

ISSN 2619-0990 (Print)
ISSN 2619-1008 (Online)



(Вестник КИГИ РАН)





Oriental Studies

2020. Т. 13. № 1

ОРИЕНТАЛИСТИКА

Журнал «Oriental Studies» — рецензируемый научный журнал открытого доступа, публикующий результаты комплексных исследований по проблемам востоковедения в области исторических и филологических наук, посвященных истории и культуре восточных народов, которые определяют их уникальный социокультурный облик.

Миссия журнала «Oriental Studies» — содействие развитию отечественного и зарубежного востоковедения; публикация оригинальных и переводных статей, обзоров по востоковедению и рецензий книг, сборников, материалов конференций, а также повышение уровня научных исследований и развитие международного научного сотрудничества в рамках актуальных проблем востоковедения.

Цель журнала заключается в формировании высокого уровня востоковедных научных исследований, опирающихся на современные научные подходы и максимально широкий круг доступных источников и полевых материалов, осмысление событий, явлений и процессов прошлого и современности.

Значительное внимание уделяется разработке различных дискуссионных аспектов истории и культуры тюрко-монгольских народов, их месту в России и в мире, а также сравнительно-историческому анализу взаимодействия и взаимовлияния кочевых культурных сообществ. Редакционная коллегия приветствует междисциплинарные исследования и академическую полемику на страницах журнала, рассматривая его как площадку для презентации различных точек зрения, мировоззренческих концепций, методологических подходов к решению проблем ориенталистики.

В «Oriental Studies» публикуются научные работы по востоковедной тематике: истории, археологии, этнологии и антропологии, источниковедению, языкознанию, фольклористике, литературоведению, а также обзорные статьи ведущих специалистов по основным направлениям журнала. Также печатаются материалы лингвистических, фольклорных, археологических, этнографических экспедиций; вводятся в научный оборот архивные и иные документы; сообщается информация о новых изданиях, научных конгрессах, конференциях, семинарах.

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

Разделы журнала:

история (всеобщая история, отечественная история, источниковедение,
этнология и антропология, археология);
языки; литература и фольклор восточных народов

ISSN 2619-1008 (online version)

ISSN 2619-0990 (print version)

Журнал зарегистрирован 02 августа 2019 г. в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Регистрационная запись № ФС77-76487

Издается с 2008 г.

Выходит 6 раз в год

Учредитель, редакция, издатель, типография:

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

Адрес учредителя, редакции, издателя и типографии:

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

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

E-mail: vestnik.kigiran@gmail.com; сайт: <https://kigiran.elpub.ru/jour>

- © Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук», 2020
- © Коллектив авторов, 2020

The *Oriental Studies* is an open access peer-reviewed scientific journal that publishes results of comprehensive research works dealing with Oriental studies in the fields of historical and philological sciences, including ones investigating history and culture of Eastern peoples and defining their unique sociocultural appearances.

The mission of the *Oriental Studies* journal is to facilitate development of domestic and foreign Oriental studies; to publish original and translated articles, reviews on Oriental studies and reviews of books, collections, conference proceedings, as well as to increase the level of scientific research and develop the international scientific cooperation on current problems of Oriental studies.

The goal of the journal is to establish a high level of Oriental scientific research that would involve the use of modern scientific approaches and a maximum wide range of available sources and field materials, interpretation of events, phenomena and processes of the past and the present.

Considerable attention is paid to the elaboration of various debatable aspects of history and culture of the Turko-Mongols, their place in Russia and in the world, special focus to be laid on comparative historical analysis of interactions and mutual influences of nomadic communities. The Editorial Board welcomes cross-disciplinary studies and academic polemics on pages of the journal, considering the latter as a platform for the presentation of various viewpoints, worldview concepts, and methodological approaches to the solution of topical issues of Oriental studies.

The *Oriental Studies* publishes scholarly papers that deal with a range of East-related topics, such as history, archaeology, ethnology and anthropology, source studies, linguistics, folklore studies, literary studies, including review articles by leading experts on the primary focus areas of the journal. It also contains materials of linguistic, folklore, archaeological and ethnographic expeditions, sociological surveys and polls; introduces archival documents into scientific discourse; provides information about new publications, scientific congresses, conferences and seminars.

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

Journal Sections:

History (World History, National History, Source Studies, Ethnology and Anthropology, Archaeology);
Language; Literature and Folklore of Oriental People

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 August 02, 2019.

Registration record ПИ No. ФС77-76487

Has been issued as a journal since 2008.

Published six times a year.

Founding Institution, Editorial Board, Publisher — Federal State Budgetary Institution of Science
Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences

Editorial Office, Founding Institution and Publisher's address:

8, Ilishkin Street, Elista, 358000, Republic of Kalmykia, Russian Federation

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

E-mail: vestnik.kigiran@gmail.com; web-site: <https://kigiran.elpub.ru/jour>

Главный редактор

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

Заместитель главного редактора

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

Редакционная коллегия:

чл.-кор. РАН *Х. А. Амирханов*, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН (Россия, г. Махачкала);

чл.-кор. РАН *С. А. Арутюнов*, Институт этнологии и антропологии (Россия, г. Москва);

д-р ист. наук *М. М. Балзер*, Джорджтаунский университет (США, г. Вашингтон);

проф. филологии *А. Барей-Старжинска*, Варшавский университет (Польша, г. Варшава);

акад. Академии наук Монголии *Л. Болд*, Институт языка и литературы Академии наук Монголии (Монголия, г. Улан-Батор);

д-р ист. наук *Н. Ф. Бугай*, Институт российской истории РАН (Россия, г. Москва);

д-р ист. наук, д-р филол. наук *А. А. Бурыкин*, Институт лингвистических исследований РАН (Россия, г. Санкт-Петербург);

д-р ист. наук *Вэй Цзянь*, Пекинский народный университет (КНР, г. Пекин);

проф. антропологии *Ц. Дариева*, Центр восточноевропейских и международных исследований (ZOiS) (Германия, г. Берлин);

чл.-кор. РАН *А. В. Дыбо*, Институт языкознания РАН (Россия, г. Москва);

д-р ист. наук *Н. Л. Жуковская*, Институт этнологии и антропологии РАН (Россия, г. Москва);

д-р филол. наук *В. Л. Кляус*, Институт мировой литературы РАН (Россия, г. Москва);

д-р, проф. *Ю. Конагая*, генеральный инспектор Японского Общества содействия науке (Япония, г. Токио);

д-р филол. наук *И. В. Кульганек*, Институт восточных рукописей РАН (Россия, г. Санкт-Петербург);

акад. РАН *Г. Г. Матишов*, Южный научный центр РАН (Россия, г. Ростов-на-Дону);

д-р ист. наук *И. Ф. Попова*, Институт восточных рукописей РАН (Россия, г. Санкт-Петербург);

дд-р ист. наук *А. Г. Ситдилов*, Институт археологии Академии наук Республики Татарстан (Россия, г. Казань);

д-р филол. наук *Е. К. Скрибник*, Мюнхенский университет (Германия, г. Мюнхен);

д-р ист. наук *На. Сухэбаатар*, Монгольский государственный университет образования (Монголия, г. Улан-Батор);

д-р ист. наук *В. В. Трепавлов*, Институт российской истории РАН (Россия, г. Москва);

проф. *Т. Уяма*, Центр славянских исследований Университета Хоккайдо (Япония, г. Саппоро);

д-р ист. наук *Н. В. Цыремпилов*, Назарбаев Университет (Республика Казахстан, г. Нур-Султан);

акад. Академии общественных наук КНР *Чао Геджин*,

Институт национальных литератур Академии общественных наук КНР (КНР, г. Пекин);

д-р филол. наук *Чао Гету*, Университет национальностей КНР (КНР, г. Пекин);

акад. Академии наук Монголии *С. Чулуун*, Правительство Монголии, Международная ассоциация монголоведов (Монголия, г. Улан-Батор);

д-р ист. наук *Д. Шорковиц*, Институт социальной антропологии им. Макса Планка (Германия, г. Берлин);

дд-р филол. наук *А. Юкиясу*, Центр славянских исследований Университета Хоккайдо (Япония, г. Саппоро).

Редактор: *Р. Г. Саряева*

Переводчик: *С. В. Джагрунов*

Дизайн и компьютерная верстка: *Д. В. Татнинов*

Editor-in-Chief

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

Deputy Editor-in-Chief

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

Editorial Board

- Kh. A. Amirkhanov*, Corr. Member of the RAS, Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestan Scientific Center of the RAS (Makhachkala, Russia);
- S. A. Arutyunov*, Corr. Member of the RAS, Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS (Moscow, Russia);
- M. M. Balzer*, Ph. D. (Hist.), Georgetown University (Washington, USA);
- A. Bareja-Starzynska*, Ph. D. Habil., University of Warsaw (Poland, Warsaw);
- L. Bold*, Acad. of the Mongolian Academy of Sciences, Institute of Language and Literature (Ulaanbaatar, Mongolia);
- N. Ph. Bugay*, Dr. Sc. (Hist.), Institute of Russian History of the RAS (Moscow, Russia);
- A. A. Burykin*, Dr. Sc. (Philol. and Hist.), Institute for Linguistic Studies of the RAS (St. Petersburg, Russian Federation);
- Wei Jian*, Dr. Sc. (Hist.), Renmin University of China (Beijing, China);
- Ts. Darieva*, Dr. (Anthrop.), Centre for East European and International Studies (ZOiS) (Berlin, Germany);
- A. V. Dybo*, Corr. Member of the RAS, Institute of Linguistics of the RAS (Moscow, Russia);
- N. L. Zhukovskaya*, Dr. Sc. (Hist.), Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS (Moscow, Russia);
- V. L. Klyaus*, Dr. Sc. (Philol.), Institute of World Literature of the RAS (Moscow, Russia);
- Yu. Konagaya*, Dr. Prof., Inspector General of Japan Society for the Promotion of Science;
- I. V. Kulganek*, Dr. Sc. (Philol.), Institute of Oriental Manuscripts of the RAS (St. Petersburg, Russia);
- G. G. Matishov*, Acad. of the RAS, Southern Scientific Center of the RAS (Rostov-on-Don, Russia);
- I. Ph. Popova*, Dr. Sc. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts of the RAS (St. Petersburg, Russia);
- A. G. Sitdikov*, Dr. Sc. (Hist.), Institute of Archeology, Tatarstan Academy of Sciences (Kazan, Russia);
- E. K. Skribnik*, Dr. Sc. (Philol.), Ludwig Maximilian University of Munich (Munich, Germany);
- Na. Sukhbaatar*, Dr. Sc. (Hist.), Mongolian State University of Education (Ulaanbaatar, Mongolia);
- V. V. Trepavlov*, Dr. Sc. (Hist.), Institute of Russian History of the RAS (Moscow, Russia);
- T. Uyama*, Prof., Slavic-Eurasian Research Center (Japan, Sapporo);
- N. V. Tsyrempilov*, Dr. Sc. (Hist.), Nazarbayev University (Nur-Sultan, Kazakhstan);
- Chao Gejin*, Acad. of the Chinese Academy of Social Sciences, Institute of Ethnic Literature (Beijing, China);
- Chao Getu*, Dr. Sc. (Philol.), Minzu University of China (Beijing, China);
- S. Chuluun*, Acad. of the Mongolian Academy of Sciences, Government of Mongolia, International Association of Mongol Studies (Ulaanbaatar, Mongolia);
- D. Schorkowitz*, Ph. D. Habil. (History), Max Planck Institute for Social Anthropology (Berlin, Germany);
- A. Yukiyasu*, Ph. D. (Philol.), Slavic Research Center of Hokkaido University (Japan, Sapporo).

Editor: *Rayma G. Saryeva*

Translator: *Sanal V. Dzhagrunov*

Design and page layout: *Dzhangar V. Tatninov*

СОДЕРЖАНИЕ

Всеобщая история	<i>Гарри И. Р.</i> Буддизм и политика во Внутренней Азии	8
Отечественная история	<i>Дамдынчан В. М.</i> Уложение китайской Палаты внешних сношений как источник обычного права тувинцев	17
	<i>Гунаев Е. А.</i> Калмыкия на этапе поздней перестройки и распада СССР (1990–1991 гг.): новое видение статуса республики как субъекта советского и российского федерализма	26
Этнология и антропология	<i>Шараева Т. И.</i> Сакральный код в моделировании жилого пространства у калмыков	41
	<i>Доржу З. Ю., Даш Л. А.</i> Положение «дулгуяк-кадай» в традиционной культуре тувинцев (вторая половина XIX – начало XXI вв.)	55
	<i>Айыжы Е. В., Ховалыг Р. Б.</i> Женские прически и накосные украшения тувинцев: историко-этнографический очерк	64
	<i>Бурнаков В. А.</i> Образ лисицы в культуре хакасов (конец XIX – середина XX в.)	75
	<i>Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З.</i> Магия в хозяйственных практиках скотоводов-кочевников Внутренней Азии	93
Археология	<i>Выборнов А. А., Кольцов П. М., Кулькова М. А.</i> Геометрические микролиты в мезолите и неолите Северного Прикаспия и степного Поволжья	106
Источниковедение	<i>Грибкова А. А.</i> Система персонажей и их функции в тибетских и монгольских сочинениях «О пользе сутры „Ваджраччхедика Праджняпарамита“»	122
	<i>Мирзаева С. В.</i> Два ойратских списка «Сутры, отвращающей влияние плохих снов»	133
	<i>Музраева Д. Н.</i> О текстах из астрологического сборника калмыцкого зурхачи (предварительные замечания)	150
	<i>Бичеев Б. А.</i> Символика обрядовых действий в практике мирян-буддистов (обряд подношения лампадки)	164
	<i>Ванчикова Ц. П.</i> Жизнь и деятельность второго перерожденца Нейджи-тойна: источниковедческий анализ намтара	173
Языкознание	<i>Бурыкин А. А.</i> Методы и задачи этимологических исследований лексики тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков в контексте общих проблем современного сравнительно-исторического языкознания	183
	<i>Шарина С. И.</i> Эвенская лексикография: становление и современное состояние	198
	<i>Чугунекова А. Н.</i> Модели элементарных простых предложений каузированного перемещения объекта в пространстве (на материале хакасского языка)	208
Литературоведение	<i>Ханинова Р. М.</i> Поэтика стихотворения-клятвы в калмыцкой поэзии XX века	225

CONTENTS

General history	Garri I. R. Buddhism and Politics in Inner Asia	8
National History	Damdynchap V. M. The Code of China's External Relations Chamber as a Source of Tuvan Customary Law	17
	Gunaev E. A. Kalmykia during Late Perestroika and the Dissolution of the USSR (1990–1991): a New Vision of the Republic's Status as a Subject of Soviet and Russian Federalism	26
Ethnology & Anthropology	Sharaeva T. I. Sacred Code in the Space of Kalmyk Traditional Dwelling	41
	Dorzhu Z. Yu., Dash L. A. Status of <i>Dulguyak-Qadai</i> in Tuvan Traditional Culture: Mid-19 th to Early 21 st Centuries	55
	Aiyzhy E. V., Khovalyg R. B. Tuvan Women's Hairstyles and Plait Decorative Elements: a Historical and Ethnographic Essay	64
	Burnakov V. A. Image of Fox in Khakas Culture: Late 19 th – Mid-20 th Centuries	75
	Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z. Magic in Economic Practices of Inner Asian Nomadic Livestock Breeders	93
Archaeology	Vybornov A. A., Koltsov P. M., Kulkova M. A. Mesolithic and Neolithic Northern Cis-Caspian and Volga Steppe: Geometric Microliths	106
Sources Studies	Gribkova A. A. Tibetan and Mongolian Works on Benefits of the <i>Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra</i> : System of Characters and Their Functions	122
	Mirzaeva S. V. <i>Sūtra Averting Effects of Bad Dreams</i> : Two Oirat Manuscript Copies Revisited	133
	Muzraeva D. N. Texts from One Kalmyk Astrological Collection Revisited: Preliminary Notes	150
	Bicheev B. A. Symbolism of Rituals in Lay Buddhist Practices: Oil Lamp Offering	164
	Vanchikova Ts. P. Life and Activities of the 2nd Neiji Toyin: a Historiographic Analysis of His <i>Namtar</i>	173
Linguistics	Burykin A. A. Turkic, Mongolic, and Tungus-Manchu Vocabularies: Etymological Research Methods and Objectives in the General Context of Contemporary Comparative-Historical Linguistics	183
	Sharina S. I. Even Lexicography: Formation and Current State	198
	Chugunekova A. N. Causal Spatial Object Relocation: Models of Elementary Simple Sentences (a Case Study of the Khakas Language)	208
Literary Studies	Khaninova R. M. 20 th -Century Kalmyk Rhymed Oaths (Poems): Poetics Revisited	225



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. 13, Is. 1, pp. 8–16, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-8-16
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 94 (510)

Буддизм и политика во Внутренней Азии

Ирина Резбиевна Гарри¹

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

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0003-2484-653X. E-mail: irina.garri@imbt.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Гарри И. Р., 2020

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена буддизму во Внутренней Азии. *Цель* статьи состоит в анализе ключевых особенностей тибетского буддизма и рассмотрении поворотных вех его истории в контексте противоречий воюющих политий Внутренней Азии с Цинской и Российской империями. *Материалы и методы.* Фактологической основой статьи стали фундаментальные исторические труды по Внутренней Азии. Методологической основой — понимание тибето-монгольского буддизма как культурной целостности, в которой региональным традициям присущи сходные институциональные формы. *Результаты и выводы.* Автор отмечает, что отличительными особенностями тибетской традиции буддизма стали обоготворение учителя, то есть поклонение ему в качестве «воплощенного» тела Будды — *тулку* (тиб. *sprul-sku*); модель его взаимоотношений со светской властью, выражавшаяся концептом *чойон* (тиб. *mtchod-yon* ‘лама-покровитель’); теократическая форма правления, выраженная формулой «религия и политика едины» (тиб. *chos-sridzung-‘brel*). Важнейшей вехой истории Внутренней Азии стало вступление на ее арену Цинской и Российской империй. Уничтожение Джунгарского ханства и разграничение владений цинского Китая и России привели к тому, что Внутренняя Азия перестала существовать в виде конгломерата автономных воюющих политий, и в ее истории наступил новый важный этап, полностью переформатировавший место и роль монголов и тибетцев во Внутренней Азии. Основой политики обоих государств в отношении буддизма и его общин были децентрализация и фрагментация, с одной стороны, и покровительство — с другой. В результате этой политики вкупе с активностью самих буддистов к началу XX в. во Внутренней Азии сложилось огромное пространство тибето-монгольского буддизма с религиозными центрами в Лхасе, Пекине и Урге. Несмотря на то, что эта буддийская традиция не являлась единым организационным целым, она представляла собой безусловную культурную целостность, основанием которой являлись авторитет школы гелукпа и ее

главных иерархов Далай-лам, Панчен-лам и Джебцун-Дамба-хутухт, монастырская система школы, институт лам-перерожденцев, тибетский язык и тибетский буддийский канон, культовая система Ваджраяны.

Ключевые слова: буддизм и политика, Внутренняя Азия, Китай, Россия, Тибет, Монголия, Бурятия, Калмыкия

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственного задания (проект XII.191.1.3. Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии, номер госрегистрации AAA-A17-117021310263-7).

Для цитирования: Гарри И. Р. Буддизм и политика во Внутренней Азии // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 8–16. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-8-16

UDC 94 (510)

Buddhism and Politics in Inner Asia

Irina R. Garri¹

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

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

 0000-0003-2484-653X. E-mail: irina.garri@imbt.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Garri I. R., 2020

Abstract. Introduction. The article focuses on the history of Tibetan Buddhism in Inner Asia. *Goal.* It analyzes the main peculiarities of the Tibetan Buddhist tradition and the turning points of its history in the context of contradictions between Inner Asian polities, the Russian and Qing empires. *Materials and Methods.* The paper is based on the fundamental historical works dealing with Inner Asia. The methodology applied is determined by the understanding of Tibetan-Mongolian Buddhism as a cultural unity within which regional traditions share similar institutional forms. *Results and Conclusions.* The paper notes a peculiar feature of the Tibetan Buddhist tradition is the personality cult of the Teacher worshipped as an ‘incarnate’ Buddha — *tulku* (Tib. *sprul-sku*); model of relationship between the latter and secular powers expressed by the concept of *choyon* (Tib. *mcho-yon* ‘lama-patron’); theocratic form of government manifested by the formula ‘unity of religion and politics’ (Tib. *chos-sridzung-’brel*). A crucial milestone in the history of Inner Asia was the emergence of the Qing and Russian empires. The destruction of the Dzungar Khanate and delimitation of borders between China and Russia led that Inner Asia no longer existed as a cluster of struggling polities, and the subsequent historical era completely transformed the place and role of the Mongols and Tibetans in the region. The main stream policy of both the states towards Buddhism and its communities was decentralization and fragmentation, on the one hand, and patronage, on the other. This, along with efforts of Buddhists proper, resulted in that by the early 20th century Inner Asia was housing immense spaces of Tibetan Buddhism with religious centers in Lhasa, Beijing, and Urga. Despite the Buddhist tradition was not united structurally, it was still distinguished by cultural homogeneity based on the spiritual authority of the *Gelug* sect and the latter’s hierarchs — Dalai Lamas, Panchen Lamas and Jebtsundamba Khutukhtus, similar monastic educational systems, institution of incarnate lamas, classical Tibetan language and Buddhist Canon, Vajrayana cult system.

Keywords: Buddhism and Politics, Inner Asia, China, Russia, Tibet, Mongolia, Buryatia, Kalmykia

Acknowledgements: The reported study was funded by state assignment (project no. XII.191.1.3. ‘Religious-Philosophical, Historical-Cultural, and Sociopolitical Aspects of Buddhism in Traditional

and Contemporary Contexts of Russia, Central and East Asian Countries: a Comprehensive Study', state reg. no. AAAA-A17-117021310263-7).

For citation: Garri I. R. Buddhism and Politics in Inner Asia. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 8–16. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-8-16



Учение Будды, возникшее в Индии в VI в. до н. э., распространилось на огромную территорию азиатского континента, на своей же родине постепенно сошло на нет. В ареалах своего распространения в Южной, Юго-Восточной, Восточной и Внутренней Азии буддийское учение трансформировалось в большое количество различных культов, верований, школ, институтов. Среди всех этих верований, относящих себя к учению Будды, сложились четыре письменные канонизированные традиции — санскритская, палийская, китайская и тибетская. Последняя получила распространение в ареале Внутренней Азии. Этой традиции буддизма, вокруг которой сформировался так называемый мир тибетского буддизма, посвящено огромное количество научных работ, освещающих разнообразные аспекты буддизма с точки зрения различных дисциплин. Цель настоящей статьи более общая, она состоит в анализе ключевых особенностей тибетского буддизма и рассмотрении поворотных вех его истории в контексте противоречий воюющих политий Внутренней Азии с двумя стремительно поднявшимися в середине XVII в. империями — Цинской и Российской.

Материалы и методы

Учитывая аналитический и отчасти обзорный характер статьи, мы не использовали в ней первоисточники, а в основном полагались на фундаментальные работы историков. Это позволило нам выйти за узкие рамки региональных исследований и представить картину распространения буддизма во Внутренней Азии в широком историческом контексте. В методологической части мы не рассматриваем тибетский буддизм как некое единое организационное целое, хотя и признаем глубокую взаимосвязь его региональных традиций. Собственно, дискретность тибетского буддизма стала

реальностью еще в ранний период Цинской империи, когда маньчжурские власти стали намеренно проводить политику децентрализации тибето-монгольского буддизма. Однако параллельно с этой сложившейся организационной конфигурацией тибетский буддизм развивал неофициальные межрегиональные связи, несмотря на препятствия этому со стороны властей Цинской и Российской империй. В этом смысле тибето-монгольский буддизм представляет собой культурную целостность, однако еще более важным представляется сходство его внутренних институциональных форм, таких как монастырская сеть, религиозное образование, институт перерожденцев, монашество.

Внутренняя Азия: территориальные рамки

Регион Внутренней Азии крайне обширен, у него нет четко очерченных границ, и он никогда не совпадал с конкретными границами национальных государств. Единственное время, когда он входил в единое политическое образование, это период монгольской империи XII–XIII вв. Кроме наименования *Внутренняя Азия*, регион также называют *Центральной Азией* и *Центральной Евразией*, эти три названия иногда совпадают, коррелируют между собой или используются как синонимы. По поводу определения границ этого региона разные специалисты предлагают различные трактовки. Чаще всего под «Внутренней Азией» имеют в виду современную Монголию (Внутреннюю и государство Монголия), Маньчжурию, Синьцзян и Тибет, а под «Центральной Азией» — бывшую «Среднюю Азию» с Казахстаном, или регион тюркоязычных народов, входивших в состав бывшего СССР.

Исторически термин *Внутренняя Азия* (кит. *Nei Yazhou*) восходит к периоду правления Цинской империи. Им на китайском,

монгольском и маньчжурском языках назывался регион, в который, помимо Маньчжурии, входили Монголия (Внутренняя и Внешняя), Синьцзян и Тибет, завоеванные маньчжурами в XVII–XVIII вв. и включенные в состав Цинской империи. Внутренняя Азия противопоставлялась собственно Китаю, населенному ханьским большинством, как территория иноплеменных приграничных народов, управляемых различными ведомствами империи в зависимости от региона. В статье Внутренняя Азия, вслед за Питером Пердью, рассматривается более расширительно, включая, помимо вышеназванных регионов, также территорию современных республик Калмыкия, Бурятия и Тыва, входящих в состав Российской Федерации. Таким образом, под Внутренней Азией мы имеем в виду обширный регион, разделенный между тремя государствами — Россией, Китаем и Монголией и простирающийся от «украинских степей на западе до берегов Тихого океана на востоке, от южной окраины сибирских лесов до тибетского плато» [Perdue 2005: 19].

Тибетский буддизм и его влияние на монгольских ханов

Традиция тибетского буддизма весьма своеобразна. Европейские востоковеды, познакомившись с ней впервые, сочли ее искаженной и даже деградированной формой буддизма и стали называть ламаизмом. После исхода тибетской диаспоры в Индию и на Запад в 1959 г. мир впервые широко узнал о тибетцах и их религии. Термин «ламаизм» постепенно сошел на нет, а образ Тибета как отсталой страны с искаженной формой буддизма сменился образом экзотического государства мистической духовности — Шангрилы¹. В этих двух картинах Тибета и тибетского буддизма центральным была фигура учителя — гуру/ламы, так что термин «ламаизм» появился не без основания. Обогащение учителя в буквальном смысле, т. е. поклонение ему в качестве «воплощенного» тела Будды — *тулку* (тиб. *sprul-sku*), пришедшего в мир сансары ради спасения живых существ, пожалуй, самая

яркая отличительная особенность тибетской традиции буддизма. С самого начала своего распространения в Тибете она существовала в виде различных самостоятельных религиозных линий преемственности или школ, ведущих свое начало от определенного учителя.

Другой важной особенностью тибетского буддизма, отличавшей его от других буддийских традиций, являлась модель его взаимоотношений со светской властью, выражавшаяся концептом «чойон» (тиб. *mchod-yon* 'лама-покровитель') [Ruegg 1997]. Термин этот восходит к древнеиндийским буддийским идеалам царя веры — дхармараджи и правителя-чакравартина как покровителей буддийской монашеской общины.

Спецификой Внутренней Азии было то, что этот термин в основном применялся к тибето-монгольскому культурному альянсу, что сложился между тибетскими ламами и монгольскими ханами, благодаря которому доминирующей культурой на просторах Внутренней Азии стала тибетская буддийская, а не китайская конфуцианская или мусульманская [Beckwith 1987].

Классическими примерами такого альянса стали апокрифическое обращение в буддизм Чингис-хана (1155–1227) Сакья-пандитой (1182–1251)² и реальное — Хубилай-хана (1215–1294) — Пагба-ламой (1235–1280). Позже тибетские ламы в своих сочинениях объявили основоположников монгольской империи реинкарнациями могущественных бодхисаттв и защитников религии.

После распада монгольской империи в XIV в. Внутренняя Азия раскололась на конгломерат автономных политических образований, представлявших собой кочевые степные конфедерации, земледельческие общины и монастырские политии, между которыми происходила постоянная борьба за власть и образовывались различные альянсы. Начиная с XVI в. началась вторая волна принятия буддизма монголами, самыми известными примерами которой стали обращения в буддизм правителя тумэтов

¹ Шангрила — это утопическая страна блаженства, придуманная английским писателем Джеймсом Хилтоном (1900–1954) в романе-бестселлере «Потерянный горизонт», опубликованном в 1933 г. См.: [Hilton 2012].

² Турелл Уайли убедительно доказал недостоверность тибетских исторических источников относительно монгольских завоеваний в Тибете, включая сведение об обращении Чингис-хана в буддизм Сакья-пандитой, см.: [Wylie 1977].

Алтан-хана (1507–1582) — Третьим Далай-ламой (1543–1588) в 1578 г. и правителя ойратского этнополитического объединения хошуты Гуши-хана (1582–1654) — Пятым Далай-ламой (1617–1682) в 1638 г. [Wallace 2015].

Становясь буддистами, монгольские ханы приобщались к культурной системе, отличной от собственно монгольской или китайской. Они получали от тибетских лам такие важные ресурсы власти, как письменность и легитимацию в качестве сакральных реинкарнаций. Особенно важным для истории тибето-монгольского буддизма стал альянс между Пятым Далай-ламой и потомком Чингис-хана — Гуши-ханом [Schwieger 2015]. Последний, став ревностным последователем иерарха гелукпы, разгромил всех противников своего гуру, объединил Тибет в единое государство впервые после крушения тибетской империи в IX в. и преподнес в 1642 г. завоеванные земли Далай-ламе в качестве дара. Так впервые в истории Тибета во главе государства встал не светский правитель, а религиозный иерарх, несмотря на то, что царем Тибета номинально считался Гуши-хан. Это послужило началом тибетской теократии под покровительством монголов-хошуты и политического доминирования во Внутренней Азии школы гелукпа, что выражалось формулой «религия и политика едины» (тиб. *chos-sridzung-‘brel*) [Cüppers 2004].

Идеальным воплощением этой системы власти стало считаться правление Далай-ламы и его буддийского правительства в лице гелукпинского монашества. Несмотря на то, что реальная власть Далай-лам осуществлялась лишь в короткие промежутки истории, понимание Тибета как государства религиозного стало центральным в последующем конструировании тибетской национальной идентичности.

Джунгаро-халхаский конфликт

Важнейшей вехой истории Внутренней Азии стало вступление на ее арену двух новых игроков — Цинской и Российской империй. Маньчжурские императоры в отличие от предшествующих китайских династий считали монголов не врагами, а союзниками. Монгольские ханы, в свою очередь, чтили маньчжурского императора как высшего арбитра их постоянных междоусобных войн. Основной повесткой вто-

рой половины XVII в. был ожесточенный джунгаро-халхаский конфликт, в котором тесным узлом противоречий переплелись интересы монгольских этнополитических объединений, лам — тибетских и монгольских, маньчжурских императоров и российских властей. Война была затяжной и кровопролитной [Златкин 1983; Perdue 2005]. Галдан Бошогту-хан (1644–1697), предводитель джунгаров, едва не истребил халхов, нанеся Тушету-хану несколько серьезных поражений и разорив резиденцию иерарха восточных монголов Джебцун Дамба-хутухты. Император Канси (1654–1722) встал на халхаскую сторону конфликта и поклялся уничтожить Галдана. Он сам совершил три беспрецедентных похода в глубь монгольской степи и пустыни. Во время второго 91-дневного похода, в результате которого было разбито войско Галдана в местечке Зуунмодо в глубь пустыни в 1696 г., были задействованы три армии в количестве 72 970 солдат и пройдены более 2 000 км [Perdue 2005: 181]³.

Внук Канси, император Цяньлун (1711–1799), шесть десятков лет спустя уничтожил не только государство джунгаров, но и все его население. Халхи в обмен на помощь в войне с джунгарами были вынуждены безоговорочно подчиниться маньчжурам в 1691 г. на собрании в Долонноре, как до этого сделали южные монголы. Так все уделы монгольских ханов были преобразованы маньчжурами в знамена (кит. *ци*, монг. *хошуун*), военно-административные единицы со строго фиксированной территорией, и напрямую подчинены правительству в Пекине, император получал высшую власть в деле предоставления титулов монгольской знати. Та же политика осуществлялась и в отношении буддийских монастырей и крупных резиденций монгольских хубилганов, каждый из которых по отдельности подчинялся Лифаньюаню, управлению внешними территориями. Представители института самых влиятельных тулку — Джебцун-Дамба-хутухт — по указу императора Цяньлуна избирались в Тибете из этнических тибетцев [Цыремпилов 2013: 21].

В цинский период буддизм наряду с монголами распространился среди тюрко-

³ После битвы Галдан совершил самоубийство или был отравлен [Perdue 2005: 203].

язычных тувинцев, бывших сначала данниками Алтан-ханов, потом джунгар и затем — маньчжуров [Монгуш 2001].

В отношении урянхайцев озера Хубсугул и Танну-Ола также была введена система кошуунов (монг. *хошуун*). Управлялись они через многоступенчатую систему власти монгольскими и тувинскими князьями; из-за удаленности и недоступности региона центральные власти редко вмешивались во внутренние дела тувинцев, что позволяло краю оставаться относительно автономным. В отличие от монгольских земель в Туве распространение буддизма не было сопряжено с подавлением шаманизма, что можно назвать отличительной особенностью религиозной ситуации региона.

В Тибете ситуация отличалась от монгольской [Goldstein 1997; Perdue 2005]. Там после объединения Гуши-ханом трех провинций Тибета (Уй-Цзан, Кхам и Амдо) в одно государство сложился триумvirат власти, представленный Пятым Далай-ламой, хошутами и регентом (тиб. *de-srid*) Сангье Гьяцо (1653–1705). Джунгаро-халхаский конфликт отразился и на политике Цинов в Тибете. После смерти Великого Пятого в 1682 г. регент скрыл смерть иерарха, дабы выиграть время для того, чтобы устранить в Тибете влияние хошутов. Ставку он делал на предводителя джунгаров Галдана, ученика и приверженца Пятого Далай-ламы (давшего последнему титул Бошогту) что, естественно, не могло не насторожить Канси. Не зная про смерть иерарха, Канси решил, что регент интригует с джунгарами у него за спиной. Обман регента раскрылся только через четырнадцать лет в 1696 г. — в год поражения Галдана Бошогту-хана в Зуунмодо [Perdue 2005: 178].

В следующем, 1697 г., был интронизирован в качестве Шестого Далай-ламы Цангьянг Гьяцо (1683–1706), а также получил титул царя Тибета внук Гуши-хана — Лхавсан-хан (годы правления: 1707–1717). Вскоре разгорелся неминуемый конфликт между регентом и Лхавсан-ханом, в сущности же между джунгарами и хошутами, оспаривавшими между собой влияние в Тибете. Конфликт дал повод Канси вмешаться в тибетскую политику, в которой он поддержал, разумеется, хошуты. Лхавсан-хан, поддерживаемый Цин, захватил в свои руки бразды правления в Тибете, убил

регента и отправил в Пекин к маньчжурам Далай-ламу, но тот по дороге умер. В отместку племянник Галдана — Цеван Рабдан (1697–1727) направил в Тибет джунгарскую конницу, которая заняла Лхасу в 1717 г. и razорила монастыри ньингмапы, Лхавсан-хан был убит. До этого хан и местные тибетские аристократы воззвали к Цин о помощи, и тогда Канси послал в Тибет две армии, которые совместно с тибетскими силами изгнали джунгаров и возвели на престол нового, подвластного маньчжурам Седьмого Далай-ламу. В таких обстоятельствах и хошуты, и джунгары оказались не к месту в Тибете, классический союз между тибетским духовенством и ойратскими покровителями рухнул вследствие того, что маньчжуры стали доминантной силой в регионе. Император поставил в Тибете своего наместника — амбана, дислоцировав ограниченный контингент войск и установив над Центральным Тибетом номинальный протекторат. Попутно, подавив в 1723 г. восстание хошутского князя Лобсан Данзина, маньчжуры установили контроль и в Кукуноре (тиб. Амдо) [Солощева 2013]. Несмотря, однако, на все эти меры, контроль над Тибетом был непрямым и номинальным в отличие от Монголии. Цинский двор интересовался Тибетом в основном из-за *желтой веры*, гелукпы, и ее влияния на подвластных монголов. Став доминантной силой в регионе, цинский император приложил все усилия для того, чтобы перетянуть иерархов гелукпы от монголов к маньчжурам и стать главным покровителем буддизма в государстве Цин (цинские императоры были признаны воплощениями бодхисаттвы мудрости Манджушри). Вместе с тем он не мог позволить гелукпинской теократии в Тибете быть альтернативным источником политического влияния на монголов. В целях обеспечения контроля над ней была учреждена церемония золотой урны, с помощью которой предписывалось избираться высшим иерархам тибетского буддизма, введен институт императорских наставников (кит. *да гоши*) — Чжанджа-хутухт и др. меры.

Российская империя и Внутренняя Азия

Что касается Российской империи, то она, со своей стороны, стремительно расширялась на восток к Тихому океану и на

юго-восток к Внутренней Азии. Россия приняла в свое подданство часть ойратов (в большинстве своем торгутов, но также дербетов и хошутов, все они затем стали называться калмыками), прикочевавших в 1630–1640 гг. из Внутренней Азии в низовья Волги и Дона, впоследствии начала вовлекаться в маньчжуро-джунгарский конфликт, а на рубеже XIX и XX вв. приняла активное участие в разделе Цинской империи империалистическими державами. На заре своих отношений с Цинским Китаем ее приоритетом были, прежде всего, торговые отношения с соседней империей. В 1689 г. российская империя разделила с ней сферы влияния, заключив Нерчинский договор по размежеванию границ. В результате этого договора, помимо калмыков, отрезанными от культурно близкого тибето-монгольского мира оказались также бурятские роды, вошедшие в подданство Российской империи [Цыремпилов 2013].

Последствия

Так уничтожение Джунгарского ханства и разграничение владений цинского Китая и России ознаменовали конец свободной степи. Внутренняя Азия перестала существовать в виде конгломерата автономных воюющих политий, и в ее истории наступил новый важный этап, полностью переформатировавший место и роль монголов и тибетцев во Внутренней Азии, а также взаимоотношения между всеми акторами Большой игры, как будет позже названо англо-русское соперничество на северо-западной периферии Цинской империи.

Судьба монгольских групп Внутренней Азии, вошедших в состав Российской империи, сложилась иначе, чем в соседнем государстве [Галданова, Герасимова и др. 1983]. Процесс инкорпорации забайкальских бурят-монгольских родов в состав России происходил одновременно с принятием ими буддизма, который принесли перешедшие с территории Цинской империи монгольские роды и пришедшие с ними тибетские и монгольские ламы. Одним из основных условий лояльности новых подданных было обещание их не крестить и позволить им исповедовать свою религию. Либеральное отношение властей к новой вере вкупе с активностью самих буддистов, в первую очередь, первого бурятского Хамбо-ламы Дамба-Даржа Заяева (1710–1776), сумевшего добиться расположения к буд-

дийской общине верховной власти, позволило буддийской религии в течение двух веков распространиться по всему Забайкалью и достичь бурят Предбайкалья. К концу XIX в. сложился весьма стабильный традиционный уклад бурятского общества, светская жизнь которого по Уставу графа Сперанского 1822 г. регламентировалась степными думами, а религиозная, согласно «Положению о ламайском духовенстве Восточной Сибири» 1853 г., — централизованным управлением буддийской сангхи во главе с Хамбо-ламой и подчиненными ему настоятелями монастырей — ширетуями.

Российские подданные калмыки приобщились к буддизму еще до того, как прикочевали в 1640-х гг. в низовья Волги и Дона. В 1640 г. было принято «Великое уложение» (*Ики Цааджин бичиг*) — свод монголо-ойратских законов, в котором были зафиксированы иерархия буддийского духовенства и правила поведения монахов, и эти законы являлись основой правового статуса буддийских институтов в Калмыцком ханстве [Бакаева 1994: 37].

В 1771 г. большая часть калмыков откочевала обратно на восток в надежде занять территории Джунгарского ханства, которое было захвачено Китаем. Калмыцкое ханство было ликвидировано, а оставшиеся в России калмыки подчинены различным административно-территориальным единицам. До 1834 г. в духовных делах калмыков не было централизованной власти, ламы избирались в каждом улусе, свободно строились монастыри и храмы. Со второй четверти XIX в. правительство начинает разрабатывать меры управления и контроля над религиозными меньшинствами в империи. В отношении приволжских калмыков были последовательно (1825, 1834, 1847 гг.) введены три закона, среди которых «Положение по управлению калмыцким народом» 1834 г. устанавливало должность Ламы калмыцкого народа и квоты на численность хурулов и духовенства, а следующее одноименное «Положение...» 1847 г. ввело единоначалие Ламы и уменьшило штаты хурулов и духовенства. Введенные положения не распространялись, однако, на калмыков других административных единиц. У донских калмыков, к примеру, буддийский иерарх назывался Багши-ламой [Бакаева 1994: 37–39]. Несмотря на ограничительные меры правительства и длительную изоляцию кал-

мыков от монголо-тибетского буддийского мира, они стали ревностными последователями буддийской религии, завещанной им их предками-ойратами.

Заключение

Начиная с середины XVII в. буддизм гелукпинской традиции распространился по обширной территории Внутренней Азии среди различных тибетских и монгольских скотоводческих групп и земледельческих общин. Раздел региона между Цинской и Российской империями стал самым значительным событием в ее истории, полностью перформативовавшим судьбу ее народов.

Основой политики обоих государств в отношении буддизма и его общин были децентрализация и фрагментация, с одной стороны, и покровительство, с другой. В результате этой политики вкупе с активностью самих буддистов к началу XX в. во Внутренней Азии сложилось огромное

пространство тибето-монгольского буддизма с религиозными центрами в Лхасе, Пекине и Урге. Несмотря на то, что эта буддийская традиция не являлась единым организационным целым, она представляла собой безусловную культурную целостность, основанием которой являлись авторитет школы гелукпа и ее главных иерархов Далай-лам, Панчен-лам и Джеб-цун-Дамба-хутухт, монастырская система школы, институт лам-перерожденцев, тибетский язык и тибетский буддийский канон, культовая система Ваджраяны. Воплощением этой традиции на рубеже веков была раскинувшаяся по всей Внутренней Азии сеть монастырей гелукпы с ее учебными центрами и караваны буддийских паломников, идущих на поклонение и учебу в религиозные центры, среди которых немалое количество составляли буряты и калмыки из далекой России.

Литература

- Бакаева 1994 — Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 128 с.
- Галданова, Герасимова и др. 1983 — Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б., Митупов Г. Ц. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Новосибирск: Наука, 1983. 235 с.
- Златкин 1983 — Златкин И. Я. История Джунгарского ханства (1635–1758). М.: Наука, 1983. 332 с.
- Монгуш 2001 — Монгуш М. В. История буддизма в Туве (вторая половина XVI – конец XX в.). Новосибирск: Наука, 2001. 200 с.
- Солощева 2013 — Солощева М. А. Кукунорский мятеж 1723–1724 годов и его значение для истории Тибета // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 13. 2013. Вып. 1. С. 58–66.
- Цыремпилов 2013 — Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX в.). Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2013. 335 с.
- Beckwith 1987 — Beckwith C. I. (ed.) The Tibetans in the Ordos and North China: Considerations on the Role of the Tibetan Empire in World History // Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History. Bloomington: The Tibet Society, 1987. Pp. 3–12.
- Cüppers 2004 — Cüppers C. (ed.) The Relationship Between Religion and State (chosridzung 'brel) in Traditional Tibet. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2004. 328 p.
- Goldstein 1997 — Goldstein M. The Snow Lion and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama. Berkeley: University of California Press, 1997. 152 p.
- Hilton 2012 — Hilton J. Lost Horizon. Reissue edition. New York: Harper Perennial, 2012. 241 p.
- Perdue 2005 — Perdue P. China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia. Cambridge (Massachusetts), London (England): The Belknap Press of Harvard University Press, 2005. 725 p.
- Ruegg 1997 — Ruegg S. The Preceptor-Donor (Yon Mchod) Relation in Thirteenth-Century Tibetan Society and Polity, Its Inner Asian Precursors and Indian Models // Steinkellner E. (ed.) Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Vol. 2. Graz: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997. Pp. 857–872.
- Schwieger 2015 — Schwieger P. The Dalai Lama and the Emperor of China: A Political History of the Tibetan Institute of Reincarnation. New York: Columbia University Press, 2015. 352 p.
- Wallace 2015 — Wallace V. (ed.) Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society. Oxford, UK: Oxford University Press, 2015. 352 p.
- Wylie 1977 — Wylie T. The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1977. 37(1): 103–133.

References

- Bakaeva E. P. [Buddhism in Kalmykia: Historical and Ethnographic Essays]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1994. 128 p. (In Russ.)
- Beckwith C. I. The Tibetans in the Ordos and North China: considerations on the role of the Tibetan Empire in world history. In: *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*. Bloomington: The Tibet Society, 1987. Pp. 3–12. (In Eng.)
- Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society. Wallace V. (ed.). Oxford, UK: Oxford University Press, 2015. 352 p.
- Galdanova G. R., Gerasimova K. M., Dashiev D. B., Mitupov G. Ts. [Lamaism in Buryatia: 18th – Early 20th Centuries]. Novosibirsk: Nauka, 1983. 235 p. (In Russ.)
- Goldstein M. *The Snow Lion and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*. Berkeley: University of California Press, 1997. 152 p. (In Eng.)
- Hilton J. *Lost Horizon*. Reissue edition. New York: Harper Perennial, 2012. 241 p. (In Eng.)
- Mongush M. V. [History of Buddhism in Tuva: Mid-16th to Late 20th Centuries]. Novosibirsk: Nauka, 2001. 200 p. (In Russ.)
- Perdue P. *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge (Massachusetts), London (England): The Belknap Press of Harvard University Press, 2005. 725 p. (In Eng.)
- Ruegg S. The preceptor-donor (*yon mchod*) relation in thirteenth-century Tibetan society and polity, its Inner Asian precursors and Indian models. In: *Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Steinkellner E. (ed.). Vol. 2. Graz: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997. Pp. 857–872. (In Eng.)
- Schwieger P. *The Dalai Lama and the Emperor of China: A Political History of the Tibetan Institute of Reincarnation*. New York: Columbia University Press, 2015. 352 p. (In Eng.)
- Soloshcheva M. A. Koko Nor revolt of 1723–1724 and its place in the history of Tibet. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*. 2013. No. 1. Pp. 58–66. (In Russ.)
- The Relationship Between Religion and State (*chosridzung 'brel*) in Traditional Tibet. Cüppers C. (ed.). Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2004. 328 p. (In Eng.)
- Tsyrempilov N. V. [Buddhism and the Empire: Buryat Buddhist Community in Russia, 18th to Early 20th Centuries]. Ulan-Ude: Buryaad-Mongol Nom, 2013. 335 p. (In Russ.)
- Wylie T. The first Mongol conquest of Tibet reinterpreted. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1977. Vol. 37(1). Pp. 103–133. (In Eng.)
- Zlatkin I. Ya. [History of the Dzungar Khanate: 1635–1758]. Moscow: Nauka, 1983. 332 p. (In Russ.)





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. 13, Is. 1, pp. 17–25, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-17-25
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 340.141, 94

Уложение Китайской палаты внешних сношений как источник обычного права тувинцев

*Вера Монгушевна Дамдынчап*¹

¹ Тувинский государственный университет (д. 36, ул. Ленина, 667000 Кызыл, Российская Федерация)

кандидат исторических наук, заведующая кафедрой всеобщей истории, археологии и документо-
 товедения

 0000-0001-8477-7578. E-mail: damdvera@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Дамдынчап В. М., 2020

Аннотация: *Введение.* Формирование в современной России правового государства невозможно без учета правового многообразия, исторически сложившегося на ее территории. История Тувы связана с монгольскими государствами, Цинской империей, начиная с XIII в. и до 1911г. На обычное право тувинцев оказали влияние монгольские нормы, ставшие основой и для маньчжурского законодательства. *Целью* статьи является источниковедческий анализ Уложения Китайской палаты внешних сношений как источника обычного права тувинцев. В статье использованы *методы* описания и анализа исторического источника, историко-сравнительный метод и принципы историзма и объективности. В результате автор делает *вывод* о том, что Уложение является важным источником права Цинского периода, в котором отражены нормы кочевого общества. Сделанные автором выводы вносят вклад в изучение обычного права кочевых народов России, процесса правовой аккультурации и правового плюрализма.

Ключевые слова: обычное право, правовой плюрализм, правовая аккультурация, Тува, Цинская империя

Для цитирования: Дамдынчап В. М. Уложение Китайской палаты внешних сношений как источник обычного права тувинцев // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 1. С. 17–25. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-17-25

UDC 340.141, 94

The Code of China's External Relations Chamber as a Source of Tuvan Customary Law

Vera M. Damdynchap¹

¹Tuvan State University (36, Lenin St., 667000 Kyzyl, Russian Federation)

Cand. Sc. (History), Head of Department of World History, Archaeology and Records Management

 0000-0001-8477-7578. E-mail: damdvera@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Damdynchap V. M., 2020

Abstract. *Introduction.* Modern Russia's sustainable legal framework is impossible without due regard for the historical legal diversity of its territories. From the 13th century to 1911, Tuvan history had been tied to that of Mongolic states and the Qing Empire. The customary law of Tuvans was influenced by Mongolian norms which formed the basis for Manchu legislation too. *Goals.* The article seeks to analyze the Code of the Chinese Chamber for External Relations to have served a source of customary law for Tuvans. *Methods.* The study employs source description and analysis methods, the historical comparative method, with special emphasis laid on principles of historicism and objectivity. *Conclusions.* The paper resumes that the Code is an important source of Qing-era law that provides insight into nomadic social norms. The results obtained may contribute to exploration of customary law of Russia's nomads, processes of legal acculturation and pluralism.

Keywords: customary law, legal pluralism, legal acculturation, Tuva, Qing Empire

For citation: Damdynchap V. M. The Code of China's External Relations Chamber as a Source of Tuvan Customary Law. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 17–25. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-17-25



Введение

Правовое развитие современной России невозможно без учета правового опыта ее народов. Первым документом в истории российского законодательства, взявшего за основу обычное право сибирских народов, является «Устав об управлении инородцами» 1822 г. М. М. Сперанского. Опыт правовой аккультурации оказался позитивным и был распространен на своды законов для управления народами Кавказа, Средней Азии. Территория Тувы с середины XVIII в. попала в состав маньчжурской империи Цин. И до начала XX в. системы управления и права Тувы подчинялись законодательным актам Цинской империи. В этом отношении особый интерес вызывает у исследователей Уложение Китайской Палаты внешних сношений (далее — Уложение). Цинские власти тоже стремились к аккультурации монгольского обычного права, разработав два нормативно-правовых акта для управления подвластными территориями Монголии и Тувы. В статье предпринята попытка источниковедческого анализа Уло-

жения как источника для изучения обычного права тувинцев. Методология работы основана на источниковедческом анализе данного свода законов, для более объективного описания использован историко-сравнительный метод, принципы объективизма и историзма. В исторической литературе, посвященной Туве, Уложение стало основным источником для реконструкции политического, социально-экономического развития Тувы в период господства Цинской империи. Научное изучение источников и их анализ начались в советское время. Первым исследователем, который ввел в научный оборот Уложение, можно считать В. А. Рязановского [Рязановский 1931: 97]. В экспедиционных материалах Ф. Я. Кона есть упоминание об Уложении без подробного анализа [Кон 1934]. В описаниях Урянхайского края в 1915 г. А. А. Турчанинова отмечалось наличие китайского законодательства, которое применялось в системе наказания [Турчанинов 2009]. Большой объем опубликованных и неопубликованных материалов по истории Тувы, в том числе

и Уложение, ввел В. И. Дулов. Он привел подробный анализ источниковой базы в своей монографии [Дулов 1956]. Политическое и административное устройство Тувы в Цинский период на основе Уложения рассмотрел В. М. Иезуитов [Иезуитов 1956]. В первом издании «Истории Тувы» [История Тувы 1964] использованы статьи об административном и военном управлении, которые приведены и в переработанном и обновленном издании [История Тувы 2001: 220]. В работе Л. П. Потапова рассмотрены особенности брачно-семейных отношений и приводятся данные о размерах калыма из Уложения [Потапов 1969]. Материалы этого собрания законов использовал в своей монографии и Ю. Л. Аранчин для описания политического и административного устройства Тувы [Аранчин 1982]. На современном этапе изучением тувинского чиновничества как социальной группы в период Цинской империи занимается С. С. Ховалыг [Ховалыг 2016]. Автор статьи в изучении обычного права тувинцев обратился к этому источнику [Дамдынчап 2018].

История появления Уложения связана с завоеваниями маньчжуров в XVII в. После завоевания Халхи маньчжурский император Канси в 1696 г. ввел «Монгольское уложение»: «Цинские власти оставили у монголов правовую организацию и подкрепляли ее собственными уложениями, принятие которых совпадало с событиями в монголо-маньчжурских отношениях» [Дудин 2016: 28]. Это Уложение основано на монгольских обычаях и нормах, регулировавших отношения в кочевом обществе. После завоевания Джунгарии и Тувы был разработан новый нормативный акт — Уложение китайской Палаты внешних сношений 1789 г. (*Лифаньюань цзэ ли*), более структурированное и предметное, однако в его основе был акт 1696 г. [Дудин 2016: 29].

Но уже в начале XIX в. возникла необходимость в разработке нового свода: «Уложение 1815 года не было переработанным воспроизведением предыдущего — это был новый нормативный акт с обновленной структурой и содержанием» [Дудин 2016: 29]. В данном документе получили отражение нормы уголовного права, частное право регулировалось на основе обычно-правовых норм. Б. В. Базаров отмечает: «В Цин-

ский период при реализации правовых норм маньчжуры, с одной стороны, старались сохранить традиционные права монголов, а с другой — задачи, стоявшие перед Цинским государством, требовали правовых нововведений» [Базаров 2016: 165]. В Монголии это свод обычного права «Халха Джирум», в Туве не было традиции письменной записи нормативных установлений.

История появления и перевода *Лифаньюань цзэ ли* в России связана с деятельностью Российской Духовной миссии в Пекине. Пристав миссии Е. Ф. Тимковский по случаю приобрел Уложение на китайском и монгольском языках для М. М. Сперанского, который передал китайский вариант в азиатский департамент в Санкт-Петербург, а монгольский вариант оставил в Иркутске [Даньшин 2016: 156]. Вывозить книги из Китая в условиях закрытости страны было опасным делом. Перевод был поручен прекрасно знавшему китайский язык В. А. Новоселову, который успел перевести только 10 из 61 тетради, а затем они были переданы С. Липовцеву, который закончил работу и опубликовал Уложение. «Таким образом, российскими исследователями был осуществлен перевод сборника законов Цинской империи для управления Монголией, причем сразу со всех трех языков, на которых он был напечатан, — монгольского, китайского и маньчжурского» [Даньшин 2016: 156–157]. В соответствии с традицией российского законодательства переводчик разделил статьи по главам: административное, военное управление, уголовное право, религиозные отношения, управление Тибетом и отношения с Россией.

В Научном архиве Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (НА ТИ-ГПИ) находится неполный вариант Уложения. Сборник является важным источником по изучению социально-политического развития, системы судопроизводства и наказаний, а также положения духовенства Тувы в период господства Цинской империи.

Во вводной части Уложения расписана структура Палаты внешних сношений, где подробно регламентировались функции чиновников, разделенных на 6 экспедиций, положение об изучении языков народов, входящих в состав Китая, и соседей, в том числе и русского.

Гражданское право

В первой части Уложения содержится 21 глава, где определялось административно-территориальное деление внешних областей, порядок управления и сбора налогов, обязанности чиновников, право наследования титула, брачно-семейные отношения. Большинство статей касается взаимоотношений маньчжурской знати и местных правителей, монгольских и тувинских. Изменения в системе управления были в сторону уменьшения автономности и превращения правителей в чиновников, утверждаемых в должностях в Пекине: «Также Цинское правительство ликвидировало власть монгольских ханов в аймаках, сохранив лишь съезды хошунных джасаков (монгольских чиновников). Эти съезды были лишены какой-либо самостоятельности, выполняя в основном роль посредников между маньчжурскими властями и монгольскими чиновниками» [Батунаев 2011: 141]. В Туве также сохранялись съезды, например, *тос кожуун чыгыжы*, съезд девяти хошунов, на котором происходила раскладка налогов, решение судебных споров, но реальной власти они не имели.

В Уложении подробно расписаны подати и пошлины, назначения их употребления: например, каждый рудник по добыче каменного угля должен был выплачивать до 1 000 связок медной монеты или 1 лан серебра, третья часть от этой суммы выплачивалась в качестве жалованья надсмотрщикам [Уложение 1828: 128]. Для сбора налогов проводились переписи населения раз в три года. Ежегодно чиновники должны были составлять податные ведомости, закон запрещал ханам и князьям устанавливать дополнительные подати или увеличивать действующие налоги со своих подданных [Уложение 1828: 92]. Система налогообложения была детально разработанной, китайские власти пытались не упустить ни одну из статей дохода.

Отношения между маньчжурской властью и местными правителями регламентировались до мелочей, вплоть до даров, привозимых в Пекин: например, правители должны были доставлять 20 живых баранов или 20 бараньих туш ко двору, за усердие чиновники получали вознаграждение в 3 лана серебра [Уложение 1828: 200]. При этом была установлена жесткая система

наказаний для чиновников: за совершение преступления они лишались своих званий, князья — титулов, к ним могли применять пытки и физические наказания.

Наследственные правоотношения, прежде всего, затрагивали вопросы наследования титулов князей, тайцзиев¹, сыновей маньчжурских царевен. По уложению все сыновья, кроме старшего, получали свои титулы в соответствии с иерархией чинов. Старший же получал титул князя. Титулы могли быть наследственными и временными, например, за особые военные заслуги перед Богдыханом. Регламентировались вопросы усыновления, а также выморочного имущества монгольских князей или чиновников. Все местные правители после присяги на верность правительству считались придворными и государственными чиновниками, и им назначалось соответствующее жалованье по 2 500 лан серебром, шелковыми тканями по 40 кусков [Уложение 1828: 133].

В уложении имелись статьи, регулировавшие брачно-семейные отношения в кругу монгольских и маньчжурских правителей, например, определялся размер подарков в зависимости от социального положения семьи невесты, например, для закрепления брачного договора посылали одного верблюда, 4 лошадей и 4 баранов [Уложение 1828: 319]. В уложении устанавливался минимальный размер калыма — 2 лошади, 2 вола, 20 баранов. За невестами из семей правителей давалось приданое, строго установленное по Уложению, например, 8 горничных и 5 дворовых слуг с семьями [Уложение 1828: 326]. Сговор считался обязательным ритуалом заключения брака, нарушение сговора запрещалось, за похищение невесты устанавливалась имущественная ответственность, выплачивали распространенный штраф — 9 девятков скотины [Уложение 1828: 327]. Закон запрещал заключать браки между китайцами и монголами, наказание было суровым: ношение шейной колодки 3 месяца и после 100 ударов плетью [Уложение 1828: 328].

Интересно, что в Уложении находятся статьи, регулирующие земельные правоотношения, а также вопросы использования земель. Китайцам запрещалось переходить

¹ В цинский период *тайцзи* или *тайджи* — титул монгольских князей.

границы и расселяться на территории Монголии и Тувы [Уложение 1828: 103]. В период установления правления Цинской династии над Монголией и Урянхайским краем сюда стали переселяться китайцы, и это приводило к многочисленным конфликтам по земельному вопросу. Видимо, поэтому он особо регламентировался в Уложении. Между китайцами и местным населением заключался договор. Пастбищные и залежные земли обрабатывать запрещалось. За нарушение этих статей налагалось строгое наказание — от имущественного взыскания до ссылки на каторжные работы [Уложение 1828: 104].

Во всех чжасаках² были организованы запасы житницы, цель которых в Уложении описывается так: «...Правительство не имело другой цели, кроме собственной пользы народа и доставления князьям возможности оказывать помощь тем из их подчиненных, которые, по непредвиденным обстоятельствам, дошли до крайней бедности и разорения...» [Уложение 1828: 124]. Чиновникам вменялось в обязанности следить за состоянием житниц, качеством хранения хлеба.

Особо рассматривается в главе XVII приезд хуанди в Монголию и Туву. Статьи регламентировали поведение местных князей во время охоты хуанди, меры безопасности во время охоты, раздел добычи, размер и виды подарков императору, угощения.

Гражданское уложение рассматривает многие вопросы, касающиеся положения и обязанностей местных правителей, чиновников, имущественных и брачных отношений.

Во втором томе данного Уложения более интересны Воинский устав, уголовное Уложение, постановления по духовенству ламского вероисповедания.

Чжасаки имели не только административно-территориальное значение, но и были военными округами. Устанавливались воинские подразделения и военные должности, учреждались почтовые станции на территории Монголии и Урянхы. Каждый князь был руководителем военного подразделения и нес ответственность за несоблюдение устава. По уставу запрещался тайный вывоз оружия из Китая в Монголию, торговля оружием с Россией и другими странами.

² Чжасак или джасак — в Цинский период административно-территориальная единица, военный округ; а также — правитель хошуна.

Устанавливались меры предосторожности на границах — Уложение предписывало монголам проезжать и въезжать только через определенные пограничные крепости: «...Никому из них не позволено выезжать через другую пограничную крепость, кроме той, в которую кто въехал»³ [Уложение 1828: 64]. Зависимые люди пройти через крепости по своему желанию не могли, только с соизволения князей. Во всех положениях Уложения защищались права китайцев, что проявилось и в запрете: «никому из монголов не позволено покупать Китайцев и увозить в Монголию. Положение сие должно навсегда оставаться неизменным» [Уложение 1828: 67]. Устанавливались правила пограничной торговли для монголов, обязательное наличие разрешения от своего правителя, необходимость объединения в купеческий союз [Уложение 1828: 67]. Правительство строго следило за передвижениями китайцев и монголов, в случае нарушения Уложения виновные наказывались. Торговля между китайскими и монгольскими купцами должна была проходить в определенных местах, причем торговый обмен осуществлялся под контролем пограничных генералов и амбаней.

Интересно, что запрещалась торговля китайцев в Туве: «Никаким купцам не позволять ездить с товарами к Монголам Танну Урянхайским...» [Уложение 1828: 72]. Покупать товары урянхайцы могли только в Улясутае. А также китайцы не имели права давать товары в долг: «Строжайше запретить Китайским купцам ... под каким бы то предлогом ни было, не давали в долг товаров своих или серебра Танну Урянхайским Монголам...» [Уложение 1828: 72].

Уголовное право

Интерес вызывает изучение уголовного уложения, поскольку предыдущие исследователи ограничивались описанием системы наказаний за преступления. Важно определить, какие виды правонарушений действий относят к преступлениям, определить принципы построения данной части уложения. По китайским законам судьба преступника, осужденного на смерть, решалась всецело только императором, поэтому Палата внешних сношений должна была направлять его дело в Палату уголовных дел Китая.

³ Цитаты в статье приводятся в современной орфографии.

Понятия преступления в Уложении нет, но к нему отнесены убийство, нанесение увечий, разбой, грабеж, кража государственного и частного имущества, супружеская измена, продажа в рабство и др.

В своде законов указаны два вида убийства: умышленное и неумышленное. Применение мер наказания носит ярко выраженный социальный характер, чиновник мог быть наказан уплатой штрафа в 40 лошадей, а простой арат за убийство правителя лишался жизни [Уложение 1828: 77].

Имущественный штраф налагался за нанесение ран или увечий, в зависимости от степени тяжести — от одной лошади до трех девяток скотины [Уложение 1828: 82].

Отдельно Уложение устанавливает ответственность за разбой и грабежи, причем определяется состав правонарушения в незавершенном виде, количество участников, степень тяжести вреда, нанесенного имуществу и здоровью человека, его жизни [Уложение 1828: 82].

Меры наказания за разбой и грабежи устанавливались в зависимости от тяжести преступления: смертная казнь, каторжные работы, ссылка на тяжелые работы на почтовых станциях. Учитывается при наложении ответственности и количество преступников, и степень участия в разбое, поэтому наказание предусматривается разное, от ссылки до смертной казни [Уложение 1828: 84]. Смертная казнь ожидала чиновников, занимавшихся грабежами и разбоями, при этом учитывалась их роль в преступлении [Уложение 1828: 85].

Система наказаний была основана на принципах неотвратимости и соразмерности, допускалось применение к преступникам более сурового наказания на основе обычно-правовых норм [Уложение 1828: 91].

Кража государственного и частного имущества влекла за собой разные по степени тяжести наказания. За кражу казенного имущества в зависимости от степени вины и участия в преступлении определялось наказание в виде ссылки и вплоть до смертной казни [Уложение 1828: 92].

За кражу частного имущества устанавливались меры наказания в зависимости от степени тяжести ущерба, например, за отгон скота более 30 голов — смертная казнь; за отгон скота от 10 до 20 голов скота — главного вора к смертной казни, со-

общников — в ссылку на тяжелые работы; от 6 до 9 голов скота — зачинщика и сообщников в ссылку на тяжелые работы; от 3 до 5 голов — зачинщика в ссылку на тяжелые работы, сообщников — на тяжелые работы на почтовых станциях; не более 2 голов — зачинщика на тяжелые работы, сообщникам — 100 ударов плетью [Уложение 1828: 93]. Документом разрешалась выплата штрафов, соразмерных стоимости скота: 1 бык, лошадь и верблюд приравнивались к 4 баранам [Уложение 1828: 98]. Приводятся статьи, наказывающие за кражу серебряных вещей в зависимости от их стоимости. Дополнительно устанавливались наказания чиновникам и простолюдинам за соучастие, хранение краденого, укрывательство воров, недонесение.

Запрещалось также ограбление могил, что получило свое определение в главе IV «Постановления о гробокопательстве» [Уложение 1828: 99].

Уложение выделяет и новые виды преступлений — прелюбодеяние, за которое устанавливался штраф в размере 9 девяток скотины [Уложение 1828: 111], и любодеяние, супружеская измена жены с человеком подлого состояния, за которое женщину ожидала смертная казнь [Уложение 1828: 111]. В уложении также запрещалась торговля свободными людьми, нарушитель выплачивал 3 девятка скотины и получал 100 ударов плетью [Уложение 1828: 112].

По уголовному уложению человек, чьи права были нарушены, мог обратиться за защитой к чжасаку или главному правителю полка, к которому он принадлежал. Также предоставлялось право кассационной жалобы на решение суда в вышестоящие органы — Корпусному начальнику, Палату внешних сношений. При этом строго регламентировался порядок подачи жалобы, за нарушение налагалось наказание в соответствии с положением жалобщика. Поощрялось доноительство на неправомерные действия своих правителей [Уложение 1828: 117].

В данном своде законов определялись и судебные полномочия правителей хошунов, сумонов. Они осуществляли следствие, имевшее определенные сроки. За тяжкие преступления осуждала преступников Палата внешних сношений. Более тяжелые преступления расследовали чиновники Ургинского амбана.

Среди видов наказания наиболее распространенными были имущественный штраф, который взыскивался скотом; неимущие подвергались телесному наказанию [Уложение 1828: 132]. Правители также несли ответственность за своих подданных, совершивших преступление, уплачивали штраф в размере одного девятка скотин [Уложение 1828: 133]. Имущественные штрафы дифференцировались: один девяток, один семик, один пяток, одна тройка [Уложение 1828: 131]. Таким образом, китайское правительство установило равноценную денежному штрафу замену в соответствии с кочевыми обычаями.

При судебном разбирательстве, а также при проведении следствия возможно было привести обвиняемого к присяге, отказ от которой автоматически означал виновность. Достаточно распространенное явление в правовой практике европейских стран — ордалии или Божий суд.

Достаточно жестоко наказывались побег с места службы солдат, преступников — от ударов плетью до смертной казни [Уложение 1828: 133].

В уложении есть статьи, смягчающие ответственность и даже освобождавшие от нее: наличие престарелых родителей или одного из родителей, если преступник их единственный ребенок [Уложение 1828: 133]. Преступника принуждали в таком случае к ношению шейной колодки в течение 40 дней и наказывали 100 ударами плетью. Легкому наказанию подвергались и буддийские ламы.

Родственники убийцы могли заплатить большой имущественный штраф в размере 81 лошади родственникам убитого и освободить своего родственника [Уложение 1828: 144]. По обычному праву тувинцев штраф за убийство был в таком же размере.

Уложение устанавливало и новые запреты в социальном поведении населения, например, праздновать новый год только в назначенный день, не забивать лошадь на поминках, не развешивать хадаки на перекладах, что нарушало сложившиеся обычаи [Уложение 1828: 152]. Китайское правительство пыталось отменить некоторые обычаи и традиции кочевников.

В главе XIX определялись сроки сыска преступников и правила их поимки. Более интересны параграфы, которые регулируют

поиск беглецов и преступников на территории тумотских монголов. Для поимки преступника назначался наиболее надежный и способный чиновник, который в течение 6 месяцев должен был его найти. Если же он не справится в указанный срок, то в послужной список чиновника вносилось порицание и взыскивался штраф в размере одного девятка и, если в последующие сроки сыска не смог отыскать преступника, он лишался всех чинов, но оставался при должности без надежды на повышение [Уложение 1828: 155]. За поимку преступника в первый назначенный срок чиновник награждался памятными знаками отличия. Таким образом, чиновники были заинтересованы в поимке преступников любыми средствами, поскольку несли личную ответственность.

В уголовной части Уложения установлены меры наказания за преступления меньшей важности. К таковым были отнесены: посягательства на честь, достоинство и репутацию князей, тайцзиев и табунанов⁴; поджог жилища, неумышленный поджог степи, тайги; распространение заразных опасных болезней, таких как оспа, горячка; нарушения обычая предоставления ночлега путнику, особенно зимой; кража имущества путника; умышленное и неумышленное причинение вреда чужой скотине; мошенничество.

Наказания за эти правонарушения носили, прежде всего, имущественный характер. Постатейное изучение уголовного уложения может дать ценный материал для исследования обычного права, его интеграции с положениями китайского уложения.

Ламское духовенство

Четвертая часть уложения содержит постановления о ламском духовенстве. Светская власть контролировала действия священнослужителей, которые получали жалование от правительства. Установлена структура ламского духовенства, обязанности. В этом отношении интересны для изучения обязанности высшего монгольского духовенства. Например, монгольские и ламы других областей должны были в первый день Нового года собраться перед воротами храма, где будут проходить молитвы и религиозные обряды божествам. Монгольские

⁴ Табунаны — зятья маньчжурских императоров.

ламы должны после окончания церемоний преподнести императору хадак с поздравлениями. Особо регламентируется положение Ургинского Кутукту Чжебцзунь дамба, в главе IV. Правительство контролирует и вопросы перерождения высших лам: «Никакой Хубилган (*прим.* буддийское звание) не может быть признан за такового, если не будет утверждён в сем звании законным порядком от установленных властей» [Уложение 1828: 162]. Уложение регулировало порядок производства лам в высшие духовные чины. Высшие должности были избираемыми, но утверждались только китайскими властями. Власти следили и за поведением ламского духовенства [Уложение 1828: 214]. Нарушитель устава монастыря должен быть изгнан, и ни в один монастырь его не должны были принимать, но если кто осмелится его содержать тайно, то налагалось наказание — 40 ударов плетью. Название новому монастырю давал император на основании прошения палаты внешних сношений. Приглашение ламы из монастырей для совершения обрядов, чтения молитв или врачевания только с согласия настоятеля храма или монастыря. Палата внешних сношений составляла список учеников лам, поэтому запрещалось иметь лишних учеников. Молодые и здоровые монголы, находившиеся на военной службе, не могли быть послушниками у лам, женщинам запрещалось становиться монахинями по своему желанию. За укрывательство беглого преступника ламы подвергались такому

же наказанию, что и преступник. Палата внешних сношений выплачивала ламам жалование и обеспечивала продовольствием. Таким образом, Палата внешних сношений регулировала и контролировала деятельность духовенства во внутренних и внешних чжасаках.

В истории Тувы статьи уголовного уложения были применены к участникам восстания «Алдан дургун» («Шестьдесят беглецов»), всех главных руководителей казнили отсечением головы, а потом их головы выставили по всей дороге от ставки амбын-нойона, Самагалдая, до Улясутая для устрашения [История Тувы 2001: 221].

Заключение

Уложение Китайской палаты внешних сношений — наиболее значительный источник в изучении социально-экономического, политического развития Тувы в период господства Маньчжурской династии. Но как правовой источник, имевший влияние на развитие обычного права тувинцев, он практически не рассматривался в исторической литературе по вполне понятным причинам — обычное право было пережитком феодального общества. В Уложении получили отражение те общественные изменения, которые произошли в Цинской империи. Многие статьи в уголовном уложении имеют преемственность с предыдущими законодательствами, но в Уложении система наказания ужесточена. Повседневная жизнь кочевников регламентировалась обычно-правовыми нормами.

Источники

НА ТИГПИ — Научный фонд Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований.

Литература

- Аранчин 1982 — Аранчин Ю. Л. Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск: Наука, 1982. 337 с.
- Базаров 2016 — Базаров Б. В. Правовые основы системы управления Внешней Монголией в период маньчжурского господства (XVII – начало XX в.) // Власть. 2016. № 11. С. 164–168.
- Батунаев 2011 — Батунаев Э. В. К вопросу правового статуса Монголии в составе Цинской империи // Вестник Бурятского государственного университета. 2011. № 8. С. 139–142.

Дамдынчап 2018 — Дамдынчап В. М. Система наказаний по китайскому Уложению в Цинский период // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия. Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. (г. Кызыл, 20–23 сентября 2018 г.). Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2018. С. 191–193.

Даньшин 2016 — Даньшин В. А. Вклад российской духовной миссии в исследование права Китая // Lex Russica. 2016. № 8 (117). С. 152–167.

Дудин 2016 — Дудин В. П. Генезис монгольского права и его взаимодействие с китайским правом (XIII – начало XX в.) // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2016. № 1. С. 21–36.

- Дулов 1956 — Дулов В. И. Социально-экономическая история Тувы. XIX – начало XX в. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 608 с.
- Иезуитов 1956 — Иезуитов В. М. От Тувы феодальной к Туве социалистической / ред. О. А. Толгар-оол. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1956. 208 с.
- История Тувы 1964 — История Тувы: в 2 т. / отв. ред. Л. П. Потапов. М.: Наука, 1964. 410 с.
- История Тувы 2001 — История Тувы: в 2 т. Т. I. 2-е изд., перераб. и доп. / под общ. ред. С. И. Вайнштейна, М. Х. Маннай-оола. Новосибирск: Наука, 2001. 367 с.
- Кон 1934 — Кон Ф. Я. Экспедиция в Сойотию. За пятьдесят лет. Собр. соч. Т. III. М.: Изд-во Всеросс. Об-ва политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1934. 294 с.
- Потапов 1969 — Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 402 с.
- Рязановский 1931 — Рязановский В. А. Монгольское право (преимущественно обычное). Харбин: Тип. Н. Е. Чинарева, 1931. 352 с.
- Турчанинов 2009 — Турчанинов А. А. Урянхайский край в 1915 году. Кызыл: ТИГИ при Правительстве РТ, 2009. 424 с.
- Уложение 1828 — Уложение Китайской Палаты внешних сношений / пер. с маньчжур. Степан Липовцев. СПб.: тип. Деп. народ. просвещ., 1828. Т. 1. 28 с. Т. 2. 319 с.
- Ховалыг 2016 — Ховалыг С. С. История чиновничества Танну-Тувы (середина XVIII – конец XIX в.) // Новые исследования Тувы. 2010. № 3. С. 155–173.

Sources

Tuvan Institute for Humanities and Applied Socioeconomic Research, Scientific Archive.

References

- [Code of the Chinese Chamber for External Relations]. S. Lipovtsev (transl.). St. Petersburg: Department of National Education, 1828. Vol. 1, 28 p.; vol. 2, 319 p. (In Russ.)
- [History of Tuva]. In 2 vols. Vol. I. 2nd ed., rev. and suppl. S. I. Vaynshteyn, M. Kh. Mannay-oool (eds.). Novosibirsk: Nauka, 2001. 367 p. (In Russ.)
- [History of Tuva]. L. P. Potapov et al. (eds.). Tuvan Research Institute of Language, Literature and History. Moscow: Nauka, 1964. 410 p. (In Russ.)
- Aranchyn Yu. L. [Tuvan People: Historical Path towards Socialism]. Novosibirsk: Nauka, 1982. 337 p. (In Russ.)
- Batunaev E. V. On some problem of legal status of Mongolia as a part of Tsinsky (Qing) Empire. *Buryat State University Bulletin*. 2011. No. 8. Pp. 139–142. (In Russ.)
- Bazarov B. V., Khishigzhargal G. Legal foundations of the administration system of the Outer Mongolia in the period of the Manchu domination (17th – early 20th centuries). *Vlast' (The Authority)*. 2016. No. 11. Pp. 164–168. (In Russ.)
- Damdynchap V. M. System of punishment according to Qing-era codes. In: [4th Central Asian Historical Readings. Space of Cultures: through the Prism of Unity and Diversity]. Conf. proc. (Kyzyl; September 20–23, 2018). Kyzyl: Tuvan State University, 2018. Pp. 191–193. (In Russ.)
- Danshin V. A. Contribution of the Russian spiritual mission in the study of law of China. *Lex Russica*. 2016. No. 8 (117). Pp. 152–167. (In Russ.)
- Dudin V. P. Genesis of Mongolian law and its interaction with Chinese law (13th – early 20th centuries). *Law. Journal of the Higher School of Economics*. 2016. No. 1. Pp. 21–36. (In Russ.)
- Dulov V. I. [Socioeconomic History of Tuva: 19th – Early 20th Centuries]. Moscow: USSR Academy of Sciences, 1956. 608 p. (In Russ.)
- Iezuitov V. M. [From Feudal Tuva to Socialist One]. O. A. Tolgar-oool (ed.). Tuvan Research Institute of Language, Literature and History. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1956. 208 p. (In Russ.)
- Khovalyg S. S. History of officials of Tannu-Tuva (the middle XVIII – the end of XIX centuries). *The New Research of Tuva*. 2010. No. 3. Pp. 155–173. (In Russ.)
- Kon F. Ya. [Over the Fifty Years: Collected Works]. Vol. 3: Expedition to Soyotia. Moscow, 1934. 294 p. (In Russ.)
- Potapov L. P. [Tuvans: Sketches of Everyday Life]. Moscow: Nauka, 1969. 402 p. (In Russ.)
- Ryazanovsky V. A. [Mongolian (Largely Customary) Law]. Harbin: N. Chinarev, 1931. 352 p. (In Russ.)
- Turchaninov A. A. [Uryankhay Krai in 1915]. Kyzyl: Tuvan Humanities Research Institute, 2009. 424 p. (In Russ.)





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. 13, Is. 1, pp. 26–40, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-26-40
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 93/94

Калмыкия на этапе поздней перестройки и распада СССР (1990–1991 гг.): новое видение статуса республики как субъекта советского и российского федерализма

Евгений Александрович Гунаев¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
 кандидат юридических наук, старший научный сотрудник

 0000-0002-7173-4170. E-mail: gunaeva@kigiran.com

© КалмНЦ РАН, 2020

© Гунаев Е. А., 2020

Аннотация. *Введение.* В период начавшегося «парада суверенитетов» в 1990 г. автономные республики путем принятия Деклараций о суверенитете отказывались от статуса автономий и стремились повысить свой статус в условиях реформирования национально-государственной структуры СССР и РСФСР. Не осталась в стороне и Калмыкия, в октябре 1990 г. преобразовавшись в Советскую Социалистическую Республику, тем самым, как и остальные бывшие автономные республики, начав претендовать на статус субъекта Союза ССР. Параллельно в РСФСР началась работа по подготовке Федеративного договора, который должен был отразить новое национально-государственное устройство России. *Цель статьи* — исследовать позицию властей Калмыкии в сложный период реформирования основ СССР и Российской Федерации, новое видение статуса республики как субъекта советского и российского федерализма. *Материалы.* В статье впервые вводится в научный оборот ряд документов Калмыцкой ССР, раскрывающих суть положений Декларации о государственном суверенитете республики, отношении к проектам Союзного (СССР) и Федеративного (РСФСР) договоров. *Результаты.* Проанализированы причины принятия и основные положения указанных документов. В частности, исследована позиция властей Калмыкии на вопросы государственного суверенитета, изменения названия республики, ее статус в составе СССР и особенно РСФСР, верховенства законов республики, гражданства, экономической самостоятельности, межрегиональных связей и межнациональных отношений. *Выводы.* Власти Калмыцкой ССР путем принятия Декларации о государственном суверенитете стремились повысить статус республики до субъекта СССР, одновременно оставаясь субъектом РСФСР. В этой связи возлагались надежды на подписание нового Союзного договора, где были бы учтены права республики в политической и экономической областях, а также ее представительство в союзных представительных органах власти. Такая же работа проводилась республикой в Российской Федерации, но уже в рамках Федеративного договора. Здесь политические и экономические условия (требования) со стороны республики указывались более конкретно, и немаловажную роль играл вопрос о реализации принятого в апреле 1991 г. Закона РСФСР «О реабилитации репрессированных народов».

Ключевые слова: Калмыкия, период перестройки, Декларация о суверенитете, статус республики, проект нового Союзного договора, проект Федеративного договора

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

Для цитирования: Гунаев Е. А. Калмыкия на этапе поздней перестройки и распада СССР (1990–1991 гг.): новое видение статуса республики как субъекта советского и российского федерализма // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 26–40. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-26-40

UDC 93/94

Kalmykia during Late Perestroika and the Dissolution of the USSR (1990–1991): a New Vision of the Republic's Status as a Subject of Soviet and Russian Federalism

Evgeny A. Gunaev¹

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

Cand. Sc. (Law), Senior Research Associate

 0000-0002-7173-4170. E-mail: gunaevea@kigiran.com

© KalmSC RAS, 2020

© Gunaev E. A., 2020

Abstract. *Introduction.* During the 1990 ‘sovereignty parade’, Soviet autonomous republics tended to adopt respective declarations as a means to denounce their autonomous status and, thus, raise their political standing in the context of reformed national and state structures. And Kalmykia was part of the trend: in October 1990, the region was reorganized into a Soviet Socialist Republic and, like other ex-autonomous republics, acquired a formal right to claim the status of a USSR member state. In RSFSR, this was paralleled by the preparation of a Federal Treaty that would reflect Russia’s new national-state structure. *Goals.* The paper investigates positions of regional authorities during the troubled period of fundamental reforms, and provides insight into the then emerged vision of the republic’s status as a subject of Soviet and Russian federalism. *Materials.* The article introduces a number of documents of the Kalmyk SSR that reveal the essence of Kalmykia’s Declaration of State Sovereignty, attitudes towards respective draft treaties developed for the USSR and RSFSR. *Results.* The work explores reasons underlying adoptions and principal provisions of the documents, focusing on positions of Kalmykia’s executives towards state sovereignty, renaming of the republic, change of its status within the USSR and particularly RSFSR, primacy of the republic’s laws, citizenship, economic independence, interregional and interethnic relations. *Conclusions.* Authorities of the Kalmyk ASSR sought to transform the republic into a USSR member state, though as part of the RSFSR. In this regard, great expectations were placed on a new Union Treaty that would recognize political and economic rights of the republic, and grant certain representative quotas in Union-level agencies. Similar efforts were made by the republic later as part of the Federal Treaty. The latter specified political and economic provisions (requirements) set forth by the republic in more detail, a significant role played there by the Law of the RSFSR on Rehabilitation of Repressed Peoples adopted in April 1991.

Keywords: Kalmykia, Perestroika, Declaration of Sovereignty, status of the republic, draft Union Treaty, draft Federal Treaty

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy — project name ‘Socio-Political and Cultural Development of South Russia’s Peoples: a Comprehensive Research of Respective Processes’ (state reg. no. АААА-А19-119011490038-5).

For citation: Gunaev E. A. Kalmykia during Late Perestroika and the Dissolution of the USSR (1990-1991): a New Vision of the Republic's Status as a Subject of Soviet and Russian Federalism. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 26-40. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-26-40



Введение

С 1988 г. три прибалтийские республики в составе СССР (Эстония, Литва, Латвия) стали настаивать на реформировании федеративного устройства Советского Союза, требуя большей экономической самостоятельности, фактически начав путь к независимости. Затем политический процесс инициирования реформ на общесоюзном уровне охватил все остальные союзные республики, решающую роль в дальнейшем сыграло руководство РСФСР во главе с Б. Н. Ельциным. В начале 1990-х гг. острая политическая борьба союзного руководства и республик в составе СССР, споры вокруг реформирования федеративной структуры советского государства привели к общегосударственному кризису, одним из проявлений которого явился «парад суверенитетов». Союзные, а затем и автономные республики стали принимать Декларации о государственном суверенитете, подчеркивая свою самостоятельность и провозглашая верховенство своих законов над общесоюзными [Синцов, Битюцкий 2019: 59–61].

Во многом это было обусловлено принятием в апреле 1990 г. на общесоюзном уровне законодательных актов, послуживших спусковым механизмом начавшихся разрушительных процессов в СССР. Одним из проявлений реформирования СССР явился процесс разработки нового Союзного договора, в котором по первоначальным вариантам должны были участвовать бывшие автономные республики. В свою очередь, отказавшись от статуса автономных, республики в составе РСФСР требовали заключения Федеративного договора уже в рамках Российской Федерации. События в 1990–1991 гг. развивались столь стремительно, что недавно принятые политические решения и правовые документы устаревали, что называется, «на ходу».

Для исследования периода перестройки и распада СССР в контексте националь-

но-государственного развития Российской Федерации представляет научный интерес изучение позиций российских автономий в указанный период по вопросам реформирования СССР и РСФСР. В настоящей статье объектом исследования выбрана Республика Калмыкия (Калмыцкая ССР в 1990–1991 гг.).

Указанный период в историко-генетическом аспекте подробно исследован в работах К. Н. Максимова [Максимов 2002; Максимов 2009]. Государственно-правовой статус Калмыцкой ССР по нормам Конституций РСФСР и республики 1978 г. исследовался Е. А. Гунаевым [Гунаев 2007]. Заслуживают внимания и выводы диссертационного исследования А. В. Голышевой [Голышева 2011].

В российской историографии представлены научные публикации и диссертационные исследования по проблемам разработки и заключения Союзного договора [Каменских 2006; Лукашин 2011; Лукашин 2012; Ялышев 2003; Ялышев 2011]. Однако данные исследования охватывают процессы на общесоюзном уровне, что актуализирует изучение политических процессов перестройки на примере конкретных субъектов Российской Федерации.

Цель настоящей статьи — исследовать позицию властей Калмыкии в сложный период реформирования основ СССР и Российской Федерации, новое видение статуса республики как субъекта советского и российского федерализма. Рассматриваются впервые вводимые в научный оборот архивные документы по проблемам повышения статуса республики, заключения Союзного и Федеративного договоров.

Материалы и методы

Как известно, одной из первых Декларацию о государственном суверенитете приняла РСФСР 12 июня 1990 г. В ней подчеркивалась в том числе необходимость существенного расширения прав автономий

в составе РСФСР. Как отмечает К. Н. Максимов, «говоря о „параде суверенизации“¹ автономных республик, начавшемся в июле 1990 г., следует отметить, что на ускорение этого процесса определенное влияние оказали атмосфера, в которой проходил I Съезд народных депутатов РСФСР, настрой и выступления авторитетных из них, в которых они ратовали за необходимость повышения правового статуса автономных республик до статуса союзных... Автономные республики, приступая к разработке и принятию деклараций об их государственном суверенитете, имели законодательную основу, моральную и правовую поддержку I Съезда народных депутатов РСФСР» [Максимов 2009: 687].

Согласно К. Н. Максимова, «вопрос о государственном суверенитете Калмыкии был воспринят настолько серьезно, да и обстоятельства в стране складывались такие, что ни у кого из руководителей, народных депутатов республики не возникло сомнений по этому поводу. Проект „Декларации о государственном суверенитете Калмыцкой АССР“ дважды выносился для обсуждения на сессиях Верховного Совета КАССР. После двухмесячного обсуждения и доработки проект Декларации был рассмотрен и 18 октября 1990 г. принят внеочередной четвертой сессией Верховного Совета Калмыцкой АССР» [Максимов 2009: 688].

Главное назначение деклараций проявилось в изменении правового статуса автономных республик. 24 мая 1991 г. в Конституцию РСФСР вносятся изменения, согласно которым исключается определение «автономные» применительно к республикам в составе РСФСР (ч. 3 ст. 106 и ч. 2 ст. 108) [Максимов 2009: 689].

Ряд документов по Декларации о государственном суверенитете Калмыцкой ССР (постановления Верховного Совета Калмыцкой ССР о ее принятии, текст Декларации, о первоочередных мероприятиях по ее реализации, Обращение Верховного Совета Калмыцкой ССР к народу республики в связи с принятием Декларации) были опубликованы в периодической печати и в отдельных последующих изданиях, к примеру, во втором томе сборника документов и материалов «Книга памяти ссылки калмыцкого народа...» [Книга памяти 2004: 372–376].

¹ Так в тексте.

В фонде Р-1 Национального архива Республики Калмыкия (опись 4, дело 2533 — Постановления Верховного Совета Калмыцкой АССР), помимо копий некоторых указанных документов, нами обнаружен текст Тезисов по Декларации о государственном суверенитете Калмыцкой ССР (далее — Тезисы). Данный источник является кратким комментарием (разъяснением) положений принятой Декларации. Сам текст Тезисов был опубликован в официальном печатном периодическом издании республиканских органов власти — газете «Советская Калмыкия» в виде интервью с председателем постоянной Комиссии по законодательству и законности Верховного Совета Калмыцкой АССР В. С. Сергеевым, руководителем рабочей группы по подготовке проекта принятой Декларации [Суверенитет 1990: 2].

Как представляется, текст тезисов был подготовлен заранее Комиссией во главе с В. С. Сергеевым и направлен в редакцию газеты, где была проведена литературная обработка текста для печати. В этой связи, по нашему мнению, можно считать данный источник неофициальным комментарием (разъяснением) положений названной Декларации от лица Верховного Совета Калмыцкой ССР. Почему мы считаем данный источник неофициальным? Во-первых, несмотря на то, что текст был опубликован в одной из главных в то время газет республики, сама подача материала носит неофициальный характер (интервью), к тому же он опубликован не на первых полосах. Во-вторых, текст самого архивного документа не имеет официальных реквизитов, без авторства, без подписи, в нем содержатся некоторые незначительные правки, не затрагивающие положений документа. Указана лишь дата 24 октября 1990 г. [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Лл.12–18].

Также нами рассмотрены положения следующих нормативных актов:

— постановление Верховного Совета Калмыцкой ССР — Халымг Тангч «О проекте Договора о Союзе суверенных республик» от 18 апреля 1991 г. № 178-IX [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 4. Д. 3035. Лл.];

— постановление Верховного Совета Калмыцкой ССР — Халымг Тангч «О проекте Федеративного договора» от 18 апреля 1991 г. № 181-IX [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 4. Д. 3035. Л. 34];

— Предложения к проекту Федеративного договора от 26 марта 1991 г. исх. № 397 [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Лл. 21–25].

Нами также изучены проекты Союзного и Федеративного договоров указанного периода в сборниках документов и материалов по истории разработки Конституции РФ [Из истории 2010] и распада СССР [Распад СССР 2016].

Декларация о государственном суверенитете Калмыцкой Советской Социалистической Республики

Декларация о государственном суверенитете Калмыцкой Советской Социалистической Республики (далее — Калмыцкой ССР) была принята на внеочередной сессии девятого созыва Верховного Совета Калмыкии 18 октября 1990 г. Данный акт конституционного значения вступил в действие в момент принятия и имел силу закона. В вышеназванных Тезисах разъясняются вопросы о причинах принятия этой Декларации, ее значении и механизме практической реализации.

Во-первых, в Тезисах раскрывается само понятие «государственного суверенитета», провозглашенного в Декларации Калмыцкой ССР. «Под государственным суверенитетом понимается верховенство и независимость государственной власти, ее самостоятельность внутри республики и независимость от власти любого другого государства, что и провозглашено, заявлено Верховным Советом нашей республики, как высшим органом государственной власти, в принятой 18 октября текущего года Декларации о государственном суверенитете Калмыцкой ССР» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 12].

В Тезисах отмечается, что в 1990 г. подобные декларации приняли не только союзные республики, но и значительное число автономных республик. Далее объясняется основание к принятию советскими республиками деклараций о государственном суверенитете. Таковым явился Закон СССР от 26 апреля 1990 г. «О разграничении полномочий между Союзом ССР и субъектами федерации», в котором было признано, что СССР является Союзом суверенных (независимых) государств с полномочиями, делегированными (переданными) субъектами СССР, советскими республиками, на договорной основе. Также признано, что

автономные республики входят в СССР как субъекты (члены) Союза ССР и что они самостоятельны в развитии своей экономики, обладают территориальной неприкосновенностью, правом выхода из СССР и, вступая в Союз ССР, по своему усмотрению, добровольно могут передать часть своих прав, например, в области внешней политики, обороны, банковской системы, комплексного решения экономик и экологии. «Поэтому, коль скоро Законом СССР были подтверждены суверенность и экономическая самостоятельность советских республик, субъектов СССР, то республики воспользовались возможностью декларировать государственные суверенитеты, т. е. свою политическую независимость. Политико-правовая сущность деклараций о государственном суверенитете отражена как в преамбулах, так и в конкретных статьях текста деклараций, в частности и в названиях республик» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 13].

Необходимо уточнить, что согласно вышеназванному Закону СССР, правом выхода из его состава наделялись только союзные, но не автономные республики. Возможно, это в том числе обусловило отказ автономных республик от своего прежнего статуса. В Тезисах дается объяснение изменению названия республики, а также приведены сведения о других предложениях названия. Согласно Тезисам, обоснование отказу от слова «Автономная» в названии республики приведено в преамбуле Декларации. Указывалось, что автономный статус закреплял политическое и экономическое неравенство автономных и союзных республик. «Права автономных образований дозировались, определялись органами СССР и союзных республик... Поэтому Верховный Совет Калмыкии решительно отказался от статуса автономной республики» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Лл. 13–14].

«Поддерживая отказ от статуса автономной республики, вносились предложения назвать Калмыкию „Калмыцкой Советской Республикой“ или „Калмыцкой Народной Республикой“» [Суверенитет 1990: 2]. Первоначально данное предложение выглядело следующим образом: «Поддерживая отказ от статуса автономной республики, т. т. Бамбаев В. Х., секретарь рескома Компартии РСФСР, Манджиев А. Ц-К., начальник отдела прокуратуры республики, представив-

шие свои проекты декларации, предлагали назвать Калмыкию «Калмыцкой Советской Республикой» (т. Бамбаев) или «Калмыцкой Народной Республикой» (т. Манджиев)» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 14]. В архивном документе в данное предложение внесены правки, однако в тексте газетного интервью оно опубликовано именно так.

В наименовании республики сохранились указания на советскую и социалистическую природу государственности Калмыкии, поскольку продолжали существовать Советы народных депутатов и сущность экономических отношений по-прежнему имела социалистический характер.

В Тезисах сказано и о статусе республики. Стала ли она с принятием Декларации союзной и каков ее статус по отношению к СССР и, особенно, РСФСР. Союзными считались те республики (РСФСР, Украина, Белоруссия и другие), которые в 1922 г. заключили союз об образовании СССР. В Тезисах отмечалось, что Калмыкия «хотя и признана субъектом СССР, еще не подписала Союзный договор, подготовка к заключению которого ведется весьма активно. Поэтому наша республика в соответствии с принятой Декларацией является суверенной (самостоятельной) Республикой» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 14]. При этом в Тезисах обращается внимание на то, что в тексте Декларации прямо было зафиксировано, что Калмыцкая Советская Социалистическая Республика остается в составе РСФСР. Согласно Тезисам, «иное решение Верховным Советом и не могло быть принято с учетом мнения всего народа нашей республики. Ибо Калмыкия на протяжении многих веков исторически, политически, экономически неразрывно связана с великой Россией, а взаимоотношения калмыцкого и русского народов складывались на основе обоюдного уважения, дружбы и тесного сотрудничества» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 14].

Данное положение подтверждалось тем, что государственными языками Калмыцкой ССР были признаны калмыцкий и русский языки.

Далее в Тезисах приводятся принципиальные положения Декларации о трех гранях понятия суверенитет: народный (народ как источник власти), национальный (право этнической общности на самоопределение)

и государственный (полновластие в пределах своих полномочий). В Тезисах комментируется понятие «многонациональный народ Калмыкии» («Граждане Калмыцкой ССР всех наций и народностей»), формы народовластия как непосредственно (через участие в выборах, референдумах), так и через представительные органы — Советы народных депутатов. Наряду с народным суверенитетом провозглашался и национальный: Калмыцкая ССР, как форма национально-государственного образования, «есть следствие реализации калмыцким народом своего неотъемлемого права на свободное самоопределение» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 15].

В Тезисах разъясняется положение статьи 2 Декларации, где закреплялась полнота государственной власти Калмыцкой ССР на своей территории, за исключением тех полномочий, которые ею добровольно, на основе договора, передавались в ведение РСФСР и Союза ССР. Отмечается, что даже в таком случае Калмыцкая ССР «сохраняла за собой право на совместное участие в осуществлении делегированных полномочий через своих представителей (депутатов) в Верховных Советах РСФСР и СССР, посредством учреждения при Правительстве РСФСР постоянного представителя Калмыцкой ССР» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 15].

В Тезисах предоставлен ответ и на вопрос о праве сепарации (выхода) из состава федеративного государства, в частности сохранено ли право республики на выход из состава СССР и РСФСР. Указывалось на положение статьи 2 Декларации Калмыцкой ССР о праве республики на изменение своего государственно-правового статуса в порядке, установленном союзным (СССР) и федеративным (РСФСР) законодательством. При этом специально оговаривалось, что «подобное изменение статуса может быть произведено только с учетом мнения народа Калмыкии и на основе права народа на самоопределение» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 15].

В тезисах отмечается, что Декларация допускала возможность приостановления действия нормативных актов СССР и РСФСР при нарушении суверенных прав Калмыцкой ССР. Кроме того, Калмыцкая ССР оставляла за собой право принятия соответствующих законов с учетом местных

условий и интересов республики [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 16]. Здесь уже просматривается такое явление, как «война законов», отчетливо проявившееся в отношениях СССР — *союзные республики*, особенно РСФСР, в 1990 г. начавшее разрастание и внутри Российской Федерации [Тарасова 2016: 239].

В Тезисах дан комментарий относительно и вопросов гражданства республики. Согласно статье 4 Декларации Калмыцкая ССР провозглашала свое гражданство, более того, устанавливался приоритет гражданства республики по отношению к гражданству СССР и РСФСР (гражданство республики являлось основанием гражданства СССР и РСФСР, но не наоборот). Отмечалось положение статьи 4 Декларации, что Калмыцкая ССР «проявляет заботу и принимает меры по охране и защите интересов своих граждан, находящихся за пределами республики» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 16].

В Тезисах были прокомментированы положения статей Декларации об «экономической самостоятельности республики», под которой следовало иметь в виду следующее:

- закреплялась неделимость и неприкосновенность территории Калмыцкой ССР, невозможность ее изменения (или использования) без согласия самой республики;

- собственностью народа республики объявлялись земельные и природные ресурсы, практически весь экономический и научно-технический потенциал, в свою очередь Калмыцкая ССР гарантировала защиту и развитие всех форм собственности;

- впервые провозглашалось право Калмыцкой ССР обеспечивать собственную экологическую безопасность и устанавливалось право на возмещение ущерба, нанесенного экологии республики действиями органов власти и хозяйствующими субъектами союзного, республиканского (РСФСР) уровней, а также соседних регионов;

- закреплялись права республики на самостоятельное установление прямых экономических и культурных международных и межрегиональных связей, формирование собственного валютного фонда [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Лл. 16–17].

В Декларации заявлялось о сохранении горизонтальных связей с другими совет-

скими суверенными республиками в области межнациональных отношений (статья 10). В Тезисах по этому вопросу сказано о приверженности Калмыцкой ССР принципам делового сотрудничества, равенства, уважения всех субъектов РСФСР и СССР, принятии мер «к недопущению конфронтации в межреспубликанских и межнациональных отношениях, отстаивая при этом интересы народа Калмыкии» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 17].

В завершение в Тезисах был рассмотрен вопрос о путях реализации положений принятой Декларации. При этом отмечалось, что Декларация о государственном суверенитете не всегда отражает реальное состояние политической независимости и экономической самостоятельности конкретного государства на данный момент. Декларация принимается на перспективу, т. е. определяет, какими предполагаются или должны быть верховенство и независимость государственной власти. Представлялось, что положения Декларации о государственном суверенитете Калмыцкой ССР станут своеобразным фундаментом новой Конституции Калмыцкой ССР. Согласно В. С. Сергееву, была образована рабочая группа и ее подкомиссии по подготовке проекта этой Конституции, были определены названия разделов и установлены сроки их разработки [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 17].

Далее В. С. Сергеев отметил, что созыв внеочередной сессии Верховного Совета для принятия Декларации был обусловлен ходом консультативных переговоров по выработке соглашений к заключению договоров с Союзом ССР и РСФСР. Положения принятой Декларации должны были позволить конкретно определить круг полномочий, которые Калмыцкая ССР добровольно делегировала бы СССР и РСФСР и которые оставляет за собой. В соответствии со статьями 5–7 Декларации могли быть проведены переговоры с правительством РСФСР о полном восстановлении прав Калмыцкой ССР в отношении той части территории республики, которая арендовалась хозяйствами Астраханской области и Дагестанской АССР [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Лл. 17–18].

По замыслу разработчиков Декларации, без официального согласия органов власти Калмыкии на ее территории союзные и фе-

деративные (РСФСР) ведомства не могли бы начинать сооружения и размещение объектов производства и инфраструктуры. Калмыцкая ССР приобретала бы право на самостоятельное развитие необходимых и выгодных отраслей народного хозяйства, использование по своему усмотрению природных ресурсов, в том числе полезных ископаемых, производимой продукции, внешнеэкономической деятельности и формирование валютного фонда. Предстояло принять законодательство о гражданстве Калмыцкой ССР, в котором должны были быть определены цензы (условия) приобретения гражданства Калмыкии и права граждан, а также разработать атрибуты государственной символики Калмыцкой ССР (герб, флаг, гимн) [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 18].

Так, в Тезисах вкратце были разъяснены практические направления положений Декларации. Главный вывод, согласно Тезисам, заключался в том, что «с принятием Декларации о государственном суверенитете Калмыцкой ССР речь идет не о перекройке границ, не о выходе из СССР и тем более из России, а о естественном уравнивании в правах всех наций, каждая из которых независимо от своей численности суверенна и свободна, сама решает свою судьбу. Смысл в том, чтобы экономические преобразования и политические условия Союза ССР и РСФСР не навязывались сверху, а реализовывались бы как потребность и воля самих суверенных республик, самих свободных наций» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.2533. Л. 18].

А. В. Лукашин считает, что декларации бывших автономий были, по сути, политическими мерами, направленными на получение большего количества властных полномочий от центральной власти, они «не имели реальной законодательной силы» [Лукашин 2011: 134].

Как известно, начало процессу суверенизации автономных республик положили законы СССР от 10 апреля 1990 г. «Об основах экономических отношений Союза ССР, союзных и автономных республик» и от 26 апреля 1990 г. «О разграничении полномочий между Союзом ССР и субъектами Федерации». В экономической сфере автономные республики де-юре практически уравнивались с союзными, что подготовило

почву для изменения их политического статуса, а также им было предоставлено «право участвовать в выработке нового Союзного договора и принимать самостоятельные экономические и политические решения независимо от „своих“ союзных республик» [Лукашин 2011: 134].

Важно, что Закон СССР от 26 апреля 1990 г. «О разграничении полномочий между Союзом ССР и субъектами федерации» напрямую провозглашал, что автономные республики — советские социалистические государства, являющиеся субъектами федерации — Союза ССР [Лебедев 2018: 178–179].

А. Н. Лебедев отмечает, что «в своей совокупности апрельские законы являлись реформой федеративных и республиканско-административных отношений, которая имела конституционное значение, но была проведена без внесения изменений в Конституцию СССР» [Лебедев 2018: 180]. Если по Конституции СССР автономные республики не признавались в качестве субъектов СССР, то по указанным законам — признавались, но входили в состав союзных республик [Лебедев 2018: 181–182]. По отношению к общесоюзным органам власти в регулировании социально-экономических отношений автономные республики находились на одном уровне с союзными республиками, имели право вступать в федеративные отношения напрямую с органами власти Союза ССР [Лебедев 2018: 182].

С. М. Шахрай считает, что для поддержки М. С. Горбачева в политическом соперничестве с Б. Н. Ельциным в КПСС появился на свет так называемый план автономизации, который предполагал поднять статус автономий в составе РСФСР до статуса союзных республик. Целью данного плана было создание нового Союза из 35 республик (15 союзных плюс 20 автономных), но уже без права на сепессию. «Механизм „автономизации“ был запущен. В результате его возможной реализации карта РСФСР оказалась бы похожей на кусок сыра с огромными дырами: Россия потеряла бы 51 % территории со всеми стратегическими ресурсами и почти 20 млн населения. Эксперимент с заменой основ государства в период острейшего экономического и политического кризиса был обречен на провал» [Распад СССР 2016: 39–40].

Предложения к проекту Федеративного договора от Калмыцкой ССР

Рассмотрим письмо председателю Верховного Совета РСФСР Б. Н. Ельцину от 26 марта 1991 г. за подписью председателя Верховного Совета Калмыцкой ССР В. М. Басанова. В данном письме содержатся предложения к проекту Федеративного договора от Калмыцкой ССР. В частности, отмечается, что «ранее не давалось четкого определения субъектов РСФСР, а лишь констатировалось (например, статья 71 Конституции РСФСР), что в РСФСР состоят автономные республики и имеются края, области, автономные области и округа. Поэтому предлагаемая в проекте Договора структура субъектов РСФСР (национально-государственные республики)², национальные и административно-территориальные образования является принципиально важной, способствующей консолидации народов, проживающих на территории России и закреплению единства РСФСР. Калмыцкая ССР — Хальмг Тангч, правда, не без сомнений и колебаний всецело соглашается с данной структурой субъектов РСФСР» [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 21].

Далее отмечается, что поскольку субъектами Российской Федерации признаются также автономные области и округа, территориальные края и области, что подчеркивается и их юридическими правами, закрепленными во многих статьях проекта (7–8, 10, 13, 15), а также учитывая государственно-правовую значимость нового понятия субъекта РСФСР, то предлагается именовать Федеративный договор — Договором о субъектах Российской Советской Федеративной Социалистической Республики и разграничении компетенции с Федеральными органами, а не просто договором о разграничении компетенции [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Лл. 21–22].

В связи с такой формулировкой общей концепции (направленности) проекта Договора статью 1 предлагалось изложить в следующей редакции: «Предметом за-

ключаемого Федеративного договора считать определение (учреждение) субъектов РСФСР и разграничение их компетенции с Федеральными органами». Тогда, по мнению Верховного Совета Калмыцкой ССР, особую тональность получило бы содержание второй статьи о субъектах РСФСР [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 22].

По преамбуле договора вносилось предложение терминологического характера: слова «субъекты» в тексте заменить на «участники» Федеративных отношений. После слов «включая право народов на национальное самоопределение» предлагалось добавить (включить) «и республик на добровольное вхождение в состав РСФСР». В предложении, где говорилось о государственной поддержке и создании национально-культурных автономий, — слова «на территории России» заменить на «территории СССР» [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 22].

Статью 2 проекта Федеративного Договора предлагалось дополнить следующим положением: «Национально-государственные образования (республики) — субъекты Федеративного Договора имеют право свободного выхода из состава РСФСР в порядке, устанавливаемом участниками Договора» [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 23].

Данное предложение, по мнению Верховного Совета Калмыцкой ССР, должно было рельефно подчеркнуть значение принципа наций на самоопределение и добровольности вхождения суверенных республик в состав РСФСР [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 23].

Статья 2 проекта в редакции от 20 марта 1991 г. гласила, что «Субъектами Российской Федерации являются добровольно объединившиеся национально-государственные (республики), национально-территориальные (автономные области, автономные округа, т. е. национальные автономии), административно-территориальные (края, области) образования, а также города Москва и Ленинград.

Субъектами федеративных отношений являются федеральные органы власти и органы власти национально-государственных, национально-территориальных, административно-территориальных образований, городов Москвы и Ленинграда» [Из истории 2010: 270–271].

² Скобки — так в тексте. Национально-государственные — республики; национальные — автономные округа и автономные области (Адыгея, Горный Алтай, Карачаево-Черкесия и Хакасия будут преобразованы в республики в июле 1991 г.); административно-территориальные образования — края, области. — *Прим. авт.*

В статье 3 проекта предлагалось зафиксировать обязательство РСФСР обеспечить достаточное представительство в высших органах власти СССР (к примеру, в Верховном Совете СССР) тем республикам, которые войдут в обновленный Союз в составе РСФСР, как это предполагается статье 1 второго раздела Союзного договора. Это, согласно позиции Верховного Совета Калмыцкой ССР, могло позволить удерживать отдельные республики, находящиеся в составе РСФСР, от непосредственного подписания Союзного договора [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 23].

Данная статья 3 в проекте Договора устанавливала, что «Участники Договора считают, что Российская Федерация и входящие в ее состав республики, признавая суверенитет друг друга, сохраняя его на своих территориях, объединяются с другими суверенными государствами в Союз СССР, делегируя ему часть своих полномочий» [Из истории 2010: 271].

С точки зрения Верховного Совета Калмыцкой ССР, в проекте Федеративного договора необходимо было отдельной статьей подчеркнуть, что вопросы верховенства законов республики, гражданства, разграничения компетенций, экономических отношений, связей с другими государствами, в том числе с иностранными, в РСФСР разрешаются с учетом Деклараций о государственном суверенитете республик, состоящих в РСФСР [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 23].

Предлагалось также изменить положение статьи 5 проекта о едином гражданстве РСФСР, в частности, касаясь приоритета гражданства республик: «Гражданин республики, входящей в РСФСР, является одновременно гражданином РСФСР». Данная формулировка, согласно позиции Верховного Совета Калмыцкой ССР, отражала суверенитет республик и соответствовала статье 2 второго раздела проекта нового Союзного договора [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 23].

Согласно проекту Федеративного договора от 20 марта 1991 г., данное положение устанавливало приоритет гражданства РСФСР: «Каждый гражданин РСФСР, проживающий на территории республики, входящей в состав РСФСР, является одновременно гражданином этой республики» [Из истории 2010: 271].

Относительно исключительной компетенции РСФСР Верховный Совет Калмыцкой ССР, соглашаясь с созданием единой системы прокурорского надзора, полагал назначение прокуроров национально-территориальных образований (республик) передать Верховным Советам республик по согласованию с Прокурором РСФСР. Также Верховный Совет КССР считал правильным, что распоряжение стратегическими сырьевыми ресурсами было отнесено в проекте Договора к совместной компетенции субъектов РСФСР [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 24].

По мнению Верховного Совета Калмыцкой ССР, первое предложение статьи 6 проекта Договора необходимо было закончить словами «сохранения им исконной среды обитания, необходимых условий для их экономического и культурного развития» [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 24]. Здесь не совсем четко понятна мысль, так как данное предложение в проекте формулировалось следующим образом: «Все народы Российской Федерации, независимо от их численности, равноправны» [Из истории 2010: 271]. Далее речь шла о том, что РСФСР и ее субъекты обеспечивают права национальных меньшинств на своей территории. И поэтому непонятно, имеются в виду все народы России или только национальные меньшинства.

Согласно предложениям Верховного Совета Калмыцкой ССР, раздел III проекта Федеративного Договора «Органы власти Федерации» [Из истории 2010: 275] следовало бы назвать «Органы Федерации», а не ограничивать только органами власти. В этом случае в данный раздел можно было бы включить наиболее важные органы управления: Совет (Кабинет) Министров, должность вице-президента, Высший арбитражный суд РСФСР и Прокуратуру РСФСР. В общих чертах определить их функции и порядок образования, назначения [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 24].

Далее предлагалось в статье 24 четко определить количественное большинство субъектов Федерации, подписавших Федеративный Договор, установив его в две трети, чтобы Договор мог служить основой для новой Конституции РСФСР [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 24].

Действительно, статья 24 проекта Договора не устанавливала количественный критерий большинства национально-государственных, национально-территориальных и административно-территориальных субъектов РСФСР (каждая группа должна была подписать Договор по отдельности) [Из истории 2010: 276].

Предлагалось и внести изменение в статью 25 проекта Договора, согласно которой взаимоотношения между Федерацией и субъектами РСФСР, не подписавшими Федеративный договор, регулировались бы действующей Конституцией РСФСР [Из истории 2010: 276]. Верховный Совет Калмыцкой ССР предлагал сформулировать данную статью следующим образом: «регулируются действующим законодательством Союза ССР, РСФСР, взаимными обязательствами и соглашениями» [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 24].

Также, по мнению Верховного Совета Калмыцкой ССР, в проекте договора не нашел отражения ряд существенных вопросов, которые должны быть согласованы участниками Договора. Это касалось порядка принятия новой Конституции РСФСР, разрешения споров между субъектами РСФСР, создания общероссийских резервных фондов финансовой помощи в случаях стихийного бедствия, катастроф, а также слабо развитым экономическим регионам [НА РК. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 55. Л. 25].

Далее рассмотрим постановление Верховного Совета Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч «О проекте Федеративного Договора» от 18 апреля 1991 г. В нем Верховный Совет Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч считал четвертый абзац статьи четвертой проекта Федеративного Договора противоречащим:

— постановлению Верховного Совета СССР от 7 марта 1991 г. «Об отмене законодательных актов в связи с Декларацией Верховного Совета СССР от 14 ноября 1989 г. „О признании незаконными и преступными репрессивных актов против народов, подвергшихся насильственному переселению, и обеспечении их прав“»;

— проекту закона РСФСР «О реабилитации репрессированных народов»;

— «не отвечающим коренным интересам и надеждам калмыцкого народа о территориальной целостности Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч»;

— вместе с тем выражал и подтверждал «неизменное стремление всего многонационального народа суверенной Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч о нахождении в составе Российской Советской Федеративной Социалистической Республики» [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 4. Д. 3035. Л. 34].

Абзац 4 статьи 4 проекта Договора был сформулирован следующим образом: «Территория граничащих между собой субъектов Федерации не может быть изменена иначе как по их взаимному согласию» [Из истории 2010: 271].

Данным постановлением Калмыцкой ССР откладывалось парафирование проекта Федеративного Договора до принятия Закона РСФСР «О реабилитации репрессированных народов». Председателю Верховного Совета и Председателю Совета Министров Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч поручалось проинформировать председателя Верховного Совета РСФСР Б. Н. Ельцина о ходе обсуждения на сессии четвертого абзаца статьи четвертой проекта Федеративного Договора [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 4. Д. 3035. Л. 34].

Позиция Калмыцкой ССР по проекту Союзного договора

Дальнейшее развитие советского государства и советской федерации определялось подготовкой и принятием нового Союзного Договора, который «де-юре не назывался, но де-факто должен был стать основой новой Конституции СССР» [Лебедев 2018: 193]. Известны пять официальных проектов Союзного Договора, которые так и не были подписаны [Лебедев 2018: 193–202].

С каждым новым проектом Союзного договора внутреннее устройство Союзного образования отходило от основ единого федеративного государства и эволюционировало в сторону конфедерации путем ослабления позиций союзного центра [Лукашин 2011: 151]. Главным «яблоком раздора» в отношениях руководства Союза ССР и властей союзных республик являлся вопрос о субъектах нового Союзного государства, поскольку законы СССР допускали статус автономных республик, хотя и в составе союзных, но как субъектов Союзного государства [Лукашин 2011: 137].

Далее рассмотрим позицию Калмыцкой ССР относительно проекта нового Союз-

ного Договора. В Постановлении Верховного Совета Калмыцкой ССР «О проекте Договора о Союзе суверенных республик» от 18 апреля 1991 г. Верховный Совет Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч принимал за основу Проект договора о Союзе суверенных республик, «выражая волю многонационального народа Калмыкии к созданию обновленного добровольного Союза суверенных республик», «стремясь к сохранению и углублению между всеми нациями и народностями Союза ССР исторически сложившихся политических, экономических и культурных связей», считал, что «скорейшее заключение Договора о Союзе суверенных республик является назревшей социально-политической задачей, условием достижения экономической стабильности, гармонизации межнациональных отношений, соблюдения прав и свобод человека, гарантий гражданского мира и согласия» [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 4. Д. 3035. Л. 10].

Вместе с тем одновременно указывалось на право народов на самоопределение и равноправие; отмечалась необходимость признания суверенитета республик и разграничения полномочий между Союзом ССР и его субъектами на конституционно-договорной основе; руководство положениями Декларации о государственном суверенитете Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч. Постулировалась готовность Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч в соответствии с законом СССР от 26 апреля 1990 г. «О разграничении полномочий между Союзом ССР и субъектами федерации» вступить в обновленный Союз суверенных республик в качестве соучредителя Союза и участника Договора и «принять вытекающие из него высокие обязательства» [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 4. Д. 3035. Л. 10–11].

Подчеркивалось, что «согласно своей Декларации о государственном суверенитете Калмыцкая ССР — Хальмг Тангч остается в составе РСФСР и входит в Союз ССР в составе Российской Советской Федеративной Социалистической Республики» [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 4. Д. 3035. Л. 11]. Указывалось на необходимость предоставления Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч, «вступающей в Союз ССР в составе РСФСР», квоты на представительство в обеих палатах Верховного Совета Союзного государства.

Предполагалось, что со вступлением в Союз ССР ведению союзных органов власти и управления полностью передавались полномочия в области защиты суверенитета и территориальной целостности Союза и входящих в него республик; в области обороны и внешней политики; внешнеэкономическая деятельность в пределах полномочий Союза ССР; союзный бюджет; контроль за соблюдением Конституции и законов Союза ССР, принятие законодательства по вопросам ведения Союза, установление основ законодательства по вопросам, согласованным с республиками и ряд других полномочий [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 4. Д. 3035. Л. 11–12].

Подписание Договора о Союзе суверенных республик в составе делегации РСФСР *отдельной строкой* от имени Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч поручалось полномочным представителям республики: Басанов Владимир Манцынович — председатель Верховного Совета Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч (глава делегации); Михайлов Батыр Чимидович — председатель Совета Министров Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч; Лазарев Николай Васильевич — председатель Городовиковского районного Совета народных депутатов Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч.

Как известно, в 20-х числах августа 1991 г. произошли события, связанные с попыткой государственного переворота в СССР со стороны Государственного комитета по чрезвычайному положению СССР. В постановлении Верховного Совета Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч «О политической ситуации в стране и республике» от 22 августа 1991 г. отмечается, что «чрезвычайная политическая ситуация, сложившаяся в стране, возникла в результате государственного переворота, совершенного группой лиц *в нарушение* действующих Конституции СССР и законов СССР. Действия антиконституционного Государственного комитета по чрезвычайному положению в СССР были направлены на усугубление политического, экономического и социального кризиса в стране» [Книга памяти 2004: 447–448].

Верховный Совет Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч признал деятельность демократических сил страны, Верховного Совета РСФСР и президента РСФСР Б. Н. Ель-

цина по восстановлению в СССР действий Конституции СССР и законов СССР «современными», потребовал от Верховного Совета СССР, от народных депутатов СССР от Калмыкии «более решительных действий по обеспечению на территории СССР строго соблюдения Конституции СССР и законов СССР». Признал правильной позицию демократических сил республики, Президиума Верховного Совета и Президиума Совета Министров Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч по поддержке действий президента РСФСР Б. Н. Ельцина, изложенную в Обращении к гражданам Калмыкии от 20 августа 1991 г.

Верховный Совет Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч обратился к президенту СССР М. С. Горбачеву и президенту РСФСР Б. Н. Ельцину с просьбой о начале незамедлительного подписания Союзного договора [Книга памяти 2004: 447–448].

На консультативной встрече с председателями Верховных Советов автономных республик по подготовке нового Союзного Договора от 14 сентября 1990 г. председатель Верховного Совета Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч В. М. Басанов выразил мнение, чтобы «автономные республики также информировались, более конкретно привлекались к заключению Союзного Договора. У нас на местах нет практически информации о той работе, которая проводится на сегодняшний день» [Распад СССР 2016: 472]. Далее он отметил: «Верховный Совет Калмыкии полностью высказался единогласно за сохранение Союзного государства... однако взаимоотношения между союзными и автономными республиками необходимо пересмотреть... Мы хотим ряд положений у себя прорабатывать, прямо обратить внимание в Союзном Договоре, что автономные республики являются полноправными субъектами Союза ССР и Российской Федерации. На сегодняшний день пока не понятна позиция Российской Федерации по данному вопросу» [Распад СССР 2016: 472].

Отметим, что на данном совещании автономные республики по-прежнему по привычке именовались автономиями, что еще раз указывает на сохранение фактических градаций республик в позднем СССР.

С подписанием Беловежских соглашений и Алма-Атинской декларации в декабре 1991 г. СССР прекратил свое существова-

ние. Верховный Совет Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч в своем постановлении выразил отношение к соглашению Содружества Независимых Государств в составе Республики Беларусь, РСФСР, Украины. Оно было одобрено, но в то же время была выражена заинтересованность, что «Содружество Независимых Государств обеспечит сохранение и дальнейшее развитие национально-государственных образований, находящихся в составе РСФСР», и указывалось на необходимость ускорить заключение Федеративного договора о разграничении компетенции между федеральными органами государственной власти и органами государственной власти субъектов РСФСР [Постановление 1991].

То есть в данном постановлении власти Калмыкии уже исходили из новой реальности, что республика осталась лишь субъектом РСФСР.

Выводы

Согласно А. В. Голышевой, руководство Калмыкии в первоочередном порядке рассматривало задачу подписания нового Союзного договора в качестве субъекта СССР (но в составе РСФСР) и не оговаривало это особыми условиями, в этой связи Федеративный договор не рассматривался в качестве «жизненно необходимого политического документа» [Голышева 2011: 20]. С данным мнением можно согласиться в общем, но следует констатировать: политико-правовое значение Федеративного договора для Калмыкии, равно как и для других субъектов России, являлось не менее важным. В этой связи, на наш взгляд, не вполне соответствует действительности и требует уточнения точка зрения, что в отношении Федеративного договора Калмыкия «ограничилась требованиями о принятии мер по реабилитации репрессированных народов и оказанию им содействия в развитии культуры и языка» [Голышева 2011: 21].

Если рассматривать вышеприведенные детали вносимых от имени Калмыцкой ССР предложений, то становится ясно: за сухими политико-правовыми формулировками скрывалось стремление республики (как и других автономий) заявить о своем суверенитете, исходить из его свойств (в соответствии с политическими воззрениями

того периода), принять деятельное участие в общесоюзном и общероссийском политическом процессе по переустройству советского (СССР) и российского (РСФСР) федерализма. Так власти республики настаивали на национально-государственной природе бывших автономий, суверенитете, под которым понималась определенная политиче-

ская и экономическая самостоятельность в рамках разграничения предметов ведения и полномочий с федеральным центром, весьма немаловажным виделся вопрос о реализации принятого в апреле 1991 г. закона РСФСР «О реабилитации репрессированных народов», в том числе в части территориальной реабилитации республики.

Источники

НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.

Постановление 1991 — Постановление Верховного Совета Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч «Об отношении к соглашению Содружества Независимых Государств в составе Республики Беларусь, РСФСР, Украины» // Известия Калмыкии. 1991. 14 декабря.

Литература

Голышева 2011 — *Голышева А. В.* Конституционная реформа в Татарстане, Калмыкии и Карелии в 1990–1994 гг. (по материалам центральных республиканских газет): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2011. 29 с.

Гунаев 2007 — *Гунаев Е. А.* Государственно-правовой статус Калмыцкой ССР в 1990–1992 гг. // Монголоведение. Вып. 4. Элиста: КИГИ РАН, 2007. С. 194–205.

Из истории 2010 — Из истории создания Конституции Российской Федерации. Конституционная комиссия: стенограммы, материалы, документы (1990–1993 гг.) в 6 т. (10 кн.). Т. 6: Дополнительные, мемуарные, справочные материалы / под общ. ред. О. Г. Румянцев. М.: Фонд конституционных реформ, 2010. 1120 с.

Каменских 2006 — *Каменских В. И.* Проект нового Союзного договора в контексте общественно-политических процессов в СССР (1989–1991 гг.) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2006. № 3. С. 122–126.

Книга памяти 2004 — Книга памяти ссылки калмыцкого народа. Т. 1. Кн. 3: Восстановление автономии и реабилитация калмыцкого народа. Ч. 2, Реабилитация калмыцкого народа (1964–2003 гг.): сб. док-тов и мат-лов. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. 684 с.

Лебедев 2018 — *Лебедев А. Н.* Российский федерализм (конец XVIII в. – конец XX в.). М.: Юрлитинформ, 2018. 217 с.

Лукашин 2011 — *Лукашин А. В.* Проблемы разработки и заключения нового союзного договора в контексте антикризисного управ-

ления в СССР (март 1990 – август 1991) // Вестник Московского университета. Серия 21: Управление (государство и общество). 2011. № 3. С. 126–152.

Лукашин 2012 — *Лукашин А. В.* Разработка руководством СССР Союзного договора (март–декабрь 1991 г.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2012. 34 с.

Максимов 2002 — *Максимов К. Н.* Калмыкия в национальной политике, системе власти и управления России (XVII–XX в.). М.: Наука, 2002. 523 с.

Максимов 2009 — *Максимов К. Н.* Калмыкия в период перестройки и постсоциализма // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. Т. 2. Элиста: ИД «Герел», 2009. С. 672–726.

Распад СССР 2016 — Распад СССР: Документы и факты (1986–1992 гг.): в 2 т. Т. II: Архивные документы и материалы / под общ. ред. С. М. Шахрая; сост. С. М. Попова, А. А. Яник. М.: Кучково поле, 2016. 824 с.

Синцов, Битюцкий 2019 — *Синцов Г. В., Битюцкий Е. В.* Роль и последствия «парада суверенитетов» 1990–1991 гг. в становлении и развитии российской государственности // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. 2019. № 1 (49). С. 59–66.

Суверенитет 1990 — Суверенитет республики // Советская Калмыкия. 1990. 7 ноября. С. 2.

Тарасова 2016 — *Тарасова Е. А.* «Война законов» РСФСР — СССР в 1990–1991 гг. // Научный диалог. 2016. № 9 (57). С. 230–246.

Ялышев 2003 — *Ялышев Р. А.* Проблемы заключения нового Союзного договора в СССР: позиция автономий (1989–1991 гг.) // Известия Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ». Сер. «Гуманитарные и социально-экономические науки». 2003. Вып. 1. С. 6–8.

Ялышев 2011 — *Ялышев Р. А.* Проблема нового Союзного договора и его роли в распаде СССР: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2011. 25 с.

Sources

National Archives of the Republic of Kalmykia.
Decree of the Supreme Soviet of the Kalmyk ASSR — Khalmg Tangch on Attitude toward the Treaty of Commonwealth of Independent States Formed by Belarus, RSFSR, and Ukraine. *Izvestiya Kalmykii*. 1991, December 14. (In Russ.)

References

- [Collapse of the USSR: Documents and Facts, 1986–1992]. In 2 vols. Vol. II: Archival Documents and Materials. S. M. Shakhrai (ed.); S. M. Popova, A. A. Yanik (comps.). Moscow: Kuchkovo Pole, 2016. 824 p. (In Russ.)
- [Creating the Constitution of the Russian Federation: Glimpses of History. Constitutional Commission: Verbatim Records, Materials, Documents (1990–1993)]. In 6 vols. (10 books). Vol. 6: Supplementary Materials, Memoirs, Reference Data. O. G. Rumyantsev (ed.). Moscow: Constitutional Reform Foundation, 2010. 1120 p. (In Russ.)
- [Deportation of the Kalmyk People: Memorial Book]. Vol. 1. Book 3: Restoration of Autonomy and Rehabilitation of the Kalmyk People. Part 2: Rehabilitation of the Kalmyk People (1964–2003). Coll. documents and materials. Elista: Kalmyk Book Publ., 2004. 684 p. (In Russ.)
- Golysheva A. V. [Constitutional Reform in Tatarstan, Kalmykia and Karelia, 1990–1994: a Case Study of Regional Newspapers]. Cand. Sc. (history) thesis abstract. Moscow, 2011. 29 p. (In Russ.)
- Gunaev E. A. State-legal status of the Kalmyk SSR in 1990–1992. In: [Mongolian Studies]. Vol. 4. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2007. Pp. 194–205. (In Russ.)
- Kamenskikh V. I. New draft Union Treaty in the context of 1989–1991 Soviet sociopolitical processes. *RUDN Journal of Russian History*. 2006. No. 3. Pp. 122–126. (In Russ.)
- Lebedev A. N. [Russian Federalism: Late 18th to Late 20th Centuries]. Moscow: Yurlitinform, 2018. 217 p. (In Russ.)
- Lukashin A. V. [Drafting a Union Treaty: Soviet Leadership at Work, March – December 1991]. Cand. Sc. (history) thesis abstract. Moscow, 2012. 34 p. (In Russ.)
- Lukashin A. V. Problems of making and conclusion of the new Union Treaty in a context of anti-recessionary management in the USSR (March 1990 – August 1991). *Moscow University Public Administration Bulletin*. 2011. No. 3. Pp. 126–152. (In Russ.)
- Maksimov K. N. Kalmykia in Russia's Past and Present National Policies and Administrative System. Moscow: Nauka, 2002. 523 p. (In Russ.)
- Maksimov K. N. Kalmykia in the period of perestroika and post-socialism. In: [History of Kalmykia: from the Earliest Times to the Present Days]. In 3 vols. Vol. 2. Elista: Gerel, 2009. P. 672–726 (In Russ.)
- Sintsov G. V., Bityutsky E. V. Role and consequences of the parade of sovereignties in 1990–1991 in the formation and development of the Russian statehood. *University Proceedings. Volga Region. Social Sciences*. 2019. No. 1 (49). Pp. 59–66. (In Russ.)
- Sovereignty of the Republic. *Sovetskaya Kalmykiya*. 1990, November 7. P. 2. (In Russ.)
- Tarasova E. A. War of laws: RSFSR — USSR, 1990–1991. *Nauchnyi Dialog*. 2016. No. 9 (57). Pp. 230–246. (In Russ.)
- Yalyshev R. A. [Problem of a new Union Treaty, and Its Role in the Dissolution of the USSR]. Cand. Sc. (history) thesis abstract. St. Petersburg, 2011. 25 p. (In Russ.)
- Yalyshev R. A. Problems of concluding a new Union Treaty in the USSR: position of autonomies (1989–1991). *Izvestiya SPbGETU «LETI»*. 2003. No. 1. Pp. 6–8. (In Russ.)





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. 13, Is. 1, pp. 41–54, 2020
DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-41-54
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 39

Сакральный код в пространстве традиционного жилища у калмыков

Татьяна Исаевна Шараева¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

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

© КалмНЦ РАН, 2020

© Шараева Т. И., 2020

Аннотация. *Введение.* В статье рассматривается сакральный код в пространстве традиционного жилища у калмыков. *Цель* статьи — реконструировать сакральное пространство традиционного жилища калмыков и восстановить символическое значение отдельных зон в нем, а также сопоставить их с пространством современного дома. *Материалы и методы.* Основным источником для данной статьи послужили материалы исследователей традиционного быта калмыков И. А. Житецкого и П. И. Небольсина, в которых содержатся сведения как о традиционном жилище калмыков, их повседневном быте, так и о сакральных зонах внутри жилого помещения, различных ритуальных атрибутах. С целью изучения и реконструкции способов моделирования сакральных зон традиционного жилища калмыков были использованы материалы из работ исследователей традиционного быта калмыков, составленных в XIX–XX вв. В статье применяются описательный, синхронно-диахронный, сравнительно-сопоставительный методы, а также метод реконструкции. *Результаты.* Номадический образ жизни способствовал тому, что в представлениях кочевников их переносное жилище являлось уменьшенной копией модели мира, а все предметы в жилище были полисемантическими символами, что позволяло использовать их одновременно в двух сферах: сакральной и обыденно-практической. У калмыков при установлении традиционного кочевого жилища маркировались его внешние и внутренние границы посредством установления специальных шестов, вокруг которых поэтапно расширялось и упорядочивалось будущее жилое пространство. Отсутствие опорных столбов компенсировалось у калмыков ритуальными действиями возле шеста, расположенного в алтарной части жилища, и выделением двух зон по оси «северо-запад – юго-восток», маркировавших центры мужской и женской сторон, воссоздавая таким образом две вертикальные проекции подобно опорным столбам в жилищах тюрко-монгольских народов. Сакрализация внутреннего пространства жилища достигалась установлением и формированием предметов в алтарной части, в том числе ритуальным шестом с чашей для подношений, что позволяло воссоздавать значимые константные символы горы и дерева. Форма шеста, локализация, различные обрядовые действия возле него позволили высказать предположение о взаимосвязи

с символикой коновязи как полисемантического символа духовной и материальной культур тюрко-монгольских народов.

Ключевые слова: калмыки, традиционное жилище, сакральная зона, шест, культ предков, коновязь

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

Для цитирования: Шараева Т. И. Сакральный код в пространстве традиционного жилища у калмыков // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 1. С. 41–54. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-41-54

UDC 39

Sacred Code in the Space of Kalmyk Traditional Dwelling

Tatyana I. Sharaeva¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilshkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Cand. Sc. (History), Senior Research Associate

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

© KalmSC RAS, 2020

© Sharaeva T.I., 2020

Abstract. Introduction. The article discusses sacred codes in the space of Kalmyk traditional dwelling. **Goals.** The work aims to reconstruct the sacred space of Kalmyk traditional dwelling, restore symbolic meanings of its zones, and compare them to those of a modern home. **Materials and Methods.** The paper analyzes materials collected by I. A. Zhitetsky and P. I. Nebolsin who had explored Kalmyk traditional lifestyles. The mentioned texts describe both Kalmyk traditional dwellings, household activities, and respective sacred zones with various ritual attributes. The study employs descriptive, synchronous-diachronous, comparative methods, and that of reconstruction. **Results.** The nomadic way of life implied that the nomad's portable dwelling was viewed as a small world model, and all objects inside thus served as polysemantic symbols, which made it possible to use them in two contexts simultaneously — sacred and mundane (household) ones. When assembling a traditional nomadic yurt, the Kalmyks would mark its external and internal borders through installation of special poles central to the gradually expanding and well-ordered living space. The fact that Kalmyk yurts had no supporting pillars used to be compensated through ritual actions near the pole located in the altar part, and delineation of two zones along the northwest and southeast axes marking centers of the male and female sides respectively, thus replicating two vertical projections similar to supporting pillars in dwellings of other Turko-Mongols. Sacralization of the inner space was achieved through installation and forming of the altar; the latter included a ritual pole with an offering cup which replicated most significant (ancestral) constant symbols of mountain and tree. The shape of the pole, its localization, and various related ritual actions make it possible to suggest its symbolic tie to a hitching post as a polysemantic symbol of Turko-Mongolian spiritual and material cultures.

Keywords: Kalmyks, traditional dwelling, sacred zone, pole, ancestor worship, hitching post

Acknowledgements: The reported study was funded by government grant in the form of federal budget subsidy aimed to support scientific research directed by the Leading Scientist — project name 'From Paleogenetics to Cultural Anthropology: Comprehensive Interdisciplinary Research of Peoples and Traditions of Cross-Border Regions — Migrations, Cross-Cultural Interactions and Worldviews'.

For citation: Sharaeva T. I. Sacred Code in the Space of Kalmyk Traditional Dwelling. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 41–54. (In Russ). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-41-54



Введение

У любого народа жилище является одним из древних компонентов его материальной культуры, отражающим его хозяйственно-культурный тип, образ жизни, климатические особенности региона расселения, традиционную картину мира.

Традиционное жилище калмыков, состоявшее из многосоставной деревянной основы и войлочных покрытий (*ишкэ гер* — букв. войлочный дом), было хорошо адаптировано к условиям кочевой жизни: удобное в сборе и при установке, легкое по весу для транспортировки, с предусмотренной вентиляцией и освещением. По своей форме оно относилось к ойратскому типу жилища, с которым предки современных калмыков — ойраты — пришли в степи Нижнего Поволжья в результате трансграничной миграции в XVII в. Его отличали несколько большие размеры, чем у жилищ других монголоязычных кочевников Центральной Азии [Лхагвасурэн 2013: 66], типичная коническая форма крыши, что являлось характерной особенностью у монгольских народов, обитавших в лесостепной зоне [Пюрвев 1975: 8], отсутствие опорных столбов, которое остается малоисследованной темой в калмыковедении. Несмотря на то, что традиционное жилище калмыков имеет характерные черты монгольского типа жилища, отсутствие опорных столбов сближает его с тюркским типом жилища, например казахов, киргизов, башкир. Основным отличием двух типов кочевых жилищ является форма купольных жердей: изогнутая в тюркской, прямая — в монгольской. Благодаря изогнутой форме жердей в жилище тюркского типа получается купольный свод, который позволяет не использовать опорные столбы. Вместе с тем в случаях ненастной и ветреной погоды в качестве дополнительной подпорки в нем использовали столб, один конец которого имел развилку, устанавливаемую в обруч дымохода по направлению против движения ветра. Сходный по форме *бахн* (калм. 'столб, колонна, опорная балка' [КРС 1977: 86]) упоминается в фольклоре у калмыков, особенно при описании бытовых сцен в сказках.

Традиционное кочевое жилище калмыков, как и у других тюрко-монгольских народов, обладало рядом функций: создавало комфорт для проживания в условиях кочевой жизни, обеспечивало защиту от природных стихий, являлось символической и магической моделью, через которую выстраивалась связь человека с вертикальным и горизонтальным членением окружающего мира. В архаических представлениях народов жилище также было связано с различными культами: огня, предков, земли, неба и т. д.

Представление кочевников о внутреннем пространстве кочевого жилища как об одомашненном, освоенном пространстве, противопоставленном неосвоенному внешнему, архетипично. Внутреннее убранство и расположение предметов в традиционном жилище у калмыков было взаимосвязано с традиционной картиной мира, социальным и гендерным делением.

В условиях кочевого быта внутреннее пространство жилища воспринималось трансляцией различных понятий о троичной системе вертикального и двоичной системы горизонтального членения пространства (верхний — средний — нижний; правый — левый; мужской — женский; западный — восточный; почетный — непочетный; верхний — нижний), регламентирующих жизньномада. Кроме того, все предметы в жилище должны были быть на своем месте, что с практической точки зрения облегчало ведение хозяйства и устройство быта: хозяйственные зоны располагались справа и слева от входа, выше по обеим сторонам были расположены спальные места, напротив двери в глубине — имущество хозяев в сундуках и семейный алтарь, в центре жилища — очаг, использовавшийся для приготовления пищи и обогрева внутреннего пространства. Поэтому переносное жилище калмыков-номадов можно охарактеризовать фразой: «Моя Вселенная всегда со мной».

Цель статьи — реконструировать сакральное пространство традиционного жилища калмыков и восстановить символическое значение отдельных зон в нем, а также

сопоставить их с пространством современного дома.

С конца XIX в. калмыки начали переходить на оседлый образ жизни и к 1940-м гг. XX в. традиционное войлочное жилище использовали в основном на сезонных пастбищах. Во второй половине XX в. в силу исторических событий в жизни этноса практика изготовления традиционного жилища и атрибутов его внутреннего убранства была утрачена. Вместе с тем современные калмыки продолжают сохранять этнические представления о пространстве традиционного жилища и символике некоторых предметов интерьера, проецируя их, хотя и в трансформированном виде, на пространство своих современных домов и квартир. Наиболее ярко это проявляется при оформлении алтарной, сакральной зоны.

Материалы и методы

Основным источником для данной статьи послужили материалы исследователей традиционного быта калмыков И. А. Житецкого и П. И. Небольсина, в которых содержатся сведения о сакральном ритуальном атрибуте в виде фигурного столбика небольших размеров, чаши для подношений и описание способов их совершения. С целью изучения, реконструкции и описания способов моделирования сакральных зон традиционного жилища калмыков были использованы материалы из работ исследователей традиционного быта калмыков, составленных в XIX–XX вв. [Львовский 1893; Бентковский 1869; Душан 1976; Эрдниев 1970]. Для сравнительно-сопоставительного анализа использовались исследования о традиционной картине мира тюрко-монгольских народов [Жуковская 2002; Галданова 1992; Содномпилова 2001]. В статье также применяется синхронно-диахронный метод.

Зонирование пространства кибитки

Круг в представлениях кочевых народов, по мнению исследователей, был и формообразующим началом пространства, и знаком статичности и покоя, поэтому «концентрическое оформление освоенного пространства в традиции монголоязычных народов обнаруживается в форме жилища, в организации поселения, хозяйственных территорий, в терминологическом обозначении кочевого маршрута, распределении пастбищ и пр.» [Пространство 2008: 259]. В кочевом жилище надо было двигаться

согласно движению солнца, что составляет большой внешний круг для всех присутствующих в нем, внутри которого образовывалось еще два круга движения — уже согласно гендерному делению пространства жилища — мужская и женская сторона. В отношении каждой из сторон существовали определенные представления, система ограничений и запретов.

Порог, очаг и алтарная часть также обуславливали выделение их в пространстве жилища как знаковых и контактных зон на основе связанных с ними представлений, отражения вертикального видения пространства в горизонтальной плоскости. Продвижение по горизонтальной оси «порог – очаг – алтарь» направлено на уменьшение всего негативного, поступающего извне. Эта ось была также связана с осью возраста: порог и околodверное пространство было месторасположением младшего поколения, по мере продвижения вглубь жилища возрастная категория увеличивалась, и представители старшего поколения располагались уже в сакральной зоне возле алтаря. «Расположение людей в жилище кочевников при проведении каких-либо значимых мероприятий, когда максимально проявляются все семантические категории традиционного мировоззрения, подчинено правилу: по обеим сторонам жилища находятся согласно гендерному делению, а в каждой линии сидящих — по нисходящей по возрасту и статусу, начиная от сакральной части» [Трансграничная культура 2016: 142].

В традиционном жилище калмыков сакральная зона, где располагался семейный алтарь, была расположена в глубине жилища в северо-западной его части напротив двери за очагом. Обозначение данной сакральной зоны производилось еще на стадии установки кибитки: «при устройстве кибитки внутри соблюдается такой порядок: когда кибитка совершенно установлена, то, прежде, чем начнут убирать ее внутри, утверждают снаружи кибитки, против того места, где внутри будет находиться „хобол“ (ящик с семейными божествами. — Т. III.) — „мани“, т. е. белый или желтый флаг на шесте, сделанный из бумажной или шелковой материи, на которой написаны молитвы ... В кибитку вносится, прежде всего, постель, потом „барун-баран“,

„зюн-баран“¹, „табцэ“ и вся кухонная и прочая посуда. После упорядочения всех этих принадлежностей кибитки ставится таган и переносится в кибитку огонь, разведенный снаружи. После всего в кибитке устраивается „хобол“» [Житецкий 1893: 7].

Указание на данный способ обозначения будущей сакральной зоны содержится в материалах других исследователей традиционного быта калмыков: «не приступая к внутреннему убранству, хозяйка спешит приткнуть, снаружи кибитки, „мани“: так называется род флюгера, прикрепленного к древку. Мани делается из лоскута шелковой материи, а иногда и из бумажной ткани, на которой написаны таинственные молитвы. Затем хозяйка входит внутрь кибитки и за убранство ее принимается тем, что прибирает, прежде всего, постель, потом украшает место для бурханов и, в заключение, приводит в порядок собственную половину кибитки» [Небольсин 1852: 47].

Но, по данным Н. В. Львовского, шест с флажком могли установить «около дверей... дарцок (молитвенный флажок. — Т. III.) должен прогнать от кибитки всю нечистую силу... ставится для того, чтобы чрез него могли сойти на землю небожители» [Львовский 1893: 11]. Таким образом, сакрализация пространства кочевого жилища у калмыков начиналась с установки шеста, маркирующего месторасположение жилища, вокруг которого начиналось поэтапное расширение и упорядочивание будущего жилого пространства номада. Данный шест маркировал внешние границы традиционного кочевого жилища калмыков.

Алтарь в кибитке калмыков

Собственно алтарная часть в традиционном жилище у калмыков состояла из различных предметов, в числе которых были не только культовые предметы, но и все то, что составляло богатство семьи. Так, по данным И. А. Житецкого, влево (от человека, стоящего лицом к кибитке) от изголовья семейной кровати, располагавшегося прямо против входной двери, ставили «*таклын шире*» («жертвенный стол»), где помещается *хобол* «ящик с бурханами», который в большинстве кибиток привешивается к *термин толга* («головки стенных решеток». — Т. III.);

у богатых калмыков *хобол* устанавливается на заостренном возвышении из столиков и сундуков, покрытых ковром... у бедняков он ставится нередко и на близ стоящие сундуки с вещами. Впереди *хобола* часто стоит жертвенный столик с расставленными на нем металлическими сосудами, наполненными маслом, зерном, печеньем и проч. ... здесь же в некоторых кибитках втыкается в землю красный низенький шест с резьбой, заканчивающийся металлической чашечкой (*дееджин цёкцо*). Рядом с *хоболом* влево в кибитке помещается *барун-баран*, который складывается из ящиков и сундуков» [Житецкий 1893: 6].

В современных условиях калмыки чаще всего располагают алтарь в самой большой комнате, где собираются все члены семьи, либо у изголовья кровати в спальне хозяев дома. Это соответствует расположению алтаря в традиционном жилище — в северо-западной части жилища, недалеко от изголовья семейной кровати. К тому же внутреннее пространство традиционного жилища и было местом проживания всех членов семьи. Как отмечали исследователи, даже в начале перехода на оседлый образ жизни, когда «традиционный для калмыцкой кибитки порядок размещения домашних вещей часто нарушался», «только предметы буддийского культа неизменно размещались в глубине дома, у изголовья кровати хозяев» [Эрдниев 1970: 135]. Это указывает на то, что современные калмыки продолжают руководствоваться традиционными представлениями при выборе места для сакральной зоны в пространстве современного жилища.

Современный алтарь оформляется у калмыков по-разному, например, танки или фото с изображением божеств в рамках подвешиваются так, чтобы *нар үзх зөвтэ* (букв. должны «видеть солнце») — «лики были обращены на восток», а остальные предметы культа раскладывают на специальной полке. В их число входят лампада, подставки для благовоний, небольшие чаши для ритуальных подношений, четки, емкости с топленным маслом, коробочки для хранения фитилей для лампады и т. д.

Указание на существовавшую практику установления в традиционном жилище перед алтарем небольшого шеста с *дееджин*

¹ Понятия *барун баран* и *зун баран* поясняются ниже.

цёкцо ‘чашей для подношений’ есть только в работах двух исследователей традиционного быта калмыков — И. А. Житецкого и П. И. Небольсина. Если первый исследователь зафиксировал в конце XIX в. установление шеста «в некоторых кибитках», то второй исследователь, побывавший в Калмыцкой степи на несколько десятков лет раньше, указал на это как на данность и постоянную практику при установлении традиционного жилища и обустройства его интерьера: «Перед бурханным столиком втыкается в землю точеный или резной заостренный деревянный шест, на который надевается серебряная чашечка, из числа порожних, стоящих на бурханом столике. Это „дееджин-цёкцо“: сюда кладется или вливается та часть кушанья или питья, которая должна быть или первым кусом или первым глотком старшего в семье лица, при общей трапезе; но конина и опьяняющие напитки на жертву не приемлются» [Небольсин 1852: 40–41].

Подношение первинками пищи в традиционном быту калмыков оформляло начало любой трапезы: «по мнению калмыков, то, что налито или наложено в чашечку, идет на питание богам и предкам» [Душан 1976: 76]. Как отмечал П. А. Смирнов, несколько лет проживший среди калмыков в 1870-х гг., «у кочевников свято соблюдается следующий обычай: приготовив пищу, они не начнут разливать оныя по чашкам и подавать гостям дотоле, пока не принесут жертву бурхану. Для чего приготовленным кушаньем наполняют особую небольшую чашечку, называемую *деэджа*². У бедных людей она бывает особо выточенная, деревянная с поддонком, а у богатых — серебряная. Первые, приготовивши кушанье, наполняют оным *деэджу* и ставят ее на сундуки или укладки, находящиеся в северо-западной стороне кибитки; вторые же в той же стороне втыкают в землю невысокий окрашенный столбик, на который *деэджа* надевается поддонком» [Смирнов 1999: 66].

В работе У. Д. Душана, составленной в начале XX в., небольшой шест с чашей для

² *Деэджа* похожа на точеные с поддонками чашечки, которыми дети ловят деревянные шары, бросая оные вверх. У богатых калмыков металлическое доньшко *деэджи* надевается на особую подставку, воткнутую в землю, вроде кола, в аршин вышины [Смирнов 1999: 52].

подношений уже не указывается, несмотря на то, что практика совершения подношений первинками пищи для угощения божеств и душ предков сохранялась. Так, им отмечено, что «калмыки перед едой выбирали один кусок, который клался перед бурханами на столике в специально для этого сделанной чашечке или прямо на стол. Точно также, когда пили чай, сначала наливали в чашечку для ‘деджи’» [Душан 1976: 76]. Но автор также отметил, что «деджи» в представлениях калмыков — «это все то, что приобретают, покупают, едят, пьют или зарабатывают... „деджи“ ставился обычно во время праздников или какого-нибудь семейного торжества, или при переезде на новое место. „Деджи“ приносились и хурулам (*хурл* — буддийский храм. — Т. III.). Первое масло, полученное весной, первая порция арьи при первой перегонке тоже передавали хурулам... „Деджи“ приносились иногда и предкам. Такое „деджи“ тоже передавалось хурулам, ибо пожертвованное им равносильно получению умершим» [Душан 1976: 76]. В данном описании прослеживается изменение формы почитания предков в XIX – начале XX в. под влиянием буддизма у калмыков, который по мере усиления его позиций поглощал или трансформировал их древние культы, в данном случае — культ предков.

Современные калмыки на алтаре, помимо ритуальных предметов, продолжают ставить в специально выделенной чаше или тарелке *дееж* — подношение различными первинками пищи. Это могут быть и первые порции домашней еды, приготовленной в первой половине дня, и угощение в виде молочных продуктов, масла и сладостей, приносимых гостями согласно традиционному этикету. Продукты из *дееж* в виде сладостей, чая и мяса принято через некоторое время отдавать детям или самым младшим по возрасту в семье, что является продолжением существовавшей традиции; масло и молоко используется для приготовления пищи. *Дееж* в виде набора определенных продуктов (молоко, масло, пачка чая, сладости, мучные изделия *боорцг*) принято относить в хурул в качестве подношения для угощения душ предков; одной из форм угощения предков и божеств является доставление в хурул свежеприготовленного бараньего бульона и горячего чая, дополненных

сладостями и *боорцг*. Кроме того, ежедневно после проведения храмовой службы и чтения молитв мирянам в хуруле раздают сладости в качестве *дееж* — считается, что так передается благословение божеств и предков.

Вместе с тем только на свадьбах или похоронах в качестве подношения на домашний алтарь ставят и спиртное в бутылках. Первой порцией спиртного, используемого во время застолья, обязательно совершают своеобразное *цацл* ‘кропление’ как подношение: небольшую порцию отливают в маленький стакан и выплескивают в газовый или электрический духовой шкаф как символ семейного очага (замена очага в традиционном жилище), правый или левый верхний угол в помещении, где происходит застолье (таким образом до сих пор маркируется нахождение сакральной зоны в традиционном жилище). Вариантом может быть исполнение одной из форм подношения спиртным. Как считают сами калмыки, таким образом они чтут древнюю традицию угощения *ээж-аавин заян сажусн* ‘душ предков’ и почитания божества огня в семейном очаге.

Сакральная зона перед алтарем в традиционном кочевом жилище калмыков называлась *деед бий* (калм. *деед* — ‘1. верхний; красное, почетное место в доме; *уст.* место, где находятся бурханы; 2. высший; верховный’ [КРС 1977: 194]; *бий* — ‘1. тело, организм, личность, особа, персона, перен. здоровье, самочувствие; рост, телосложение; сторона’ [КРС 1977: 98]), в ней обычно располагали стариков, почетных гостей, священнослужителей и представителей знати.

Статус пожилых людей подчеркивался приглашением пройти в эту зону фразами: *деед бийд хартн, өөдэн хартн* (букв. ‘поднимитесь выше, вверх’), в которой отразилось представление о нахождении душ предков — выше, между небом и землей — и приближенности к ним стариков по традиционному исчислению возраста и переходу в статус предков по достижении 60-летнего возраста [Шараева 2017: 42]. Согласно своему статусу, старики руководили проведением различных обрядов, как и предки, воспринимались хранителями жизненной силы семьи и рода, которую могли передавать молодому поколению. Их благословение санкционировало членство в семье и роду.

Это хорошо прослеживается на материалах родильного цикла.

Родильный и свадебный обряды

Интеграция ребенка в социум отца происходила через признание его старшими родственниками, а громкое произнесение ими имени ребенка для оповещения всех о появлении нового члена фиксировало его место в родственном социуме. Для этого мать с ребенком отправлялась в кибитку родителей мужа, при этом «она должна принести с собой три домбо калмыцкого чаю, три тавыка (блюда) боорцук, несколько бортого арзы и целого барана, сваренного со всем с головой, с ногами и с внутренностями» [Небольсин 1852: 86]. Это передается в кибитку заранее и должно быть расставлено перед большим бараном, перед тем как она войдет. Войдя в жилище родителей мужа, «перед большим бараном, между жертвенной чашечкой „дееджин цёкцо“ и рядом принесенных подарков, мать прислоняет зыбку к шесту, на котором поставлена жертвенная чашечка и, установив зыбку в отвесном положении, кладет перед бурханами три земные поклона» [Небольсин 1852: 86]. Один из старших родных отца ребенка, совершив троекратные поклоны, трижды громко произносил имя ребенка, которому к губам прикладывали кусок сердца жертвенного барана, принесенного матерью, таким образом как бы «вдыхая новую жизнь» в него.

В цикле родильной обрядности различные шесты играли большую роль, служа маркерами появления ребенка. Во время родов³, происходящий внутри жилища процесс обозначался выставлением белой палки возле двери, а при рождении мальчика белую длинную палку или шест выставляли в дымоход кибитки, надев предварительно шапку отца ребенка. У представителей аристократических семей появление ребенка маркировалось выставлением флага у порога жилища: «в случае рождения младенца мужского пола, у дверей кибитки князя выкидывался большой разноцветный флаг, в котором преобладал цвет желтый. Если рождалась дочь, то разноцветный флаг развевался у дверей княгини. В последнем случае в выкинутом флаге преоб-

³ Ср.: в калмыцком языке термин *төр-лһн* обозначает ‘рождение, жизнь’, а в жилищах тюркских народов термином *төр* обозначается сакральная его часть.

ладал цвет красный» [Смирнов 1999: 62]. Таким образом, в родильной обрядности калмыков выставляемые длинные белые палки или шесты выступали атрибутом, посредством которого во внешнее пространство из жилища кочевника транслировалась информация о появлении нового члена родственного сообщества, при этом они были своеобразными «знаками», семантическая наполняемость которых была понятна всем адресатам, в том числе высшим силам. Вместе с тем интеграция нового члена в социум происходила непосредственно в жилом освоенном пространстве жилища в сакральной зоне, где располагали небольшой шест как символ предков и маркер сакрального центра.

Эти представления также хорошо прослеживаются на материалах традиционной свадебной обрядности у калмыков, оформлявших вступление нового члена в новый для него родственный коллектив. Как подчеркивали исследователи, обряд бракосочетания у калмыков «состоит из двух действий: в первом — принимает участие религия, во втором — абсолютно распоряжается обычай» [Бентковский 1869: 161]. Несмотря на то, что обряд бракосочетания проводил буддийский священнослужитель, большинство обрядов имело более древнюю основу, где важным было введение невесты под покровительство семейных божеств и покровителей, в том числе предков.

Главными атрибутами были *ширдык* ‘двойной войлочный коврик-подстилка’ и *шаһа чимгн* ‘берцовая кость’: «ширдык небольшой (3 аршина длины и 1½ аршина шириной)... непременно белого цвета, в два листа простеганный... белый цвет ширдыка означает невинность брачующихся, а два простеганные войлока знаменуют два существа, соединенные судьбой для одной цели... „Шага чимген“ — задняя баранья лопатка или берцовая кость. На ней должно быть оставлено немного вареного мяса. Берцовая кость есть символ физической крепости, необходимой для размножения человеческого рода, так как активные органы расположены между берцовых костей» [Бентковский 1869: 162]. Оба эти атрибута обряда бракосочетания супруги сохраняли в течение жизни: войлочная подстилка всегда находилась на супружеской постели, а берцовая кость хранилась как символ скрепления союза.

Описания собственно традиционного обряда бракосочетания у калмыков единичны и имеют незначительные различия. Обряд проводил священнослужитель, который, кроме чтения молитв, использовал берцовую кость следующим образом: молодых усаживали на двойную войлочную подстилку: невеста слева, жених — справа, перед ними устанавливали столик с божествами. В руках они держали *шаһа чимгн* ‘берцовую кость’ (за оба конца: жених левой рукой, а невеста — правой), обернутую белым платком, которым закрывали лицо невесте перед выводом ее из родительского дома. После чтения молитвы священнослужителем молодые совершали троекратный поклон, при этом не должны были выпустить кость из рук, поэтому приподнимали к лицу одну только руку: жених правую, а невеста — левую. Затем священнослужитель вводил молодых в жилище, держа за середину *шаһа чимгн* ‘берцовой кости’. Молодых усаживали на семейной постели: его в изголовье, ее — в ногах. После этого священнослужитель возлагал кость на „дееджин цёгцо“, и молодые снова совершали троекратные поклоны, но уже перед алтарем. После того, как гости заходили и занимали свои места в жилище, «гелюнг берет с жертвенной чашечки шага чимген, срезает с него все мясо и раздает жениху, невесте и их родителям» [Небольсин 1852: 74–75]. Сходное описание обряда бракосочетания представлено в работе И. В. Бентковского, с той лишь разницей, что кость молодые держали иначе: жених правой рукой, а невеста — левой; кость была обернута специальным платком; адресанты для поклонения в разных социальных группах отличались; невеста находилась с закрытым платком лицом до введения ее в жилище. Обряд бракосочетания завершался тем, что «гелюнг берет „шаһа чимген“, снимает с него платок... срезает до трех раз небольшие кусочки баранины и кладет пред бурханом на маленькую серебряную чашечку в роде солонки „такилын цекце“ (это значит жертвоприношение) и потом дает по такому кусочку в сообщение жертвы жениху, невесте, их родственникам и всем присутствующим, а „шаһа чимген“ кладет на место. Принятые кусочки съедаются, и каждый кладет по 3 земные поклона» [Бентковский 1869: 163].

Использование берцовой кости как основного атрибута в обряде бракосочетания обусловлено представлением о ней «как вместилище *сүльдэ*, выступает в качестве атрибута, моделирующего сакральный центр в ситуации нарушения границ сообщества — в свадебной обрядности» [Содномпилова 2008: 303], так как социальная жизнь кочевников постоянно соотносилась с мифологической картиной мира. По нашему мнению, обернутая белым платком берцовая кость выполняла репродуктивную функцию, и посредством нее моделировалось тело ребенка и испрашивание чадородия непосредственно у предков, на что указывает кратковременное возложение ее в чашу для подношений и последующее вкушение мяса с нее. Кроме того, можно предположить моделирование держащими между собой кость и поднимающими правую и левую руку женихом и невестой двух опорных столбов во время обряда бракосочетания как будущей «основы» семейного жилища. Как известно, у тюрко-монгольских народов, столб, стоящий на правой стороне жилища был *мужским*, а на левой — *женским*. При погребении умерших у тюрков на могилу женщины ставили столб как олицетворение женского начала, а на могилу мужчины — его пикунайдза [Галданова 1992: 22].

В калмыцкой традиции с мужской символикой отождествлялись стрела и острые предметы, которые могли выступать заместителями мужчины. У бурят стрелы выступали воплощением душ мужского пола, поэтому втыкание *туруушина* ‘обрядовой стрелы’ в столб жилища на свадьбе заключался в «символическом обрядовом побуждении материнского или отцовского предка обеспечить многодетность новой семье» [Содномпилова 2001: 58].

По мнению Н. Л. Жуковской в традиционном мировоззрении кочевников столб — это мировая ось, соединяющая верх и низ, проходящая через прошлое — настоящее — будущее пространственно-временного континуума [Жуковская 2002: 22]. В цикле родильной обрядности именно у божества огня семейного очага, расположенного между столбами в жилище, испрашивали чадородия.

Столбы как модель мировой оси в картине мира тюрко-монгольских кочевников соотносились с Мировым древом, осмыс-

лявшимся как медиатор между мирами. У калмыков для испрашивания душ детей практиковался и практикуется до настоящего времени обряд подношения одиноко стоящим деревьям, которые, по представлениям калмыков, произрастают на родовой территории и являются местом обитания различных духов местности.

Календарная обрядность

В цикле календарной обрядности взаимосвязь символики дерева и алтарной части традиционного жилища проявлялась при проведении обрядов летнего праздника Урюс Сар: «на праздник Урүс-Сар вблизи *большого барана* ... утверждали большую ветвь зеленого дерева как эмблему отрадного благополучного лета. Дерево это в некоторых местах по ветвям обвивали чистой белой овчиной в знак желанья, чтобы умножалось улусное скотоводство и народ был благополучен... дерево переплетали разноцветными лентами и тесьмами во изъявление всеобщей радости» [Смирнов 1999: 40]. Можно предположить, что дерево устанавливали именно рядом с шестом для подношений, возле *барун баран*. При перекочевке на летние пастбища это дерево оставляли на том же месте не тронутым как символ освоенного, своего пространства.

В цикле традиционной календарной обрядности у калмыков совершались также подношения различным духам местности на курганах, холмах и каменных кучах. «На вершине самого высокого из них забивали палку, ставили вылепленное из теста изображение «белого старика» («цаган авга»), олицетворявшего «духа-хозяина местности» [Эрдниев 1970: 268]. В калмыцкой традиции Белый старец представлялся хозяином пространства, называемого «земля-вода», времени и *Жилин эзн* ‘хозяин года’, покровителем людей и животных, подателем жизненной основы, предком. Проводимые обряды жертвоприношения на курганах *ова* исследователи связывали с поклонением Белому старцу как хозяину всего пространства и покровителю всего народа: единый культ объединял разрозненные родовые культы покровителей — *хазрин эзн* ‘хозяев местности’ [Бакаева 2009: 129].

По нашему мнению, в сакральной зоне возле алтаря в традиционном жилище воссоздавались значимые константные символы картины мира кочевников: гора, дере-

во, земля предков. Если символика дерева проявлялась в установленном небольшом шесте в алтарной части, то образ горы просматривается в *барун баран* — положенных друг на друга в форме пирамиды различных сундуков — «род кладовой и гардероба номадов» [Житецкий 1893: 6].

У калмыков считалось плохим предзнаменованием прислонение к «барун барану», что могло привести к его искривлению. «Неправильное положение его, якобы, поведет к тому, что все дела, предпринимаемые хозяином кибитки, никогда не будут правильными, и во всем будет недостаток» [Душан 1976: 11].

«В традиционной картине мира монгольских народов гора является полифункциональным и многозначным символом, тесно связанным с жизнью родового коллектива, семантическим центром родовой территории» [Пространство 2008: 52]. Согласно традиционному мировоззрению тюрко-монгольских народов, гора в вертикальной проекции воспринималась осью, обеспечивающей контакт между верхним и нижним мирами, что обусловило восприятие ее как порождающего центра и места захоронения одновременно.

У калмыков наименование «горы-храмнилицы» в алтарной части состояло из двух терминов: *барун* ('1. правый; 2. западным [КРС 1977: 83]) и *баран* ('1. скарб, пожитки, имущество; 2. очертание, силуэт, видимость; 3. свита, сопровождающее лицо, спутник; 4. черный, темный, смуглый' [КРС 1977: 81]). Несмотря на такое конкретное обозначение, точное его местоположение в кибитке определялось северо-западной частью жилища. В противоположной от него стороне калмыки ставили *зун баран* (термин *зун* обозначает: '1. левый, 2. восточный' [КРС 1977: 259–260]), в котором хранили посуду и женскую одежду. По своей форме он повторял *барун баран*, но был меньше размером, над ним прикреплялось изображение божества, «почему в параллель большому барану и называется малым бараном» [Львовский 1893: 13]. К сожалению, нам пока не удалось выяснить, изображение какого божества располагалось в женской половине над *зун баран*. Можно только предположить, что это либо было изображение Зеленой Тары как покровительницы женщин, либо изображение божества-покровителя, определенного

согласно году рождения хозяйки дома.

Оба объекта — *барун баран* и *зун баран* — находились на оси «северо-запад — юго-восток». В пространственной картине мира калмыков «северо-запад» ассоциировался с миром предков, а «юго-восток» — с благоденствием, началом новой жизни. Можно высказать предположение, что в пространстве калмыцкого традиционного жилища оба эти объекта выступали маркерами центров мужской и женской сторон (мужчины постоянно располагались в северо-западной части жилища, где проводили досуг, вели беседы, встречали гостей, а женщины — в юго-восточной, где находилась кухонная утварь, запасы пищи и воды, ее личные вещи, различный хозяйственный инвентарь и т. д.), воссоздавая две вертикальные проекции картины мира, подобно опорным столбам в жилище тюрко-монгольских народов, маркирующим эти стороны-зоны.

Традиционное жилище калмыков всегда было ориентировано дверьми на юг, но во время проведения летнего праздника Урюс Сар кибитку переставляли входом на юго-восток [Бакаева, Сангаджиев 2005: 27]. Обрядовые действия, совершавшиеся калмыками во время этого летнего праздника, имели сходные черты с якутским праздником Ысыах [Романова 1994]: например, устанавливали молодое дерево, проводили коллективное угощение, различные спортивные состязания и скачки на лошадях и т. д. Обрядовые действия калмыцкого Урюс Сара и якутского Ысыаха были направлены на обращение к высшим божествам для испрашивания плодородия и богатства в мире людей, животных и растений. В канве обрядовых действий на празднике органично были переплетены символы различных культов — солярного, предков, пищи и т. д. Главными действующими лицами на этом празднике скотоводов были конюхи, которым отводилась основная обрядовая роль — совершение подношения молочной пищей. В калмыцкой традиции этот обряд проводился следующим образом: «один табунщик стоит у дверей вне кибитки и держит таз с жидкостью из масла и молока, а другой стоит внутри кибитки у порога и через отворенную дверь маленькой чашкой черпает у товарища жидкость и старается плеснуть так, чтобы она попала в цагрыки

верхнего отверстия (дымоход. — Т. Ш.) и орошила бы всю внутренность кибитки, а также водруженное в ней зеленое дерево» [Смирнов 1999: 41].

У якутов одним из главных атрибутов праздника была коновязь *сэргэ*. По мнению исследователей, именно «культ обожествления коня способствовал возникновению коновязных столбов — *сэргэ*, функционирующих как хозяйственные, так и ритуальные сооружения в культуре многих кочевых народов» [Дьяконова 2016: 88].

У бурят «*сэргэ* — коновязь и ритуальный столб, обладающий широким диапазоном значений сохранившихся фрагментарно архаичных мировоззренческих представлений. *Сэргэ* — это древо жизни; древо-тотем, прародитель, предок; дерево — воплощение *сүльдэ* (главы дома, шамана, воина); коновязь, атрибут, непосредственно связанный с лошадью — жизнеобеспечивающей основой кочевников Центральной Азии. *Сэргэ* как коновязь является маркером освоенной территории, означающим «моя земля»... символом гармонии вселенского ансамбля... отражением фаллического культа... недаром *сэргэ* на похоронных местах устанавливали лишь мужчинам, причем мужчинам, имеющим детей» [Обряды бурят 2002: 144]. В культурных традициях тюрко-монгольских народов, вертикально стоящая коновязь олицетворяла космическую коновязь — ось, стержень, кол — «золотую коновязь», «золотую мировую ось» (ср. калм.: *Алти насн* — букв. 'Золотой кол').

Локализация и резная форма шеста для подношений в традиционном калмыцком жилище позволяет предположить его взаимосвязь с коновязями алтайцев, бурят, якутов, монголов, хакасов, казахов и др. На это же указывает и существовавший запрет у калмыков подношения конины в «дееджин цёкцо» на шесте.

Изображение данного шеста представлено только в работе И. А. Житецкого: на шесте три горизонтальные выемки-шеи (средняя — не глубокая), почти плоский верх и заостренный низ. По сведениям П. И. Небольсина, шест имел заостренное навершие, «на который надевается серебряная чашечка... „дееджин-цёкцо“» [Небольсин 1852: 40–41]. По описаниям исследователей, шест выглядел следующим образом: четыре выступа, образующиеся за счет вер-

Рис. 35.



Жертв. подсвечник.

Жертвенный подсвечник

Фото из: [Житецкий 1893: рис. 35]

[Offering Lamp]

ха и выемок-шей, украшены выступающими орнаментальными рядами из овалов и поперечных прорезей. Центральная выемка-шея не глубокая, за счет этого центральная часть выглядит больше как цилиндр. Нижняя выемка-шея представляла собой усложненный вариант, где центральная часть имела небольшое утолщение, к которому снизу и сверху примыкали секторально-расположенные, композиционно схожие элементы в виде лепестков.

Как известно, на традиционных коновязях тюрко-монгольских народов, изготавливавшихся из различных пород деревьев, три выемки-шеи символизировали три мира — верхний, средний и нижний. Коновязи различались по видам (с окошком, с ручкой, с различным количеством фигурных делений). В функциональном отношении коновязи были полифункциональными предметами материальной и духовной культуры, обладавшими несколькими взаи-

модействующими между собой функциями, например, у бурят и якутов: 1) утилитарной (коновязи устанавливали по прямому назначению — для привязывания лошадей или крупнорогатого скота, сушки шкур); 2) сакральной (созданные для связи с богами, духами-покровителями и предками при исполнении обрядов); 3) мемориальной (исторически значимые *сэргэ*, созданные для меморизации тех или иных значимых событий или личностей). У якутов и бурят по обычаю возле каждого дома или во дворе устанавливали *сэргэ* как обязательное сооружение, олицетворявшее символ хозяина дома, семьи или рода, поэтому его старались сделать мощным и красивым. Главным отличием в традиции бытования коновязей у данных народов является количество установленных *сэргэ* [Слепцова 2019: 159]. У алтайцев коновязь называлась *чакы* (от алт. *чак* 'век'), поэтому имела до 12 фигурных делений, символизовавших 12-летний цикл летосчисления. Кроме того, указывала на общественный статус: «в старину у предводителей племен, главы рода была коновязь высотой 9–12 ступеней, у богатых людей — 6–7 ступеней, у человека среднего достатка — не менее 3–4 ступеней» [Мендешева 2008: 256].

Традиционная форма навершия коновязи была в виде округлого конуса, называлась *зула* 'свеча' [Обряды бурят 2002: 141], хотя и были варианты установления коновязи с плоским навершием или в виде тотемных птиц и животных. У калмыков термином *зул* (*зула*) обозначалось и продолжает обозначаться пламя горящей лампы и сама лампада, устанавливаемая на алтаре. Вместе с тем в цикле традиционной календарной обрядности калмыков наиболее наглядным отражением взаимосвязи коновязи с навершием в виде пламени может служить практика выставления лампад на деревянном ободе дымохода и на длинных шестах через дымоход традиционного жилища во время зимнего праздника Зул. Как отмечали исследователи, если «бедные калмыки высовывают в дымоход шесты, на которые устанавливают приготовленные из теста чашки с маслом с горящими фитилями», то «у богатых все кибитки точно облиты потоками света» [Небольсин 1852: 121], потому что на «деревянный кругверху кибитки, служащий дымовым отверстием, ставят несколько зажженных плашек,

которые горят до совершенного истощения масла» [Смирнов 1999: 26]. Таким образом, на празднике Зул само традиционное кочевое жилище калмыков «превращалось» в модель сакрального шеста/коновязи/центра освоенного пространства.

Выводы

Номадический образ жизни способствовал тому, что в представлениях кочевников их переносное жилище являлось уменьшенной копией модели мира, которая «всегда была с ними». Все предметы в жилище были полисемантическими символами, что позволяло использовать их одновременно в двух сферах: сакральной и обыденно-практической.

У калмыков при установлении традиционного кочевого жилища маркировались его внешние и внутренние границы посредством установления специальных шестов, вокруг которых поэтапно расширялось и упорядочивалось будущее жилое пространство. Сакрализация внутреннего пространства жилища достигалась установлением и формированием предметов в алтарной части.

Отсутствие опорных столбов, отражающих как трехчастную картину мира, так и гендерное деление пространства жилища, компенсировалось у калмыков ритуальными действиями возле шеста, расположенного в алтарной части жилища. Вместе с тем выделение двух зон по оси «северо-запад – юго-восток» маркировало центры мужской и женской сторон, воссоздавая две вертикальные проекции картины мира, подобно опорным столбам в жилищах тюрко-монгольских народов.

Сакральная символика небольшого ритуального шеста с чашей для подношений была у калмыков взаимосвязана с культом предков и маркированием внутреннего жилого пространства, где воссоздавались значимые константные символы — гора и дерево как места поклонения. Кроме того, это было связано с испрашиванием чадородия и жизненного благополучия, что хорошо прослеживается в традиционных обрядах родильного и свадебного циклов у калмыков, в календарной обрядности.

Форма шеста, локализация, различные обрядовые действия возле него позволили высказать предположение о взаимосвязи с символикой коновязи как полисемантического символа духовной и материальной культур тюрко-монгольских народов.

Литература

- Бакаева 2009 — Бакаева Э. П. Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009. 159 с.
- Бакаева, Сангаджиев 2005 — Бакаева Э. П., Сангаджиев Ю. И. Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2005. 194 с.
- Бентковский 1869 — Бентковский И. В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношении // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. II. Ставрополь: Ставропольский статистический комитет, 1869. С. 147–167.
- Галданова 1992 — Галданова Г. Р. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монгольских народов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 71–89.
- Душан 1976 — Душан У. Д. Обычаи и обряды в дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Вып. I. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. С. 5–89.
- Дьяконова 2016 — Дьяконова С. А. Сэргэ как памятник архитектуры и искусства народа Саха // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусства. 2016. № 37-1. С. 86–93.
- Житецкий 1893 — Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков (этнографические наблюдения 1884–1886 гг.). М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 87 с.
- Жуковская 2002 — Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика: Уч. пособие. М.: Вост. лит., 2002. 274 с.
- КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь. М.: Наука, 1977. 764 с.
- Львовский 1893 — Львовский И. Происхождение и история калмыков Большедербетовского улуса // Ученые записки императорского Казанского университета. Казань, 1893. Кн. 6 (ноябрь – декабрь). С. 1–36.
- Лхагвасурэн 2013 — Лхагвасурэн И. Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 2013. 178 с.
- Мендешева 2008 — Мендешева В. М. Конь в традиционной культуре алтайцев // Народы и религии Евразии. 2008. № 2. С. 250–259.
- Небольсин 1852 — Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб.: Тип. Карла Крайя, 1852. 192 с.
- Обряды 2002 — Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Вост. лит., 2002. 222 с.
- Пространство 2008 — Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М.: Вост. лит., 2008. 341 с.
- Пюрвеев 1975 — Пюрвеев Д. Б. Архитектура Калмыкии. М.: Стройиздат, 1975. 190 с.
- Романова 1994 — Романова Е. Н. Якутский праздник «Ысыах»: истоки и представления. Новосибирск: Наука, 1994. 159 с.
- Слепцова 2019 — Слепцова А. А. Ритуальные столбы сэргэ у якутов и бурят: бытование и функции // Проблемы социально-экономического развития Сибири. 2019. № 1. С. 158–162.
- Смирнов 1999 — Смирнов П. А. Путевые записки по калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 248 с.
- Содномпилова 2001 — Содномпилова М. М. Функция опорных столбов юрты в свадебных обрядах бурят и монголов // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 5. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 52–59.
- Содномпилова 2008 — Содномпилова М. М. Зооморфный код в моделировании социокультурного пространства в традиции монгольских народов // Проблемы истории, филологии, культуры. 2008. № 20. С. 298–307.
- Трансграничная культура 2016 — Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. 456 с.
- Эрдниев 1970 — Эрдниев У. Э. Калмыки (конец XIX – начало XX в.). Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 312 с.
- Шараева 2017 — Шараева Т. И. Этнические маркеры калмыков: исследование и материалы. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. 288 с.

References

- [Cross-Border Culture: Comparative Studies in Western Mongolian and Kalmyk Traditions]. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2016. 456 p. (In Russ.)
- [Kalmyk-Russian Dictionary]. Moscow: Nauka, 1977. 764 p. (In Kalm. and Russ.)
- [Rites in Buryat Traditional Culture]. Moscow: Vostochnaya Literatura. 2002. 222 p. (In Russ.)
- [Space in Mongolic Traditional Cultures]. Moscow: Vostochnaya Literatura. 2008. 341 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. [Sacred Codes of Kalmyk Culture]. Elista: Institute for Comprehensive Research of Arid Territories, 2009. 159 p. (In Russ.)

- Bakaeva E. P., Sangadzhiev Yu. I. [Culture of Dwelling: Ethnic Traditions and Contemporary Priorities of Kalmyks]. Elista: Dzhangar, 2005. 194 p. (In Russ.)
- Bentkovsky I. V. Kalmyk woman of Bolshederbetovsky District: physiological, religious, and social aspects. In: [Stavropol Governorate: Collected Statistical Reports]. Stavropol: Stavropol Statistical Committee, 1869. Vol. II. Pp. 147–167. (In Russ.)
- Dushan U. D. Pre-Revolutionary Kalmykia: customs and rites. In: [Ethnographic Collection]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1976. Vol. 1. Pp. 5–89. (In Russ.)
- Dyakonova S. A. Serge — the hitching post — as a monument of architecture and art of the Sakha ethnos. *Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts*. 2016. No. 37-1. Pp. 86–93. (In Russ.)
- Erdniev U. E. [Kalmyks, Late 19th — Early 20th Centuries: Historical and Ethnographic Essays]. Elista: Kalmyk Book Publ., 312 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. Wedding rites of Turko-Mongols: semantics of archaic elements. In: [Mongolic Peoples: Traditional Rites]. Novosibirsk: Nauka, 1992. Pp. 71–89. (In Russ.)
- Lkhagvasuren I. [The Altai Uriankhai: Historical and Ethnographic Essays, Late 19th — Early 20th Centuries]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2013. 178 p. (In Russ.)
- Lvovsky I. Kalmyks of Bolshederbetovsky District: origins and history. *Uchenye zapiski imperatorskogo Kazanskogo universiteta*. 1893. Vol. 6. (November – December). Pp. 1–36. (In Russ.)
- Mendesheva V. M. Horse in Altaian traditional culture. *Nations and Religions of Eurasia*. 2008. No. 2. Pp. 250–259. (In Russ.)
- Nebol'sin P. I. [Kalmyks of Khosheutovsky District: Sketches of Everyday Life]. St. Petersburg: K. Kray, 1852. 192 p. (In Russ.)
- Pyrveev D. B. [Architecture of Kalmykia]. Moscow: Stroyizdat, 1975. 190 p. (In Russ.)
- Romanova E. N. [Yakut Festival of Yhyakh: Origins and Folkways]. Novosibirsk: Nauka, 1994. 159 p. (In Russ.)
- Sharaeva T. I. [Kalmyk Ethnic Markers: a Case Study and Related Materials]. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2017. 288 p. (In Russ.)
- Sleptsova A. A. The Yakuts and Buryats' ritual serge poles: existence and functions. *Issues of Social-Economic Development of Siberia*. 2019. No. 1. Pp. 158–162. (In Russ.)
- Smirnov P. A. [Kalmyk Steppe of Astrakhan Governorate: Travel Notes]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1999. 248 p. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. Buryat and Mongolian wedding rites: functions of supporting poles. In: [Central Asian Culture: Written Sources]. Vol. 5. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2001. Pp. 52–59. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. Traditions of Mongolic peoples: zoomorphic code in modelling of sociocultural environment. *Journal of Historical, Philological and Cultural Studies*. 2008. No. 20. Pp. 298–307. (In Russ.)
- Zhitetsky I. A. [Astrakhan Kalmyks: Sketches of Everyday Life. Ethnographic Observations of 1884–1886]. Moscow: M. G. Volchaninov, 1893. 87 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. [Nomads of Mongolia: Culture, Traditions, Symbols]. Coursebook. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002. 274 p. (In Russ.)





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. 13, Is. 1, pp. 55–63, 2020
DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-55-63
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 396.6

Положение «дулгуяк-кадай» в традиционной культуре тувинцев (вторая половина XIX – начало XXI в.)

Зоя Юрьевна Доржу¹, Людмила Александровна Даш²

¹ Тувинский государственный университет (д. 36, ул. Ленина, 667000 Кызыл, Российская Федерация)

доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой отечественной истории

 0000-0002-6409-3248. E-mail: zoyadorzhu@yandex.ru

² Тувинский государственный университет (д. 36, ул. Ленина, 667000 Кызыл, Российская Федерация)

аспирант кафедры отечественной истории

 0000-0003-4065-9777. E-mail: mila.dash.88@mail.ru

© КалмНИЦ РАН, 2020

© Доржу З. Ю., Даш Л. А., 2020

Аннотация. В статье поставлена *цель* — анализ социовозрастной группы *дулгуяк-кадай*, что в переводе с тувинского означает ‘старая дева’, особенностей их положения в традиционном тувинском обществе и в современных условиях. Полевые *материалы* получены от непосредственных носителей народных традиций, и в этом их ценность. *Результаты.* Во все времена в Туве была высока ценность брака, главным предназначением женщины-тувинки — *херээжен кижии* было быть женой и матерью. Поэтому *дулгуяк-кадай* вызывали жалость и даже пренебрежение по отношению к ним. Эта социовозрастная группа не вписывалась в установившийся порядок тувинского традиционного социума, однако включалась в его жизнь, составляя неотъемлемую его часть, способствуя расшатыванию патриархальных устоев тувинского общества. На основании историко-этнографических данных, собранных авторами в ходе комплексной экспедиции в ряде районов в течение 2018–2019 гг., и других источников выявлены причины безбрачия девушек, показана роль *дулгуяк-кадай* в жизни отцовской семьи, отношение к ней ее членов и общества в целом. Отмечены некоторые особенности данного явления в современных условиях утраты народных традиций, с влиянием процессов глобализации.

Ключевые слова: тувинцы, женщины, семья, дулгуяк-кадай, старые девы, брачно-семейные отношения, традиционное общество, традиции, обычаи

Для цитирования: Доржу З. Ю., Даш Л. А. Положение «дулгуяк-кадай» в традиционной культуре тувинцев (вторая половина XIX – начало XXI в.) // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 1. С. 55–63. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-55-63

UDC 396.6

Status of *Dulguyak-Qadai* in Tuvan Traditional Culture: Mid-19th to Early 21st Centuries

Zoya Yu. Dorzhu¹, Lyudmila A. Dash²

¹ Tuvan State University (36, Lenin St., Kyzyl 667000, Russian Federation)
Dr. Sc. (History), Professor, Head of Department of Russian History
 0000-0002-6409-3248. E-mail: zoyadorzhu@yandex.ru

² Tuvan State University (36, Lenin St., Kyzyl 667000, Russian Federation)
Postgraduate Student
 0000-0003-4065-9777. E-mail: mila.dash.88@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Dorzhu Z. Yu., Dash L. A., 2020

Abstract. *Goals.* The article studies the socio-age group of *dulguyak-qadai* (Tuv. ‘old maid’), specific features of their status in traditional and contemporary Tuvan society. The institution of marriage has always been highly valued in Tuva, and central life goal of any Tuvan woman was to become a *hereezhen kizhi*, i.e. wife and mother. So, the *dulguyak-qadai* used to be objects of pity or even neglect. Old maids — as well as the very concept of *dulguyak* — constituted and literally denoted a ‘deviation’ from the traditional worldview and established Tuvan social structure, though remaining its active integral part which would significantly undermine patriarchal foundations of Tuvan community. *Materials.* The work analyzes historical, ethnographic data collected during 2018-2019 comprehensive expeditions to a number of districts (and other sources) revealing why women stay unmarried, the latter’s roles in their parental families, attitudes of other relatives and those of community members in general. *Results.* The paper notes some present-day features of the phenomenon in the context of vanishing folk traditions and increasing globalization processes. The field materials obtained from authentic traditional culture bearers are valuable enough, and can be instrumental in compiling curricula and instructional guidelines for ethnic schools, at folk pedagogy advisory meetings, etc.

Keywords: Tuvans, women, family, *dulguyak-qadai*, old maids, marriage and family relations, traditional society, traditions, customs

For citation: Dorzhu Z. Yu., Dash L. A. Status of *Dulguyak-Qadai* in Tuvan Traditional Culture: Mid-19th to Early 21st Centuries. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 55–63. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-55-63



Введение

Данная статья посвящена исследованию роли и места своеобразной социовозрастной группы *дулгуяк-кадай*, что в переводе с тувинского означает ‘старая дева’, их положению в семье и обществе в прошлом и в настоящем, отношению к ним в традиционной тувинской культуре и в современном обществе, где происходят серьезные трансформации общественного уклада и сознания людей.

Женщины, которые к определенному возрасту не достигли статуса жены и матери, вызывали неоднозначную реакцию со стороны окружающих, поэтому важно проследить условия и механизмы включения во все сферы общественной жизни женщин, которые по каким-то причинам не создали семью, не имеют детей. В данной статье рассматривается положение *дулгуяк-кадай* в семье и отношении к ним в обществе.

Основой для данной статьи послужили полевые материалы авторов, собранные в ходе комплексной экспедиции в Улуг-Хемский, Чаа-Хольский, Сут-Хольский, Тандинский и Бай-Тайгинский кожууны Республики Тыва в 2018–2019 гг., а также записи конкретных бесед с информантами на данную тему. Время не стоит на месте: меняются люди, условия их жизни, отношения друг к другу и к таким базовым ценностям, как семья, дети. Поэтому появление новых методов исследований, в частности, использование такого метода, как интервью, позволило выявить некоторые интересные факты и подробности, связанные с рассматриваемой проблемой. Сегодня, когда акценты смещаются и становится важен человек — участник этих событий, особую ценность представляют мнения и комментарии людей, которые по долгу службы были связаны с работой среди женщин, либо трудились в сфере образования и культуры.

Наши исследования показали, что в современном обществе отношение к *дулгуяк-кадай* существенно изменилось, нежели это было в традиционной тувинской культуре. В связи с этим считаем необходимым разделить нашу статью на две части: в одной рассмотрим традиционное общество, а в другой — современное.

Исследования по данной проблеме фрагментарны. Ценные сведения о положении женщины в тувинском обществе встречаются в работах отечественных исследователей дореволюционного периода [Кон 2007; Катанов 2011].

В работах историков и этнографов [Менхен-Хельфен 2007; Яковлев 2007; Кенин-Лопсан 2006; Биче-оол 2018] данная тема изучается с точки зрения быта и культуры традиционного общества.

В последние годы появились работы [Забелина 2010; Доржу 2011; Айыжы 2017], где получили освещение некоторые вопросы, связанные с положением женщины-тувинки в семье и в обществе, взаимоотношениями в современной тувинской семье, проблемами этнокультурного воспитания детей. Однако ни один из названных авторов не рассматривал специально вопрос о положении *дулгуяк-кадай* в традиционной культуре тувинцев. Это и предопределило выбор темы данной статьи.

Предпринятая авторами попытка восполнить данный пробел вызвала необходимость обратиться к рассмотрению женского пространства в традиционной культуре тувинцев, чтобы выявить, как жили тувинцы раньше и каково было положение женщины в тувинском обществе, разобраться с содержанием понятия *дулгуяк-кадай*. Это, в свою очередь, вызвало необходимость выяснить, каково значение этого слова: *дулгуяк-кадай* — это что? Прозвище? Ругательство? Оценка? Как относились к ним? Все это предопределяет актуальность изучения проблем *дулгуяк-кадай* в связи с изменением сложившихся норм поведения, их жизненных ценностей, влияющих на социальный статус.

Брак: общие замечания

Брак для тувинцев был обязательным для каждого человека. Старых дев и холостяков не любили и не уважали, их считали плохими людьми. К засидевшейся невесте относились как к неполноценной, имеющей физические и иные недостатки [Доржу 2011: 36]. По свидетельству Ф. Я. Кона, посетившего Туву в составе научной экспедиции, «тувинцы считали, что у девушек, не имевших до 20 лет половых сношений с мужчиной, в матке появляется боль, которая влекла за собой смерть» [Кон 2007: 380].

У современных тувинцев «брачный возраст» отличается, чем это было в более ранние периоды: девушек выдавали замуж в возрасте 16–18 лет, а юноши могли жениться с 18–20 лет и позднее. Важно было, чтобы «жених» и «невеста» были физически крепкими, работающими, почтительными к старшим [Айыжы 2017: 62].

Традиционно придавая большую значимость браку, тувинцы пытались сосватать своих детей чуть ли не в младенчестве. Брак сватовством был очень распространен. Сватали как малолетних детей, так и достигших половой зрелости. Невеста могла быть моложе или старше жениха, но разница должна составлять не более 2–3 лет. Жених же мог быть старше невесты на 10–12 лет, но не младше. Старались, чтобы возраст вступающих в брак был одинаков, но главным был год рождения жениха и невесты.

За советом обращались к шаманам и гадателям по бараньей лопатке с просьбой определить и установить дату свадьбы, даже день и час, когда девушке уезжать из

аала родителей. После принятия буддизма дату свадьбы устанавливали ламы, которые знали календарь, основанный на двенадцатилетнем животном цикле, и могли определить, подходят ли жених и невеста друг другу по году рождения [Кенин-Лопсан 2006: 27]. Принципиальным было, чтобы животное, в год которого родился жених, физически был сильнее животного, в год которого родилась девушка.

Отношение тувинцев к *дулгуяк-кадай*

Всякий, кто не вступил в брак, подвергался осуждению и считался ущербным. Существовало мнение, что женщина осталась без мужа, без семьи не столько из-за своей внешности, сколько из-за сварливого характера и неуживчивости. *Дулгуяк-кадай* — это было не только ненормальным с точки зрения традиционного тувинского общества, противоречащим естественной природе женщины быть женой и матерью, но и оскорблением. Наш информант, 79-летняя Я. Д. Суван, сообщает, что если в той или иной семье есть *дулгуяк-кадай*, об этом знали во всей округе, и даже в разговоре подчеркивалось, что это тот род, та семья, в которой есть *дулгуяк-кадай* [ПМА: Суван 2018]. Тувинцы старались не допускать, чтобы женщина была незамужем. Бывало, что девушка выходила замуж за пожилого человека или за вдовца, хотя такие браки не одобрялись.

В традиционном тувинском обществе у семьи, не имевшей детей, также был низкий социальный статус. Женщина, не имеющая детей, не могла быть повитухой, не участвовала в свадебном обряде расплетания косы невесты и в церемонии сшивания овчин для одеяла с просьбой о счастье молодым, не могла укладывать в колыбель новорожденного, так как могла навлечь беду на молодую семью. Бездетная женщина не пользовалась уважением ни в семье, ни в обществе, ее обычно ждала одинокая жизнь или необходимость растить чужих детей [Забелина 2010: 16]. Бездетность считалась признаком ущербности, ибо периодическое рождение детей, пополнение семьи, рода и, через это, участие в продлении времени считалось основной функцией женщины.

Девушка чуть старше 20 лет считалась уже засидевшейся, о ней говорили как о неполноценной, имеющей физические или умственные недостатки [Доржу 2011: 35].

В «Очерках Урянхайской земли» Н. Ф. Катанов пишет, что русалка (*албыс*) была прежде девицею, не вышедшею замуж. Она живет только в каменистых и песчаных местах, мужчинам делает пакости [Катанов 2011: 78]. Аналогичный пример описал О. Менхен-Хельфен в книге «Путешествие в азиатскую Туву» «Албыс — это черт, вселяющийся в девушек. Албысами становятся те, кто отказывается выходить замуж» [Менхен-Хельфен 2007: 301]

Исследователь тувинского фольклора Г. Н. Курбатский отмечал, что старых дев — *дулгуяк-кадай* и старых холостяков — *дулгуяк ашак* не любили (*эргекке ораам четпес* 'не стоящий даже нитки, которую нельзя обернуть вокруг большого пальца'), их дальше порога не пускали, сажали на самое плохое место, кормили объедками. Относились к ним с презрением: «как косуля без лежбища, как рыба без заводи» [Курбатский 2001: 194].

По сведениям старшего поколения, в традиционной религии тувинцев — шаманизме к *дулгуяк-кадай* относились снисходительно, они могли быть шаманами. По данным переписи населения 1931 г., из 725 шаманов 314 были женщины. В особых случаях *дулгуяк-кадай* могли стать и буддийскими священнослужителями. Это отмечал и Ф. Я. Кон: «... ламы бреют всю голову. Это делают и женщины, давшие во время болезни обет сделаться ламами, так называемые „хуурак-шуваганчы“» [Кон 2007: 389]. По сведениям наших информантов, большинство *хуурак-шуваганчы* состояли из *дулгуяк-кадай*.

Рассмотрим это в сравнении с тувинцами, проживающими в Китае и Монголии. У китайских тувинцев безбрачие также осуждалось. Они не допускались к совершению некоторых обрядов. В частности, их не брали в качестве сватов, считая, что они могут плохо повлиять на ход сватовства. Девушек старше 30 лет считали засидевшимися, старались предпринять меры, чтобы выдать их замуж. Специально устраивали встречи великовозрастных мужчины и женщины, чтобы познакомить их. В народе это известно как *чоокшуладыр* 'сблизить' или *чугаалаштырыыр* 'разговорить'. Как показали исследования, такая практика была небезуспешной, в результате таких знакомств обычно создавались семьи [Юша 2018: 210–211].

Уместно привести и такой пример, который поведал наш информант — 72-летняя М. Д. Шойдак. Так, если девушка долго не могла выйти замуж ей в подарок преподносили *туткууш* ‘прихватки’ для ведения домашнего хозяйства, этот предмет домашнего обихода тувинцев преподносила обязательно замужняя женщина, имеющая детей, семейное благополучие и достаток. *Туткууш* — парный предмет и преподношение его незамужней девушке означало то, что ее в ближайшее время придут сватать или она выйдет замуж [ПМА: Шойдак 2019].

Таким же пренебрежительным было отношение к нерожавшей женщине у тувинцев Баян-Ульгийского аймака Монголии. Об этом пишет исследователь Е. В. Айыжы в статье «Формы семьи и брака тувинцев России, Монголии и Китая». Их называли *уруг ундүрбээн кижиги* (досл.: ‘человек, не «выпустивший», т. е. не родивший ребенка’). Таких женщин остерегались, боялись их проклятий, так как они не могут прочувствовать чужую боль. Старую деву называли *өөнгө кырып калган уруг* ‘женщина, состарившаяся в юрте’, или *эр-даа албас*, *эрлик-даа албас* ‘ни парень не берет, ни черт не берет’. При совершении важных жизненных обрядов (имянаречение или свадебный) таких людей старались не приглашать. Старые девы, как и холостяки, не могли иметь своего жилища, да и положение их в семье было неопределенным. В юрте они не могли сидеть на почетном месте, им могли даже отказать в ночлеге или дать еду за пределами юрты. Только те, кто имел семью, имели авторитет и влияние в обществе, что сохраняется у монгольских тувинцев по сей день [Айыжы 2017: 62–63].

Такое явление, как «старая дева», было характерно и для культур народов Саяно-Алтайского нагорья. Отношение традиционного общества к женщинам *дулгуяк* было противоречивым. С одной стороны, они могли быть шаманками и знахарками, а с другой — им приписывалась способность преднамеренного вредительства, и потому они не могли быть повитухами, присутствовать при родах, участвовать в свадебных обрядах. Необходимо подчеркнуть, что в экономическом, социальном и правовом отношении были ущемлены не только женщины, не состоящие в браке, но и мужчины. Состояние холостяка приравнивалось к без-

нравственному поведению. Женщина без мужа не имела самостоятельной ценности, статус женщины *дулгуяк* в традиционном обществе тувинцев воспринимался как социально неполноценный.

Обязательным был брак и у южных алтайцев. Практически бесправным было положение в обществе тех, кто не состоял в браке. Старые девы и холостяки не имели даже своего айила, лишь женатые (*кижигилу*) и замужние (*кижиде*) имели авторитет и влияние в обществе [Тадина 1992: 57].

В традиционной тувинской культуре «старые девы» были явлением крайне редким, что было связано с традиционным воззрением тувинцев о главном предназначении женщины быть женой и матерью. Женщина-тувинка, будучи многодетной матерью, повседневно выполняла большой круг трудоемких и тяжелых обязанностей по дому и хозяйству, что было не так просто. При этом она была во многом равной мужчине, так как, выходя замуж «... принесла во вновь организовавшееся хозяйство и юрту, и весь хозяйственный обиход, и часть скота» [Яковлев 2007: 240]. «Собственность тувинской невесты, жены была неотчуждаемой, так как она готовилась, собиралась ее родителями и родственниками. Именно это имущество делало невесту независимой и экономически, и морально в семье, в кругу родственников мужа» [Биче-оол 2018: 79–80].

По религиозным представлениям тувинцев, женщина, которая не замужем и не имеет детей, после смерти превращается в злого духа и приносит людям разные беды. Поэтому таких женщин остерегались, старались с ними не общаться [Катанов 2011: 80].

То, что *дулгуяк-кадай* в традиционном тувинском обществе было редким явлением, предопределялось кочевым образом жизни в суровых природно-климатических условиях: в жены брали не только для продолжения рода и воспитания детей, но и для ведения домашнего хозяйства. В натуральном хозяйстве тувинцев, основанном на пастбищном скотоводстве и промысловой охоте в сочетании с земледелием, где все необходимое для жизни изготавливали домашним способом, труд женщины, как и мужчины, был одинаково важным [Доржу 2011: 35].

Свою роль играл и калым: выдавая дочь замуж, родители могли получить за нее скот или другое имущество.

Итак, статус *дулгуяк-кадай* в семье был крайне низким, поэтому девушки старались обязательно выйти замуж. Считалось позором, если уже взрослая, но незамужняя дочь оставалась жить в родительском доме. Ее положение в семье во многом зависело от отношения к ней отца или брата, если он был главой семьи.

В дореволюционной Туве тувинцы жили аальной общиной, состоявшей из двух-трех поколений родственников. Общению молодежи, установлению брачно-семейных отношений во многом способствовали ночные молодежные игрища — *ойтулааи*. По сообщению нашего респондента, 80-летней В. Б. Монгуш, *ойтулааи* устраивались с начала лета и до окончания осени, с позднего вечера до рассвета, вдали от жилища, куда можно было добраться только верхом на лошадях. На игрищах парни и девушки знакомились. Игрища позволяли молодежи лучше узнать своих родственников из других районов, дабы не нарушить вековые обычаи, запрещавшие создавать семьи детям близких родственников [ПМА: Монгуш 2019].

Постепенно засидевшиеся невесты меняли повседневную одежду на более «смирненную» — *тон* темного цвета без украшений, скромный головной убор, одна коса. Носить такую одежду было обязательным, а в старости *дулгуяк-кадай* свои украшения: серьги, перстни, браслеты, гребни раздарили молодым родственницам.

Итак, исследования показали, у разных народов к старым девам относились примерно одинаково: они вызывали недоверие, жалость и даже откровенное презрение. Так, у хакасов, если по достижении брачного возраста (17–22 года) девушка не была замужем, ее называли *чурт айна* («домашний черт») [Кустова 2000: 79–80].

Исследования показали, что возраст старых женщин зависит от традиций того или иного народа и времени, о котором идет речь. Это связано скорее с промежуточным состоянием, когда «старая дева — ни с бабами, ни с девками», то есть «уже не... и еще не...». Так, например, «нормальным» брачным возрастом у тувинских женщин считалось 16–20 лет, что значительно ниже, чем

в настоящее время. Что касается современного тувинского общества, то «брачность» населения республики изменяется неоднозначно. Как в 80–90-х гг. прошлого, так и в начале нынешнего века, средний возраст девушек, вступающих в брак, одинаков — 20–21 лет. Однако если в прошлом традиционно в брак вступали в более раннем возрасте, то в современных условиях, с возможностью и желанием молодежи получить образование, сделать карьеру и т. д., возраст заключающих брак увеличился.

Отметим, что в традиционном тувинском обществе негативным было отношение не только к старым девам, но и к мужчинам, не имеющим семью. Это подтверждают и наши респонденты, приводя многочисленные примеры из личного опыта. Однако, как утверждает В. Б. Монгуш, отношение к холостякам было более лояльным, нежели к *дулгуяк-кадай* [ПМА: Монгуш 2019]. Наш другой информатор, М. Д. Шойдак, объясняет это тем, что брачный возраст женщины более подвижный, что связано, скорее всего, с ее способностью рожать детей, быть матерью, учитывая ценность брака в традициях тувинцев [ПМА: Шойдак 2019].

Как свидетельствуют информанты, никто не хотел жениться на старой деве. Если все-таки это происходило и юноша женился на старой деве, что, впрочем, было весьма редким явлением, это считалось большим позором и для молодого человека, и для его семьи. В то время как засидевшейся невесте ничего не оставалось, как выйти замуж либо за вдовца, либо найти жениха, отвергнутого другими девушками из-за бедности, физических недостатков или крайней безнравственности.

***Дулгуяк-кадай* в современном тувинском обществе**

В современном тувинском обществе меняется как возраст вступающих в брак, так и модель традиционного брака. В Туве все большее распространение получает сожительство мужчин и женщин вне регистрации, то есть так называемый гражданский брак. Растет и число внебрачных детей. Так, только в 2006 г. в целом по республике число таких детей составило 67,8 %, в городах — 63,8 %, в сельских поселениях — 71,2 % [Доржу 2018: 2]. Больше всего материнская семья распространена среди 15–19-летних и женщин после 35 лет. В

первом случае, как утверждают наши респонденты, это можно объяснить тем, что на селе многие семьи утратили постоянные источники доходов, выросла безработица, и пособие на детей для них является одним из основных доходов. Во втором случае, как показали наши исследования, сказывается экономическая самостоятельность и высокий образовательный уровень городских женщин, пожелавших родить для себя. И в том, и в другом случае женщины, родившие ребенка вне брака, не вызывают осуждения или жалость со стороны своих семей и общества, к ним относятся как к женщине-матери. Все это говорит о том, что традиционный брак как единственная форма совместной жизни тувинцев, уходит в прошлое [Доржу 2019: 8].

Результаты

Исследование показало, что в современном тувинском обществе коренным образом изменилось отношение к тем, кто по той или иной причине не состоит в браке. Если в традиционном обществе созданию семьи придавалось особое значение и всякий, не вступивший в брак, особенно *дулгуй-кадай*, подвергался осуждению и считался ущербным, то в настоящее время такое не наблюдается. Согласно переписи населения, в 2019 г. общая численность жителей Тувы составляет 324 423 человека, из них 155 363 мужчины и 169 060 женщин, что подтверждает наличие демографического

дисбаланса [Численность населения 2019]. Наблюдается некоторая, а местами значительная, диспропорция бракоспособного контингента из-за того, что мужчин меньше, чем женщин, поэтому всё чаще встречаются одинокие женщины.

В подавляющей части современного общества сформировалось мнение, что старая дева, в отличие от традиционных представлений, — это девушка старше 22 лет (если учесть средний возраст мам), физически и морально здоровая, но не имевшая сексуального опыта. Все чаще в числе старых дев оказывается вполне обеспеченная и самостоятельная девушка, но с завышенными требованиями к окружающим.

Опыт исследования показывает, что положение *дулгуй-кадай* как в традиционной культуре тувинцев, так и в современном обществе — это проблема места и роли такой социально-демографической группы, как одинокие женщины в социальной структуре общества, их социального статуса и ее составляющих. Образ жизни одиноких женщин, отношение семьи и общества к ним предопределяются постоянно изменяющимися историческими и социально-экономическими условиями, а в современных условиях существующее напряжение может быть снято за счет адекватного повышения качества жизни в материальной и политической сферах жизнедеятельности современного общества.

Полевые материалы авторов

- ПМА: Суван 2018 — Беседа с Январь Демировой Суван, 1941 г. р., пенсионер. Работала учителем тувинского языка и литературы в Чаа-Хольской средней школе Улуг-Хемского кожууна. Запись в г. Кызыле 27.07.2018.
- ПМА: Шойдак 2019 — Беседа с Маргаритой Дугаржаповной Шойдак, 1947 г. р., пенсионер. Работала учителем начальных классов с. Хандагайты Овюрского кожууна. Запись в п. Межегей Тандинского кожууна 17.06.2019, 18.06.2019.
- ПМА: Монгуш 2019 — Беседа с Валентиной Бегзиёвной Монгуш, 1940 г. р., пенсионер. Работала учителем тувинского языка и литературы в с. Кызыл-Мажалык Барун-Хемчикского кожууна. Запись в г. Кызыле 26.07.2019, 28.07.2019.

Литература

- Айыжы 2017 — Айыжы Е. В. Формы семьи и брака тувинцев России, Монголии и Китая // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. С. 58–66.
- Биче-оол 2018 — Биче-оол С. М. Традиционные брачно-семейные отношения у тувинцев и их трансформация в советский период. Абакан: Журналист, 2018. 128 с.
- Доржу 2011 — Доржу З. Ю. Тувинская семья: тенденции ее жизнедеятельности // Омский научный вестник. Серия «Общество. История. Современность». 2011. № 1. С. 35–38.
- Доржу 2018 — Доржу З. Ю. Из истории женского движения в Туве // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия. Сб. мат-лов междунар. науч.-практ.

- конф. Кызыл: Тувинск. гос. ун-т, 2018. С. 198–205.
- Доржу 2019 — *Доржу З. Ю.* Межэтническое взаимодействие русских и тувинцев в советской и постсоветской Туве (на примере национально-смешанных семей) // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. С. 144–156.
- Забелина 2010 — *Забелина Г. А.* Женщины Тувы в семье и обществе в первой половине XX века. Кызыл: ТувИКОПР СО РАН. 2010. 118 с.
- Катанов 2011 — *Катанов Н. Ф.* Очерки Урянхайской земли (Дневник путешествия, исполненного в 1889 году по поручению Императорской Академии наук и Императорского Русского географического общества). Антропология, этнография, мифология, фольклор. Абакан: Журналист, 2011. 84 с.
- Кенин-Лопсан 2006 — *Кенин-Лопсан М. Б.* Традиционная культура тувинцев. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 2006. 232 с.
- Кон 2007 — *Кон Ф. Я.* Экспедиция в Сойотию // Урянхай: Тыва дептер / сост. С. К. Шойгу. Т. 4. М.: Слово, 2007. С. 348–548.
- Курбатский 2001 — *Курбатский Г. Н.* Тувинцы в своем фольклоре (историко-этнографические аспекты тувинского фольклора. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 2001. 462 с.
- Кустова 2000 — *Кустова Ю. Г.* Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 160 с.
- Менхен-Хельфен 2007 — *Менхен-Хельфен О.* Путешествие в азиатскую Туву // Урянхай: Тыва дептер / сост. С. К. Шойгу. Т. 6. М.: Слово, 2007. С. 220–352.
- Тадина 1992 — *Тадина Н. А.* Формы заключения брака и ритуальное поведение у алтайцев. Этнографическое обозрение. 1992. № 4. С. 50–57.
- Численность населения 2019 — Численность населения за 2019 год [электронный ресурс] // Статистика по России. Республика Тува: общая демография. URL: <https://russia.duck.consulting/regions/17> (дата обращения: 15.12.2019).
- Юша 2018 — *Юша Ж. М.* Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века. Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск: Наука, СО РАН. 2018. 400 с.
- Яковлев 2007 — *Яковлев Е. К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея // Урянхай: Тыва дептер / сост. С. К. Шойгу. Т. 5. М.: Слово, 2007. С. 202–253.

Authors' Field Data

- Informant: Yanvar D. Suvan, b. 1941, a retired school teacher (Tuvan language and literature; Chaa-Khol village, Ulug-Khemsy District, Tyva Republic). Rec. in Kyzyl on July 27, 2018. (In Tuv. and Russ.)
- Informant: Margarita D. Shoydak, b. 1947, a retired school teacher (primary grades; Khandagayty village, Ovyursky District, Tyva Republic). Rec. in Mezhegei village (Tandinsky District) on June 17–18, 2019. (In Tuv. and Russ.)
- Informant: Valentina B. Mongush, b. 1940, a retired school teacher (Tuvan language and literature; Kyzyl-Mazhalyk village, Barun-Khemchiksky District, Tyva Republic). Rec. in Kyzyl on July 26–28, 2019. (In Tuv. and Russ.)

References

- Aiyzhy E. V. Tuvans of Russia, Mongolia and China: forms of family and marriage. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2017. Vol. 29. No. 1. Pp. 58–66. (In Russ.) DOI: 10.22162/2075-7794-2017-29-1-58-66
- Biche-ool S. M. [Tuvan Traditional Family–Marriage Relations and Their Transformation during the Soviet Era]. Abakan: Zhurnalist, 2018. 128 p. (In Russ.)
- Dorzhu Z. Yu. Interethnic interaction of Russians and Tuvans in Soviet and post-Soviet Tuva: the case of ethnically mixed families. *The New Research of Tuva*. 2019. No. 1. Pp. 144–156. (In Russ.)
- Dorzhu Z. Yu. Tuvan family: functioning trends. *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2011. No. 1. Pp. 35–38. (In Russ.)
- Dorzhu Z. Yu. Women's movement in Tuva: glimpses of history. In: [4th Central Asian Historical Readings. Space of Cultures: through the Prism of Unity and Diversity]. Conf. proc. Kyzyl: Tuvan State University, 2018. Pp. 198–205. (In Russ.)
- Katanov N. F. [Essays on the Land of Uryankhai: Notes on the 1889 Journey Sanctioned by the Imperial Academy of Sciences and Imperial Russian Geographic Society. Anthropology, Ethnography, Mythology, Folklore]. Abakan: Zhurnalist, 2011. 84 p. (In Russ.)
- Kenin-Lopsan M. B. [Tuvan Traditional Culture]. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 2006. 232 p. (In Russ.)

- Kon F. Ya. Expedition to Soyotia. In: [Uryankhai: Tyva Depter]. S. K. Shoygu (comp.). Moscow: Slovo. Vol. 4. 2007. Pp. 348–548. (In Russ.)
- Kurbatsky G. N. [Tuvans in Their Folklore: Historical and Ethnographic Aspects of Tuvan Folklore]. Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Institute of Archaeology and Ethnography. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 2001. 462 p. (In Russ.)
- Kustova Yu. G. [Child and Childhood in Khakas Traditional Culture]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2000. 160 p. (In Russ.)
- Mänchen-Helfen O. Journey to Tuva. In: [Uryankhai: Tyva Depter]. S. K. Shoygu (comp.). Moscow: Slovo, 2007. Vol. 6. Pp. 220–352. (In Russ.)
- Russia in Numbers. Population Size: 2019 (Republic of Tuva). Available at: <https://russia.duck.consulting/regions/17> (accessed: December 15, 2019). (In Russ.)
- Tadina N. A. [The Altaians: Consummation of Marriage and Ritual Behavior]. *Etnograficheskoe Obozrenie*. 1992. No. 4. Pp. 50–57. (In Russ.)
- Yakovlev E. K. Non-Russian Population of the Southern Yenisei Valley: Ethnographic Review. In: [Uryankhai: Tyva Depter]. S. K. Shoygu (comp.). Moscow: Slovo, 2007. Vol. 5. Pp. 202–253. (In Russ.)
- Yusha Zh. M. [Folklore and Ritual of China-Based Tuvans, Early 21st Century: Structure, Semantics, Pragmatics]. Sib. Branch of RAS. Novosibirsk: Nauka, 2018. 400 p. (In Russ.)
- Zabelina G. A. [Women of Tuva in Family and Society: Early to Mid-20th Century]. Kyzyl: Tuva Institute for Exploration of Natural Resources (Sib. Branch) of RAS, 2010. 118 p. (In Russ.).





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. 13, Is. 1, pp. 64–74, 2020
DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-64-74
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 390 (571.52)+392.1 (571.52)

Женские прически и накосные украшения тувинцев: историко-этнографический очерк

Елена Валерьевна Айыжы¹, Роланда Биче-ооловна Ховалыг²

¹ Тувинский государственный университет (д. 36, ул. Ленина, 667000 Кызыл, Российская Федерация)

кандидат исторических наук, доцент

 0000-0002-4289-3543. E-mail: aiygy@mail.ru

² Национальный музей имени Алдан-Маадыр Республики Тыва (д. 30, ул. Титова, 667000 Кызыл, Российская Федерация)

главный хранитель

 0000-0002-6390-7406. E-mail: hovrol@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Айыжы Е. В., Ховалыг Р. Б., 2020

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена исследованию женских причесок и накосных украшений тувинцев, выявлению их типологии и особенностей. Украшения как компонент материальной и одновременно духовной культуры народа в целом ряде своих элементов — материале, технологии изготовления, художественном оформлении, сюжетах и символике, терминологии и в мировоззренческих представлениях — устойчиво сохраняют ценные сведения историко-этнографического характера и свое семантическое значение. *Целью* статьи является исследование традиционных типов причесок и полагающихся к ним накосных украшений тувинцев в историко-этнографическом аспекте, что позволит выявить данные, касающиеся как древнейших верований и культов, обычаев и обрядов тувинцев, так и проблем этногенетических и этнокультурных связей между народами Центральной Азии. До настоящего времени задача составления типологии и выявления этнокультурных параллелей в культуре традиционных причесок и украшений народов Центральной Азии не ставилась, либо вопросы, связанные с этой темой, рассматривались фрагментарно, частично. Малоизученность проблемы и возросший интерес в условиях глобализации к культуре тувинского этноса обусловили актуальность предпринимаемого исследования. В статье использованы современные междисциплинарные *методы* и реализован *комплексный подход*. *Результаты:* обобщены результаты этнографических исследований и анализа полевых и архивных материалов по составлению и типологизации женских причесок и накосных украшений тувинцев с конца XIX по XXI в., а также освещены некоторые элементы обрядовой практики и особенности украшений. Показано, что в традициях субэтнических групп и районов Тувы имелись особенности, которые отличали их от других. Вместе с тем можно выявить семь основных типов причесок девочки и женщины, которые являлись маркерами возрастных групп. Накосные украшения также отли-

чались спецификой для разных возрастных групп и маркировали статус девушки и женщины.

Ключевые слова: типы женских причесок, мужские прически, украшения, накосные украшения, тюрко-монгольский мир, тувинцы

Благодарность. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-012-00073.

Для цитирования. Айыжы Е. В., Ховалыг Р. Б. Женские прически и накосные украшения тувинского этноса: этнографические исследования // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 64–74. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-64-74

UDC 390 (571.52)+392.1 (571.52)

Tuvan Women's Hairstyles and Plait Decorative Elements: a Historical and Ethnographic Essay

*Elena V. Aiyzhy*¹, *Rolanda B. Khovalyg*²

¹ Tuvan State University (36, Lenin St., 667000 Kyzyl, Russian Federation)

Cand. Sc. (History), Associate Professor

 0000-0002-4289-3543. E-mail: aigy@mail.ru

² Aldan-Maadyr National Museum of the Tyva Republic (30, Titov St., Kyzyl 667000, Russian Federation)

Chief Curator

 0000-0002-6390-7406. E-mail: hovrol@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Aiyzhy E. V., Khovalyg R. B., 2020

Abstract. Introduction. The paper studies Tuvan women's hairstyles and plait decorative elements, reveals their typology and features from historical and ethnographic perspectives. Being integral components of both material and spiritual cultures, such decorative elements — through materials and processing techniques, styling patterns, plots and symbols, terminology and worldview attitudes — sustainably retain valuable historical and ethnographic messages, original semantics. **Goals.** The work aims at exploring Tuvan traditional hairstyle types and related plait covers in historical and ethnographic aspects, thus gaining insight into most ancient beliefs and cults, customs and rites, ethnogenetic and ethnocultural ties between Central Asian peoples at large. To date, such typologies and ethnocultural parallels in the realm of traditional hairstyles and decorative elements have been either left aside or examined on a piecemeal basis only. So, insufficiency of actual data and the increasing interest towards Tuvan ethnic culture make the study relevant enough. **Methods.** The study employs modern interdisciplinary methods and implements an integrated approach that includes methodological principles of related scientific disciplines, such as history, archeology, and ethnography. The research at the intersection of several humanitarian disciplines helps obtain richer information on certain culture-specific features and their functioning principles within the Tuvan ethnos. **Results.** The paper summarizes results of ethnographic studies, analyzes field and archival materials, and classifies women's hairstyles and plait decorative elements of Tuvans from the late 19th to the 21st centuries. **Conclusions.** Thus, the article attempts to compile a typology, and describes some elements of ritual practices, especially ones dealing with Tuvan women's hairstyles.

Keywords: women's hairstyle types, men's hairstyles, decorative elements, plait covers, Turko-Mongols, Tuvans

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR, project number 19-012-00073.

For citation: Aiyzhy E. V., Khovalyg R. B. Tuvan Women's Hairstyles and Plait Decorative Elements: a Historical and Ethnographic Essay. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 64–74. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-64-74

Введение

В культурах многих народов мира присутствуют представления о сверхъестественных свойствах волос, которые связаны с мировоззренческим и ритуальным комплексами, характерными для этнических культур. Согласно традиционным представлениям ряда народов Сибири, особые свойства имеют волосы женщины, находящиеся в детородном периоде — это определено функцией женщины, производящей на свет детей, что связывает ее магическим образом с иным миром. Магическое значение волос отражено в обычае, сведения о котором приводят Н. И. Ключева и Е. А. Михайлова: «Женщина бесплодная или родившая детей, впоследствии умерших, получала презрительное прозвище „куу баш“ („высохший череп“, то есть „лишенная волос“)» [Ключева, Михайлова 1988: 126].

Поскольку волосам приписывалась особая магическая сила, то считалось, что жизнь ребенка (его душа¹) находится в опасности до того, пока у него не отрастут волосы, и до проведения обряда стрижки первородных волос к голове ребенка запрещалось дотрагиваться незнакомым людям, при этом первородным волосам приписывалась особая охранительная функция. У тувинцев существовал также обычай помещать небольшой пучок из волос младенца в безопасное место в охранительных целях для «сохранения жизни» ребенка [Айыжы 2015: 418].

В культуре тувинцев волосам приписывались свойства являться субстанцией, посредством которой может производиться магическая передача как вредоносного, так и положительного начала. Вследствие этих представлений у тувинцев, как и у многих других народов, бытовал обычай прятанья вычесанных волос, что наблюдали этнографы во время экспедиционных работ в Туве, Монголии и Китае. Вместе с тем вера в возможность осуществления действий контактной или имитативной магии с целью получения счастья и некоторых положительных качеств от других людей обуслови-

ла появление ряда специфических обычаев и обрядов, к примеру, обрядовых действий в период свадьбы, в которых внимательно выбирали человека, который будет заниматься причесыванием невесты.

Универсальность и этническая специфика прически

Коса — самая удобная и самая первая прическа, которую придумал себе человек. Косы характерны для культуры народов разных стран мира на разных этапах развития общества. Таинство плетения косы начиналось после того, как руками делили волосы на равномерные пряди. И хотя плетению косы характерны некоторые общие действия, все же у каждого народа присутствуют свои традиции и обычаи в отношении кос и накосных женских украшений, причесок, создающих неповторимые образы.

Прически тюрко-монгольских народов Центральной Азии в разные периоды мировой истории упоминаются в письменных источниках. Так, в средневековые косы носили не только женщины, но и мужчины-монголы. Издревле коса была популярна и у мужчин-тюрков, что подтверждают каменные изваяния древнетюркского периода (VI–VIII вв.), в которых воины изображены с одной косой на спине, аналогичной тувинской мужской прическе *кежеге*. До начала XX в. тувинцы носили прическу *кежеге*. Ф. Я. Кон писал по данному поводу, что волосы на голове мужчины спереди сбрасывают, а сзади заплетают в одну косу, на бороде выщипывают, а усы сверху подбрасывают, так что верхний край составляет прямую линию (см.: [Кон 1934: 108]).

С. И. Вайнштейн обнаружил в работе Г. Рубрука свидетельство того, что мужчины-монголы выбривали себе на макушке головы четырехугольник и с передних углов вели бритье макушки головы до висков, а в углах затылка оставляли волосы, из которых заплетали косы, завязывая их узлом до ушей [Вайнштейн 1991: 187].

По мнению исследователя Центральной Азии Г. Е. Грумм-Гржимайло, прически в виде косы были введены в Китае маньчжурами во второй половине XVII в., они символизировали подданство Цинской империи [Грумм-Гржимайло 1930: 413].

Тувинские замужние женщины заплетали волосы в две косы, а девушки — в три, со-

¹ Как отмечал С. А. Токарев, душа — это невидимое уязвимое место человека, ее местом обитания часто считается голова [Токарев 1990: 115].



Рис. 1. Боошкун для мужской прически *кежеге*

[Fig. 1. *Booshkun* for the *kezhege* male haircut]



Рис. 2. Заплетание волос замужней женщины в местности Чадаана.
Фото В. П. Ермолаева.
НМ РТ, КП-11286/188

[Fig. 2. Married women's plaits, Chadaana locality.
Photo by V. Yermolaev]



Рис. 3. Сотрудник НМ РТ Б. Ч. Иргит демонстрирует прическу тувинок с использованием экспонатов музея.
Фото С. М. Еловикова. 2014 г.

[Fig. 3. Museum worker B. Irgit demonstrates a Tuvan traditional female hairstyle with the use of exhibit items. Photo by S. Elovikov, 2014]



Рис. 4. Салбактар — девичьи накосные украшения. НМ РТ, КП-9566/1-2

[Fig. 4. *Salbaktar* — maiden plait decorative elements]

единяя затем их в одну косу. Как мужчины, так и женщины вплетали в косы шелковые черные нитки и завязывали искусственную косу из черного шелка. Данная прическа была характерна для народов центральной Азии.

В дореволюционной Туве в начале XX в. основными накосными украшениями тувинцев являлись *салбактар*, *чавага* и гребни [Ховалыг 2018: 121]. При этом и мужчины, и дети завязывали волосы специальным способом *боошкун*².

Прически у тувинских женщин различались в зависимости от местных традиций, социального положения и возраста. В одних местностях Тувы молодые девушки носили одну косу, в других — три косы, в третьих — многочисленные мелкие косы. Эти отличия зафиксированы в работах ученых Тувы.

Так, о прическе тувинцев-тоджинцев Б. К. Шишкин оставил следующие свидетельства: сойоты носили косы, гордостью урянхайца также являлась длинная коса, при этом спереди волосы на голове мужчины выбривали (с помощью ножей), а трогать косу и тем более дергать за косу означало нанести оскорбление мужчине. Незамужние женщины обычно заплетали три косы, замужние — две. Тоджинцы — и мужчины, и женщины — вплетали в косы шелковые черные нитки и прикрепляли искусственную косу из черного шелка [Шишкин 1914: 145]. В работе Б. К. Шишкина, представляющей важный источник, обращаем внимание на указание, что шелковые нити называли *бээжин-кара* ('черные шелковые нити') ввиду того, что тувинские женщины приобретали их у китайских купцов [ПМА: Л. К. Куулар]: слово *бээжин* происходит от названия города Пекин. Таким образом, в названии нитей зафиксирован факт доставки самих нитей, использовавшихся в прическе, из Китая (г. Пекина). С помощью этих черных шелковых нитей улучшали качество прически — удлиняли и утолщали длину косы для красоты, т. е. создавали искус-

ственные косы, называвшиеся *чалаа-кара*.

Следует отметить, что женщины из восточной части Тувы, Тоджинского кожууна, в дореволюционное время носили три косы до замужества, а кунгуртугские женщины носили три косы после замужества [Ховалыг 2018: 122]. Есть сведения о ношении трех кос после свадьбы женщинами Тер-Хольского кожууна до начала XX в.

Одним из важных источников изучения причесок тувинских женщин является фотоархив В. П. Ермолаева из Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва (далее — НМРТ), материалы которого наглядно свидетельствуют о том, что тувинские женщины заплетали волосы в две толстые косы с двух сторон и между ними на затылке — три мелкие косы *сырбык чаи* или *сай чаи*. В волосы вплетали искусственные косы *чалаа-кара* из черных шелковых нитей, к мелким косичкам *сырбык чаи* закрепляли накосное украшение *чавага* таким образом, чтобы оно начиналось с середины косы. Концы кос, чтобы не мешали при хозяйственных работах, закрепляли, пропустив их под поясом. Скорее всего, так плели волосы в западных кожуунах, о чем свидетельствуют деревянные скульптуры, изображающие женщин-тувинок, выполненные основоположниками современного камнерезного искусства Хертеком Коштаевичем Тойбу-Хаа и Донгаком Чамаевичем Окаанчыком.

В западной части Тувы, в Монгун-Тайгинском кожууне, после обряда стрижки утробных волос, начиная с трехлетнего возраста и до 15 лет девочки до проведения обряда *туктеп* (букв. 'сватовство'; вообще сватовство называли *дүгдээр или дүгдээшкин*) [Потапов 1969: 238] носили одну косу, а после проведения этого свадебного обряда заплетали две косы. Л. П. Потапов отмечал, что имеются определенные различия в обычаях, связанных с прической девушек: тувинцы долины Улуг-Хема, как монголы, хакасы и алтайцы, заплетали раньше девушкам волосы в несколько мелких косичек.

Женские накосные украшения

Обратимся теперь к женским накосным украшениям. Их условно можно разделить на три группы: девичьи, невесты и замужней женщины.

В фондах Национального музея Республики Тыва хранятся девичьи накосные украшения *салбак*, выполненные в 90-х гг.

² *Боошкун* — завязка для кос, состоящая из трех длинных пучков, сплетенных из черных или разноцветных нитей, заканчивающихся бахромой. У начала бахромы в пучки вплетены кусочки дерева для удобства при завязывании косички.



Рис. 5. Фото Ф. Я. Кона «Богатая невеста из Самагалтая», конец XIX в.

НМРТ, КП 11286/917

[Fig. 5. Photo by F. Kon 'A Rich Bride from Samagaltai', late 19th c.]

XX в. По сведениям информантов [ПМА: Л. К. Куулар; ПМА: Е. Ш. Байкара], *салбак* — это накосные украшения девушек, которые носят после обряда *дүгдээшкин* до свадьбы. К сожалению, другие сведения об этих накосных украшениях в работах ученых-исследователей не встречались. Только в работе С. И. Вайнштейна отмечается, что женщины и девушки, а иногда и мужчины, вплетали в волосы шелковые черные нити *бээжин-кара* и сплетали их в длинные искусственные косы *чалаа-кара*, богатые же женщины дополняли их низками из коралловых бус — *салбак* [Вайнштейн 1991: 183].

В некоторых местностях Тувы использовали в качестве накосного украшения *чавага*. Эти украшения можно увидеть на фотографии Ф. Я. Кона «Богатая невеста из Самагалтая» (фоторепродукция В. П. Ермалова, из фондов НМРТ, КП-11286/917). Судя по фотографии, в южных кожуунах Эрзин и Тес-Хем замужние женщины заплетали волосы в мелкие косички и на концах каждой косички прикрепляли *салбак*.

Л. П. Потапов, подробно описывая свадебные обряды тувинцев Монгун-Тай-

гинского кожууна, отмечал, что не встречаются сведения о таких девичьих накосных украшениях, как *салбак* и *боошкун*. В ходе проведенного сравнительного анализа им было выявлено, что во время обряда (*дүгдээшкин*) у тувинцев, живущих в верховьях реки Алаш Барун-Хемчикского кожууна, перед тем, как невесте заплетать косы, возле юрты расстилали простеганный нитками войлок (*ширтег*), на который набрасывали подстилку для сидения *кудус* (тоже войлок, но обшитый материей, с широким кантом по краям из материи другого цвета). На подстилку усаживали рядом жениха (справа) и невесту (слева), после чего левую руку жениха и правую руку невесты связывали шерстяной ниткой и смазывали им руки топленным маслом. Мать невесты заплетала ей волосы в прическу замужних женщин, в три косы (две на висках и одну толстую сзади, к которой приплетались закинутые назад косы с висков). По данным информантов Л. П. Потапова, в некоторых районах заплетали две толстые косы с обоих боков головы и закидывали их назад, связав концы, между которыми сзади за-

плетали три маленькие косички, к ним подвешивали украшение *чабага* (или *чавага*), которое носили только замужние женщины [Потапов 1969: 246].

По сведениям наших информантов [ПМА: Л. С. Айыжы], *чавага* — женское накосное украшение, надеваемое на невесту, независимо от того, была ли у нее близость с женихом до свадьбы. Украшение символизировало изменение статуса девушки, то, что она уже стала женщиной. *Чавага* считалось дорогим украшением³ ввиду того, что некоторые элементы изготовлены из серебра и его нужно было заказывать кузнецам-ювелирам. Кроме того, данное украшение передавалось по наследству от матери к дочери. Обычай предписывал отдавать его младшей дочери, но если к моменту выдачи замуж старшей дочери родители не имели материальной возможности сделать новое *чавага*, они отдавали его этой дочери в надежде, что к замужеству следующей дочери сумеют заказать новое. О том, что изготовление *чавага* было для некоторых семей затруднительным, свидетельствует то, что иногда родственники жениха помогали в его изготовлении (привозили отдельные части этого украшения с тем, чтобы использовать их при изготовлении полного комплекта).



Рис. 6. *Чавага* — женское накосное украшение (замужних женщин)

[Fig. 6. *Chavaga* — married women's plait decorative element]

³ Далее дана характеристика материалов для изготовления *чавага*.

Основу *чавага* составляла серебряная пластинка, нашитая на кусок кожи и украшенная жгутами из ниток и снизками из коралловых бусин. В фондах Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва имеются всего 4 (четыре) экземпляра подлинных *чавага*. Все они однотипны: состоят из плоской серебряной пластинки *чавага дэзү*, прикрепленной к кожаной полоске. Серебряная пластинка богато орнаментирована гравировкой и чеканкой, с инкрустацией драгоценными камнями (нередко серебряная пластинка крепилась на железной основе). Снизу к серебряной пластинке (к кожаному основанию) прикреплены 9–12 рядов из коралловых бус, 9–12 пучков из черной нити *чалаа-кара*, скрученных в медную проволоку и заканчивающихся черной бахромой [Ховалыг 2018: 124].

Еще одним интересным моментом является то, что, тувинские мужчины, как и дети, завязывали кончики волос в прическе *кежесе* завязкой *боошкун*, только у мужчин материал для *боошкун* делали из простых черных нитей, а у детей — из разноцветных нитей.

Таким образом, в тувинской культуре конца XIX – начала XX в. девочки в возрасте от 13 до 15 лет, т. е. до замужества, заплетали волосы в одну косу в западной части Тувы (Дзун-Хемчикский, Овюрский, Сут-Хольский, Барун-Хемчикский и Бай-Тайгинский кожуунах), в две косы — в южных кожуунах (Тес-Хемский, Эрзинский), в три косы — в Монгун-Тайгинском, Тоджинском кожуунах (восточная Тува), в мелкие косички — в Улуг-Хемском кожууне (Центральная Тува). При этом они носили самое простенькое накосное украшение *боошкун*. Во время обряда сватовства *дүгдээшкин* девушкам заплетали волосы в две косы и прикрепляли к ним девичьи накосные украшения из разных бус *салбактар*.

Представления тувинцев о волосах и манипуляциях с ними связаны с приписыванием им различных символических и даже магических значений, что характерно для культур разных народов мира с древнейших времен. При этом отношение тувинцев к волосам было очень внимательное, «аккуратное».

Рассмотрим специфический обряд тувинцев — *тухтеп*, проводившийся во время одного из свадебных обрядов *дүгдээшкин*, во

время которого соединяли кончики кос жениха и невесты и заставляли их угадывать, кому принадлежат волосы, показывая лишь их концы. Содержание данного обряда следующее: из юрты, где сидели рядом жених и невеста, просили всех выйти. С молодоженами оставляли одного из родственников (обычно со стороны невесты) — мужчину или женщину. Этот человек брал концы кос жениха и невесты, расчесывал их гребнем, затем соединял, зажав в свой кулак, и показывал молодым лишь кончики соединенных волос, заставляя их угадывать, где волосы каждого из них. В это время родственники с обеих сторон (жениха и невесты) подглядывали в щели юрты, следя за тем, как все это происходит и нет ли тут какого-либо подвоха. Если жених угадывал, где кончики волос его невесты, а невеста узнавала, где в пучке волосы своего жениха, то это считалось предзнаменованием того, что брак этот будет удачным и счастливым. Если, напротив, жених и невеста опознавали только каждый свои волосы, то родственники и сами молодожены расстраивались, хотя брак от этого обряда не распадался.

Прическа в обрядах жизненного цикла

В ходе полевых исследований нами выявлено, что знаковой маркировкой возраста у тувинских женщин было изменение причесок на разных этапах жизни. При этом имелись варианты ее изменений, обусловленные этническими, локальными и другими факторами.

Всего у тувинских женщин можно выделить семь видов причесок в обрядах жизненного цикла.

1. Детская прическа. Первыми ритуальными манипуляциями с волосами ребенка являлась «стрижка утробных волос», которая часто осуществлялась на 2–3 годах жизни ребенка, часто и позже, в возрасте до пяти лет (для мальчиков этот обряд предпочитали проводить в нечетные годы их жизни, а для девочек — в четные). Центральная Азия находится в зоне традиций, где предписывается оставлять при первой стрижке у ребенка определенную часть волос, выбривая (выстригая) остальные. Эта традиция, по всей видимости, очень древняя, поскольку охватывает широкий круг культур: тунгусо-маньчжурские народы, монгольские, тюркские, иранские, в том числе и припамирские народности. Д. Баяр,

исследовавший прически средневековых монголов, отметил существование обычая частичного бритья головы у сяньбийцев и ухуаней (1 половина I тыс. н. э.) [Баяр 1993: 113]. Анализ имеющихся материалов о детях у народов Центральной Азии позволяет сделать вывод о том, что в конце XIX в. преобладала традиция не подчеркивать пол детей младшей возрастной группы ни в одежде, ни в головных уборах, ни в прическе; и девочку, и мальчика называли *чаи уруг* — ребенок. Наиболее распространенный вариант детской прически был таким: один или два пучка волос оставляли на каждом виске, один пучок волос — на темени или затылке. В редких случаях прическа различалась по полу, и в этом случае варианты сходные: девочкам оставляли пучки на висках и темени, а мальчикам — только на темени либо девочкам — лишь на висках, мальчикам — лишь на темени. Примерно такие детские прически фиксируются у ряда народов южной Сибири. Так, у теленгитов оставляли волосы девочкам на висках и темени, а мальчикам — только на темени (считалось, что мужчина должен оставлять эти волосы всю жизнь). Данный обычай был зафиксирован у хакасов и тувинцев [Клюева, Михайлова 1988: 118].

Обряд первой стрижки должен начать дядя по линии матери, что отражает особое отношение дяди к его племянникам, детям сестры. Кроме того, каждый присутствующий приглашенный также совершал отрезание пряди волос. Перед тем как совершить прикосновение к детским волосам, каждый участник обряда должен был попробовать «белую», сакральную «пищу» в виде молока, что объяснялось очистительной силой белой молочной пищи. Предохранительные действия заключались также в окуливании дымом можжевельника ножниц — считалось, что этим ребенка защищали от сглаза и порчи.

Отрезание пряди волос у ребенка каждым из участников обряда, начиная с дяди по матери, сопровождалось произнесением благопожелания в адрес ребенка и его родителей и одариванием ребенка; прядь волос помещали в специальный мешочек, привязанный к ножницам, в котором они впоследствии и хранились. Подарки могли быть различной ценности: либо скот (лошади, коровы, овцы), либо шкуры барашка,

сурка, одежда, молочные продукты или сладости, либо *хадак*. Одаривать могли и деньгами. Скот, подаренный ребенку, становился основой его будущего хозяйства. Обряд стрижки волос завершался трапезой. Если же старший дядя по материнской линии не мог присутствовать на обряде по уважительной причине, то с целью проведения им знаковых действий оставляли специально нестриженной прядь волос на голове и не трогали ее в течение трех дней.

Тувинцы *сомона Цэнгэл Баян-Ульгийского аймака* Монголии обряд стрижки утробных волос у мальчика проводили в три года, у девочки — в два или четыре года. В особых случаях, когда ребенок болел, срок стрижки утробных волос переносили на более поздний период, например до пяти лет; но считается, что после пяти лет «волосы отяжелеют». Собирали родственников по принципу *чылы каржы эвес торелдери* ('не жесткие по годам родственники'), то есть соответствующие по годам (по лунно-солнечному календарю 12-летнего животного цикла) согласно традиционной астрологии. Обязательным моментом является то, что проводил данный обряд *хылбык алыр кижиги* ('человек, который будет стричь первые волосы ребенка') или *хол дээр кижиги* ('человек, который первым дотронется до волос ребенка'). Начинал он со словами *чаа, ам киживистин хылбыын хоюзар бис бе?* ('давайте начнем стричь волосы?'). Ребенка просили встать, сначала притрагивались до волос деревянным ножом. Потом произносили следующие фразы *Кезер дээш кеспедим. Кезер-Богданын чарлыгандан кестим. Алыр дээш албадым. Богда-ламанын айыткан ёзузундан алдым* ('Хотел стричь, да не стал этого делать. А стал стричь по указу Богда-лама. Хотел взять, да не стал этого делать. А взял по указанному обычаю Богдо-лама'). После этих слов участник обряда брал ножницы, к концам которых привязан белый *хадак*, окуренный дымом можжевельника и смазанный топленым маслом и молоком. Полагалось по направлению движения солнца состричь 2–3 пучка волос ребенка, отрезанные волосы поместить на белую ткань. Каждый подходивший для совершения этого обряда произносил благопожелания: *Назы-хары узун болзун. Ада-иезинге ачы-буянын болзун* ('Пусть возраст будет длинным. Родителям будет полез-

ным'), *Узун назынын, удаан чыргалдыг эки эр болзун* ('Пусть достигнет преклонного возраста и умрет во сне') и т. п. В качестве подарков дарили: мальчику жеребенка, девочке — телёнка.

Тувинцы *Кобдоского аймака Монголии* в проведении данного обряда придерживаются особенностей. Обряд стрижки утробных волос называли *хылбыын шыгжаар*, *хылбыын хойзур* ('хранить утробные волосы', 'отпугивать [нечистую силу] от утробных волос'). Если ребенок болел в период проведения обряда, то переносили обряд на пятилетие, и в год достижения ребенком 5 лет обязательно проводили обряд, считая, что *хылбыы аартаар* ('утробные волосы отяжелеют'). В назначенное ламами время обряд проводили до обеда, так как после обеденного дня главные событийные празднества не совершают.

2. Прическа девочки, достигшей половой зрелости. Важнейший этап в жизни девочки — достижение половой зрелости, который мог быть отмечен семейным торжеством, во время которого происходила и смена головного убора, и смена прически: волосы заплетали в одну косу, после чего запрещалось их стричь. Семантика данного действия заключалась в символическом накоплении жизненной энергии, что чрезвычайно важно для женщины — продолжательницы рода. Девушкам до замужества символически заплетали одну косичку *чаши* [чаьш] и завязывали ее концы украшением из бус *боошкун*, что означало свободное положение молодой девушки;

3. Прическа просватанной девушки. В день сватовства дополнительную вторую косу девушке заплетала родственница с материнской стороны, что символизировало: девушка занята, сосватана. Во время обряда *дугдээшкин* (когда жених приезжал с родственниками познаться с родственниками невесты) мать просватанной девушки заплетала дочери волосы в две косы и крепила к ним парные накосные украшения *салбактар*. На макушку головного убора невесты крепили длинную, из красных шелковых ниток, кисть *маак*, которая опускалась на спину. Это означало, что она сосватана, имеет жениха, обрела пару.

4. Прическа замужней женщины. В день свадьбы волосы невесты заплетали с украшением *чалаа-кара* в виде трех черных ко-

сичек. После свадьбы замужние женщины заплетали волосы в две толстые и три мелкие *сырбык*, *сай чаиштар*⁴ косы: две толстые косы символизировали статус замужних женщин, накосное украшение посередине *чавага* являлось знаком семьи.

5. Пожилые замужние женщины заплетали две косы и, связав их концы, помещали за пояс.

6. Женщин, которые до старости дожили без детей и мужа, называли *дулгуяк*, они носили одну косу *кежеге*, как мужчины;

7. Женщин возраст старше 65–75 лет называли *шуваланчы*, они обычно сбрасывали волосы налысо.



Рис. 7. Шапка с красными кистями просватанной невесты

[Fig. 7. Hat with red tassels of a betrothed maid]

В отношении волос в традиционной культуре тувинцев существуют следующие приметы и поверья, которые соблюдаются и по сегодняшний день: обряд стрижки утробных волос следует совершать по достижении ребенком трех лет; стрижку волос следует совершать в благоприятные дни по лунному календарю; после захода солнца нельзя стричь волосы; после расчесывания и стрижки волос нельзя бросать волосы.

Заключение

Исследование причесок и накосных украшений тувинцев показывает, что в их культуре прослеживаются как характерные для ряда народов Центральной Азии и Южной Сибири черты, так и локальные характеристики. В традициях субэтнических групп и районов Тувы имелись особенности, которые отличали их от других. Вместе с тем можно выявить семь основных типов причесок девочки и женщины, которые являлись маркерами возрастных групп. Накосные украшения также отличались спецификой для разных возрастных групп и маркировали статус девушки и женщины. Как отмечал А. К. Байбурун, любая вещь, созданная человеком, обладает как утилитарными, так и символическими свойствами. В этом плане украшения содержат минимум «вещности» и максимум знаковости [Байбурун 1989: 63–87]. В целом прически и украшения являлись неотъемлемой частью обрядовой системы, оформлявшей жизненный цикл человека; они имели глубокое смысловое содержание, изучение которого способствует расширению знаний о традиционной культуре тувинского этноса.

Полевые материалы авторов

- ПМА: Айыжы Л. С. — *Айыжы Л. С.*, 1946 г. р. Уроженка м. Баян-Дугай Дзун-Хемчикского кожууна. В настоящее время проживает в г. Кызыле.
- ПМА: Байкара Е. Ш. — *Байкара Е. Ш.*, 1929–2008 гг., уроженка с. Баян-Кол Пий-Хемского кожууна, работала научным сотрудником Национального музея Республики Тыва
- ПМА: Куулар Л. К. — *Куулар Л. К.*, 1955–2008 гг., уроженка с. Суг-Аксы Сут-Хольского кожууна, работала научным сотрудником Национального музея Республики Тыва.

Литература

- Айыжы 2015 — *Айыжы Е. В.* Категория «возраст» и отношение к нему у тувинцев. // Казанский педагогический журнал. 2015. № 5-2. С. 415–421.
- Байбурун 1989 — *Байбурун А. К.* Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л.: Наука, 1989. С. 63–88.
- Баяр 1993 — *Баяр Д.* Прически монголов в XIII–XV вв. // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1993. С. 113–124.

⁴ *Сырбык*, *сай чаиштар* — символ материнства и детей.

- Вайнштейн 1991 — *Вайнштейн С. И.* Мир кочевников Центра Азии. М.: Наука, 1991. 294 с.
- Грумм-Гржимайло 1930 — *Грумм-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 1–3. СПб.: Невская типография, 1914–1930. 4 т. Антропологический и этнографический очерк этих стран; Торговая и колонизаторская в них деятельность китайцев и русских. 1930. [2], II, 413–858, [1] с.
- Кон 1934 — *Кон Ф. Я.* За пятьдесят лет: собр. соч. в 3 т. М.: Изд-во Всес. о-ва политкаторжан и ссыльно-поселенцев (тип. Профиздата), 1932–1934. 294 с.
- Клюева, Михайлова 1988 — *Клюева Н. И., Михайлова Е. М.* Накосные украшения у сибирских народов // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XLII. Л.: Изд-во АН СССР, 1988. С. 106–128.
- Токарев 1990 — *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 115 с.
- Потапов 1969 — *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 402 с.
- Ховалыг 2018 — *Ховалыг Р. Б.* Тувинская традиционная одежда = Тыва үндөзүн хеп. Новосибирск: Наука, 2018. 336 с.
- Шишкин 1914 — *Шишкин Б. К.* Очерки Урянхайского края. Томск: Типо-лит. Сиб. т-ва печ. дела, 1914. IV, 327 с.

Authors' Field Data

- Informant: Aiyzhy L. S., b. 1946, native to Bayan-Dugay village (Dzun-Khemchiksky District, Tyva Republic). Currently lives in Kyzyl. (In Tuv. and Russ.)
- Informant: Baykara E. Sh., 1929–2008, native to Bayan-Kol village (Piy-Khemskey District, Tyva Republic). Worked as a researcher at the Aldan-Maadyr National Museum. (In Tuv. and Russ.)
- Informant: Kuular L. K., 1955–2008, native to Sug-Aksy village (Sut-Kholsky District, Tyva Republic). Worked as a researcher at the Aldan-Maadyr National Museum. (In Tuv. and Russ.)

References

- Aiygy E. V. Category 'age' and the attitude of the Tuvans towards it in the traditional culture. *Kazan Pedagogical Journal*. 2015. No. 5-2. Pp. 415–421. (In Russ.)
- Bayar D. Haircuts of Mongols: 13th – 15th centuries. In: [Economy and Material Culture of Turko-Mongols: Glimpses of History]. Novosibirsk: Nauka, 1993. Pp. 113–124. (In Russ.)
- Bayburin A. K. Functioning of things: semiotic aspects. In: [Ethnographic Studies in Symbolic-Cultural Means]. Leningrad: Nauka, 1989. Pp. 63–88. (In Russ.)
- Grum-Grshimailo G. E. [Western Mongolia and the Uriankhai District]. Vol. 4: Anthropological and Ethnographic Essays; Trade and Colonizing Activities of the Chinese and Russian St. Petersburg: Nevskaya Tipografiya, 1930. Pp. 413–858. (In Russ.)
- Khovalyg R. B. [Tuvan Traditional Garments]. Novosibirsk: Nauka, 2018. 336 p. (In Russ. and Tuv.)
- Klyueva N. I., Mikhaylova E. M. Peoples of Siberia: plait decorative elements. In: [Museum of Anthropology and Ethnography: Collected Works]. Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1988. Vol. XLII. Pp. 106–128. (In Russ.)
- Kon F. Ya. [Over the Fifty Years: Collected Works]. In 3 vols. Moscow: Profizdata, 1932–1934. 294 p. (In Russ.)
- Potapov L. P. [Sketches of Tuvan Traditional Household Activities]. Moscow: Nauka, 1969. 402 p. (In Russ.)
- Shishkin B. K. [Essays on Uriankhai Land]. Tomsk: Siberian Printing Partnership, 1914. 327 p. (In Russ.)
- Tokarev S. A. [Early Forms of Religion]. Moscow: Politizdat, 1990. 115 p. (In Russ.)
- Vaynshteyn S. I. [World of Nomads Inhabiting Asia's Center]. Moscow: Nauka, 1991. 294 p. (In Russ.)





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. 13, Is. 1, pp. 75–92, 2019
DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-75-92
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 397+398

Образ лисицы в культуре хакасов (конец XIX – середина XX в.)

Венарий Алексеевич Бурнаков¹

¹ Институт археологии и этнографии СО РАН (д. 17, пр. Лаврентьева, 63090 Новосибирск, Российская Федерация)

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

 0000-0001-9636-3081. E-mail: venariy@ngs.ru

© КалмНИЦ РАН, 2020

© Бурнаков В. А., 2020

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена анализу одного из ключевых зоологических образов — лисицы в традиционном быту, социо-нормативной и обрядовой практике хакасов. *Целью* работы является характеристика образа лисицы в культуре указанного народа. Исходя из этого, были поставлены такие задачи, как: выявление роли лисицы и ее образа в быту и практической деятельности; определение значения этого зверя в мировоззрении и ритуальной практике хакасов. *Хронологические рамки* работы охватывают конец XIX – середину XX в. Выбор таких временных границ вызван состоянием источниковой базы по теме исследования. *Основными источниками* являются опубликованные этнографические и лексические сведения, а также фольклорные материалы по обозначенной теме. *Методология.* Ведущим в работе является принцип историзма, когда любое явление культуры рассматривается в развитии и с учетом конкретной ситуации. Применяются историко-этнографические методы: пережитков (реликта) и семантического анализа. *Результаты.* В работе впервые систематизированы и проанализированы историко-этнографические и фольклорно-лингвистические материалы по рассматриваемой теме. Введены в широкий научный оборот фольклорные сведения — отрывки из хакасских героических сказаний — *алыптыг ныхах'ов*, впервые переведенные автором на русский язык. Охарактеризованы место и роль лисицы и ее образа в утилитарной и обрядово-символической практике народа. *Выводы.* Исследовав проблему, автор пришел к выводу о том, что лисица выполняла важную роль в культуре хакасов. В их быту и практической деятельности этот зверь был ценен и востребован своим мехом, обладавшим высокой материальной и символической ценностью. Лисьи шкуры широко использовались для внутреннего потребления при изготовлении одежды и в качестве платежного средства. В традиционном мировоззрении хакасов образ лисицы наделялся высоким семиотическим статусом. Во многом он был детерминирован биологическими особенностями этого животного, в частности, его внешними зоологическими характеристиками, высоким интеллектом, поведением и, конечно же, средой обитания. Мифологический образ лисицы тесно связан

с представлением о небе и небесных объектах и наряду с этим имеет прямое отношение к нижним сферам мироздания и ее демоническим обитателям. В религиозно-мифологических воззрениях лисица наделялась чертами медиатора. Вместе с тем в религиозно-мифологических воззрениях народа обнаруживается прямое отождествление лисицы с женским началом, в котором совмещаются как положительные, так и отрицательные черты.

Ключевые слова: хакасы, культура, верования, образ и символ, шаманизм, фольклор, эпос, *түлгү* 'лисица'

Для цитирования: Бурнаков В. А. Образ лисицы в культуре хакасов (конец XIX – середина XX в.) // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 1. С. 75–92. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-75–92

UDC 397+398

Image of Fox in Khakas Culture: Late 19th – Mid-20th Centuries

Venariy A. Burnakov¹

¹ Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of the RAS (17, Lavrentiev Ave., Novosibirsk 630090, Russian Federation)

Cand. Sc. (History), Senior Research Associate

 0000-0001-9636-3081. E-mail: venariy@ngs.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Burnakov V. A., 2020

Abstract. Introduction. The article analyzes a key zoological image of fox in everyday life, socio-regulative, and ritual practices of the Khakas people. **Goals.** The work aims at delineating the image of fox in respective ethnic cultural contexts, and seeks to identify its role in everyday life and household activities, estimate significance of the animal manifested in Khakas worldview and ritual practices. **Materials and Methods.** Analyzed are late 19th – mid-20th century published ethnographic, lexical, and folklore materials. The key research principle employed is that of historicism which helps view each cultural phenomenon as an extensive process determined by respective actual conditions. History and ethnography research methods include those of relict examination and semantic analysis. **Results.** The paper is the first attempt to systemize and analyze historical, ethnographic, folklore, and linguistic materials dealing with the topic. It introduces some folklore texts, such as Russian translations of fragmented Khakas heroic tales — *alyptyg nymakh*, characterizes the role of fox image in mundane and ceremonial practices of the ethnos. **Conclusions.** The study concludes the fox used to be essential enough to Khakas culture, which was due to its valuable fur and related symbolic (social status) advantages. Fox skins were used for traditional clothing and as a means of exchange. The Khakas people endowed the fox with high semiotic ranks, largely determined by its biological properties, such as zoological characteristics, acute mind, behavior, and living environment. The mythological image of fox is closely related to the Heaven and celestial objects, being simultaneously associated with lower (underground) realms and their demonic inhabitants. So, according to religious and mythological beliefs, the fox would often act as mediator. However, the cultural tradition tends to identify fox with woman and female principle at large, the latter including both positive and negative features attributed.

Keywords: Khakas, culture, beliefs, image and symbol, shamanism, folklore, epic, *түлгү* 'fox'

For citation: Burnakov V. A. Image of Fox in Khakas Culture: Late 19th – Mid-20th Centuries. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 75–92. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-75-92



Введение

Животные с древнейших времен являются неотъемлемой и важной частью природного окружения, хозяйственной деятельности и мировоззрения человека. Образы животных являются одними из ключевых в духовной культуре многих народов мира, в том числе и хакасов. В быту, мифологии, фольклоре, традиционных верованиях и обрядности хакасов часто встречается образ лисицы (хак. *түлгү*). К сожалению, вопросам выявления и изучения мировоззренческого комплекса об указанном животном до сих пор не уделено должного внимания в хакасской этнографии и фольклористике. Целью работы является характеристика образа лисицы в культуре указанного народа.

Лисица в быту и практической деятельности

Обширный ареал обитания и повсеместная распространенность этого животного, а также его красивый и ценный мех всегда привлекали к нему внимание людей [Щукин 1847: 417].

Лисица являлась и остается одним из важных объектов охотничьего промысла. Интерес к ней, как уже отмечено, связан с ее весьма привлекательным и дорогостоящим мехом, который и по сию пору широко используется при изготовлении одежды и пр. Наибольшее распространение среди хакасов получил головной убор, либо полностью сшитый из шкуры этого животного, либо с ее частичным применением. При этом в быту такие шапки носили и продолжают носить как мужчины, так и женщины.

Известный ученый XVIII в., академик Г. Ф. Миллер, описывая обозначенный элемент одежды указанного народа, сообщал: «Женские шапки у татар [хакасов. — В. Б.] и брацких по большей части оторочены мехом серой лисицы (душки), мужские шапки — мехом с лисьей спины. Оторочку мужских шапок в зимнее время при больших холодах можно опускать, чтобы предохранить лицо» [Миллер 2009: 127].

Среди женских головных уборов наиболее дорогими и престижными считались те, которые были сшиты из меха черно-бурой лисицы. В традиционном хакасском обще-

стве обладание подобным предметом гардероба указывало на высокий социальный статус и материальный достаток его хозяина (чаще — хозяйки) и ярко выделяло его среди всех остальных сородичей [Кропоткин 1895: 32; Костров 1884: 211; Шибаева 1959: 68–69].

Наибольшую распространенность и известность у хакасов, особенно среди этнической группы качинцев получила *түлгү пөрик* ‘лисья шапка’. Ее шили из меха черно-бурой или красной лисицы. Указанный головной убор являлся обрядовым и обычно надевался лишь по праздникам, в том числе и на свадебную церемонию. Ю. А. Шибаева совершенно точно заметила, что ее обладательницы гордились им и особо берегли. Их в каждом улусе бывало лишь одна-две, потому что стоили они дорого [Шибаева 1959: 70]. Оригинальные сведения о *түлгү пөрик* встречаются в работе А. А. Кузнецовой и П. Е. Кулакова «Минусинские и ачинские инородцы» [Кузнецова, Кулаков 1898: 169–170]. Приведем их: «Женские шапки, предназначенные для праздников и свадеб, шьются совершенно иначе и надеваются и зимой, и летом. Тюлгю пюрик (лисья шапка) надевается одними лишь замужними женщинами, принимающими участие в свадьбе, главным же образом свахою, а также иногда и самою невестою (ул. Морозов на Сырах, Аск. У.). Тюлгю пюрик же надевает и молодуха, когда едет в определенный для мировой срок обыкновенно чрез год после свадьбы, к своим родителям (Синяв. ул., Аск. У.). Эта шапка шьется всегда из лисьего меха, у богатых из дорогой черно-бурой лисицы. Высокий меховой околыш подбивается какой-нибудь дорогой материей и идет вокруг головы в виде большого кокошника с разрезом позади. В окружности околыш имеет от 1 ½ до 2 арш. длины. Круглая тулья из парчи или шелковой материи почти совершенно скрывается за высоким околом; она собрана посредине и к ней сверху пришита большая шелковая кисть. Надевается тюлгю пюрик поверх платка прямо на лоб. Стоят от 70 до 500 руб. В настоящее время эта свадебная шапка сохранилась в Абаканской и Аскизской Управах; у кизыльцев тюлгю пюрик теперь уже не встречается, но ста-

рики помнят, что лет 30–40 т. н. эту шапку еще надевали на свадьбах (ул. Оракский и Костинский)».

У хакасов в прошлом бытовал обычай, имеющий отношение к традиционным охотничьим нормам. Суть его сводилась к следующему. Добытую лисицу охотник отдавал девушке — победительнице в *килін чарыс* «состязание невест», которое организовывалось в связи с указанным событием. Согласно правилу, одержавшая победу должна была из лисьего меха изготовить для себя шапку свахи *түлгү пөрік* [Бутанаев, Монгуш 2005: 93].

Обратим внимание на то, что в традиционной культуре каждого народа и хакасов, в частности, сваха выполняла важную связующую роль в процессе взаимодействия двух родов — жениха и невесты. Во многом от ее харизмы, житейской мудрости, искусной речи и прочих факторов зависел успех заключения брачного союза. В данных обстоятельствах немаловажное значение придавалось традиционному костюму свахи, обладавшему широким семиотическим по-

лем и создававшему ей особый ореол. Одним из неотъемлемых и маркирующих его элементов наряду с *идектиг тон* «шубой» и *ного* «нагрудником» была шапка — *түлгү пөрік*. Поэтому не лишена оснований мысль некоторых исследователей о том, что «в любой традиционной культуре сваха — это особый человек, задачей которого является любым способом добиться самого выгодного варианта заключения сделки для стороны жениха. Образ свахи в какой-то степени соответствует образу хитрой, изворотливой лисицы. В этой связи шапка из лисы расценивалась, на наш взгляд, как предмет, призванный помочь свахе» [Содномпилова, Нанзатов 2016: 55].

Образ *түлгү пөрік*, столь важного элемента женского гардероба, нашел отражение и в фольклоре, например в загадке: *Узун агас пазында улуг хус одырча (түлгү пөрік)* «На вершине высокого дерева сидит большая птица (лисица шапка свахи)» [Доможаков 1951: 77]. Отметим и то, что *түлгү пөрік* часто фигурирует и в героических сказаниях — *алыптыг ныхмах* «ах:

*Алтын Арыг абахайы,
Хара түлгү пөрігін хамагына салып,
Хара торгы кибиң иңніне кизіп,
Адазының ибін көре,
Пала хас чілі пайбаңнап,
Пузур хас чілі пуйбаңнап,
Пас килеедір*

‘Алтын Арыг красавица,
[Из] черной лисицы шапку [на] лоб натянув,
Черное шелковое одеяние на плечи надев,
[На] отчий дом глядя,
Подобно гусенку переваливаясь, идет
Словно большой гусь, покачиваясь,
Подходит’
[Кёк Хан 1974: 39]; (перевод наш. — В. Б.).

*Алтын Арыг чаңалары
Ала маңных тонын аргазына кискен,
Хара түлгүзін хагыйта салган*

‘Алтын Арыг старшая сестра [их]
Пёструю просторную шубу [на] спину надела,
[Шапку из] черной лисицы, [на] голову [с размаху] надела’
[Алтын Тайчы 1973: 113]; (перевод наш. — В. Б.).

Столь значимая роль, отводимая шапке из лисьего меха в церемониальной практике хакасов, способствовала перенесению ее образа и в шаманскую обрядовую поэзию. В традиционных воззрениях народа одними из самых почитаемых божеств Среднего мира являются *таг ээлері* «горные духи». Они осмысляются не только в качестве наиболее влиятельных земных духов-хозяев, но еще и далеких предков. В религиозно-ми-

фологическом сознании хакасов *таг ээлері* часто представляли в антропоморфном виде. Полагали, что на головах они носят лисьи шапки. В молитвенных обращениях к ним всегда акцентируется внимание на указанном предмете их гардероба: «[О горный дух — покровитель бурых коней] ноги твои ступают на белые хребты, полы касаются извилистых гор! Шапка у тебя из черной лисицы, кнут — из черной выдры!»; «(О владыка,

горный дух) обмахиваешься ты белыми и синими лентами, едешь верхом на сине-сизом коне, сбруя (твоего коня) — серебряная узда, шапка (у тебя на голове) — из красной лисицы!»; «[О горный дух] едешь ты верхом на черно-буrom коне, кнутом тебе служит черная выдра, шапка твоя — черная лисица, жертвуется тебе богатая водкою кадка!» [Катанов 1907: 554–555, 557].

В прошлом зажиточные хакасы использовали лисий мех не только для изготовления шапок, но и шили из него шубы — *идектиг тоннар* [Шибаета 1959: 78, 84]. Подобное практическое применение шкуры рассматриваемого зверя нашло отражение и в эпическом творчестве. В нем нередко встречаются сюжеты, согласно которым богатыри, устраиваясь на ночлег, укрываются шубой / одеялом из меха черной лисицы [Катанов: 1887: 221–222; Катанов 1907: 183–184].

Таким образом, в традиционной культуре хакасов, как и других народов, шкура лисицы и иных зверей имела не только высокую материальную, но и символическую ценность, связанную с престижным потреблением. Она всегда была востребована. Все это естественным образом приводило к тому, что пушнина издревле выполняла еще и денежную функцию и служила в качестве распространенного предмета торгового обмена [Потапов 1952: 53]. Помимо того, как известно, в прошлом этот товар являлся одним из основных видов дани — *албан*. Не-

ременной ее составляющей был мех лисицы и иных пушных зверей. Так, например, в 1644 г. красноярский воевода об этом явлении у предков хакасов — енисейских кыргызов, сообщал: «В Тубу приезжают калмыки и мугалы и емлют с кыргыских людей и с тубинцев ясак некладной, з 10 скотин емлют 10-ю скотину, сверх мягкой рухляди, соболей и лисиц, и бобров, и кошолоков» (цит. по: [Потапов 1952: 57]). В XVIII в. после присоединения Хакасии к Российской империи и вплоть до XIX в. взимание в государственную казну ясака в виде пушнины продолжилось [Потапов 1952: 110; Кузнецова, Кулаков 1898: 92; Чудновский 1885: 5; Щукин 1847: 409, 411].

Сибирская пушная продукция всегда пользовалась огромным спросом на внутренних и международных рынках. Указанная реалья в итоге привела к бесконтрольному и хищническому использованию соответствующих биоресурсов. В результате чего уже к XIX в. произошло значительное сокращение пушного зверя в Сибири и Хакасии в том числе. Падение добычи соответствующих диких животных привело к некоторому дефициту на рынке, а значит и росту цен на пушнину. В этой связи вызывает интерес динамика цен на этот товар в Хакасии, происходившая более 50 лет торговли пушшиной, а также конкретный вид пушнины, который добывался:

Таблица 1. Динамика цен на пушнину в Хакасии в 1840–1896 гг.
[Table 1. Dynamics of Prices for Furs in Khakassia, 1840–1896]

Цены в рублях за годы	1840	1850	1860	1870	1880	1890	1896
Медведь	4.1	3.0	6.4	7.1	5.8	7.0	12.5
Волк	2.1	1.6	2.8	2.3	2.9	2.8	2.8
Соболь	3.2	3.0	5.5	7.5	8.3	9.0	7.3
Белка	0.07	0.10	0.12	0.13	0.16	0.9	0.11
Лисица	2.1	3.0	4.1	5.5	4.5	5.5	5.7

[Кузнецова, Кулаков 1898: 91].

Итак, широкая распространенность лисицы, престижность потребления ее меха и обусловленная этим постоянная востребованность на рынке способствовали росту интереса к ней в обществе. Данные реалии до поры до времени стимулировали развитие пушного промысла. Применялись новые методы добычи этого зверя. Все это, безусловно, требовало хороших знаний о нем — главным образом, особенностей его

биологического поведения и повадок. Вместе с тем в традиционной культуре хакасов знания о лисице носили не только рациональный, но и иррациональный характер. Религиозно-мифологические воззрения хакасов о лисице, как и о других животных, формировались задолго до развития и активизации пушного промысла. Представления о ней, несомненно, своими корнями восходят к архаическим пластам верований.

Религиозно-мифологические воззрения о лисице

В культуре хакасов, как и многих других народов, лисица неизменно выступает универсальным и ярким символом хитрости, ловкости и плутовства. Эти ее качества широко представлены в устном народном творчестве и обыденной речи. Образ лисицы с обозначенными чертами характера, порой даже и возведенных до комического уровня, отображают лишь одну из граней ее сложного и неоднозначного образа. Отметим, что изучение этого вопроса в дальнейшем будет предметом подробного рассмотрения нами в отдельно взятой статье.

В космогонических представлениях хакасов образ лисицы нередко ассоциируется с отдельными небесными светилами. Так, Н. И. Попов зафиксировал у хакасов уникальный миф «Семизвездница или Большая Медведица» с известным мотивом небесной охоты. Приведем его: «Старик охотник гонялся за семью лисицами на земле и загнал их так далеко, что попал с ними и на небо. Там лисицы сделались семью звездами, и охотник тоже стал звездой, которая находится на востоке от Семизвездницы» [Попов 1884: 646]. Среди хакасов и других сибир-

ских народов встречается и другой вариант этого мифа. При этом его главными персонажами являются охотники с собаками и маралы [Мифы 2006: 11].

Связь образа лисицы с небом, включая некоторые объекты и явления, имеющие отношение к нему, обнаруживается и в культуре монгольских народов. Так, например, буряты полагали, что лиса, наряду с волком, имеет небесное происхождение. Более того, в их мифологических представлениях солнце и радуга порой соотносятся с образом указанного зверя [Николаева 2010: 277–283; Содномпилова, Нанзатов 2016: 49–50].

Лисица — воплощение женского начала

В традиционной культуре хакасов образ лисицы устойчиво отождествляется с женским началом. В мифологическом сознании народа заключение брачного союза символически соотносится с процессом добычи обозначенного зверя. Подобные представления нашли отражение в фольклоре. В нем добытая охотником лисица нередко олицетворяет собой желанную невесту [Унгвицкая, Майногашева 1972: 245]. Соответствующие ассоциации широко представлены в народных песнях — *тахпах'ах*:

*Хара тагның түлгүзін,
Хара адым читсе, соххайбын;
Харгаларның хыстарын,
Халим читсе, аларбын.*

*Сарыг тагның түлгүзін,
Сараадым читсе, соххайбын;
Сарыгларның хыстарын,
Сагызым читсе, аларбын.*

*Азыр тагның түлгүзін
Аттыг сүрзеңер, тударзар;
Алар ползаңар позымны,
Адам чіріне парарзар.*

*Игір тайганың түлгүзін,
Ибір пілзеңер, тударзар;
Изерттер ползаңар позымны,
Инем чіріне парарзар.*

‘Коль черной горы лисицу
Карий конь мой догонит, убью;
Жену из рода Харга,
Коль калыма хватит, — возьму.

Коль желтой горы лисицу,
Конь мой соловый догонит, убью;
Жену из рода Сарыг,
Коль смекалки хватит, — возьму’
[Хакаские ...1980: 32].

‘С двуглавой горы лисицу,
Если на конях погоните, поймаете;
Если сватать хотите меня,
В отцовскую землю приедете.

С крутой горы лисицу,
Сумеете окружить — поймаете;
С собой, если хотите меня увезти,
В материнскую землю приедете’
[Хакаские... 1980: 56].

«Под красный камень красная лисица заскакивает, когда человек заревет; к лисе красная девка придет — когда я закричу. Под черный камень черная лисица бежит, когда ее испугаешь; ко мне придет девка с черной косой — когда я плетью пострашаю» [Островских 1895: 329].

Вместе с тем в приведенном фольклорном материале, наряду с устойчивой мифологической ассоциацией «лисица — девушка», выявляется такое реальное социокультурное явление, как дарообмен. В свадебной традиции хакасов и других народов он бывал в виде выплаты калыма за невесту. В прошлом плата за невесту, помимо домашнего скота и прочих материальных ценностей, могла включать в себя еще и лисьи шкуры. Подтверждение тому также находим в известной народной поговорке:

Хызыл түлгү ахчаа турчаң,
‘Красная лисица денег стоит,

*Андаг кўннернїң пїрсїнде,
Таңның харазы тўскенде,
Хызыл от чїли сағылып,
Хызыл мерчїктї сўрізїп,
Хан Тўңїстїң алнынча
Хызыл тўлгў ўкўс салган.
Таң хараазында хызыл тўлгў
Таңнастыг сїліг чалбыраан.
Тыргах узынаң хаап ала,
Хызыл мерчїкнең ол ойнаан.
Турган орнында тыып парып,
Таңнабаали таңнидыр,
Чапсыбаали чапсидыр
Алып чахсызы Хан Тўңїс.
Олганда кўрген таңназы
Оңмас сїлинең салғылча,
Алып ўлўзїн алганча.
Хызыл тўлгў, сегїр кїлїп,
Хызыл мерчїктї, кїл, тастаан
Хан Тўңїстїң хойнына кире.
Тўстең усхуна чачыраан чїли,
Тїтіри тўскен ирнїң чахсызы.
Харбанып ала кўр турза,
Хызыл мерчїгї хойнында.
Хатап харап кўрїбїссе,
Хызыл тўлгўнїң їзі дее чоғыл.
Хайзы-хайзы чирлерде
Харых ачыстыг кўг чайылча,
Хайхастыг сарын истїлче:
— Хырыга тїстїг хара чир теербен
Хырых айланып тартылып тур ноо,*

Хыс кїзі халыңа турчаң
Девушка стоит калыма’

[Мудрое слово 1976: 96].

Обратим внимание на то, что в традиционном сознании указанная пушнина, помимо сугубо утилитарного, имела еще и высокое символическое значение. Лисица, непосредственно олицетворявшая собой женское начало, в семиотическом плане была равноценна девушке-невесте. Таким образом, в процессе брачного договора между двумя родами производился своеобразный равнозначный символический обмен «баш на баш».

Образ суженой невесты, предстающей перед богатырем в образе красной лисицы и своей мистической силой призывающей его к себе, встречается в одном из хакасских героических сказаний. Приведем соответствующий отрывок из указанного произведения:

‘В один из таких дней,
[Когда] предрассветная тьма отступила,
Красному огню подобно искрясь,
[Когда он за] красным мячом гонялся,
Перед Хан Тонисом
Красная лисица промчалась.
[В] предрассветной темноте красная лисица
Изумительно красиво просияла.
Когтями [своими] хватая,
[С] красным мячом она играла.
На том месте, где стоял, [так и] застыл [он],
Удивляясь, изумляется,
Поражаясь, восторгается
Лучший из богатырей Хан Тонис.
[В] детстве виденное, диво
[Этой] красотой [был] взволнован,
Богатырь [свою] судьбу благодарит.
Красная лисица, прыгнув вдруг,
Красный мячик неожиданно бросила
Хан Тонису прямо [в] его объятия.
[Словно] ото сна [резко] очнувшийся [человек],
Вздрыгнул муж достойнейший.
Ощупывая [то место] видит,
Красный мячик на груди [у него].
Снова взглядом окинул [вокруг],
Красной лисицы [и] следа нет.
[В] каких-каких землях
Тоскливая мелодия разливается,
Удивительная песня слышится:
— Сорок зубов [у] черной земли [она подобна] мельнице,
— Сорок [раз] провернувшись, мелет она ведь,

*Хызыл чўреемни аптап салган
Ах хардаң арыг агох чўзінніг
Абахай төреем алып Хан Төңіс,*

*Ал позымны албас таа ползаң,
Адам чиріне айбынмин килдек,
Агылахтап сөлир сөзім пар полчаң.
Отыза тістіг ойлаңа теербен
Отыс айланып тартылып тур ноо,
Олганнаң өзім өстедіп чөрген
Час хардаң нымзах чагбан чўректіг
Чалахай төреем сіліг Хан Төңіс,*

*Изертпезең дее ирке позымны,
Ізем чиріне ибірліп килдек,
Изептеп сөлир сөзім пар полчаң.
Читі азыр пастыг чікім Көбк тасхыл*

*Адамның чирі сагынча полар.
Читі талайның пилтірі полған
Іземнің чирі чиксепче полар*

“Красное сердце [моё] очаровавший,
Белого снега чище [с] белым лицом
Красавцем рожденный богатырь

Хан Тонис,

[Если] даже меня не возьмёшь [в жёны],
[В] землю отца [моего] не задерживаясь, приезжай,
Мудрые слова [для] беседы [с тобой] имеются.
О тридцати зубьях быстро [вращалась] мельница,
Тридцать раз промоллов, остановится [ведь],
[С] детства [из] горла стоны [издавая], ходивший,
Свежего снега мягче [с] добрым сердцем
Приветливым рожденный, красивый

Хан Тонис,

[Даже если] не увезёшь с собой ласковую меня,
[В] землю матери [моей] обойдя, приезжай,
Благодарные слова [для] беседы [с тобой] имеются.
О семи раздвоенных вершинах отвесная [гора] Көбк та-
схыл

[О] земле отца [моего] думает, наверное.

Семи морей устье [которых] было

Землѐй матери [моей] тоскует, наверное’

[Хан-Тонис 2007:299–301]; (перевод наш. — В. Б.).

О связи образа лисы с феминностью свидетельствует наличие в культуре хакасов соответствующих имен. В фольклоре хакасов чрезвычайно распространенными были женские «лисы» имена. Среди героинь часто встречаются такие имена, как: *Алтын Түлгү* ‘Золотая Лисица’, *Түлгү Хызыл* ‘Красная / Рыжая Лисица’, *Түлгү Арыг* ‘Чистая Лисица’, *Түлгү Хызыл Алып* ‘Красная Лисица богатырша’, *Түлгү Хыс* ‘Лисица-Дева’ и пр. [Катанов 1887: 234; Түлгү-хызыл 1951: 35, 154; Хан Орба 1989: 204; Субракова 2007: 62, 159, 160].

Отметим то, что образ лисицы как воплощение женского начала встречается не только у хакасов, он обнаруживается в культуре других сибирских народов. По сообщению Н. Н. Николаевой, у бурят «лисе (унэгэн) лексически часто сопутствует определяющее слово *эзы* (варианты: *эзии*, *изы*) ‘женщина’, ‘баба’, в отношении животных ‘самка’» [Николаева 2010: 280]. Вызывает глубокий интерес то, что якуты в процессе

охотничьей обрядности на добытую лисицу обычно надевали женское серебряное украшение [Алексеев 1975: 44]. Тем самым, очевидно, манифестируя ее женскую ипостась.

В эпическом творчестве хакасов одним из самых распространенных является образ женщины-богатырки, которая наравне с мужчинами защищает родную землю и свой народ от всевозможных врагов. Как справедливо замечает Н. В. Шульбаева, в ее образе «органически синтезированы черты мифологизма, женственности и богатырства. Например, образ Пора Нинчи в алыптыг ныхмах’е «Тошпах харахтыг Пора Нинчи («Пучеглазая Пора Нинчи»), записанного от великого хакасского сказителя П. В. Курбижекова, представлен не только как хранительницы очага, заботливой матери, но и как богатырки» [Шульбаева 2016: 90]. Примечательно то, что указанная героиня в процессе борьбы с подземными существами оборачивается именно в лисицу черной масти — *хара түлгү*:

*Анаң андар Пора Нинчи,
Тыр сілігін салыпсхан.
Ўс хулас сунныг хара түлгү полып,
Кирилп-сееліп, ойлап сыххан*

‘Затем Пора Нинчи
С шумом встряхнулась.
Трехсаженной черной лисой став,
Вытянувшись, помчалась’

[Шульбаева 2016: 90].

В эпосе «Алтын Арыг» [Алтын Арыг 1988: 48, 290] героиня по имени «Пис-тумзух-Плѣ-Харын» для свершения своих подвигов также принимает вид черной лисицы:

*Алты айланьп, абахай чахсы,
Читі ибiрiлiп парьп,
Тырлада сiлiгiнгенде,
Хара тiлгi полыбысхан*

‘Шесть раз благородная женщина туда-сюда прошла,
Семь раз повернулась,
С шумом встряхнулась —
Черной лисцей обернулась’.

В героическом сказании «Ай Мічікнің и Кўн Мічік» [Ай Мічікнің 1993: 23–24] богатырка Алтын Сас, скрываясь от преследователей, опять-таки превращается в лисицу:

*Алып кiчiкiннер мында суулас турлар
– Алып тiрeен Алтын Састы
Чир iстiтiн читi кiрестi сiр чiрдiбiс,*

*Чир дее чит полбадыбыс.
Хызыл тiлгi кибiне
Кiрiп тискен тiсчелер
Хара тiлгi полып
Чир алтына кiр чiрдiбiскен тiсчелер.
Алып кiчiкiннер аның соонаң,
Чаза тудып, чаза хаап,
Кiр чiрдiбiскеннер чир алтына*

‘Богатыри-силачи здесь зашумели:
— Богатыркой рожденную, Алтын Сас
[По всей] поверхности земли семикратно
крест-накрест преследовали,
Земли так и не достигли.
[В] шкуру красной лисы
Облачившись, [она] убежала, говорят,
Черной лисой став,
Под землю ушла, говорят.
Богатыри-силачи после этого,
Не поймав, не схватив [ее],
Последовали [за ней] под землю’
[Ай Мічікнің 1993: 23–24]; (перевод наш. — В. Б.).

Неординарные свойства лисицы

В эпических повествованиях хакасов лисица наделяется такими эпитетами, как: *аң кiлiгi* ‘[самая] проворная / храбрейшая из зверей’ [Алтын Арыг 1988: 48–49, 290; Хакассский героический 1997: 220–221], *кiлiк тiрeен* ‘удалою рожденная’ [Кильчичаков 1946: 76]¹ и пр. Надо полагать, что обозначенные мифопоэтические определения, часто применяемые по отношению к образу лисицы, не случайны. Во многом они детерминированы ее биологией. Как известно из зоологии, у этого зверя отличный слух и нюх, а также сильно развита наблюдательность и зрительная память, благодаря чему он хорошо ориентируется в пространстве и легко адаптируется к различным внешним условиям. Помимо того, лисица очень ловка, вынослива, изобретательна как в охоте, так и при уходе от преследования врагами [Герасимов 1950: 14–18].

В. И. Вербицкий, фиксируя мнения алтайских охотников о незаурядных способностях лисицы, отмечал: «Лисица и ночь переночует, а [нужный ей] след найдет» [Вербицкий 1993: 233].

Вызывает глубокий интерес суждение известного охотоведа С. О. Лосева, основанное на длительном наблюдении за поведением лисицы в разных ситуациях: «Ум, хитрость, находчивость, изворотливость, сметливость и необыкновенное умение в минуту неизбежной гибели пользоваться самыми ничтожными средствами и случаями и с помощью их в глазах своего грозного преследователя извернуться, обмануть, проскользнуть, как ртуть между пальцами, и исчезнуть, как дым от ветра, — вот качества этого проворного и увертливого зверька» [Лосев 2007: 76].

Любопытство, чрезвычайная подвижность и юркость лисицы в традиционном мышлении формировали представление о ней как о существе, находящемся в состоянии постоянного поиска и движения, а зачастую и неуловимом. В хакаских сказках, по-видимому, не случайно приводится сюжет, согласно которому богатырь получает предостережение от бесперспективной попытки добыть лисицу ввиду ее неуязвимости: «Давешний рыжий конь его теперь заговорил: „О Кан Иргек (царь — большой палец), не только ты, но даже твои родственники и потомки не поймают

¹ Перевод наш. — В. Б.

чёрной лисицы!»» [Катанов 1907: 296]. В мифологических воззрениях хакасов была убежденность в том, что этот зверь способен преодолеть любые запредельные пространства. Подобные представления нашли отражение и в эпике:

*Саасхан түспес сарыг чазылар,
Хусхун түспес хуу чазылар
Ир соонда көп халчалар.
Ат чорыгында парчатса,
Хызыл түлгү удур чүгүрчедір*

‘Желтых степей, [где] сорока не садится,
Белесых степей, [где] ворон не опускается,
Позади мужчины много [земель] остается.
[В то время как] лошадь [его] рысью идёт,
Красная лисица навстречу бежит’

[Ай Мічікнің 1993: 49]; (перевод наш. — В. Б.);

*Чирнің үстүүн читі толги
Чүгүртін-париған туста
Күлүк төреен хара түлгүнің
Кискен кичиглері поразынаң халадырлар
Асхан пирік таглары
Тозынның халадырлар.*

‘Поверхность земли семь [раз] кругом [объезжая],
[И во] время этого бега
Удалою рожденной черной лисицы
Пробегаемые [ею] малые [горы] с пылью оставались
Преодолеваемые [ею] труднопроходимые горы
В пыли оставались’

[Кильчичаков 1946: 76]; (перевод наш. — В. Б.);

*Хадарған малның ізі-чолына
Хара түлгү түскен,
Хумның чахсы чазыда
Халых салып ойлабысхан.
Тилегейде чирде тігірті чох килеедір,
Хан тигірінің паарында
Сағбазы чох полған,
Узун өс парған отты
Уйби пастин килеедір.
Чалбах нүрліг оттарны
Чабыра пастин килеедір,
Ханаттыг часхсы хус чіли,
Халлап, сиіліп одыр,
Алты күннің чирні
Аң күлүгі тобырған*

‘По следу-пути пастбищного скота
Черная лисица пустилась,
По песчаной степи
Быстро она побежала.
По земле бесшумно она бежит,
И в глубине неба-хана
Примет ее нет.
Высокой травы
Не приминяя, бежит,
Широколиственные травы
Не придавливая, бежит,
Как крылатая хорошая птица,
Взлетает она и парит.
Расстояние, [равное] шести дням [пути],
Проворный зверь пробежал’

[Алтын Арыг 1988: 48, 290].

К сказанному следует добавить и то, что в процессе реальной охоты — мышкования лисица нередко появляется вблизи проезжих дорог, по которым регулярно перемещаются люди [Зворыкин 1929: 14; Сугрובה 2004: 9]. В мифологическом сознании хакасов указанные представления, во многом обусловленные конкретными биологическими особенностями ее поведения, способствовали тому, что лисица не только стала напрямую соотноситься с образом «пути-дороги», но ее еще и наделяют признаками медиатора, осуществляющего связь между мирами. В связи с чем в хакасском фольклоре распространен сюжет, согласно которому герой, увлекшись погоней за лисцей, невольно попадает в потусторонний мир [Овичев 1905:7; Кильчичаков

1946: 73–102].

Лисица в шаманизме и традиционной обрядности

В культуре хакасов ключевым посредником между миром людей и духов, бытием и инобытием традиционно выступал шаман (хак. *хам*). Его мистическая сила определялась наличием у него духов-помощников — *төс'ов*. Полагали, что чем больше их было, тем более могущественным он являлся. Немаловажное значение при этом имел еще и конкретный состав подчиненных ему невидимых существ, которые, в свою очередь, также разнились своим магическим потенциалом и умением. Среди них были представлены духи, имеющие антропоморфные, зооморфные и иные облики. Одним из известных звериных шаманских духов была

лисица. Известно, что каждый из подобных сверхъестественных существ символически обозначался на шаманских атрибутах — костюме и бубне. Сильные шаманы — *пугдуры* нередко изготавливали *сызым* — сакральные ленты из шкур лисицы и выдры [Бутанаев 2006: 79].

Согласно этнографическим сведениям, в арсенале шаманки Тади Бурнаковой присутствовал дух-помощник под названием *Тогыс Хара Түлгү илг хурлыг оолгы* ‘Девять Черных Лисиц с пятьюдесятью поясами парень’ [Сагайский обряд 1998]. Следует заметить, что выбор указанного зверя в качестве мистического помощника *хам’а*, очевидно, был не случаен. В религиозно-мифологическом сознании хакасов лисица благодаря своему уникальному тонкому чутью воспринималась в качестве существа, способного видеть невидимое, слышать неслышимое и предугадывать предстоящее.

В традиционной обрядовой практике хакасов вместе с тем важное место отводилось сакральным изделиям, имевшим подобную же номинацию, — *төс*. В конце XIX в. соответствующие фетиши встреча-

лись практически в каждой семье. Обратим внимание на факт того, что культовые предметы — *төс’ы* не имели никакого отношения к *төс’ам* — духам-помощникам шамана. Более того, они выполняли совершенно иную роль. *Төс’ы*-фетиши служили в качестве постоянных семейно-родовых духов-охранителей и покровителей обычных людей. В то время как *төс’ы* шамана помогали непосредственно только ему и лишь в процессе камланий и иных сакральных действий. А в остальное время они жили своей жизнью на различных территориях.

Төс’ы-фетиши постоянно располагались как внутри жилища, так и в иных местах. Выполняли защитную, лечебную, покровительственную и иные функции. Одним из распространенных среди них был *түлгү төс* ‘лисий фетиш’. Хакасы были убеждены, что он помогал в ситуации трудных родов, а также при заболеваниях груди, спины, головы, ног и пр. [Бутанаев 2003: 134; Бурнаков 2016: 32–35]. В процессе отправления ритуала к нему часто обращались со следующими словами:

*Хызыл түлгее хубасказын!
Хырдаң хырга син чортхазың
Ой түлгее хубасказын!
Ой пазынаң син чортхазың*

‘Ты превратился в рыжую лисицу!
Ты бегаешь по холмам,
Ты превратился в желтую лисицу!
Ты бегаешь по вершинам логов’

[Бутанаев 2003: 224].

В народе верили, что, помимо своих основных функций, дух лисицы способен был еще и нейтрализовать негативные последствия дурного сна [Бутанаев, Монгуш 2005: 102].

Связь лисицы с Нижним миром

В традиционном мировоззрении хакасов животные, обитающие в воде, норах, скальных расщелинах и иных подобных местах, воспринимались в качестве существ, тесно связанных с Нижним миром. К их

числу причислялась лисица. При этом ее непосредственное отношение к обозначенной сфере мироздания обуславливалось не только биологической реальностью того, что она живет и воспроизводит свое потомство под землей — в норах, но еще и мистической связью с водной стихией. В эпических произведениях хакасов встречается сюжет, когда лисица с различными целями, в том числе ради спасения собственной жизни, погружается в водную пучину:

*Ўр бе, ас па полганда,
Ах пайзаңның істінең
Хызыл түлгү сыгып,
Чүгүр парып, хызыл талайга кірді.
Аның соонча ах пайзаңның істінең
Ала түлгү сыгып, чүгүр парып,
Хызыл түлгү хайдаң кірген,
Аннаңоң кіре халды.
Ўзінчизін ах пайзаңның істінең*

‘Долго ли, коротко ли было,
Из глубин белого дворца
Красная лисица, выйдя,
Побежав, в Красное море вошла.
После нее из глубин белого дворца
Пестрая лисица выйдя, [и] побежав,
[В то место] где красная лисица нырнула,
Туда же бросилась.
[В] третий [раз] из глубин белого дворца

*Хара тўлгў сыгып, чўгўр парып,
Хызыл талайгох кїрдї<...>
Хызыл талайдаң хара тўлгў сыгып,
Ахсы ханына айлыхтыр,
Кўксї ханына пурлугып,
Тайганы кўре ойлабысты.*

Черная лисица выйдя, побежав,
[В] Красное море также нырнула <...>
Из красного моря черная лисица выйдя,
[От] крови [в] пасти [она] захлебывалась,
Грудь от крови вздымаясь,
Прямо в тайгу [она] умчалась'
[Хара Хусхун 1977: 57, 59]; (перевод наш. — В. Б.).

Следует добавить и то, что в хакасском фольклоре дочь водного владыки — *Талай хан*'а нередко оборачивается в черную лисицу [Потанин 2005: 789].

В религиозно-мифологических представлениях рассматриваемого народа в подземном мире располагалось царство умерших — *ўзўт чирї*. Его главой был *Ўзўт хан*. Согласно верованиям хакасов, «у него была дочь — „черная лисица“, которая, принимая вид лисицы, выбегала на землю и делала зло людям» [Орфеев 1887: 181]. В некоторых текстах имеется упоминание о дочери *Ўзўт хана* в виде пестрой лисицы (*ала тўлгў*), которая в паре с духом в образе красной лисицы с косами на лбу (*хамагында тулуңныг хызыл тўлгў*) причиняет вред обитателям солнечного мира [Хара Хусхун 1977: 63]. Отметим и то, что в устном народном творчестве хакасов помимо того фигурируют еще семь лисиц (*читї тўлгў*), которые наряду с некоторыми другими животными выступают в качестве охранителей подземного мира и жестоко преследуют непрошенных визитеров [Катанов 1887: 227].

Аналогичные представления бытовали и у бурят. Они воспринимали лисицу в ка-

честве «собаки» владыки загробного мира [Николаева 2010: 280]. В алтайских сказках лисицы нередко выступают в качестве дочерей шулмуса — злого духа, живущего в норе [Потанин 2005: 354–355].

В хакасском фольклоре жители Нижнего мира, изначально обладая антропоморфным или иным обликом, для свершения своих злокозненных деяний часто оборачиваются в животных и птиц [Катанов 1887: 230]. Одним из известных хакасских мифологических персонажей подобного рода является ведьма — *хуу хат*, живущая в глубоком подземелье. Она, как правило, враждебно настроена к людям. Причем в сказочных и иных повествованиях под этим наименованием часто фигурирует даже не одна, а целая группа отрицательных героинь. В процессе подготовки к злодеяниям они часто оборачиваются в черных лисиц. Так, например, в одном из таких произведений сообщается о том, что «младшая ведьма [*хуу хат*] превращается в черную лисицу и обманывает богатырей, находящихся под землею» [Катанов 1907: 219]. В эпическом творчестве хакасов имеются описания сцены противоборства богатыря и ведьмы *хуу хат*:

*Хара-сугны хастада сах андох
Хаалап-сыххан алып оолах —
Хуу-хаттың тискер чолынаң
Хаалап пар-сыххан улуг табрахнаң.
Хуу-хат чир алтынаң сыхтыр.
Алып төреен чалаас оолах пістің
Арбын чирии чара-кил сапхан.
Чир алтынзар кире сегиртібіскен.
Чир алтына тўзіп, көрчетсе —
Ах чазының арбыи істінде
Хырых хулас сынның өскен.
Хара тўлгў сах-ол тимде
Адаын кизире чўгўрібіскен
— Адамның ачи ползын,
Инемнің оохайы ползын!
Хырых хулас сынның тігін.
Хыылап-париган хара тўлгўні*

‘Там, на берегу Черной реки,
[Стал] шагать-ходить [этот] мальчик богатырь
[По] обратной стороне дороги [ведьмы] Хуу-хат
[И] ходить [стал] сильно торопясь.
[Ведьма] Хуу-хат из-под земли вышла.
Богатырем рожденный, голый мальчик наш
Широкую землю [одним] ударом расколос.
В подземелье [прямо] внутрь спрыгнул.
В подземелье спустившись, видит —
В середине широкой белой степи
В сорок саженей высотой выросла.
Черная лисица там наготове
Перед конем перебежала
— [Пусть будет] отцовской горечью,
— [Пусть будет] материнской скорбью!
Сорокасаженную ту [лисицу].
Мчащуюся черную лисицу

*Азыр холларнаң тут-полбазам —
Ікі холым минің чөре хурузын!
Алтыма мўнген хара чабагам
Агаа читіре ойлан-полбаза
Төрт туйгагы суура чачыразын!*

[Если] растопыренными руками не поймаю —
[Пусть] обе руки мои отсохнут!
Оседланный мой черный жеребенок
[Если] его не догонит,
[То пусть его] четыре копыта соскочат [и] разлетятся’
[Кильчичаков 1946: 75–76]; (перевод наш. — В. Б.).

В героических сказаниях изучаемого народа, помимо ведьм хуу хат, представлены и другие отрицательные женские персонажи, связанные с подземным миром. Они также

обладают способностью превращаться в ли-
сиц и иных зверей и намеренно совершают
злодеяния:

*Сайлыг сынга сыгара ойласхан
Хара кўмўс тўктіг ўс тўлғў.
Тірледе сілігінібіскеннер,
Хара Нинчі, Пора Нинчі,
Ўзўм Чачах тура тўскеннер*

‘[На] каменистый хребет забежали
Три лисы с черно-серебристой шерстью.
Завертевшись, встряхнулись
Хара Нинчи [с] Пора Нинчи
[И] Ўзўм Чачах превратились’
[Курбижекова 2011: 97]; (перевод наш. — В. Б.);

*Хара Нинчінең Очы-Сарыг анда
Ах өрге ибдең сыхтылар:
„Че, амды Албынчы ачырған халар“, —
тісчелер,
Хара тўлғў полып Хара Нинчі,*

‘Хара Нинчи с Очы-Сарыг тогда
[Из] белого дворца вышли:
„Ну, сейчас Албынчы будет
горевать“, — [злорадно] говорят,
Черной лисицей обратившись,
Хара Нинчи,
Белесым волком ставшая
Очы Сарыг,
В сторону захода солнца глядя,
Побежали’

[Албынчі 1951: 83]; (перевод наш. — В. Б.);

Хуу пўўр полып Очы Сарыг

*Кўннің кірізі чирні көре
Ойлап парыбысханнар*

*Алып Хан Хыс ачырған турадыр:
— Аданың ачии полды,
Иненің хохыйы полды!
Ах хуус хуягының ізебінең
Хан Мирген пирген
Брах көрчең кўн көстікті*

‘Богатырка Хан Хыс сокрушается:
— Отцово горе случилось,
— Матери отчаянье настало!
Из кармана белого кожаного доспеха
[От] Хана Миргена полученное,
Далеко [всё] видящее солнцу
[подобное] зеркало
Достала.
[Из] белого дворца выйдя,
[В] ноги бросив, взглянула.
[И] перед белым дворцом
Белесого волка [и] черной лисицы
Следы-дорожку обнаружила.
Следы распутывая,
[И] дорожку исследуя, глядит.
[Вплоть до] дальней земли обозревает:
[До самых] низин земли
Достигших, стремглав убегающих
Черную лисицу
[И] белесого волка узрела.
[С] черными мыслями Хара Нинчи
[С] дурными мыслями Очы Сарыг

*Сыгарып алган.
Ах пайзаң ибдең сыгып киіп,
Азахти тастап көрібіскен.
Ах пайзаң ибнің алнынаң
Хуу пўўрнең хара тўлғўнің
Ізі-чолын көріп тапхан.
Істерін істеп,
Чолларын чоллап көр турчададыр.
Браххы чирге читіре көр тур:
Чир чабызы чирде
Читіре ойлас парыбысхан
Хара тўлғўнең
Хуу пўўрні коріп тапхан.
Хара сағыстыг Хара Нинчінең
Чабал сағыстыг ОчыСарыг*

*Чир чабызы чирге чит парыбысханнар.
İki палазы оларның холына
Түс парган парчададыр.*

Низин подземелья достигли.
Двое детей [её] в их руки
Попавши, [с ними] идут'

[Ай Хуучын 1958: 361–362]; (перевод наш. — В. Б.).

В мировоззрении хакасов Нижний мир, как правило, отождествляется с пространством, в котором отсутствует свет и царит вечная тьма. Поэтому в устном народном творчестве по отношению к нему обычно применяется эпитет *хара* — 'чёрный' или *хап-хара* / *хап-харасха* 'чёрный-пречёрный / промозглая тьма'. Совершенно естественно и то, что жители подземного царства также обладают соответствующей номинацией — *харалар/харазы*. Поэтому не случаен тот факт, что масть лисиц, обитающих там,

имеет соответствующую колоративную характеристику. В связи с этим богатыри — представители светлого, солнечного мира для того, чтобы беспрепятственно попасть туда, нередко оборачиваются в черных лисиц [Алтын Арыг 1988: 545].

В богатырских сказаниях встречается сюжет, связанный с непосредственной расправой героя с нечистой силой, представленной в виде черной лисицы. В финале этого действия, когда спадают ее чары, она проявляет свой изначальный женский образ:

*Алып төреен чалаас оолах амды
Ат чобатхан хара түлгүзін*

*Паарынаң айланза, паарынаң саапча.
Аргазынаң айланза, аргазынаң саапча.
Хатыг согыс полган туста
Хырых хулас сынның ол түлгү
Аар-неер айланган — сах-андох
Ўс азыр хара чылан сүрместіг
Ўчең-Арыг хыс абахай пол-парган
Ўчең-Арыгны чалаас оолах
Хап чілеп аар-неер сөзір-тур,
Теер чілеп аны истеп-тур.
Ўр дее, ас таа аны саппады,
Ўзілбес тынын үзе сапты*

'Богатырем рожденный, голый мальчик теперь
[На] лошади [своей] до измождения [преследованием]
черной лисицы
[Ту лисицу] печенью повернув, по печени бьет.
Спиной развернув, по хребту бьет.
Во время жестокой расправы
О сорока саженой та лисица
Туда-сюда извивалась — и там же
[С] тремя растопыренными змеевидными косичками
[В] Учен Арыг деву-красавицу превратилась
Учен Арыг [деву] голый мальчик,
Подобно мешку, туда-сюда волочит,
Подобно шкуре, ее выделяет.
[И] не долго, [и] немного ее бил.
Необрываемую душу-дыхание [ее] ударом оборвал'

[Кильчичаков 1946: 84–85]; (перевод наш. — В. Б.).

Вера хакасов в то, что лисица непосредственно связана с Нижним миром и нечистой силой, а значит, потенциально опасна и вредоносна, нашла отражение в дорожных приметах. Считалось неблагоприятным знаком, когда лисица перебежала путнику дорогу. Отметим, что подобные представления были распространены и среди монгольских народов [Содномпилова 2009: 323]. Помимо того, хакасские охотники были убеждены в том, что если в процессе охоты первой из зверей попадалась лисица и если они ее не сумели подстрелить, то промысел будет заведомо неудачным. В таком случае охотники сразу же покидали промысловые угодья и возвращались домой [Карачаков 2004: 63].

Заключение

Исходя из изложенного материала, можно сделать вывод о том, что лисица занимала важное место в культуре хакасов. На протяжении веков она была и остается одним из распространенных и ценных промысловых зверей. Лисий мех, обладая высокой материальной и символической ценностью, был чрезвычайно востребован у населения и был одним из распространенных предметов торгового обмена, выполняя функцию платежного средства.

Лисьи шкуры широко использовались хакасами при изготовлении головных уборов и шуб. Наиболее известным и высоко значимым предметом гардероба являлась лисья шапка свахи — *түлгү пөрік*. Ее образ

был широко запечатлен в фольклоре и обрядовой практике народа. Заметим, что на фотографиях хакасов, запечатленных в конце XIX – начале XX столетия, довольно часто встречаются женщины в костюме свахи и с лисьей шапкой на голове.

В традиционном мировоззрении хакасов образ лисицы сложен и неоднозначен. В процессе формирования характерных черт мифологического образа этого зверя повлияла сама ее биологическая природа, главным образом, ее внешние данные, поведение и среда обитания. В мифологическом мышлении проекция ее зоологических особенностей выразилась в наделении ее образа такими чертами, как высокий интеллектуальный потенциал, прекрасное чутье, проворство и высокая мобильность. Мифологический облик лисицы связан с представлением о небе и небесных объектах и вместе с тем имеет прямое отношение к нижним сферам мироздания и ее демоническим обитателям.

Литература

- Ай Мічікнің 1993 — Ай Мічікнің и Кўн Мічік // Ай Мичик и Кюн Мичик. Богатырские сказания. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1993. С. 4–62.
- Ай Хуучын 1958 — Ай Хуучын // Алтын Арыг. Алыптыг ныхмах (Героическое сказание). Абакан: Хак. кн. изд-во, 1958. С. 318–419.
- Албынчі 1951 — Албынчі // Алыптыг ныхмахтар (Героические сказания). Абакан: Хак. обл. кн. изд-во, 1951. С. 13–98.
- Алексеев 1975 — Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск: Наука, 1975. 188 с.
- Алтын Арыг 1988 — Алтын Арыг. Хакасский героический эпос. М.: Наука, 1988. 592 с.
- Алтын Тайчы 1973 — Алтын Тайчы. Алыптыг ныхмах (Героическое сказание). Абакан: ХО Красноярск. кн. изд-ва, 1973. 148 с.
- Бурнаков 2016 — Бурнаков В. А. Зооморфные фетиши — тӱс'ы в традиционной обрядовой практике хакасов (конец XIX – середина XX в.) // Религиоведение. 2016. № 1. С. 31–46.
- Бутанаев 2003 — Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. 260 с.
- Бутанаев, Монгуш 2005 — Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во ХГУ, 2005. 200 с.
- Бутанаев 2006 — Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во ХГУ, 2006. 254 с.
- Лисица наделялась чертами медиатора, беспрепятственно преодолевающего огромные пространства и курсирующего между мирами. Подобное ее восприятие способствовало включению лисицы в шаманскую практику и традиционную обрядность хакасов. Она была включена в круг представлений, связанных с домашними духами-покровителями, и была задействована в народной медицине и бытовой магии.
- Одной из ключевых особенностей восприятия лисицы было ее отождествление с женским началом. При этом согласно устному народному творчеству хакасов в образе этого зверя могли воплощаться как положительные, так и отрицательные героини.
- Все вышеприведенное свидетельствует о том, что образ лисицы в мировоззрении хакасов обладал широким семантическим полем, в котором совмещались полярные черты и признаки.
- Вербицкий 1993 — Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1993. 270 с.
- Герасимов 1950 — Герасимов Ю. А. Лисица. М.: Заготиздат, 1950. 71 с.
- Доможаков 1951 — Доможаков В. И. Хакасские загадки // Записки ХАКНИИЯЛИ. Вып. 2. Абакан: Хак. обл. гос. изд-во, 1951. С. 60–84.
- Зворыкин 1929 — Зворыкин Н. А. Охота на лисиц. М.: Изд-ие Всекохотсоюза, 1929. 75 с.
- Карачаков 2004 — Карачаков С. Е. Чоныма ӧдізім айландарчам (= Возвращаю свой долг народу). Абакан: Хак. кн. изд-во, 2004. 112 с.
- Катанов 1887 — Катанов Н. Ф. Сказания и легенды минусинских татар // Сибирский сборник. 1887. Т. XXV. С. 218–235.
- Катанов 1907 — Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. В. Радловым). СПб.: [б. и.], 1907. Т. 9. 640 с.
- Кильчичаков 1946 — Кильчичаков М. Е. Пили ала хара чабагалыг Пил Тарааннаар // Хакасский фольклор. Абакан: Хакоблнаниздат, 1946. С. 73–102.
- Кӱк Хан 1974 — Кӱк Хан. Алыптыг ныхмах (На хак. яз.). Абакан: ХО Красноярск. кн. изд-ва, 1974. 112 с.
- Костров 1884 — Костров Н. А. Очерки быта минусинских татар // Труды IV археологического съезда. Т. 1. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1884. С. 208–248.

- Кропоткин 1895 — *Кропоткин А.* Саянский хребет и Минусинский округ // Живописная Россия. Т. XII. Ч. 1. Восточные окраины России. Восточная Сибирь. СПб.; М.: Изд-ие тов-ва М. О. Вольфа, 1895. С. 19–50.
- Кузнецова, Кулаков 1898 — *Кузнецова А. А., Кулаков П. Е.* Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск: Тип. Енис. губ. упр-я, 1898. 299 с.
- Курбижекова 2011 — *Курбижекова А. В.* Сибен Арыг (героическое сказание). На хак. яз. Абакан: Хак. кн. изд-во, 2011. 324 с.
- Лосев 2007 — *Лосев С. О.* Лисица и охота на нее. М.: Вече, 2007. 304 с.
- Миллер 2009 — *Миллер Г. Ф.* Описание сибирских народов. М.: Памятники исторической мысли, 2009. 456 с.
- Мифы 2006 — Мифы и легенды хакасов. Абакан: Хак. кн. изд-во, 2006. 210 с.
- Мудрое слово 1976 — Мудрое слово. Сборник хакасских народных пословиц и поговорок и загадок. Абакан: ХО Красноярск. кн. изд-ва, 1976. 128 с.
- Николаева 2010 — *Николаева Н. Н.* Лиса в эпическом фольклоре бурят // Вестник Бурятского государственного университета. 2010. № 10. С. 277–283.
- Овичев 1905 — *Овичев.* Богатырские поэмы Минусинских татар // Сибирский наблюдатель, 1905. Томск. Кн. 3 (март). С. 1–9.
- Орфеев 1887 — *Орфеев Н.* Место обитания душ умерших людей — подземное царство, духи, управляющие им, и наказания грешников, по сказаниям минусинских инородцев (Материалы для изучения инородческих вероучений) // Енисейские епархиальные ведомости, 1887. № 15–16. С. 175–181.
- Островских 1895 — *Островских П. Е.* Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // Живая старина. 1895. Вып. 3–4. С. 297–348.
- Попов 1884 — *Попов Н. А.* Поверья и некоторые обычаи качинских татар // Известия Императорского русского географического общества. Т. 20. Вып. 6. СПб., 1884. С. 645–659.
- Потанин 2005 — *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Изд. 2-е. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. 1026 с.
- Потапов 1952 — *Потапов Л. П.* Краткие очерки истории и этнографии хакасов (XVII–XIX вв.). Абакан: Хакоблгосиздат, 1952. 217 с.
- Сагайский обряд 1998 — Сагайский обряд снятия порчи и очищения Т. С. Бурнаковой [электронный ресурс] // Культура РФ. Оказиональные обряды и магические практики <https://www.culture.ru/objects/451/sagaiskii-obryad-snyatiya-porchi-i-ochisheniya-t-s-burnakovo/> (дата обращения: 21.12.2019).
- Содномпилова 2009 — *Содномпилова М. М.* Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.
- Содномпилова, Нанзатов 2016 — *Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З.* Зооморфный код в контексте этногенетических связей: Лиса в традиционных представлениях монгольских народов // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2016. Т. 15. С. 48–63.
- Субракова 2007 — *Субракова О. В.* Язык хакасского героического эпоса. Абакан: Хак. кн. изд-во, 2007. 164 с.
- Сугрובה 2004 — *Сугрובה В. Ю.* Лиса и охота на нее. М.: ООО «Аквариум-Принт», 2004. 61 с.
- Түлгү-хызыл 1951 — Түлгү-хызыл Алып-хыс (= Красная Лисица Богатырша-дева) // Алып-тыг ныхыхтар (Героические сказания). Абакан: Хак. обл. изд-во, 1951. С. 101–156.
- Унгвицкая, Майногашева 1972 — *Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е.* Хакасское народное поэтическое творчество. Абакан: ХО Красноярск. кн. изд-ва, 1972. 312 с.
- Хакасские... 1980 — Хакасские народные тапхи. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1980. 132 с.
- Хакасский героический 1997 — Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин. Новосибирск: Наука, 1997. 479 с.
- Хан Орба 1989 — Хан Орба: Богатырское сказание, записанное от С. И. Шулбаева (на хак. яз.). Абакан: Хак. издат., 1989. 208 с.
- Хан-Тонис 2007 — Хан-Тонис на темно-сивом коне. Богатырское сказание М. Р. Баинова. Новосибирск: Новосибирск. кн. изд-во, 2007. 384 с.
- Хара Хусхун 1977 — Хара Хусхун. Алыптыг ныхмах (= Героическое сказание). Абакан: ХО Красноярск. кн. изд-ва, 1977. 196 с.
- Чудновский 1885 — *Чудновский С. Л.* Енисейская губерния: К трехсотлетию юбилею Сибири (Статистико-публицистические этюды). Томск: Тип-я «Сибирской газеты», 1885. 198 с.
- Шибеева 1959 — *Шибеева Ю. А.* Одежда хакасов. Сталинабад: Таджикский гос. ун-т им. В. И. Ленина, 1959. 126 с.
- Шулбаева 2016 — *Шулбаева Н. В.* Образы женщин-богатырок в героическом эпосе хакасов как символ национальной гордости // Научное обозрение Саяно-Алтая. 2016. № 2 (14). С. 89–92.
- Щукин 1847 — *Щукин Н. С.* Звериные промыслы в Восточной Сибири // Журнал Министерства внутренних дел. 1847. Ч. 19. С. 408–446.

References

- [Altyn Aryg: a Khakas Heroic Epic]. Moscow: Nauka, 1988. 592 p. (In Khak.)
- [Altyn Taichy: a Heroic Tale]. Abakan: Khakas Branch of Krasnoyarsk Book Publ., 1973. 148 p. (In Khak.)
- [Ay-Khuuchin: a Khakas Heroic Epic]. Novosibirsk: Nauka, 1997. 479 p. (In Russ.)
- [Khakas Folk *Takhpakhs*]. Abakan: Khakas Book Publ., 1980. 132 p. (In Russ. and Khak.)
- [Khakas Myths and Legends]. Abakan: Khakas Book Publ., 2006. 210 p. (In Russ.)
- [Khan Orba: a Heroic Tale Recorded from S. I. Shulbaev]. Abakan: Khakas Book Publ., 1989. 208 p. (In Khak.)
- [Khan-Tonis Riding the Dark Grey Horse: a Heroic Tale Recorded from M. R. Bainov]. Novosibirsk: Novosibirsk Book Publ., 2007. 384 p. (In Russ.)
- [Khara Khushkun: a Heroic Tale]. Abakan: Khakas Branch of Krasnoyarsk Book Publ., 1977. 196 p. (In Khak.)
- [Kök Khan: a Heroic Tale]. Abakan: Khakas Branch of Krasnoyarsk Book Publ., 1974. 112 p. (In Khak.)
- [The Word of Wisdom: Collected Khakas Proverbs, Sayings, and Riddles]. Abakan: Khakas Branch of Krasnoyarsk Book Publ., 1976. 128 p. (In Russ.)
- Albynchii. In: [Heroic Tales]. Abakan: Khakas Oblast Book Publ., 1951. Pp. 13–98. (In Khak.)
- Alekseev N. A. [Traditional Religious Beliefs of the Sakha: 19th – Early 20th Centuries]. Novosibirsk: Nauka, 1975. 188 p. (In Russ.)
- Ay Khuuchyn. In: [Altyn Aryg: a Heroic Tale]. Abakan: Khakas Book Publ., 1958. Pp. 318–419. (In Khak.)
- Ay Michiknin and Kün Michik. In: [Ay Michik and Kün Michik: Heroic Tales]. Abakan: Khakas Book Publ., 1993. Pp. 4–62. (In Khak.)
- Burnakov V. A. *Tös zoomorphic fetishes in Khakas traditional rites: late 19th – mid-20th centuries. Religiovedenie*. 2016. No. 1. Pp. 31–46. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. [Burkhanism of Sayan-Altai Turks]. Abakan: Khakas State University, 2003. 260 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. [Traditional Shamanism of Khongorai]. Abakan: Khakas State University, 2006. 254 s.
- Butanaev V. Ya., Mongush Ch. V. [Sayan Turks: Archaic Customs and Rites]. Abakan: Khakas State University, 2005. 200 p. (In Russ.)
- Chudnovsky S. L. [Yeniseysk Governorate: Statistical and Journalistic Sketches. Celebrating the Tercentenary of Russian Siberia]. Tomsk: Sibirskaya Gazeta, 1885. 198 p. (In Russ.)
- Domozhakov V. I. Khakas riddles. In: [Khakas Research Institute of Language, Literature and History: (Scholarly) Notes]. Vol. 2. Abakan: Khakas Oblast State Publ., 1951. Pp. 60–84. (In Russ.)
- Gerasimov Yu. A. [Fox]. Moscow: Zagotizdat, 1950. 71 p. (In Russ.)
- Karachakov S. E. [Repaying Debts to the People]. Abakan: Khakas Book Publ., 2004. 112 p. (In Khak.)
- Katanov N. F. [Dialects of the Uriankhai (Soyots), Abakan Tatars, and Karagases: Examples of Turkic Folk Literature Published by V. V. Radlov]. St. Petersburg, 1907. Vol. 9. 640 p. (In Russ.)
- Katanov N. F. Tales and legends of Minusinsk Tatars. *Sibirskiy sbornik*. 1887. Vol. XXV. Pp. 218–235. (In Russ.)
- Kilchichakov M. E. Heroic Tale of Pil Taraan. In: [Khakas Folklore]. Abakan: Khakas Oblast National Publ., 1946. Pp. 73–102. (In Khak.)
- Kostrov N. A. Minusinsk Tatars: Sketches of Everyday Life. In: [4th Archaeological Congress]. Proc. Kazan: Imperial Kazan University, 1884. Vol. 1. Pp. 208–248. (In Russ.)
- Kropotkin A. The Sayan and Minusinsk District. In: [Picturesque Russia]. Vol. XII. Part 1: Russia's East. Eastern Siberia. St. Petersburg; Moscow: M. O. Wolf, 1895. Pp. 19–50. (In Russ.)
- KULTURA.RF (culture.ru). Sagay anti-sorcery and cleansing rites by T. S. Burnakova. Occasional rites and magic practices. Available at: <https://www.culture.ru/objects/451/sagaikii-obryad-snyatiya-porchi-i-ochisheniya-t-s-burnakovo> (accessed: December 21, 2019). (In Russ.)
- Kurbizhekova A. V. [Siben Aryg: a Heroic Tale]. Abakan: Khakas Book Publ., 2011. 324 p. (In Khak.)
- Kuznetsova A. A., Kulakov P. E. [Non-Russian Populations of Minusinsk and Achinsk Districts]. Krasnoyarsk: Yeniseysk Provincial Government, 1898. 299 p. (In Russ.)
- Losev S. O. [Fox and Fox Hunting]. Moscow: Veche, 2007. 304 p. (In Russ.)
- Müller G. F. [Description of Siberian Peoples]. Moscow: Pamyatniki Istoricheskoy Mysli, 2009. 456 p. (In Russ.)
- Nikolaeva N. N. Fox in Buryat epic folklore. *Buryat State University Bulletin*. 2010. No. 10. Pp. 277–283. (In Russ.)
- Orfeev N. Where souls of the dead live — the underworld, its ruling spirits, and punishment of the unrighteous: research materials on non-Russian beliefs and religions. *Eniseyskie eparkhial'nye vedomosti*. 1887. No. 15–16. Pp. 175–181. (In Russ.)

- Ostrovskikh P. E. Turks of Minusinsk District: ethnographic notes. *Zhivaya starina*. 1895. No. 3–4. Pp. 297–348. (In Russ.)
- Ovichev. Heroic poems of Minusinsk Tatars. *Sibirskiy nablyudatel'*. 1905. Vol. 3 (March). Pp. 1–9. (In Russ.)
- Popov N. A. Kacha Tatars: beliefs and some rites revisited. *Izvestiya Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva*. 1884. Vol. 20. No. Pp. 645–659. (In Russ.)
- Potanin G. N. [Essays on Northwestern Mongolia]. 2nd ed. Gorno-Altaysk: Ak Chechek, 2005. 1026 p. (In Russ.)
- Potapov L. P. [History and Ethnography of the Khakas People, 17th–19th Centuries: Brief Essays]. Abakan: Khakas Oblast State Publ., 1952. 217 p. (In Russ.)
- Shchukin N. S. Fur hunting and trapping in Eastern Siberia. *Zhurnal Ministerstva vnutrennikh del*. 1847. Vol. 19. Pp. 408–446. (In Russ.)
- Shibaeva Yu. A. [Khakas Garments]. Stalinabad: Lenin Tajik State University, 1959. 126 p. (In Russ.)
- Shulbaeva N. V. Images of women-heroes in the heroic epos of the Khakass as a symbol of national pride. *Sayan-Altai Scientific Review*. 2016. No. 2 (14). Pp. 89–92. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. [Mongolic Peoples: the World in Traditional Worldviews and Practical Activities]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2009. 366 p. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z. Zoomorphic code in ethnogenetic context: fox in traditional beliefs of Mongolian peoples. *Bulletin of the Irkutsk State University. Geoarchaeology, Ethnology, and Anthropology Series*. 2016. Vol. 15. Pp. 48–63. (In Russ.)
- Subrakova O. V. [Language of Khakas Heroic Epic]. Abakan: Khakas Book Publ., 2007. 164 p. (In Russ.)
- Sugrobova V. Yu. [Fox and Fox Hunting]. Moscow: Akvarium-Print, 2004. 61 p. (In Russ.)
- The Red Fox Female Hero. In: [Heroic Tales]. Abakan: Khakas Oblast Publ., 1951. Pp. 101–156. (In Khak.)
- Ungvitskaya M. A., Maynogasheva V. E. [Khakas Folk Poetry]. Abakan: Khakas Branch of Krasnoyarsk Book Publ., 1972. 312 p. (In Russ.)
- Verbitsky V. I. [Non-Russian Populations of the Altai Mountains]. Gorno-Altaysk: Ak Chechek, 1993. 270 p. (In Russ.)
- Zvorykin N. A. [Fox Hunting]. Moscow: All-Union Cooperative Hunting Association, 1929. 75 p. (In Russ.)





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. 13, Is. 1, pp. 93–105, 2020
DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-93-105
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 39

Магия в хозяйственных практиках скотоводов-кочевников Внутренней Азии

Марина Михайловна Содномпилова¹, Баир Зориктоевич Нанзатов²

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

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

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

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

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

 0000-0001-8012-2515. E-mail: nanzatov@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З., 2020

Аннотация. *Введение.* Важнейшим достижением биологической адаптации кочевой культуры к суровым, непредсказуемым природным условиям Внутренней Азии стало разведение тех видов домашних животных, которые приспособлены к разным экологическим нишам региона. Главным богатством кочевника выступает домашний скот, собирательный образ которого воплощен в понятии *табан хошуу мал* 'пять видов скота'. В его состав входят лошади, верблюды, крупный рогатый скот, овцы и козы. Традиционные практики скотоводства кочевников Внутренней Азии, обеспечившие развитие особой кочевой цивилизации, все еще слабо изучены и нуждаются в специальных исследованиях. *Целью* статьи является анализ корпуса представлений и иррациональных практик, используемых в скотоводстве, выявление их функций и значения. *Результаты.* В исследовании охарактеризованы магические приемы, направленные на увеличение плодovitости и продуктивности скота, его защиту от нападения хищников, воров. Выявлены представления, наделяющие особой сверхъестественной силой хозяйственные предметы, используемые в скотоводстве (плети, веревки, конское снаряжение, посуда). Рассмотрены воззрения и магические приемы, связанные с борьбой против опасных инфекционных заболеваний. Доказано, что ключевой идеей всего спектра магических действий, используемых в скотоводстве, было сохранение «счастья скота», воплощенного в самих животных, их масти, шерсти, костях, молоке, помете, а также хозяйственных предметах, используемых в скотоводстве. Выявлено, что главным хранителем «счастья скота» с древности выступал огонь домашнего очага жилища кочевников.

Ключевые слова: Внутренняя Азия, тюркские народы, монгольские народы, традиционное мировоззрение, скотоводство, магия, обряды

Благодарность. Статья подготовлена в рамках государственного задания Министерства образования и науки России: проект XII.191.1.1. Трансграничье России, Монголии и Китая: история, культура, современное общество, номер госрегистрации: АААА-А17-117021310269-9 («The Transboundary Spaces of Russia, Mongolia and China: History, Culture, Contemporary Society»). Выражаем особую признательность монгольскому этнографу, профессору Г. Цэрэнханд, предоставившей свои полевые материалы по проблематике статьи.

Для цитирования: Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З. Магия в хозяйственных практиках скотоводов-кочевников Внутренней Азии // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 93–105. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-93-105

UDC 39

Magic in Economic Practices of Inner Asian Nomadic Livestock Breeders

Marina M. Sodnompilova¹, Bair Z. Nanzatov²

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

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

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

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

Cand. Sc. (History), Senior Research Associate

 0000-0001-8012-2515. E-mail: nanzatov@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Sodnompilova M.M., Nanzatov B.Z., 2020

Abstract. *Introduction.* Breeding of domestic animals capable of surviving across different ecological niches of Inner Asia proved crucial to nomadic culture and its biological adaptation to harsh and unpredictable natural conditions of the region. So, it is livestock embodied in the concept of *taban hoshuu mal* — ‘five types of livestock’ (horses, camels, cattle, sheep and goats) — that serves as fundamental nomadic wealth. However, the traditional livestock breeding practices of Inner Asian nomads which had ensured the development of unique nomadic civilization still remain understudied and need further research. *Goals.* The article seeks to analyze a corpus of ideas and irrational practices used in livestock breeding, identify their functions and meanings. *Results.* The study describes magical techniques aimed at increasing the fecundity and productivity of livestock, its protection against predators and thieves. The paper identifies representations that endow related household items (lashes, ropes, horse tack, dishes) with special supernatural powers. Examined are views and magic tricks associated with infectious disease control. The work proves that the key idea of the whole range of magical actions used in livestock breeding was to preserve the ‘happiness / luck of livestock’ personified by animals as such, their coat colors, wool, bones, milk, manure, and specific household items. It is concluded that the fire of the hearth has been the main guardian of ‘livestock’s happiness’ since ancient times.

Keywords: Inner Asia, Turkic peoples, Mongolic peoples, traditional worldview, livestock breeding, magic, ritual

Acknowledgements: The reported study was funded by Ministry of Education and Science of the Russian Federation, project no. XII.191.1.1. ‘The Transboundary Spaces of Russia, Mongolia and China: History, Culture, Contemporary Society’, state reg. no. АААА-А17-117021310269-9. The authors express particular gratitude to Professor G. Tserenkhand for the kindly submitted field data.

For citation: Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z. Magic in Economic Practices of Inner Asian Nomadic Livestock Breeders. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 93–105. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-93-105



Введение

Основу хозяйственной деятельности тюрко-монгольских кочевников Внутренней Азии¹ представляет скотоводство. Главным богатством кочевника выступает домашний скот, собирательный образ которого воплощен в понятии *табан хошуу мал* — ‘пять видов скота’. В его состав входили лошади, верблюды, крупный рогатый скот, овцы и козы. Однако в пространстве Внутренней Азии есть регионы, где все виды священной пятерки обитать не могут, либо их содержание экономически не оправдано. Поэтому в разных природных зонах Внутренней Азии отдельными «пазлами» священной пятерки могут выступать верблюды, хайнаки/сарлыки (помесь крупного рогатого скота и яков), козы и даже северные олени. В этой связи были актуальными и другие формулы: у хакасов имело место понятие *үс ёёрлиг*

мал ‘трехстадный скот’ (лошади, коровы и овцы) [Бутанаев 1996: 58].

Все животные кочевого хозяйства традиционно делятся на две группы — скот с «горячим дыханием» (*‘халуун хушуутай’*) и с «холодным дыханием» (*‘хүйтэн хушуутай’*). К первой группе относятся лошади и овцы, ко второй — крупный рогатый скот, верблюды и козы. По мнению авторов, подобная классификация, скорее всего, основана на свойствах мяса животных, оказывающих согревающее или охлаждающее действие на организм человека. В дальнейшем подобная градация животных отразилась в представлениях о небесном происхождении и солнечной природе лошади и овцы, о родственной близости, «единокровности» лошади и овцы человеку, слагая тотемный образ этих животных². Крупный рогатый скот, верблюдов и коз в тюрко-монгольской мифологии стали считать созданиями божества нижнего мира, воды, в связи с чем образы этих животных обрели негативные черты. Мясо животных с холодным дыханием кочевники употребляли неохотно, считая его вредным для здоровья [Радлов 1989: 273].

Домашний скот обеспечивал кочевника всем необходимым для жизни в суровых природных условиях Внутренней Азии: от скота получали продукты питания, материалы для одежды и жилища, бытовую утварь. Поэтому скотоводы были заинтересованы в увеличении поголовья скота. Для скотоводов было важно, чтобы животные были сытыми, здоровыми и плодовитыми. Этим целям отвечала традиционная система регулирования пастбищ и водопоя в разные сезоны года, защита от нападения хищников, кровососущих насекомых, селекция, лечение.

¹ Выделение региона *Внутренняя Азия* в гуманитарных науках обосновано в большей степени не географическими границами, а историко-культурными, и в данном случае уместно привести определение, которое дается в обосновании названия журнала «Гуманитарные исследования Внутренней Азии»: Внутренняя Азия — это территория, объединенная в первую очередь общностью исторической судьбы в связи с природно-климатическими особенностями, создавшими предпосылки для единой кочевой цивилизации. В современных условиях это Монголия, АРВМ КНР, Бурятия, Тува, Алтай. Аналогичного мнения придерживается известный кочевниковед Н. Н. Крадин, включающий в границы Внутренней Азии Монголию, Синьцзян, Внутреннюю Монголию КНР, территории Южной Сибири и Забайкалья — Туву, Хакасию и Бурятию [Крадин 2016: 8]. Однако автор Кембриджской истории ранней Внутренней Азии Денис Синор значительно расширяет географические границы Внутренней Азии, считая, в частности, северной периферией региона земли Сибири и Урала [Sinor 1990]. Общность происхождения и историко-культурные связи тюрков Южной Сибири и бурят с самыми северными тюрками — якутами — обосновывают обращение авторов к якутским этнографическим материалам, несмотря на их «выпадение» из границ исследуемого региона.

² В большей степени распространено мнение, что почитание лошади и овцы и наделение их статусом *халуун хушуутай* произошло вследствие того, что они занимали ключевые позиции в мифологической генеалогии кочевников. Так, например, согласно генеалогическим преданиям некоторых кочевых племен (бур. *шарануты*, *сартулы*), их происхождение связано с соловьями, рыжими жеребцами.

Значительная часть мер, направленная на увеличение поголовья скота и его сохранность, относится к магии. Реконструкция комплекса воззрений и магических приемов, применяемых в скотоводстве, анализ их функций и значения является целью данной статьи.

Материалы и методы

Источниками исследования выступают этнографические описания хозяйственных занятий кочевников, ритуальной сферы, образцы устного народного творчества тюрко-монголов. Хронологические рамки исследования охватывают период XIX – первой половины XX в. и обоснованы наличием историографической базы по этому периоду. Границы эти довольно условны, учитывая, что смысл и содержание обрядов и разных жанров фольклора представляют комплекс древних идеологических представлений, слабо поддающихся трансформации. Характерные и особенные черты магических элементов, сопутствующих хозяйственным практикам у кочевников разных природных зон, анализировались с использованием сравнительно-исторического и сравнительно-типологического методов исследования.

Представления и иррациональные практики

Среди скотоводов повсеместно до настоящего времени сохраняет актуальность запрет на указание реального количества скота. Он обусловлен убеждением, что упоминание вслух количества скота может привести к внезапным потерям — болезням, нападениям диких животных, кражам скота. Согласно религиозным представлениям, настоящее количество животных в хозяйстве может стать известно злым духам, которые могут нанести урон хозяйству.

Знаки собственности на скот, помимо своей основной функции, имели и магическое значение — защищали скот, способствовали его умножению. Многие тамги кочевников представляют собой изображения почитаемых объектов — небесных светил, огня, тотемов (птиц, змей, лягушки), магических предметов (стрел, луков, кнута) [Михайлов 2005]. Эти же воззрения отражают рекомендации бурят по мечению скота в случае раздела хозяйства. «Отделившись от отца, сын, получив по разделу скот, должен по обычаю перепятнать его: при этом к отцовскому пятну он должен прибавить

еще одно пятно. Если же от отцовского пятна убавить, то скот не будет размножаться» [Хангалов 1960: 65–66]. Своеобразным способом мечения скота является подрезка ушей, в результате которой оставались кусочки уха, которые не выбрасывали, а нанизывали на веревочку и хранили в почетной части жилища.

Ореолом сакральности была окружена процедура кастрирования животных. Повсеместно тестикулы скота тюрко-монголы собирали в чашу с молоком. «Хакасы ставили чашу, закрытую белой материей, на некоторое время на алтарь в юрте. На третий день устраивали небольшой пир — тестикулы бычков отваривали и съедали, тестикулы барашков зарывали на скотном дворе с благопожеланиями» [Бутанаев, Монгуш 2005: 94].

Закаменские буряты в период выхланивания скота прежде варили тестикулы скота и ели как ритуальное блюдо. Для кастрации выбирался благоприятный день, приглашали человека с «легкой рукой», способного совершить данную процедуру, а на ритуальную трапезу собиралась вся семья. Со временем обычай этот перестал существовать в связи с сокращением поголовья скота, и тестикулы вместе с кровью животных стали закапывать под очагом, либо бросать в огонь очага. «Туда же выливали всю вытекшую кровь, при этом старались ничего не проливать на землю, чтобы благодать на скот не ушла из семьи» [Галданова 1992: 107].

При продаже скота повсеместно практиковался обычай вырывать волосинки из хвоста, гривы, ушей скота, отдаваемого на сторону [Галданова 1987: 52]. Данный элемент скотоводческой магии является рудиментом когда-то сложного и обширного комплекса представлений и ритуалов, широко распространенных в среде кочевников, в основе которых лежат представления о волосах какместилище жизненной силы *сүльдэ*, «благодати» скота *малай хэшиг*. В якутских преданиях благосклонность божеств, довольных проведенным в их честь Ысыахом, выражалась тем, что с неба на место проведения обряда начинали падать шерстинки животных [Серошевский 1993]. Аналогичные представления бытовали у эвенков: «шаман выпрашивал души зверей у хозяйки тайги и возвращался из своего путешествия

с бубном, наполненным шерстинками животных» [Окладников 1955: 105–106].

При продаже скота буряты и монголы старались взять у животного немного шерсти. Делалось это по-разному: проводили внутренней полый своего халата по спине животного, чтобы часть шерсти осталась на одежде, срезали немного волос с гривы и хвоста и сплетали косички. «Ряды волосных веревочек, называемых у монголов и тюрков «счастье скота» *малай хэшиэг, мал ырызы*, сплетенных из волос домашних животных, которые в свое время были проданы из хозяйства, помещались в сакральной части жилища. Монголы привязывали их в женской половине юрты к веревке *чагтага*, одним концом прикрепленной к центру верхнего круга *тооно*, другим — к жерди купола юрты *уни*» [Нанзатов, Содномпилова 2007: 30]. Хакасы при продаже животных, «вырвав клочок шерсти и замочив его слюной животного, затем бросают его в огонь очага, чтобы оставить счастье скота дома» [Бутанаев, Монгуш 2005: 95].

Правила, запреты и пищевая культура кочевников-скотоводов

«В числе других проявлений религиозных воззрений в сфере животноводства имеет место обычай оставления длинной гривы и хвоста жеребцам косяков. Эти представления нашли отражение в памятниках устного народного творчества: в бурятском эпосе герой совершает жертвоприношение, вырвав волосы из гривы коня, каждый из которых превращается в лошадь. С этих позиций длинная грива и хвост жеребца рассматриваются как хранилище жизненной силы всего табуна» [Нанзатов, Содномпилова 2007: 64].

В повседневной жизни кочевники сталкивались с одной трудноразрешимой дилеммой: задачи сохранения и увеличения поголовья скота расходились с необходимостью периодически употреблять в пищу некоторое его количество. Эти противоречия в традиционной кочевой культуре снимались посредством определенных правил, ограничений и запретов, являющихся неотъемлемой частью хозяйственных практик скотоводства, а также пищевой культуры. Так, например, монголы считали не только экономически неоправданным, но и греховным забивать на мясо молодых животных. В пищу шли обычно старые, увечные животные, мелкий рогатый скот старались не

забивать до достижения ими пяти лет. Никогда не забивали на мясо молодняк хакасы [Бутанаев, Монгуш 2005: 92], алтайцы [Радлов 1989: 149].

«Алтайские урянхайцы перед забоем крупных животных вечером ставили лампадку и сжигали можжевельник на семейном алтаре. Таким образом, у духов-хозяев природы испрашивали разрешение на умерщвление животного и просили у животного прощения за его участь. После забоя крупного рогатого скота хозяин варил и съедал шейный позвонок, кость сжигал, а на следующий день пепел от костра рассыпал на месте забоя» [Лхагвасурэн 2013: 52]. Глава хозяйства обращался в поэтической форме к душе животного с просьбой:

«Случайность заставила повалить вас.

Не хотели умерщвлять вас.

Голод заставил повалить вас.

Пусть будет много телят там, где вы стояли.

Пусть будет много телят издалека

приходить сюда»

[Монгол улсын 2012: 395].

Комплекс разнообразных, нередко противоречивых представлений о душе животного регламентировал особый порядок забоя и разделки туши животного. Душа, которую старались ни в коем случае не повредить при забое животного, согласно наиболее распространенному мнению, находилась в его костях. Поэтому тушу разделявали строго по суставам, не ломая кости. Однако душу животного следовало освободить, чтобы она обрела свое новое рождение, поэтому после убоя скотины рекомендовалось обязательно переломить *һээр* — отросток реберной кости [Галданова 1987: 53].

Сохранению и приумножению домашнего скота способствовали правила, соблюдаемые и при употреблении в пищу мяса, костей животных. У хакасов первый шейный позвонок (атлант) и первые два ребра никто, кроме хозяина, не должен есть — иначе в хозяйстве скот переводился [Бутанаев 1996: 104]. Лодыжки, плюсны и надколенные чашечки после обгладывания собирали под кровать. Они приносили удачу, служа оберегом скота. Эти кости, а также атланты нельзя было скармливать собакам, иначе скот мог перевестись. Когда накопится тысяча лодыжек (*альчиков*), то их хоронили на скотном дворе со словами: «Пусть растут овцы,

пусть умножается скот!». Они притягивали душу скота [Бутанаев 1996: 104, 106].

Очевидно, по этой же причине монголы, перекочевывая с места на место, суставные кости овцы брали с собой. «По представлениям монголов, кости, оставленные на месте стоянки, глядят вслед хозяевам и плачут» [Вяткина 1960: 242].

Монголы из всех костей животного особо выделяли таранные кости, с которыми дети кочевников играли на протяжении сотен лет в любимую игру *шагай*. Про такую кость монголы говорили: «среди костей таранная — драгоценная» [ПМА: Цэрэнханд]. Запрет бросать кости обоснован мнением, что по истечении трех лет брошенные кости могут вызвать болезнь и несчастье хозяину дома [ПМА: Цэрэнханд].

Счастье дома заключалось также в бедренной кости, которую запрещалось выбрасывать целой. Хакасы, прежде чем бросить кость собакам, отбивали ее узкий конец *пай пазы*, считая, что именно в нем заключалось счастье [Бутанаев, Монгуш 2005: 119]. Этот конец кости оставляли дома.

Символика масти животных

Распространенным ритуалом в среде тюрко-монголов выступает посвящение животных божествам и духам-покровителям местности, семьи. «В традиции ойрат-монголов обряд посвящения животного совершался в честь разных духов: пяти небесным духам „Атаан сэтэр“, Белому старцу, хранителю небес „Сахиусан тэнгэри“, духам воды „Лустын“, семи старцам (Большой медведице), духу-хозяину домашнего очага и др.» [Эрдэнэболд 2005: 76–87].

По совету шамана или ламы для обряда выбирали самое лучшее животное, которое и становилось *сэтэр мал* (монг.), *ызых*, *идык* (хак., тув.). Тюрки Южной Сибири таких животных также называли *мал худы* ‘жизненная сила скота’ [Бутанаев, Монгуш 2005: 90]. Достоинства животного определялись его здоровьем, статью и мастью. «Особой избирательностью в отношении масти лошади отличались многочисленные божества и духи монгольского пантеона, которым посвящали или приносили в жертву лошадей» [Содномпилова, Нанзатов 2014: 101]. Одни божества предпочитали белых лошадей, другие — серых, третьи отдавали предпочтение черной масти.

«Белому старцу монголы посвящали белую корову старше трех лет, желательна рогатую, духу огня — козла или лошадь буланой масти, созвездию Большой медведицы (семи старцам) — желтоголовую овцу со звездочкой на лбу, духам воды — козла сивой масти [Эрдэнэболд 2012: 94–98]. Буряты обычно посвящали сивого бычка своему почитаемому божеству-предку Буха-нойну. «Сакральным животным вплетали в гриву, хвост, в шерсть хадаки — ритуальные ленты. Скот, посвященный Небу, помечался голубым *хадаком*, а земле — желтым» [Нанзатов, Содномпилова 2007: 64].

Даруя божеству самое ценное животное, кочевники взамен получали его покровительство — верили, что духи и божества нередко лично присматривают за своим животным, а заодно и за всем стадом. Продавать, дарить или забивать на мясо таких животных запрещалось, иначе счастье могло покинуть семью. Не следовало использовать посвященных животных в работе. Однако не возбранялось ездить верхом на посвященной лошади — в зависимости от того, какому божеству посвящалось животное, использовать его под седло могли только хозяин дома или хозяйка. В некоторых случаях этим правом пользовались дети. Посвященную божеству корову могла доить только хозяйка, а молоко этой коровы запрещалось кому-либо отдавать или продавать.

В хозяйственомада нередко встречались особые животные, которые, согласно традиционным представлениям, удерживали или приманивали счастье и богатство. Согласно верованиям хакасов, такое животное могло быть уродливым либо слишком слабым. Эти признаки указывали на то, что животное взвалило на себя все счастье скота и находится под его бременем. Такой скот не продавали, опасаясь утратить счастье [Бутанаев, Монгуш 2005: 92]. «Предбайкальские буряты как хорошую приметку рассматривали привычку некоторых животных чесаться об углы дома, тем самым привораживая хозяину прибыль. Такую скотину продавать было нельзя» (цит. по: [Содномпилова 2009: 258]).

В большей степени представления кочевников о счастье и богатстве связывались с мастью животных. Самый разнообразный спектр представлений о счастливых и несчастливых мастях животных связан с

лошадьми [Содномпилова, Нанзатов 2014]. В меньшей степени подобные представления распространялись на крупный рогатый скот, верблюдов, овец, хотя и среди них выделялись благоприятные масти. Кочевники повсеместно наделяли позитивной символикой белую масть. Белых животных преподносили в дар правителям, в свадебной церемонии — матери невесты в качестве «платы за молоко», детям. Белую или светло-серую лошадь посылали за почетным гостем монголы [Лхагвасурэн 2013: 32]. Белый скот посвящали божествам и духам, приносили в жертву. Для крупного рогатого скота наиболее благоприятной мастью, помимо белой, были золотистая, рыжая, бурая с белыми отметинами. Приветствовалось белое пятно на голове — звезда, но особо желательной рассматривалась большая белая отметина по всей морде коровы. У бурят для белых коров существовали особые клички, например Яладай — ‘блестящая’ от *ялаан* — ‘блестящий, сверкающий’ [Черемисов 1973: 798]. Нередко в стаде появлялся скот сивой/голубой масти — *хухэ*, напоминающий цвет голубого небесного быка Буха-нойона. Бычков такой масти и посвящали Буха-нойону.

Негативной символикой наделялась пестрая и черная масти у овец, крупного рогатого скота. В мифологии тюрко-монгольских народов Сибири пестрый цвет устойчиво ассоциируется с подземным миром, со змеями, реализует идею оборотничества и в связи с этим наделяется негативной символикой. Эти идеи нашли отражение в мифах и ритуалах кочевников. В генеалогическом предании якутов Омогой, один из предков якутского народа, отдает в приданое нелюбимой дочери пеструю корову. Эта масть «считается якутами скверной, несчастливой» [Серошевский 1993: 177]. Такой скот был желаемой жертвой духов подземного мира: «в жертву духам Нижнего мира якуты приносили рыже-полосатого быка, пестрого как бахрома на костюме великого шамана. Его отводили в сторону, куда заходит летнее солнце...» [Якутские мифы 2004: 330].

Буряты, согласно Р. С. Мэрдыееву, прежде любили белых овец и старались избавляться в своем стаде от овец пестрой масти. «Когда рождался в стаде пестрый или черный ягненок, это считалось плохим признаком, предвещающим болезнь их хозяевам, ибо шаманы приносят в жертву духам имен-

но таких овец и баранов» [Мэрдыеев 1928: 140]. Согласно нашим полевым материалам, пестрых овец предбайкальские шаманы обычно приносили в жертву духам земли и, в частности, змеиному царю Могой-хану [Нанзатов, Содномпилова 2005: 56].

«Монголы негативно относились к чубарой лошади, особенно с тусклыми, невыраженными мелкими пятнами. Если кто-либо из гостей приезжал на монгольскую свадьбу на лошади пестрой масти, то это считалось плохой приметой, поскольку тогда жизнь молодых может сложиться неудачно. Не следовало посещать поселение *айл* человеку в красной одежде на пегой лошади и в сопровождении собаки. Считалось, что тогда пасущийся скот будет пугаться, на душе у людей будет беспокойно» (цит. по: [Содномпилова, Нанзатов 2014: 107]). Полагаем, что чубарая масть лошади, особенно с красноватым оттенком, воплощала в себе образ грозного заболевания — оспы, в связи с чем и наделялась негативным смыслом.

Обряды и магические приемы против воровства скота

Воровство³ в кочевой традиции было одним из самых распространенных правонарушений, а главным объектом кражи выступал скот. Поскольку воры и волки в степи были самой распространенной напастью для скотоводов, магические охранительные меры по защите стад принимались и от тех, и от других. Отправляя скот на пастбище, владельцы хозяйств совершают различные ритуальные действия, направленные на ограждение животных от такой напасти. Распространенным в среде предбайкальских бурят является утренний обряд принесения жертв огню — хозяину и хозяйке домашнего очага Сахядай-нойону и Сахала-хатун. К нему обращаются с просьбами охранять скот. С аналогичными просьбами обращаются также к духу-хозяину местности, на которой выпасается скот. По мнению стариков, ежедневного почитания духа-хозяина местности достаточно для того, чтобы скот был в сохранности и не болел. В прошлом

³ В среде кочевников различались обычное воровство и набеги за скотом, осуществляемые группами молодых воинов и называемые монголами *сайн хулгай* (‘доброе воровство’). Этот обычай типологически сближается с традицией баранты у других кочевников, например киргизов и казахов.

кочевники от краж скота и нападений диких животных широко применяли магические средства, например, использовали лучевые кости барана, которые, согласно верованиям, «присматривали» за стадом лучше любого пастуха. «Лучевая кость считалась хранилищем лошадей и седла, она „ограждала“ от нападения волков табун, от падежа скота, ее привязывали по обеим сторонам двери. Если лучевая кость находилась в юрте у табунщика, он, будучи даже один, чувствовал себя в безопасности, ибо эту кость боялись и волки, и воры» [Галданова 1992: 75].

В борьбе с ворами и волками применяли и другие магические приемы — хакасы завязывали рукава мужской шубы, чтобы у воров онемели руки [Бутанаев, Монгуш 2005: 94], буряты проделывали то же самое действие, но уже адресованное волкам: «с наступлением вечера завязывали правый рукав отцовской рубахи, приговаривая при этом «Закрываем волчью пасть». В большом котле варили топор — это означало «варим волчью голову», таким образом «обезвреживая хищников» [Галданова 1987: 36].

Чтобы скот, остающийся на ночь в степи, не разбредался, хакасы поясом стягивали вместе голенища сапог, чтобы спутать ноги животных. Сходные элементы магии практиковали и древние кочевники — хунну [Бутанаев, Монгуш 2005: 94].

Магическое значение предметов

Важное магическое значение имели разные хозяйственные предметы, необходимые в скотоводческой деятельности. Скотоводы Внутренней Азии ценили средства, с помощью которых управляли животными — это плетки (*ташуур*), бичи (*минаа*) и даже прутья (*бургаһан*). Рукоятки этих предметов обычно изготавливались из деревьев, наделенных охранительной символикой — их особенно боялись злые духи. Такими деревьями, особо почитаемым тюрко-монголами, выступали разновидности кустарников, объединенных общим названием «красная ива» (ива плакучая, ива пурпуровая, ива китайская, тальник, желтолозник), имеющая разные обозначения *удн*, *улаан*, *бургас*, *улаан бургаһан* [БАМРС 2001: 306, 317]. Это же дерево, вероятно, встречается в исследовательских работах под названиями «тамариск» *сухай* (*хухай*) [Дугаров 1991: 133–136] и красный таволожник [Бутанаев, Монгуш 2005: 91].

У тюрков Южной Сибири благополучие скота воплощалось в плетке *камче* и длинном пруте, который использовали при пастбе скота. Чтобы скот на пастбище не разбредался и не утратилось счастье скота, этот прут всегда заносили в дом [Бутанаев, Монгуш 2005: 91]. Буряты бичом, изготовленным из горного таволожника, лечили болезни копыт у лошадей — достаточно было потереть им больное копыто, как духи, вызвавшие болезнь, испугавшись дерева, уходили [Петри 1924: 15]. Плеть как лечебное средство встречается в практике шаманов и за пределами Внутренней Азии, например у узбеков [Басилов 1992: 115].

С благоговением относились кочевники к другим необходимым в скотоводческой деятельности предметам — подойникам, веревкам *зэл*, к которым привязывали жеребят и телят. Для молока предназначались особые подойники, которые не употреблялись для других хозяйственных нужд. Вообще тюрко-монголы Внутренней Азии особенно тщательно следили за тем, чтобы молоко не смешивалось с водой. Так, например, у бурят «черпать [подойниками] воду из реки считается прямым грехом» [Хангалов 1959: 234].

С наступлением теплого периода года и с рождением молодняка у лошадей на стойбище монголы (ойраты) совершали особый обряд освящения места для привязи молодняка. Привязь *унаганы зэл* устанавливали в стороне от юрты, «благополучной» для хозяина айла [Цэрэнханд 1993: 31]. О совершении обряда оповещали соседей, готовили жертвенные молочные продукты, резали барана. В ямки для колышков насыпали зерна риса, веревку окуривали можжевельником. Хозяйка, подоив кобылу, совершала кропление молоком божества и духам земли и воды. Первым молоком сначала угощали пожилого уважаемого человека, затем его пробовали все остальные присутствующие на обряде. Все действия сопровождалось благопожеланиями [Аюуш 2011: 261].

В среде западных бурят, в частности эхиритов, обнаружено существование очень редкого ритуала, совершаемого в случае потери скотины. Хозяйка животного обращалась к «хозяину» домашнего очага Сахядай-нойону и посвящала его в проблему. Совершив кропление молоком и чаем, в пустую кастрюлю положила уголек, взятый

из печи, накрыла крышкой и сверху положила ножницы, читая заговор⁴. Кастрюлю затем поставила на печь. По прошествии некоторого времени, поздним вечером, телочка вернулась. Хозяйка убрала кастрюлю и, поблагодарив огонь очага, вынула уголек из кастрюли и вернула его обратно в печь [ПМА: Басхаева]. Очень важно в процессе обрядовых действий не повредить сам уголек, который воплощает душу скота. Представления об ассоциативной связи уголька и живого существа (будь то животное или человек) также архаичны и широко распространены в среде тюрко-монгольских народов.

Обряд с использованием ножниц в случае потери скота имел также место у монголов и хакасов. Текст заговора в неполной форме (по причине забывчивости информанта) был зафиксирован у монголов К. В. Вяткиной в монгольской экспедиции 1969 г. «Когда скотовод теряет скотину, он берет ножницы, обвязывает их верблюжьей шерстью и, держа над огнем, говорит: „Умахум! Умахум!“ и далее кладет их на перекладину двери, произнося: „Караульте, серый заяц, кучу травы! Караульте, бог неба, скот! Караульте, черный заяц, скалу! Караульте, царь неба, скот!“» [Вяткина 1960: 242].

Объяснение функции ножниц и других режущих предметов просматривается в схожем обряде защиты скота (потерявшегося или ночующего в степи) у хакасов: «они втыкали в порог или правый косяк двери ножи или раскрытые ножницы, чтобы хищные звери при попытке схватить скот испытывали боль в пасти» [Бутанаев, Монгуш 2005: 94].

Опасения утратить скот нередко возникали со смертью главы семьи, особенно если он при жизни отличался скупостью. В традиции монгольских народов во избежание несчастья и болезней, которые могли последовать со смертью члена семьи, при проводах покойника принято было совершать обряд призывания счастья. У бурят со смертью скупого главы семьи данный обряд совершался в более сложной форме. Будет ли пропадать скот со смертью хозяина, определяли по покойнику: если у покойника

рот будет открытый — скот будет пропадать [Хангалов 1960: 52, 61].

Иррациональные практики лечения животных

Множество разнообразных ритуальных действий было связано с лечением животных. Помимо рациональных способов лечения, кочевники обращались и к магии, особенно в случае распространения инфекционных заболеваний, эпизоотий. Для лечения сибирской язвы, чумы буряты обращались к силе целебной воды и камней, взятых в неподвластных этим заболеваниям местах [Содномпилова 2019].

В калмыцкой степи были известны места, защищающие скот от разных болезней. В частности, большой известностью у калмыков-скотоводов пользовался курган ЧиндERTA, на котором, предполагают исследователи, совершали кремацию после смерти представителей высшего сословия калмыцкого общества. В народной памяти остались представления о кремации и последующем погребении праха хана Дондук-Даши на кургане ЧиндERTA. Калмыки пригоняли к кургану скот, спасаясь от эпизоотий, землю с кургана помещали в амулеты, которые вешали на шею вожаков стад [Бакаева 2018: 13, 16].

Повсеместно для профилактики или излечения домашнего скота от опасных инфекционных заболеваний животных очищали огнем. Известна практика купания заболевшего бешенством животного в целебных озерах. В Монголии, где в большом количестве произрастают несколько видов ядовитых растений [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985] и существует опасность отравления скота, до сих пор играют в любимую всеми кочевниками игру «белая палка». Данная игра прежде существовала в монгольской культуре в форме особого обряда, призванного оградить скот от отравления. Эволюцию этой игры проследил монгольский исследователь Д. Тангад [Тангад 2014].

Результаты исследования

Исследование комплекса хозяйственных практик, связанных с содержанием и разведением скота у тюрко-монгольских кочевников, отраженных в исследованиях отечественных этнографов конца XIX — XX в., показывает, что огромное значение в скотоводстве имели магические приемы. Их функции были очень широки: защита

⁴ Тексты такого рода старики стараются передавать по наследству своим потомкам. Посторонним передавать запрещается [ПМА: Басхаева].

животных от нападения хищников, воров, заболеваний, увеличение поголовья скота, его продуктивность. Так, в частности, все эти функции одновременно сочетались в назначении особого животного — *сэтэр мал* (монг.), *идык/изых* (тюрк.), посвященного божествам и духам. Эти же функции выполняли многочисленные изображения духов-покровителей семьи, скота — *онгоны* (монг.), *тёси* (хак.), присущие шаманской традиции, божества буддийского пантеона, различные предметы, наделенные особой магической силой, например «волшебные» кости животных, ножницы, нож.

Рассмотренные выше ритуальные действия, воспроизводимые в среде тюрков и монголов Внутренней Азии, позволяют выдвинуть предположение, что функции хранителя скота изначально возлагались на духа-хозяина домашнего очага. У хозяина огня испрашивают души скота, ему же возвращают «счастье скота», воплощенное в шерсти, тестикулах, крови животных, чтобы оно продолжало аккумулироваться в главной части жилища кочевника — в очаге либо приравненном ему по сакральному статусу месте — алтаре. Данное предположение согласуется с целью обрядов, посвященных хозяйке очага От-ээзи (От-ине) у тюрков Южной Сибири — выпросить души скота [Бутанаев, Монгуш 2005; Дыренкова 1927; Алексеев 1984]. Выявлено, что представления о «счастье скота» были связаны с самими животными — их шерстью, мо-

локом, костями. Со временем эти представления стали соотноситься с предметами, непосредственно связанными с практиками скотоводства — плетью, ургой, конским снаряжением, молочной посудой. Понятие «счастье» в представлениях кочевников было тесно связано и с мастью животных. Определены благоприятные и несчастливые масти домашних животных.

Заключение

Основное занятие кочевников Внутренней Азии — скотоводство — представляет собой систему знаний и практик, своей сложностью не уступающей разным системам земледелия. Основу скотоводческих практик, безусловно, составляют знания кочевников о ресурсах пастбищ в разное время года для разных видов скота, особенностях кормовой базы, изменениях погоды. Не менее важным является комплекс магических знаний, действий и предметов, направленных на защиту домашних животных от заболеваний, хищников, воров; стимулирующих размножение животных и обеспечивающих их плодovitость. Проведенное исследование показывает, насколько уязвимым было традиционное занятие кочевников — скотоводство. Успешная деятельность по разведению и содержанию скота могла осуществиться только при соблюдении множества условий рационального характера и благоприятном сочетании их с опытом мифологического, символического освоения природного окружения.

Полевые материалы авторов

ПМА: Басхаева — Информант Басхаева Д. В., 1931 г. р., буура, Эхирит-Булагатский район Иркутской области (2003).

ПМА: Цэрэнханд — Информант Цэрэнханд Г., профессор, Институт истории и этнографии АН Монголии (ШУА Түүх, угсаатны зүйн хүрэлэн). Улан-Батор, 2012.

Литература

Алексеев 1984 — Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. 232 с.
Аюуш 2011 — Аюуш Ц. 1978 онд Увс, Ховд аймагт ажилласан угсаатны зүйн хээрийн судалгааны тайлан, эх хэрэглэгдэхүүн // Монголын угсаатны зүй хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн (1977–1978). (= Отчет и материалы полевого этнографического исследования, проведенного в 1978 г. в Уб-

су-нурском и Кобдоском аймаках // Материалы монгольских полевых этнографических исследований (1977–1978 гг.)) Т. IV. Улаанбаатар, 2011. Т. 229–331.

Бакаева 2018 — Бакаева Э. П. Курган Чиндэрта, где кремировали калмыцкого хана: место поклонения и магического лечения скота при эпизоотиях // Монголоведение (Монгол судлал). 2018. № 13. С. 4–21. DOI: 10.22162/2500-1523-2018-13-4-21.

БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь в 4-х томах / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 1. М.: Academia, 2001. 488 с.

Басилов 1992 — Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 328 с.

Бутанаев 1996 — Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1996. 224 с.

- Бутанаев, Монгуш 2005 — *Бутанаев В. Я, Монгуш Ч. В.* Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во Хак. гос. ун-та. 2005. 196 с.
- Вяткина 1960 — *Вяткина К. В.* Монголы МНР (материалы историко-этнографической экспедиции АН СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.). Восточно-азиатский этнографический сборник. М.; Л.: Наука, 1960. С. 159–269.
- Галданова 1987 — *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 114 с.
- Галданова 1992 — *Галданова Г. Р.* Закаменские буряты. Историко-этнографические очерки. Новосибирск: Наука, 1992. 172 с.
- Дугаров 1991 — *Дугаров Д. С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят) М.: Наука, 1991. 298 с.
- Дыренкова 1927 — *Дыренкова Н. П.* Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник музея антропологии и этнографии. Вып. 6. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. С. 63–78
- Крадин 2016 — *Крадин Н. Н.* Процессы трансформации скотоводческого хозяйства в Туве и Забайкалье на рубеже XX–XXI вв. // Этнографическое обозрение. 2016. № 2. С. 8–27.
- Лхагвасвурэн 2013 — *Лхагвасвурэн И.* Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 2013. 176 с.
- Михайлов 2005 — *Михайлов В. А.* Традиционные занятия бурят. Животноводство, земледелие (XVII – начало XX в.). Улан-Удэ: Рес. тип., 2005. 274 с.
- Монгол улсын 2012 — Монгол улсын угсаатны зүй (Ойрадын угсаатны зүй. XIX–XX зууны заг үе) (= Этнография Монголии (Ойратская этнография. XIX–XX вв.)). II боть. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. 531 т.
- Мэрдыеев 1928 — *Мэрдыеев Р.С.* Изделия из шерсти и волоса в Аларском аймаке / Бурятияведение. № I–III (V–VII). Верхнеудинск: Буручком и БМ НО им. Д. Банзарова, 1928. С. 139–149.
- Нанзатов, Содномпилова 2005 — *Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М.* Байтог: «Баруун буураһууд». Исследования локальной группы бурят // Народы и культуры Северной Азии. Материалы и исследования 2004 г. Иркутск: Радиан, 2005. С. 47–64.
- Нанзатов, Содномпилова 2007 — *Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М.* Монголия от Убэрхангая до Хубсугула. Маршрут летней экспедиции 2007 // Культурное наследие Центральной Азии. Полевые исследования 2007 г. Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2007. С. 25–67.
- Окладников 1955 — *Окладников А. П.* Якутия до присоединения к Русскому государству // История Якутской АССР. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 432 с.
- Петри 1924 — *Петри Б. Э.* Элементы родовой связи у северных бурят // Сибирская живая старина. Вып. 2. Иркутск: Первая Гостипография, 1924. С. 98–126
- Радлов 1989 — *Радлов В. В.* Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука, 1989. 749 с.
- Серошевский 1993 — *Серошевский В. Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: Моск.тип. № 2, 1993. 736 с.
- Содномпилова 2009 — *Содномпилова М. М.* Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.
- Содномпилова, Нанзатов 2014 — *Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З.* Зөв зүс или «правильная» масть лошади в коневодческой культуре монгольских народов: символика масти // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2014. № 3 (15). С. 100–116.
- Содномпилова 2019 — *Содномпилова М. М.* Между медициной и магией: практики народной медицины в культуре монгольских народов (XVII–XIX вв.). М: Вост. лит., 2019. 205 с.
- Тангад 2014 — *Тангад Д.* Монгольская народная игра «цагаан мод хаях» // Монголын угсаатны зүйн судалгаа. Т. V. Улаанбаатар: Мөнхийн үсэг, 2014. С. 86–94.
- Хангалов 1959 — *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. II. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. 443 с.
- Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985 — *Хайдав Ц., Алтанчимэг Б., Варламова Т. С.* Лекарственные растения в монгольской медицине. Улан-Батор: Госиздательство, 1985. 390 с.
- Цэрэнханд 1993 — *Цэрэнханд Г.* Традиции кочевого стойбища у монголов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1993. С. 27–36.
- Черемисов 1973 — *Черемисов К. М.* Бурятско-русский словарь. Сост. К. М. Черемисов. М.: Сов. энц., 1973. 803 с.
- Эрдэнэболд 2012 — *Эрдэнэболд Л.* Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 194 с.

Якутские мифы 2004 — Якутские мифы / сост. Н. А. Алексеев. Новосибирск: Наука, 2004. 451 с.

Sinor 1990 — Sinor D. The Kembridge History of Early Inner Asia. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. 494 p.

Authors' Field Data

Informant: D. Baskhaeva, b. 1931, Buura clan, Ekhirit-Bulagatsky District, Irkutsk Oblast. Rec. in 2003. (In Bur. and Russ.)

Informant: G. Tserenkhand, Professor, Institute of History and Ethnography, Mongolian Academy of Sciences. Rec. in Ulaanbaatar, 2012. (In Mong.)

References

- [Buryat-Russian Dictionary]. K. M. Cheremisov (comp.). Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1973. 803 p. (In Bur. and Russ.)
- [Ethnography of Mongolia]. Vol. 2: Oirat Ethnography, 19th–20th Centuries. Ulaanbaatar: Monsudar, 2012. 531 p. (In Mong.)
- [Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary]. In 4 vols. G. Ts. Pyurbeev (ed.). Vol. 1. Moscow: Academia, 2001. 488 p. (In Mong. and Russ.)
- [Yakut Myths]. N. A. Alekseev (comp.). Novosibirsk: Nauka, 2004. 451 p. (In Russ.)
- Alekseev N. A. [Shamanism of Siberian Turks]. Novosibirsk: Nauka, 1984. 232 p. (In Russ.)
- Ayuush Ts. The 1978 ethnographic survey ofUvs and Khovd Provinces: report and related materials. In: [1977–1978 Ethnographic Surveys of Mongolia: Collected Materials]. Vol. IV. Ulaanbaatar, 2011. Pp. 229–331. (In Mong.)
- Bakaeva E. P. Mound Chinderta, the cremation site of the last Kalmyk khan: a place of worship and treatment of epizootic diseases. *Mongolian Studies*. 2018. Vol. 13. No. 2. Pp. 4–21. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2018-13-4-21
- Basilov V. N. [Shamanism of Central Asia and Kazakhstan]. Moscow: Nauka, 1992. 328 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya, Mongush Ch. V. [Sayan Turks: Archaic Customs and Rites]. Abakan: Khakas State University, 2005. 196 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. [The Khakas People: Traditional Culture and Everyday Life]. Abakan: Khakas Book Publ., 1996. 224 p. (In Russ.)
- Dugarov D. S. [Historical Roots of White Shamanism: a case Study of Buryat Ritual Folklore]. Moscow: Nauka, 1991. 298 p. (In Russ.)
- Dyrenkova N. P. Altaians and Teleuts: cult of fire revisited. In: [Museum of Anthropology and Ethnography: Collected Papers]. Vol. 6. Leningrad, 1927. Pp. 63–78. (In Russ.)
- Erdenebold L. [Traditional Beliefs of Oirat Mongols: Late 19th – Early 20th Centuries]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2012. 194 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. [Pre-Lamaist Beliefs of Buryats]. Novosibirsk: Nauka, 1987. 114 p. (In Russ.)
- Galdanova G. R. [Zakamensk Buryats: Historical and Ethnographic Essays]. Novosibirsk: Nauka, 1992. 172 p. (In Russ.)
- Khangalov M. N. [Collected Works]. Vol. II. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1959. 443 p. (In Russ.)
- Khaydav Ts., Altanchimeg B., Varlamova T. S. [Medicinal Herbs in Mongolian Medicine]. Ulaanbaatar, 1985. 390 p. (In Mong.)
- Kradin N. N. The transformations of pastoral economy in Tuva and Zabaikalie Region at the turn of the 20th–21st centuries. *Etnograficheskoe Obozrenie*. 2016. No. 2. Pp. 8–27. (In Russ.)
- Lkhagvasvuren I. [The Altai Uriankhai: Historical and Ethnographic Essays, Late 19th – Early 20th Centuries]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2013. 176 p. (In Russ.)
- Merdygeev R. S. Woolen products of Alarsky District. *Buryatievedenie*. 1928. No. I–III (V–VII). Pp. 139–149. (In Russ.)
- Mikhaylov V. A. [Traditional Occupations of Buryats: Livestock Breeding and Crop Husbandry, 17th – Early 20th Centuries]. Ulan-Ude: Respublikanskaya Tipografiya, 2005. 274 p. (In Russ.)
- Nanzatov B. Z., Sodnompilova M. M. Baytog: ‘Baruun Buurayud’ (a case study of one local Buryat group). In: [Peoples and Cultures of North Asia: 2004 Materials and Studies]. Irkutsk: Radian, 2005. Pp. 47–64. (In Russ.)
- Nanzatov B. Z., Sodnompilova M. M. Mongolia from Övörkhongai to Khövsgöl: route of the 2007 summer expedition. In: [Cultural Heritage of Central Asia: 2007 Field Studies]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2007. Pp. 25–67. (In Russ.)
- Okladnikov A. P. Pre-Russian Yakutia. In: [History of the Yakut ASSR]. Vol. 1. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1955. 432 p. (In Russ.)
- Petri B. E. Northern Buryats: elements of kinship. *Sibirskaya zhivaya starina*. 1924. No. 2. Pp. 98–126. (In Russ.)

- Radlov V. V. [From Siberia: Diary Notes]. Moscow: Nauka. 1989. 749 p. (In Russ.)
- Seroshevsky V. L. [The Yakuts: an Ethnographic Study]. 2nd ed. Moscow: Moskovskaya Tipografiya No. 2, 1993. 736 p. (In Russ.)
- Sinor D. The Cambridge History of Early Inner Asia. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. 494 p. (In Eng.)
- Sodnompilova M. M. [Between Medicine and Magic: Folk Medicine Practices in Mongolic Cultures, 17th – 19th Centuries]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2019. 205 p. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M. [Mongolic Peoples: the World in Traditional Worldviews and Practical Activities]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2009. 366 p. (In Russ.)
- Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z. *Zöv zus* or 'right' horse paint in the horse-breeding culture of the Mongolian peoples: horse paint symbolism. *Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences*. 2014. No. 3 (15). Pp. 100–116. (In Russ.)
- Tangad D. *Tsagaan mod khayakh*: a Mongolian folk game. In: [Studies in Mongolian Ethnography]. Vol. V. Ulaanbaatar: Mönkhilyn Üseg, 2014. Pp. 86–94. (In Mong.)
- Tserenkhand G. Traditions of the Mongolian nomadic camp. In: [Economy and Material Culture of Turko-Mongols: Glimpses of History]. Novosibirsk: Nauka, 1993. Pp. 27–36. (In Russ.)
- Vyatkina K. V. Mongols of the Mongolian People's Republic: materials collected by the 1948–1949 historical and ethnographic expedition of the Soviet Academy of Sciences and Science Committee of the MPR. In: [East Asian Ethnographic Collection]. Moscow; Leningrad, 1960. Pp. 159–269. (In Russ.).





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. 13, Is. 1, pp. 106–121, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-106-121
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 902/904

Геометрические микролиты в мезолите и неолите Северного Прикаспия и степного Поволжья

Александр Алексеевич Выборнов¹, Петр Михайлович Кольцов²,
 Марианна Алексеевна Кулькова³

¹ Самарский государственный социально-педагогический университет (д. 65/67, ул. М. Горького, 443099 Самара, Российская Федерация)

доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой отечественной истории и археологии

 0000-0002-3893-2933. E-mail: vibornov_kin@mail.ru

² Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой всеобщей истории

 0000-0001-9776-3650. E-mail: petrokoltsov52@mail.ru

³ Российский государственный педагогический университет (д. 48/1, наб. р. Мойки, 191186 Санкт-Петербург, Российская Федерация)

кандидат геолого-минералогических наук, доцент кафедры геологии и геоэкологии

 0000-0001-9946-8751. E-mail: kulkova@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Выборнов А. А., Кольцов П. М., Кулькова М. А., 2020

Аннотация. *Введение.* В статье рассматриваются сегменты с гелуанской ретушью, обнаруженные в ходе изысканий различных лет на территории Нижнего Поволжья. Они являются одним из ведущих признаков сероглазовской культуры эпохи мезолита – раннего неолита, выделенной А. Н. Мелентьевым в середине 70-х гг. XX в. Отсутствие четких стратиграфических данных и абсолютных дат затрудняли решение вопроса о времени бытования этих артефактов. *Целью* публикации является установление четкой периодизации и хронологии развития комплексов с сегментами на интересующей территории. В *задачи* исследования входят анализ доброкачественных источников и результатов радиоуглеродного датирования памятников, содержащих геометрические микролиты. *Материалы и методы.* Фактологической базой статьи стали опорные памятники мезолита и неолита данного региона, располагающие сохранившимся культурным слоем, жилищами, стратиграфией. Стоянки изучены не только в 80–90-е гг. XX в., но и в период 2013–2019 гг. Это позволило применять стратиграфический, планиграфический, типологический и статистический методы. Для установления абсолютной хронологии

использовался радиоуглеродный метод, включая датирование на AMS. *Результаты.* В ходе исследования получены новые данные о различных этапах развития сегментов с гелуанской ретушью в период мезолита на территории Северного Прикаспия. Установлен достаточно ранний возраст жеколганской группы среднекаменного века. Определено время появления микролитов данного типа в начале раннего неолита. Подтверждено, что сегменты являются неотъемлемой частью памятников с керамикой. Выявлены хронологические особенности бытования этих артефактов в Северном, Северо-Западном Прикаспии и степном Поволжье. *Выводы.* На основе всестороннего анализа памятников с наличием сегментов с гелуанской ретушью конкретизировано их появление в раннем мезолите. Установлено время этого момента — последняя четверть IX тыс. до н. э. Данный тип микролитов получает свое дальнейшее развитие в позднем мезолите. В период появления древнейшей керамики (середина VII тыс. до н. э.) удельный вес сегментов повышается. В раннем неолите (последняя четверть VII – начало VI тыс. до н. э.) они становятся доминирующей частью среди других типов геометрических изделий. В Северо-Западном Прикаспии и степном Поволжье сегменты с гелуанской ретушью доживают до середины VI тыс. до н. э.

Ключевые слова: мезолит, неолит, Северный Прикаспий, степное Поволжье, сегмент, гелуанская ретушь, радиоуглеродный анализ, периодизация, хронология

Для цитирования: Выборнов А. А., Кольцов П. М., Кулькова М. А. Геометрические микролиты в мезолите и неолите Северного Прикаспия и степного Поволжья // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 106–121. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-106–121

UDC 902/904

Mesolithic and Neolithic Northern Cis-Caspian and Volga Steppe: Geometric Microliths

Alexander A. Vybornov¹, Piotr M. Koltsov², Marianna A. Kulkova³

¹ Samara State University of Social Sciences and Education (65/67, Gorky St., Samara 443099, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Professor, Head of Department of Russian History and Archaeology

 0000-0002-3893-2933. E-mail: vibornov_kin@mail.ru

² Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., Elista 358000, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Professor, Head of Department of World History

 0000-0001-9776-3650. E-mail: petrokoltsov52@mail.ru

³ Herzen State Pedagogical University of Russia (48/1, Moyka Emb., St. Petersburg 191186, Russian Federation)

Cand. Sc. (Geology and Mineralogy), Associate Professor, Department of Geology and Geoecology

 0000-0001-9946-8751. E-mail: kulkova@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Vybornov A. A., Koltsov P. M., Kulkova M. A.

Abstract. Introduction. The article examines segments with Helwan retouch discovered during various excavations in the Lower Volga. Those are a key marker of the Seroglazovka culture (Mesolithic — Early Neolithic) distinguished by A. Melentiev in the mid-1970s. Lack of explicit stratigraphy of the sites to have contained the artifacts and unknown absolute dates would complicate the matter of their chronological dating. **Goals.** The paper aims at determining coherent periods and chronologies in the development of the complexes with the segments mentioned. The work analyzes reliable sources and results of radiocarbon dating of sites with geometric microliths. **Materials and Methods.** The study focuses on the Mesolithic and Neolithic etalon sites of the region characterized by well preserved cultural layers, dwellings, and good stratigraphy. The sites examined include not only

ones investigated in the 1980-1990s but also those explored from 2013 to 2019. This made it possible to employ the stratigraphic, planigraphic, typological, and statistical methods. The absolute dating method used is that of radiocarbon dating, including AMS techniques. *Results.* The study provides new insights into different development stages of Helwan retouch segments typical for the Mesolithic Northern Cis-Caspian. So, the Zhekolgan group was dated to the Early Mesolithic, while the paper proves microliths of this type had emerged in the Early Neolithic already, and the segments are basically integral to sites with ceramics. In general, the work determines a chronological framework for sites with microliths in the Northern and Northwestern Cis-Caspian, Volga steppe areas. *Conclusions.* The complex analysis of sites with Helwan retouch segments proves their emergence dates back to the Early Mesolithic — last quarter of the 9th millennium BC — and further develops throughout the Late Mesolithic to become dominant among geometric items in the Early Neolithic (last quarter of the 7th – early 6th millennium BC). In the Northwestern Cis-Caspian and Volga steppe, Helwan retouch segments were used until the mid-6th millennium BC.

Keywords: Mesolithic, Neolithic, Northern Cis-Caspian, Volga steppe, segment, Helwan retouch, radiocarbon dating, periodization, chronology

For citation: Vybornov A. A., Koltsov P. M., Kulkova M. A. Mesolithic and Neolithic Northern Cis-Caspian and Volga Steppe: Geometric Microliths. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 106–121. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-106–121



Введение

С момента обнаружения первых памятников каменного века на территории Северного Прикаспия и степного Поволжья [Минаева 1929; Рыков 1931] исследователи обратили внимание на своеобразие кремневых комплексов. Оно заключалось в том, что в коллекциях изученных стоянок в большом количестве были представлены ножевидные пластины мелких размеров, скребки разнообразных типов на пластинах, резцы на углу сломанной пластины, скобели, ножевидные пластины с ретушью, а также геометрические микролиты нескольких форм. Дальнейшие изыскания А. Н. Мелентьева позволили увеличить источниковую базу для изучения подобных материалов. Были выявлены и специфические признаки вторичной обработки артефактов, включая особый тип ретуширования пластин и микролитов. Помимо каменных изделий на некоторых памятниках были обнаружены фрагменты керамики, которые по своим типологическим показателям трактовались как неолитические. Это позволило специалистам обосновать отдельную сероглазовскую культуру, которая существовала в мезолите и раннем неолите [Мелентьев 1975; Мелентьев 1977]. Ее отличительной особенностью было наличие геометрических микролитов, среди которых представлены параллелограммы (рис. 1: 4, 9, 11), трапеции и сегменты (рис. 1: 1–3, 7, 8). Часть

сегментовидных изделий обработана по дуге ретушью с обеих сторон и относится к так называемому гелуанскому типу (рис. 1: 5, 6, 10, 12, 13–15). Таким образом, геометрические микролиты типа сегментов с гелуанской ретушью были характерной чертой культуры Северного Прикаспия в мезолите и раннем неолите. Однако сегменты и керамика были обнаружены на памятниках без сохранившегося культурного слоя, что ставило под сомнение единство комплексов. Нельзя было исключать также механическое смешение на развееванных дюнах разновременных материалов.

Исследователи обратили внимание на тот факт, что в мезолитических и неолитических комплексах Северного Прикаспия и степного Поволжья отсутствуют кремневые наконечники стрел на пластинах. Независимо от определения функционального использования сегментов в качестве наконечников стрел [Yaroshevich et al. 2010], резчиков [Горашук 2007] или мясных ножей [Поплевко, Гречкина 2018], они являются выразительными типологическими маркерами, позволяющими разрабатывать ряд аспектов.

Рассматривая вопрос происхождения сероглазовской культуры, исследователи предполагали ее миграционные истоки из Ближнего Востока [Мелентьев 1978].

Ближайшие аналогии сегментам с гелуанской ретушью Северного Прикаспия и

степного Поволжья находили в материалах натуфийской культуры [Belfer-Cohen 1991; Kaufman et al. 2015].

Исходя из сказанного выше, одни специалисты продолжали поддерживать гипотезу А. Н. Мелентьева [Комаров 2000], а другие ограничивались Кавказским регионом [Амирханов 1987; Кольцов 2005]. Но, прежде чем разрабатывать эти вопросы, необходимо определить время появления и распространения сегментов на интересующей территории.

Хронология культур Северного Прикаспия и степного Поволжья долгое время оставалась неразработанной из-за отсутствия в регионе стратифицированных памятников и радиоуглеродных дат. Цель нашего исследования — определение периодизации и хронологии гелуанских сегментов в Северном Прикаспии и степном Поволжье. Учитывая актуальность темы и то, что важные данные получены в период 2013–2019 гг., работа обладает научной новизной.

Материалы и методы исследования

Что касается сопредельных территорий, то сегменты с гелуанской ретушью обнаружены на памятниках без керамики в более западных районах Приазовья [Цыбрий 2003] и Нижнего Подонья [Gorelik et al. 2016], а в Предкавказье гелуанские сегменты обнаружены и в памятниках с керамикой [Формозов 1962; Осташинский 2008]. Это свидетельствовало о достаточно индивидуальных процессах в каждом конкретном регионе, что не способствовало четкой интерпретации материалов Северного Прикаспия и степного Поволжья на основе сравнительного анализа с материалами соседних регионов. Поэтому была необходима собственная доброкачественная источниковая база для разработки данного вопроса.

В 80-е гг. XX в. изучение памятников с сегментами гелуанского типа на вышеуказанных территориях было продолжено. В результате целенаправленного поиска и раскопок интересующие нас геометрические микролиты были обнаружены на мезолитических памятниках *Харба*, *Же-калган II*, *Истай IV*, *Сук-тэ* [Васильев, Выборнов, Комаров 1988; Кольцов 2005], стоянках неолита *Джангар*, *Ту-Бузгу-худук I*, *Варфоломеевская*, *Каиршак III* [Кольцов 1988; Кольцов 1989; Юдин 1988; Васильев, Выборнов, Козин 1989] (рис. 2–3).

Особенность вновь выявленных памятников заключалась в том, что они содержали сохранившиеся *in situ* культурные слои. Залегание сегментов гелуанского типа совместно с керамикой подтверждает их бытование в неолитическую эпоху. Но, в отличие от версии А. Н. Мелентьева, материалы неолитических памятников, содержащих сегменты с гелуанской ретушью, как в Северо-Западном Прикаспии [Кольцов 1988], так и в степном Поволжье [Юдин 1988] определялись не только ранним, но и развитым и поздним этапами. Причем на всех памятниках они были представлены большими количественными выборками, что не позволяло трактовать их случайным характером попадания в культурный слой. Так, на однослойной стоянке *Каиршак III* обнаружено 50 сегментов, из которых 47 имеют ретушь по обеим поверхностям дуги. К трапециям достоверно можно отнести лишь 4 артефакта.

Поселение *Джангар* характеризуется наличием трех культурных слоев, залегающих в четкой стратиграфической последовательности. В нижнем слое сегменты уступают в количественном отношении почти в два раза: 12 и 21. Средний уровень демонстрирует увеличение доли сегментов: 36 и 29. А в верхнем, самом позднем, при сохранении пропорционального соотношения трапеций и сегментов их количество, по сравнению с более ранними уровнями, увеличивается: 50 и 43 экземпляра.

Варфоломеевская стоянка в степном Поволжье также характеризуется залеганием нескольких культурных слоев в достаточно четких стратиграфических условиях. По общему количеству трапеции преобладают над сегментами. Первых — 79, а вторых — 19 экземпляров. Выяснилось и отличие послойного их распределения. В нижнем слое соотношение сегментов и трапеций 11 и 2 экземпляра. В слое 2Б ситуация меняется так, что трапеций становится в два раза больше сегментов: 9 и 5. А в слое 2А обнаружены только трапеции [Юдин 2004]. Таким образом, выявляется своеобразие развития сегментов в отдельных регионах. Если в Северо-Западном Прикаспии их значение от раннего этапа джангарской культуры к позднему увеличивается, то в степном Поволжье фиксируется обратный процесс: преобладая на раннем этапе орловской

культуры, к финалу ее существования сегменты полностью исчезают. Весьма интересно, что сходная тенденция прослеживается и в материалах Северного Прикаспия: в более ранних комплексах каиршацкого типа сегменты составляют подавляющее большинство по сравнению с единичными трапециями, а в типологически более поздних памятниках тентексорского типа они уже не представлены.

Следующим этапом изучения каменных комплексов с гелуанскими сегментами стало получение первых результатов радиоуглеродного анализа для памятников неолита. Так, для стоянки *Каиршак III* в Северном Прикаспии были получены даты от 5 900 до 4 500 лет ВС [Барынкин, Козин 1998], для стоянки *Джангар* в Северо-Западном Прикаспии — 5 100 и 4 900 лет ВС [Кольцов 1988], для Варфоломеевской стоянки в степном Поволжье — 6 100 и 5 000 лет ВС [Юдин 2004]. Такой широкий хронологический диапазон вызывал оправданную осторожность исследователей в интерпретациях. Так, если признать валидными даты для верхнего (1) слоя поселения *Джангар*, то следовало считать их синхронными хвалынской культуре. Иначе говоря, специалисты должны были сделать вывод о доживании традиции изготовления гелуанских сегментов до развитого энеолита. Аналогичная ситуация сложилась и для материалов Северного Прикаспия: тентексорские комплексы оказывались даже более поздними, чем материалы хвалынского типа. Но это явно противоречило археологическим представлениям о развитии культур неолита и энеолита в интересующем нас регионе.

С 2013 г. на Нижней Волге и территории Северного Прикаспия были открыты новые памятники, связанные с сегментами гелуанского типа. Так, в Северном Прикаспии исследуется стоянка *Байбек* [Гречкина, Выборнов, Кутуков 2014] (рис. 4), где обнаружены участки сохранившегося культурного слоя *in situ*. В многочисленных ямах и жилище было зафиксировано совместное залегание керамики и геометрических микролитов, представленных почти исключительно сегментами. За время изысканий 2013–2017 гг. их обнаружено около 100 экземпляров. Внутри этого типа доминирует вариант с ретушью по обеим сторонам верхней дуги. Поскольку оба варианта изготов-

ливались из идентичного сырья, нет оснований предполагать их хронологические различия. В это же время трапеция на данной стоянке была найдена только одна.

В степном Поволжье исследуются стоянки *Алгай* и *Орошаемое* (рис. 5), с четко выраженной стратиграфией неолитических комплексов [Юдин и др. 2016]. Культурный слой на памятниках залегает в суглинке, что исключает механическое смешение разновременных материалов. Естественно, что указанные выше обстоятельства придают памятникам особую ценность. На стоянке *Алгай* всего обнаружено около 60 микролитов. Из них 37 трапеций и 13 сегментов, из которых девять имеют ретушь по обеим сторонам дуги. Благодаря стратиграфическим наблюдениям на отдельных участках удалось проследить, что сегменты занимают более низкую позицию по сравнению с трапециями. В то же время изучены участки, на которых оба типа микролитов залегали в одном слое.

Результаты

Наличие однослойных памятников с непереотложенными культурными слоями, стратиграфией, жилищными комплексами, а также датами, полученными радиоуглеродным анализом, позволили установить, что гелуанские сегменты бытуют в Северном Прикаспии и степном Поволжье до конца VI тыс. ВС. Однако вопрос об их хронологической позиции долгое время был дискуссионным. Прежде всего, неизвестным оставался возраст мезолитических памятников с сегментами гелуанского типа и неолитических комплексов с древнейшей керамикой.

Это связано с тем, что органические вещества, по которым можно получить радиоуглеродные даты, на памятниках мезолита и неолита Северного Прикаспия сохраняются плохо, их обнаружение является большой удачей. С 2007 г. ситуация изменилась, так как была предпринята попытка прямого датирования органики в керамике [Zaitseva et al. 2009; Vybornov et al. 2012]. Полученные радиоуглеродные даты для памятников Северного Прикаспия (около 6 700 лет ВС) и для степного Поволжья (около 6 600 лет ВС) отличались от прежних датировок [Выборнов и др. 2018]. Объясняется это, прежде всего, тем, что керамика из Северного Прикаспия и степного Поволжья изготовлена

из озерного ила с естественной примесью раковин пресноводных моллюсков. Так, для стоянки *Кауришак III* по карбонатной фракции была получена дата 6 800, а по органической фракции — 6 300 лет ВС [Выборнов и др. 2018]. Поэтому исследователи предполагали, что полученные даты удревнены из-за раковин моллюсков на 500 лет. В дальнейшем для стоянки *Кауришак III* были получены даты по нагару — 6 770 лет ВС, а затем непосредственно по самой керамике — 6 300 лет ВС [Выборнов и др. 2018]. Учитывая, что значение $\delta^{13}\text{C}$ для нагара высокое ($-28,7\text{‰}$), и в данном случае допустимо предполагать резервуарный эффект. В итоге можно сделать вывод о том, что валидными значениями для керамики и гелуанских сегментов на данном памятнике могут быть даты не ранее 6 300 лет ВС.

На стоянке *Байбек* получено 28 радиоуглеродных дат [Выборнов и др. 2016а]. Часть из них подвержена резервуарному эффекту, а валидными являются совпадающие даты по углю, костям животных и керамике — 6 000 лет ВС. Таким образом, финал бытования сегментов с гелуанской ретушью в Северном Прикаспии относится к рубежу VII и VI тыс. ВС — началу первой четверти VI тыс. до н. э. Было установлено и достаточно точное время появления гелуанских сегментов совместно с керамикой. На самых ранних памятниках этого региона стоянках *Кугат IV* и *Кулагайси* (рис. 6) даты — около 6 500 лет ВС [Выборнов и др. 2018]. Это подтверждается также наличием в кремневых комплексах этих стоянок геометрических вкладышей-параллелограммов [Барынкин, Козин 1998], которых нет в более поздних памятниках *Кауришак III* и *Байбек*. Подобные геометрические микролиты характерны для мезолита и в самых ранних неолитических материалах являются реминисценциями.

Что касается памятников с керамикой и гелуанскими сегментами на территории Северо-Западного Прикаспия, то их хроноинтервал отличается от комплексов Северного Прикаспия. Они встречаются в верхнем слое стоянки *Джангар*, который датируется по нагару на керамике 5 600 лет ВС [Выборнов и др. 2018]. Эта дата достаточно надежная. Значение $\delta^{13}\text{C}$ низкое ($-27,5\text{‰}$), что исключает наличие резервуарного эффекта. Поэтому полученное значение можно счи-

тать валидным. Таким образом, микролиты бытуют на этой территории на 400 лет дольше, чем в Северном Прикаспии. Относительно нижней хронологической границы можно констатировать, что для 3-го слоя стоянки *Джангар* были получены даты около 6 100 лет ВС. Однако, учитывая более ранний типологический облик материалов стоянки *Ту-Бузгу-Худук* [Кольцов 1989], можно предполагать существование гелуанских сегментов с древнейшей керамикой на данной территории, как минимум, около 6 300 – 6 400 лет ВС. Уместно обратить внимание на то, что верхняя граница существования сегментов в этом регионе фиксируется на 700 лет раньше, чем по первоначально полученным значениям. Это, в свою очередь, снимает вопрос об их доживании до хвалынской культуры энеолита.

На территории степного Поволжья наиболее позднее проявление гелуанских сегментов фиксируется в материалах слоя 2Б Варфоломеевской стоянки [Юдин 2004]. Радиоуглеродные даты по различным органическим материалам из этого слоя указывают на 5 800 лет ВС [Выборнов и др. 2016б]. На стоянках *Алгай* и *Орошаемое* в этом же районе слои с гелуанскими сегментами датируются от 6 200 до 5 500 лет ВС [Выборнов и др. 2018].

Иначе говоря, появились еще два достоверных источника, которые свидетельствуют о достаточно раннем времени появления сегментов с двусторонней обработкой дуги в степном Поволжье. В то же время новые даты для этих памятников несколько расширяют временные рамки и на 300 лет увеличивают верхнюю планку их бытования. Следует обратить внимание на важный факт: один сегмент с гелуанской ретушью обнаружен в самом низу культурного слоя (рис. 5: 6). Сырьем для его изготовления послужил меловой кремнь (прозрачный) черного цвета, характерный для памятников Северного Прикаспия. Этот факт может свидетельствовать о североприкаспийском происхождении данного микролита.

Таким образом, верхняя граница бытования гелуанских сегментов в Нижнем Поволжье совпадает с хронологией памятников Северо-Западного Прикаспия. Что касается нижней хронологической границы, то сегменты с гелуанской ретушью представлены в нижнем слое Варфоломеевской

стоянки, которые имеют даты 6 600 лет ВС. Этот показатель совпадает со временем памятников Северного Прикаспия.

Учитывая сказанное выше, можно сделать вывод, что сегменты с гелуанской ретушью сосуществуют с древнейшей керамикой на территории Северного Прикаспия от 6 600 до 6 000 лет ВС, в степном Поволжье — от 6 600 до 5 500 лет ВС, а в Северо-Западном Прикаспии — от 6 400 до 5 500 лет ВС.

Кроме памятников, на которых обнаружено совместное залегание гелуанских сегментов с древнейшей керамикой, в Северном Прикаспии найдены стоянки только с кремневым инвентарем. Материалы этих памятников по ряду признаков разделены на две группы: жекалганская и истайская. Исследователи, основываясь на технико-типологических признаках каменного инвентаря, обосновывают гипотезу о том, что первая из них является более ранней, чем вторая [Васильев, Выборнов, Комаров 1988].

В жекалганской группе геометрические микролиты представлены только параллелограммами (они преобладают) вытянутой формы с плоской ретушью на брюшке и сегментами. Они изготовлены из матового кремня серого цвета. Последние имеют вытянутую форму и обработку дуги мелкой ретушью по спинке (рис. 7). Истайская группа характеризуется наличием микролитов различной формы: сегменты, трапеции, параллелограммы, треугольники. Сегменты присутствуют почти на всех стоянках этого типа. И почти везде численно преобладают сегменты гелуанского типа (рис. 8). Все это дает основание признать повышение их значения уже в позднем мезолите. Эти артефакты изготовлены преимущественно из прозрачного кремня черного цвета. Аналогичные сегменты представлены только на двух стоянках жекалганской группы в единичных экземплярах (рис. 7: 5). Это может свидетельствовать о взаимодействии жекалганской и истайской групп (рис. 8). Тем самым подтверждается сосуществование на определенном этапе памятников этих типов. Исходя из более раннего облика индустрии жекалганской группы, допустимо предполагать, что на территории Северного Прикаспия вначале появились сегменты без гелуанской ретуши. Эти типологические характеристики подтвердились радиоуглеродной датой для

стоянки жекалганской группы *Кауришак V* по костям кулана: 9 237±100 BP (8 716–8 279 cal BC) (SPb_2991). Учитывая, что сегменты с гелуанской ретушью появляются не в самых ранних памятниках жекалганской группы, приемлемо выбрать не самый нижний интервал полученного значения.

Таким образом, можно предполагать появление на данной территории сегментов с гелуанской ретушью около середины IX тыс. до н. э. Что касается мезолитических памятников Северо-Западного Прикаспия, то исследования новых стоянок позволили представить более содержательную характеристику [Кольцов 2005]. Технико-технологический анализ материалов всех памятников дает основание для выделения двух этапов в развитии мезолита интересующей территории. На раннем этапе каменная индустрия содержит концевые скребки, пластинки с притупленной спинкой, пластинчатые наконечники стрел с выделенным черешком, пластины с косоусеченным концом, симметричные трапеции, вкладыши прямоугольной формы, удлиненные сегменты с ретушью по дуге [Кольцов 2005]. Таким образом, уже на раннем этапе мезолита данной территории встречаются сегменты с гелуанской ретушью.

Материалы памятников харбинского типа, которые выделены во второй этап развития мезолита, характеризуются большим количеством концевых скребков, появлением скребков округлых форм. Сохраняются резцы на углу сломанной пластины, симметричные острия. Представлены наконечники стрел на пластинах. Начинает употребляться плоская ретушь, увеличиваются параметры ножевидных пластин, количество отщепов, то есть признаков ранненеолитического характера. Важно отметить, что в материалах стоянки второго этапа *Харба* сегментов больше, чем трапеций и прямоугольников [Кольцов 2005].

Что касается степного Поволжья, то в устье р. Малый Уzeń исследованы памятники без керамики, содержащие сегменты с гелуанской ретушью. Они преобладают над микролитами другой формы. Совокупность технико-типологических признаков материалов этих стоянок сходна с позднемезолитическими комплексами истайской группы Северного Прикаспия [Ластовский, Комаров 1988].

Выводы

В результате типологического анализа каменного инвентаря памятников с наличием сегментов с гелуанской ретушью конкретизировано их появление в рамках жекалганской группы раннего мезолита. По данным радиоуглеродного анализа установлено, что это произошло не позднее середины IX тыс. до н. э. Представлены подобные микролиты и на раннем этапе мезолита Северо-Западного Прикаспия. В итайской группе позднего мезолита этот тип геометрических изделий получает свое дальнейшее развитие. Преобладают сегменты над трапециями и в позднем мезолите Северо-Западного Прикаспия. В переходный от мезолита к неолиту период (середина VII тыс. до н. э.), связанный с

появлением древнейшей керамики, на всей интересующей нас территории удельный вес сегментов среди других форм изделий увеличивается. В раннем неолите (последняя четверть VII – начало VI тыс. до н. э.) они становятся доминирующей частью среди других типов геометрических форм. Выявлена и региональная специфика. В материалах раннего этапа неолита Северного Прикаспия сегменты занимают доминантное положение, а в позднем этапе практически исчезают. Если в степном Поволжье количество сегментов от раннего этапа к позднему уменьшается, то в Северо-Западном Прикаспии их число увеличивается. На этих территориях сегменты с гелуанской ретушью доживают до середины VI тыс. до н. э.

Литература

- Амирханов 1987 — Амирханов Х. А. Чохское поселение. М.: Наука, 1987. 222 с.
- Барынкин, Козин 1998 — Барынкин П. П., Козин Е. В. Природно-климатические и культурно-демографические процессы в Северном Прикаспии в раннем и среднем голоцене // Проблемы древней истории Северного Прикаспия. Самара: Изд-во СГПУ, 1998. С. 66–82.
- Васильев, Выборнов, Комаров 1988 — Васильев И. Б., Выборнов А. А., Комаров А. М. Мезолитические памятники Северного Прикаспия // Археологические культуры Северного Прикаспия Куйбышев: Изд-во КГПИ, 1988. С. 3–41.
- Васильев, Выборнов, Козин 1989 — Васильев И. Б., Выборнов А. А., Козин Е. В. Исследования неолитической стоянки Каиршак III // Неолит и энеолит Северного Прикаспия. Куйбышев: Изд-во КГПИ, 1989. С. 18–45.
- Выборнов и др. 2016а — Выборнов А. А., Гречкина Т. Ю., Кулькова М. А., Зайцева Г. И., Посснерт Г. Хронология стоянки Байбек в Северном Прикаспии // Известия Самарского научного центра РАН. 2016. Т. 18. № 6. С. 153–156.
- Выборнов и др. 2016б — Выборнов А. А., Юдин А. И., Кулькова М. А., Гослар Т., Посснерт Г., Филиппсен Б. Радиоуглеродные данные для хронологии неолита Нижнего Поволжья // Радиоуглеродная хронология эпохи неолита Восточной Европы VII–III тыс. до н. э. Смоленск: Свиток, 2016. С. 59–70.
- Выборнов и др. 2018 — Выборнов А. А., Андреев К. М., Кулькова М. А., Филиппсен Б. Радиоуглеродная хронология неолита Волго-Камья // Уральский исторический вестник. 2018. № 3 (60). С. 66–77.
- Горашук 2007 — Горашук И. В. Каменные орудия мезолита — раннего неолита Северного Прикаспия: автореф. дисс... канд. ист. наук. Екатеринбург. 2007. 24 с.
- Гречкина, Выборнов, Кутуков 2014 — Гречкина Т. Ю., Выборнов А. А., Кутуков Д. В. Новая раннеолитическая стоянка Байбек в Северном Прикаспии // Самарский научный вестник. 2014. № 3 (8). С. 79–90.
- Кольцов 1988 — Кольцов П. М. Неолитическое поселение Джангар // Археологические культуры Северного Прикаспия. Куйбышев: Изд-во КГПИ, 1988. С. 52–92.
- Кольцов 1989 — Кольцов П. М. Раннеолитическая стоянка Ту-Бузгу-Худук I в Северо-Западном Прикаспии // Неолит и энеолит Северного Прикаспия. Куйбышев: Изд-во КГПИ, 1988. С. 89–105.
- Кольцов 2005 — Кольцов П. М. Мезолит и неолит Северо-Западного Прикаспия. М.: Воскресенье, 2005. 352 с.
- Комаров 2000 — Комаров А. М. Мезолит Северного Прикаспия: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2000. 20 с.
- Ластовский, Комаров 1988 — Ластовский А. А., Комаров А. М. // Памятники с микролитическим инвентарем низовьев реки Малый Узень Археологические культуры Северного Прикаспия. Куйбышев: Изд-во КГПИ, 1988. С. 42–51.
- Мелентьев 1975 — Мелентьев А. Н. Памятники сероглазовской культуры (неолит Северного Прикаспия) // Краткие сообщения Инсти-

- туда археологии. 1975. Вып. 141. М.: Наука, 1975. С. 112–117.
- Мелентьев 1977 — Мелентьев А. Н. Мезолит Северного Прикаспия // Краткие сообщения Института археологии. 1977. Вып. 149. М.: Наука, 1977. С. 100–108.
- Мелентьев 1978 — Мелентьев А. Н. О хронологии раннего неолита Северного Прикаспия // Краткие сообщения Института археологии. 1978. Вып. 153. М.: Наука, 1978. С. 99–103.
- Минаева 1929 — Минаева Т. Н. Кремневая индустрия Нижнего Поволжья // Труды Нижневолжского областного научного общества краеведения. Т. 26. Ч. 1. Саратов: Нижне-Волжское о-во краеведения, 1929. С. 3–32.
- Осташинский 2008 — Осташинский С. М. Геометрические микролиты поселения Мешоко // Археология Кавказа и Ближнего Востока. М.: Наука, 2008. С. 53–70.
- Рыков 1931 — Рыков П. С. Отчет об археологических работах, произведенных в Нижнем Поволжье в 1929 г. // Известия Нижне-Волжского института краеведения. Т. IV. Саратов: Саратовск. кн. изд-во, 1931. С. 53–59.
- Поплевко, Гречкина 2018 — Поплевко Г. Н., Гречкина Т. Ю. Трасологический анализ микролитов стоянки Байбек // Стратегии жизнеобеспечения в каменном веке, прямые и косвенные свидетельства рыболовства и собирательства. СПб.: ИИМК РАН, 2018. С. 183–187.
- Формозов 1962 — Формозов А. А. Неолит Крыма и Черноморского побережья Кавказа // Неолит и энеолит юга Европейской части СССР. М.: Наука, 1962. С. 89–149.
- Цыбрий 2003 — Цыбрий А. В. Неолитические памятники Восточного Приазовья // Неолит и энеолит юга и неолит севера Восточной Европы. СПб.: ИИМК РАН, 2003. С. 41–53.
- Юдин 1988 — Юдин А. И. Варфоломеевская неолитическая стоянка // Археологические культуры Северного Прикаспия. Куйбышев. Изд-во: КГПИ, 1988. С. 142–172.
- Юдин 2004 — Юдин А. И. Варфоломеевская стоянка и неолит степного Поволжья. Саратов: Изд-во СГУ, 2004. 200 с.
- Юдин и др. 2016 — Юдин А. И., Выборнов А. А., Васильева И. Н., Косинцев П. А., Кулькова М. А., Гослар Т., Филиппсен Б., Барацков А. В. 2016. Неолитическая стоянка Алгай в Нижнем Поволжье // Самарский научный вестник. 2016. № 3 (16). Самара. С. 61–68.
- Belfer-Cohen 1991 — Belfer-Cohen A. The Natufian in the Levant. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 20. 1991. Pp. 167–186.
- Gorelik et al. 2016 — Gorelik A., Tsybrij A., Tsybrij V. 'Neolithisation' in the NE Sea of Azov region: one step forward, two steps back. *Documenta Praehistorica*. 2016. V. XLIII. Pp. 139–163.
- Kaufman et al. 2015 — Kaufman, D., Yeshurun, R., Weinstein-Evron, M. The Natufian Sequence of el-Wad Terrace: Seriating the Lunates. *Journal of the Israel Prehistoric Society*. No. 45. 2015. Pp. 143–157.
- Vybornov et al. 2012 — Vybornov A., Zaitseva G., Kovalyukh N., Kulkova M., Possnert G., Skripkin V. Chronological problems with Neolithization of the Northern Caspian Sea Area and the Forest-steppe Povolzhye Region // *Radiocarbon*. 2012. Iss. 54 (3–4). P. 795–799.
- Yaroshevich et al. 2010 — Yaroshevich A., Kaufman D., Nuzhnyy D., Bar-Yosef O., Weinstein-Evron M. Design and performance of microlith implemented projectiles during the Middle and the Late Epipaleolithic of the Levant: experimental and archaeological evidence // *Journal of Archaeological Science*. 2010. Iss. 37. Pp. 368–388.
- Zaitseva et al. 2009 — Zaitseva G., Skripkin V., Kovalyukh N., Possnert G., Dolukhanov P., Vybornov A. Radiocarbon dating of Neolithic pottery. *Radiocarbon*. 2009. No. 51 (2), Pp. 795–801.

References

- Amirkhanov Kh. A. [Settlement of Chokh]. Moscow: Nauka, 1987. 222 p. (In Russ.)
- Barynkin P. P., Kozin E. V. Early and Middle Holocene in the Northern Caspian: natural, climatic, cultural, and demographic processes. In: [Northern Caspian: Issues of Ancient History]. Samara: Samara State Pedagogical University, 1998. Pp. 66–82. (In Russ.)
- Belfer-Cohen A. The Natufian in the Levant. *Annual Review of Anthropology*. 1991. Vol. 20. Pp. 167–186. (In Eng.)
- Formozov A. A. Neolithic of the Crimea and Black Sea (Caucasus) coastline. In: [Neolithic and Eneolithic of the Southern European USSR]. Moscow: Nauka, 1962. Pp. 89–149. (In Russ.)
- Gorashchuk I. V. [Northern Caspian Mesolithic / Early Neolithic Stone Tools]. Cand. Sc. (history) thesis abstract. Yekaterinburg, 2007. 24 p. (In Russ.)
- Gorelik A., Tsybrij A., Tsybrij V. 'Neolithisation' in the NE Sea of Azov region: one step forward, two steps back. *Documenta Praehistorica*. 2016. Vol. XLIII. Pp. 139–163. (In Eng.)
- Grechkina T. Yu., Vybornov A. A., Kutukov D. V. New Early Neolithic site Baibek in Northern Caspian Sea region. *Samara Journal of Science*. 2014. No. 3 (8). Pp. 79–90. (In Russ.)

- Kaufman, D., Yeshurun, R., Weinstein-Evron, M. The Natufian sequence of el-Wad Terrace: serializing the lunates. *Journal of the Israel Prehistoric Society*. 2015. No. 45. Pp. 143–157. (In Russ.)
- Koltsov P. M. [Mesolithic and Neolithic of the Northwestern Caspian]. Moscow: Voskresenie, 2005. 352 p. (In Russ.)
- Koltsov P. M. Early Neolithic site of Tu-Buzgu-Khuduk I in the Northwestern Caspian. In: [Neolithic and Eneolithic in the Northern Caspian]. Kuybyshev: Kuybyshev State Pedagogical Institute, 1988. Pp. 89–105. (In Russ.)
- Koltsov P. M. Neolithic settlement of Dzhangar. In: [Northern Caspian Archaeological Cultures]. Kuybyshev: Kuybyshev State Pedagogical Institute, 1988. Pp. 52–92. (In Russ.)
- Komarov A. M. [Mesolithic of the Northern Caspian]. Cand. Sc. (history) thesis abstract. Izhevsk, 2000. 20 p. (In Russ.)
- Lastovsky A. A., Komarov A. M. Lower Maly Uzen valley: monuments containing microliths. In: [Northern Caspian Archaeological Cultures]. Kuybyshev: Kuybyshev State Pedagogical Institute, 1988. Pp. 42–51. (In Russ.)
- Melentiev A. N. Early Neolithic of the Northern Caspian: chronology revisited. *Brief Communications of the Institute of Archaeology*. 1978. No. 153. Pp. 99–103. (In Russ.)
- Melentiev A. N. Mesolithic of the Northern Caspian. *Brief Communications of the Institute of Archaeology*. 1977. No. 149. Pp. 100–108. (In Russ.)
- Melentiev A. N. Northern Caspian Neolithic: monuments of the Seroglazovka culture. *Brief Communications of the Institute of Archaeology*. 1975. No. 141. Pp. 112–117. (In Russ.)
- Minaeva T. N. Flint industry of the Lower Volga. In: [Lower Volga Regional History and Lore Research Society: (Collected) Works]. Vol. 26. Part 1. Saratov, 1929. Pp. 3–32. (In Russ.)
- Ostashinsky S. M. Settlement of Meshoko: geometric microliths. In: [Archaeology of the Caucasus and Near East]. Moscow: Nauka, 2008. Pp. 53–70. (In Russ.)
- Poplevko G. N., Grechkina T. Yu. Microliths of Baibek site: trace evidence analysis. In: [Stone Age Subsistence Strategies: Direct and Indirect Evidence of Fishing and Wildcrafting]. St. Petersburg: Institute of History of Material Culture (RAS), 2018. Pp. 183–187. (In Russ.)
- Rykov P. S. Report on the 1929 Lower Volga excavations. In: [Lower Volga Institute of Local History and Lore: Transactions]. Vol. IV. Saratov, 1931. Pp. 53–59. (In Russ.)
- Tsybriy A. V. Neolithic monuments of the Eastern Azov. In: [Neolithic and Eneolithic of South-eastern Europe, Neolithic of Northeastern Europe]. St. Petersburg: Institute of History of Material Culture (RAS), 2003. Pp. 41–53. (In Russ.)
- Vasiliev I. B., Vybornov A. A., Komarov A. M. Mesolithic monuments in the Northern Caspian. In: [Northern Caspian Archaeological Cultures]. Kuybyshev: Kuybyshev State Pedagogical Institute, 1988. Pp. 3–41. (In Russ.)
- Vasiliev I. B., Vybornov A. A., Kozin E. V. Exploring the Neolithic site of Kairshak III. In: [Neolithic and Eneolithic in the Northern Caspian]. Kuybyshev: Kuybyshev State Pedagogical Institute, 1989. Pp. 18–45. (In Russ.)
- Vybornov A. A., Andreev K. M., Kulkova M. A., Filippsen B. Radiocarbon chronology of the Volga — Kama Neolithic. *Ural Historical Journal*. 2018. No. 3. (60). Pp. 66–77. (In Russ.)
- Vybornov A. A., Grechkina T. Yu., Kulkova M. A., Zaitseva G. I., Possnert G. The chronology of Baibek site in Northern Caspian. *Izvestia of Samara Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*. 2016. Vol. 18. No. 6. Pp. 153–156. (In Russ.)
- Vybornov A. A., Yudin A. I., Kulkova M. A., Goslar T., Possnert G., Filippsen B. Neolithic chronology of the Lower Volga: radiocarbon dating. In: [Radiocarbon Neolithic Chronology of Eastern Europe: 7th to 3rd Millennia BC]. Smolensk: Svitok. 2016. Pp. 59–70. (In Russ.)
- Vybornov A., Zaitseva G., Kovalyukh N., Kulkova M., Possnert G., Skripkin V. Chronological problems with Neolithization of the Northern Caspian Sea Area and the Forest-steppe Povolzhie Region. *Radiocarbon*. 2012. No. 54 (3–4). Pp. 795–799. (In Eng.)
- Yaroshevich A., Kaufman D., Nuzhnyy D., Bar-Yosef O., Weinstein-Evron M. Design and performance of microlith implemented projectiles during the Middle and the Late Epipaleolithic of the Levant: experimental and archaeological evidence. *Journal of Archaeological Science*. 2010. No. 37. Pp. 368–388. (In Eng.)
- Yudin A. I. [Site of Varfolomeevka and the Neolithic of Volga Steppes]. Saratov: Saratov State University, 2004. 200 p. (In Russ.)
- Yudin A. I. Neolithic site of Varfolomeevka. In: [Northern Caspian Archaeological Cultures]. Kuybyshev: Kuybyshev State Pedagogical Institute, 1988. Pp. 142–172. (In Russ.)
- Yudin A. I., Vybornov A. A., Vasilieva I. N., Kosintsev P. A., Kulkova M. A., Goslar T., Filippsen B., Baratskov A. V. Neolithic site Algay in Low Povolzhie. *Samara Journal of Science*. 2016. No. 3 (16). Pp. 61–68. (In Russ.)
- Zaitseva G., Skripkin V., Kovalyukh N., Possnert G., Dolukhanov P., Vybornov A. Radiocarbon dating of Neolithic pottery. *Radiocarbon*. 2009. No. 51 (2). Pp. 795–801. (In Eng.)



Рис. 1. Микролиты сероглазовской культуры
[Fig. 1. Microliths of the Seroglazovka culture]



Рис. 2. Микролиты стоянки Каиршак III
[Fig.2. Microliths from Kairshak III site]

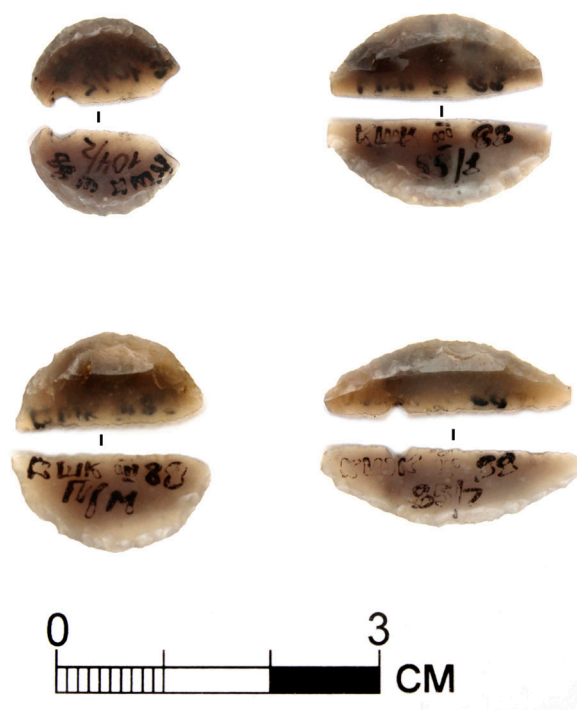


Рис. 3. Микролиты стоянки Каиршак III
[Fig. 3. Microliths from Kairshak III site]

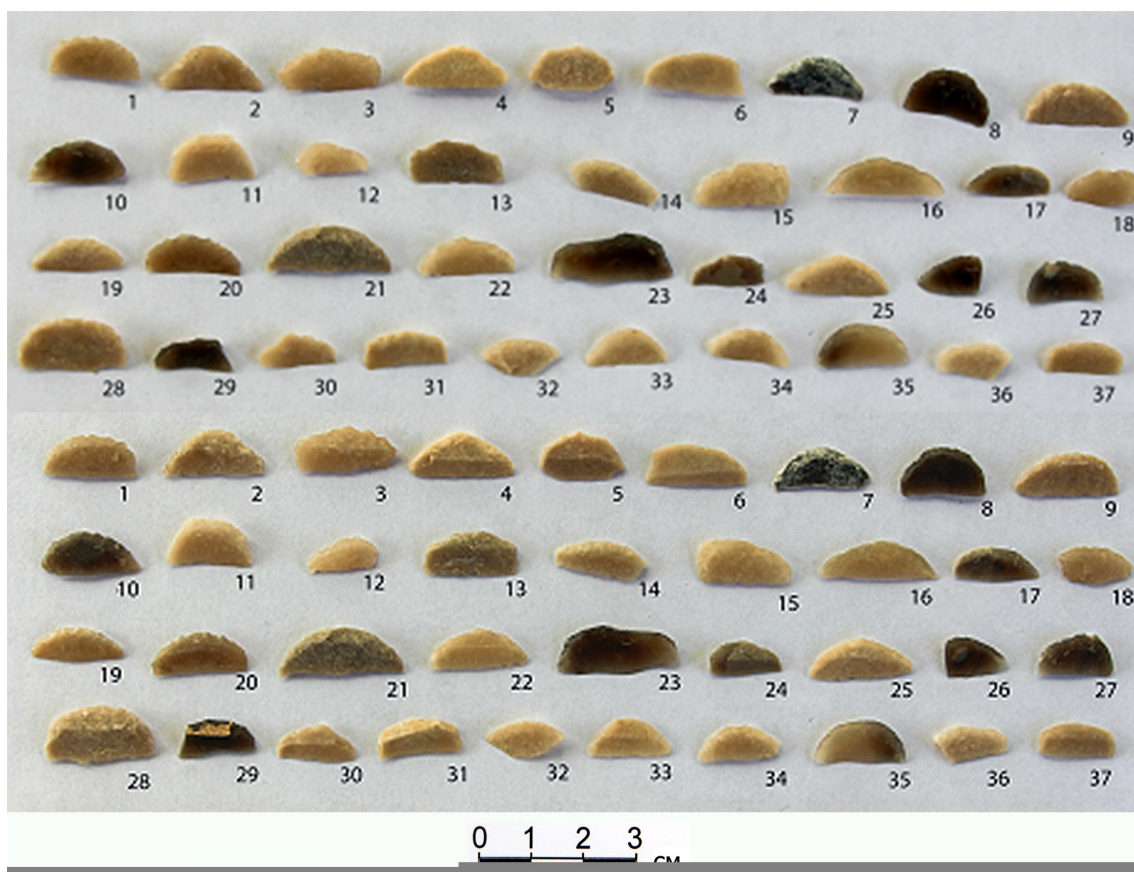


Рис. 4. Микролиты стоянки Байбек
[Fig. 4. Microliths from Baybek site]

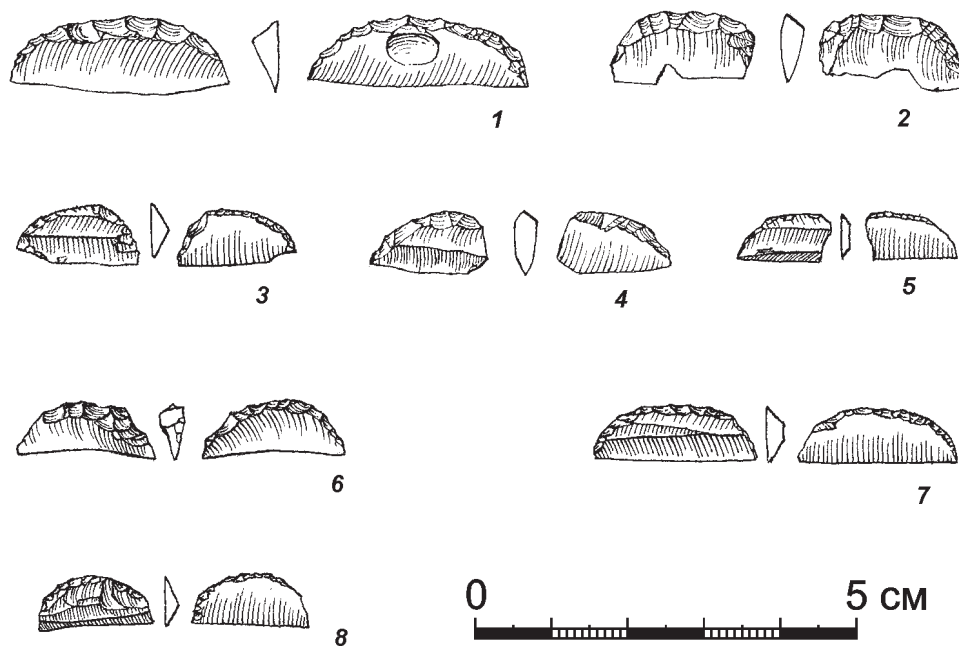


Рис. 5. Микролиты стоянки Алгай
[Fig. 5. Microliths from Algay site]

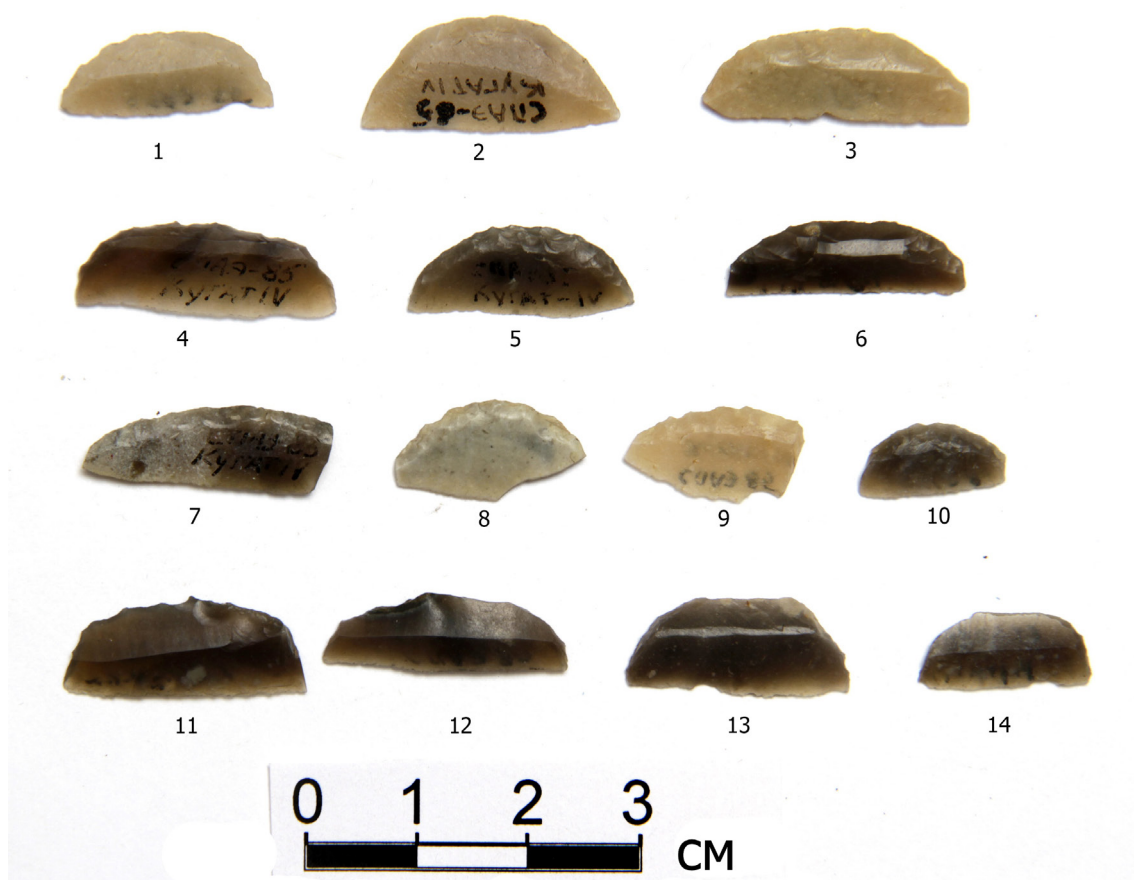


Рис. 6. Микролиты стоянки Кугат IV
[Fig. 6. Microliths from Kugat IV site]

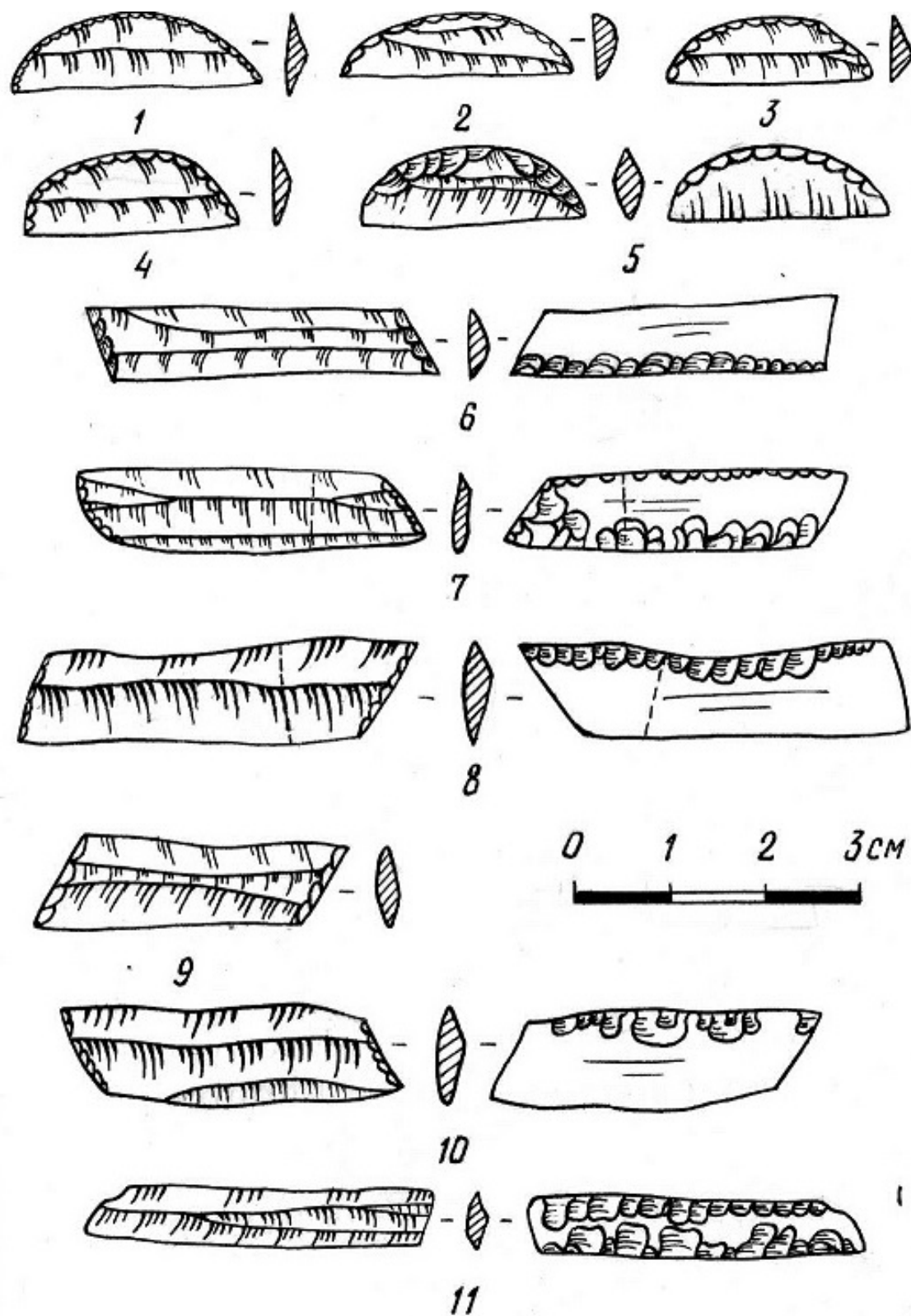


Рис. 7. Микролиты жеколганской группы
[Fig. 7. Microliths of the Zhekolgan group]

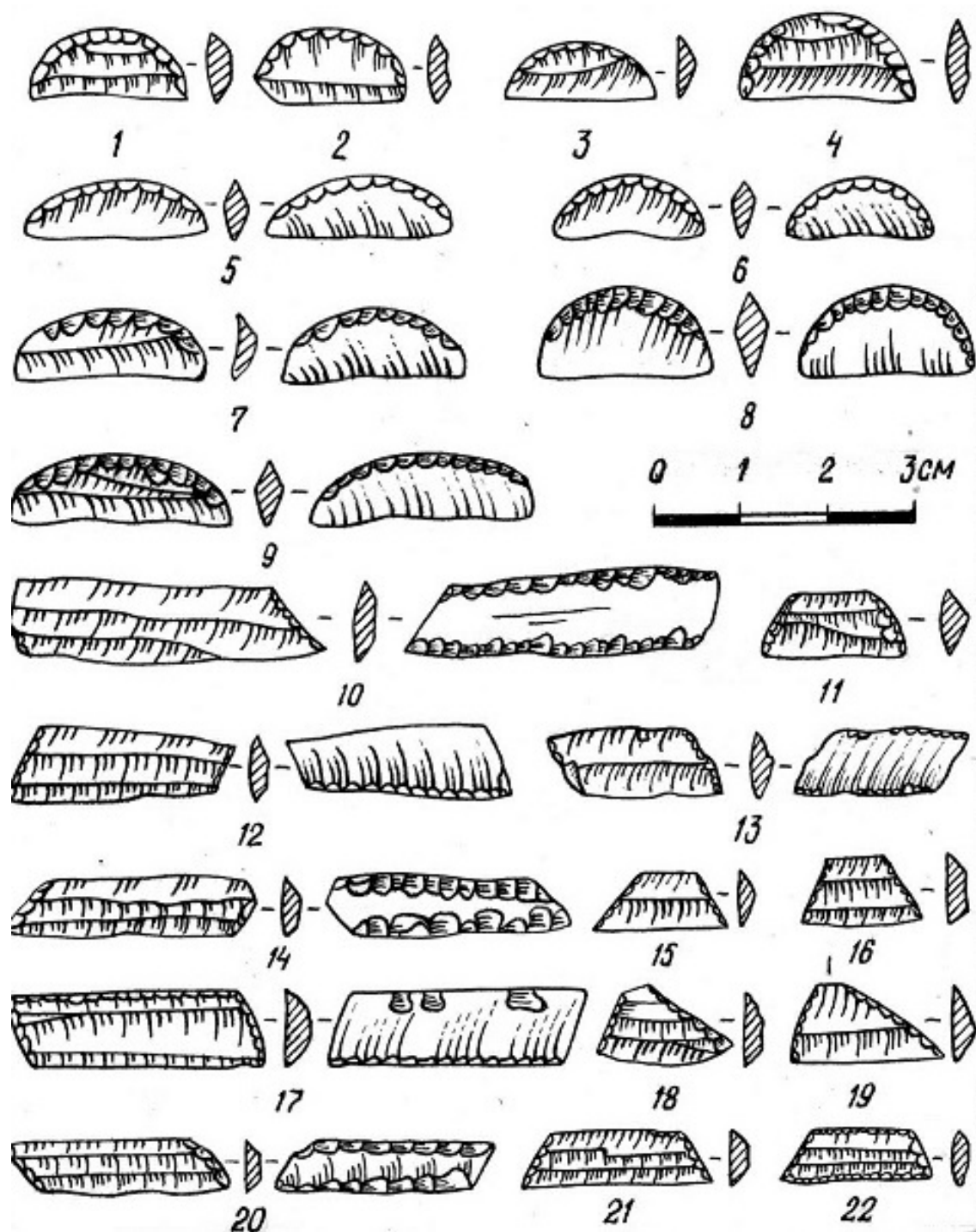


Рис. 8. Микролиты истайской группы
 [Fig. 8. Microliths of the Istay group]



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. 13, Is. 1, pp. 122–132, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-122-132
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 821.512.36+821.584.6

Система персонажей и их функции в тибетских и монгольских сочинениях «О пользе сутры „Ваджраччхедика Праджняпарамита“»

Алина Андреевна Грибкова¹

¹ Санкт-Петербургский государственный университет, Восточный факультет (д. 7/9, Университетская наб., 199034 Санкт-Петербург, Российская Федерация)

аспирант

 0000-0001-5204-7706. E-mail: aagribkova@gmail.com

© КалмНИЦ РАН, 2020

© Грибкова А. А., 2020

Аннотация. *Введение.* История бытования «Ваджраччхедика Праджняпарамиты», или «Алмазной сутры», тесно связана с появлением сочинений «О пользе сутры „Ваджраччхедика Праджняпарамита“». Сочинения были переведены с тибетского языка на монгольский и представляют собой сборник из 15 небольших рассказов. Темой сочинения «О пользе сутры „Ваджраччхедика Праджняпарамита“» является объяснение пользы чтения и переписывания «Ваджраччхедика Праджняпарамиты» на примерах различных прижизненных и посмертных ситуаций. *Цель статьи* — анализ персонажей данных рассказов и определение их функционального значения. *Материалы и методология.* В ходе исследования были использованы тибетские и монгольские источники, представленные в коллекциях России, Монголии и Америки. В качестве основополагающего принципа анализа текстов был выбран и реализован структурный метод. *Результаты.* По результатам проведенного исследования был сделан ряд выводов. Пространственно-временные категории определенным образом обуславливают персонажей данных рассказов. В рассказах нет точных указаний на время произошедших событий, не называется и место действия. Таким образом, где и когда произошли эти события, не важно, события приобретают смысл вне времени и пространства. Без детальных внешних и психологических описаний предстают для читателя и все персонажи данных рассказов. Следует отметить, что восхваление «Ваджраччхедики» настолько всеобъемлюще в указанных сюжетах, что ее почитают не только люди, но и будды, божества и существа подземного царства. *Выводы.* Из структурного анализа системы персонажей были выделены две группы действующих лиц: центральные и второстепенные. Те и другие персонажи представляют собой «функции» (набор действий или характеристик), цель которых привести к прочтению и почитанию «Ваджраччхедики». Типология исследованных сюжетов такова: у главного героя-действителя происходит беда, или он сталкивается с испытанием; далее читая или копируя «Ваджраччхедик», главный герой освобождается от страданий. Второстепенные персонажи так или иначе способствуют обращению главных героев к «Алмазной сутре».

Ключевые слова: тибетско-монгольская средневековая литература, буддизм, махаяна, Ваджрачхедика, Праджняпарамита, Алмазная сутра, почитание

Для цитирования: Грибкова А. А. Система персонажей и их функции в тибетских и монгольских сочинениях «О пользе сутры „Ваджрачхедика Праджняпарамита“» // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 122–132. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-122-132

UDC 821.512.36, + 821.584.6

Tibetan and Mongolian Works on Benefits of the *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*: System of Characters and Their Functions

Alina A. Gribkova¹

¹ St. Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies (7/9, Universitetskaya Emb., St. Petersburg 199034, Russian Federation)
Postgraduate Student

 0000-0001-5204-7706. E-mail: aagribkova@gmail.com

© KalmSC RAS, 2020

© Gribkova A. A., 2020

Abstract. *Introduction.* The *Vajracchedikā* (or *Diamond*) *Sūtra*, one of the Mahāyāna *Prajñāpāramitā* works, was composed by the 4th century AD. Its widespread occurrence facilitated the creation of another work — a collection of 15 stories — promoting the worship of this Buddhist religious text. Such stories are common enough in the literary traditions of China, Tibet, and Mongolia. *Goals.* The article mainly focuses on character types and their roles in Tibetan and Mongolian works on benefits derived from reading the *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*. *Methods and Materials.* The paper analyzes Tibetan and Mongolian manuscripts and woodblock prints contained in collections of Russia, Mongolia, and the United States. The structural method proved fundamental to the text analysis conducted. *Results.* The study generates a number of conclusions. The characters of these stories are definitely determined by respective spatial and temporal categories. The narratives include no explicit indications of time and whereabouts of events depicted, which makes it unimportant where and when the latter actually took place — and those become essentially timeless and spaceless. And either are all characters of the stories that emerge without any detailed physical or psychological qualities. It should be noted that the praise of the *Vajracchedikā* is so cosmic that the *sūtra* is reported most revered not only by humans but also by Buddhas, deities, and beings of the underworld. *Conclusions.* The structural analysis of the character system delineates two groups of images — central and secondary ones — serving as ‘functions’ (sets of actions or features) aimed to facilitate that the *Vajracchedikā* be recited and revered sacred. The typology of the investigated plots is as follows: a principal character gets into trouble or faces immense hardship, and further through reciting or copying the *Vajracchedikā* gets relieved from suffering. Minor characters, one way or another, help the former turn to the *Diamond Sūtra*.

Keywords: Tibetan and Mongolian medieval literature, Buddhism, Mahāyāna, *Vajracchedikā*, *Prajñāpāramitā*, *Diamond Sūtra*, worship

For citation: Gribkova A. A. Tibetan and Mongolian Works on Benefits of the *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*: System of Characters and Their Functions. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 122–132. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-122-132



Введение

Махаянская сутра «Ваджрачхедика Праджняпарамита» (санскр. *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*), также широко известная

под названием «Алмазная сутра», одно из кратких праджняпарамитских сочинений, была составлена к IV в. н. э. Сутра «Ваджрачхедика Праджняпарамита» написана

в форме беседы Будды Шакьямуни со своим учеником Субхути. Несмотря на то, что это сочинение не дает системного обзора учения Праджняпарамиты и ограничивается рассмотрением лишь нескольких основных тем, оно стало одним из наиболее влиятельных махаянских текстов в Тибете и Монголии [Conze 1978: 11]. В «Ваджраччхедике» осмысливается буддийская концепция «пустотности» бытия — шуньяты (санскр. *śūnyatā*).

Почитание «Ваджраччхедики» было настолько распространено в Китае, Тибете и Монголии, что «Алмазную сутру» читали и переписывали монахи, последователи буддизма среди мирян, сам правитель династии Цин Канси (1654–1722) переписывал данную сутру. На тибетском языке «Ваджраччхедика» (тиб. *rDo rje gcod pa*) многократно издавалась в Пекине, имеется осуществленное по повелению императора Юнчжэна (1678–1735) издание сутры на тибетском, маньчжурском, монгольском и китайском языках [Успенский 2005: 280–281].

Появление многочисленных рукописей и печатных изданий «Ваджраччхедики» объясняется одним из положений буддийского учения, согласно которому копирование священных текстов считается одним из высочайших благодеяний. Одним из текстов подобного рода является «Ваджраччхедика» [Сазыкин 2004а: 16].

Книжные издания в Монголии берегут как святыню и выделяют им особое место на хойморе — самом сакральном месте в доме. Буддийская книга как часть монастырской культуры имела немаловажные отличия от того, чем она была в обыденной мирской книжной культуре. Как отмечает Н. В. Цыремпилов, уровень ритуализации книг в мирской среде был и остается очень высоким [Цыремпилов, Базаров 2009: 44–45]. По результатам полевых исследований ученых в Бурятии и Монголии, почти все опрошенные респонденты подтвердили, что присутствие буддийских писаний в жилище считается необходимым элементом календарной ритуальной практики мирян. Книга как сакральный объект, оказавшийся в личном светском владении, выполняет и пассивную функцию: само пребывание книги в жилище оказывает благотворный или

же защитный эффект [Цыремпилов, Базаров 2009: 44–45].

Почти в каждой буддийской семье хранились копии «Ваджраччхедики». В XVII в. «Ваджраччхедика» была переведена на ойратский язык Зая-пандитой, «Алмазная сутра» также стала священным текстом для калмыков (потомков ойратов). «Благодаря переводу „Ваджраччхедики“ ойратам представилась возможность вникнуть в концепцию буддийской „пустотности“, заключающуюся во взаимозависимости всех явлений и отсутствии „самосущего“ существования» [Эрендженнова 2017: 153], таким образом «Ваджраччхедика» в большой степени повлияла на мировоззрение и национальную самобытность калмыков. Значимость «Ваджраччхедики» выразилась еще и в том, что сутра стала для ойратов аналогом временных метрик — свидетельств о рождении. «Семейный список „Алмазной сутры“ превращался в исторический документ, в котором фиксировались сведения о членах одной семьи, нескольких поколений семьи и даже целого рода» [Музраева 2012: 32].

Распространение «Алмазной сутры» способствовало появлению особых текстов, повествующих о пользе и спасительной силе «Ваджраччхедики». В китайской литературной традиции данные сочинения известны как рассказы, посвященные воздаянию за почитание сутры «Ваджраччхедика Праджняпарамита» [Сторожук 2010: 267], а в тибетской и монгольской — как сочинения, разъясняющие пользу сутры «Ваджраччхедика Праджняпарамита». В сочинениях описываются различные события, в результате которых те или иные герои обращаются к «Ваджраччхедике». Тибетские рассказы о «Ваджраччхедике» менее всего изучены, перевод одного рассказа приводится в работе К. Шефера «Книжная культура в Тибете» [Shaeffer 2009: 147].

Неоценимый вклад в изучение монголоязычных сочинений о «Ваджраччхедике» внес российский ученый-востоковед А. Г. Сазыкин, заложив источниковедческую базу для изучения данного литературного памятника. Его основные работы [Сазыкин 1986; Сазыкин 1997; Сазыкин 2004а;

Сазыкин 2004б] указаны в библиографии к данной статье.

Сочинения о «буддийских чудесах» появились в Южном Китае примерно в 399 г. н. э. и получили распространение при династии Тан (618–906) [Gjertson 1981: 287]. К данному типу текстов относятся и китайские буддийские волшебные рассказы, связанные с «Ваджраччхедикой». «Записи о чудесах, связанных с Алмазной сутрой» (кит. 金剛般若經靈驗記) были написаны чиновниками по имени Сяо Юй (кит. 蕭瑀) (575–648) и Хоу По (кит. 侯白) [Gjertson 1989: 28–34].

Китайские сюжеты легли в основу тибетских рассказов о пользе чтения «Ваджраччхедики», которые были объединены в сборник из 15 рассказов (глав). Тибетский сборник на данном этапе исследований автору статьи известен в четырех версиях, копии которых хранятся в библиотеке Колумбийского университета, Институте восточных рукописей РАН и квартире-музее Ц. Дамдинсурэна. В библиотеке Колумбийского университета в Нью-Йорке находятся три издания на тибетском языке под названиями: «О пользе „Ваджраччхедики“» (тиб. *rDo rje gcod pa'i phan yon zhes bya ba* и тиб. *rDo rje gcod pa'i phan yon bzhugs so*)¹. Эти издания представляют собой факсимиле трех ксилографов формата ботхи. В коллекции рукописей и ксилографов в квартире-музее Ц. Дамдинсурэна в Улан-Баторе хранятся два списка одного тибетского сборника рассказов о пользе чтения «Ваджраччхедики» — рукопись и ксилограф, озаглавленные как «Сочинение [сутра], разъясняющее пользу „Ваджраччхедика Праджняпарамиты“» (тиб. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa'i phan yon bshad pa'i mdo bzhugs so*)². Текст тибетской рукописи³ из коллекции Института восточных рукописей РАН совпадает с ксилографом и рукописью из монгольской коллекции Ц. Дамдинсурэна в Улан-Баторе. Таким образом, на данный момент можно говорить, как минимум, о четырех версиях тибетского сборника из 15 рассказов — одна из музея Ц. Дамдин-

сурэна и три из коллекции Колумбийского университета.

Рассказы о пользе чтения «Ваджраччхедики» получили свое распространение в Монголии в XVII в., когда были переведены с тибетского языка. Известно пять переводов сборника, состоящего из 15 рассказов (глав). Все переводы являются анонимными, кроме одного перевода, выполненного с тибетского ламой Джин-цорджи [Сазыкин 2004б: 12]. Есть перевод означенного сочинения на ойратском языке [Сазыкин 1997: 139–160; Бичеев 2019].

Следует отметить, что в дальнейшем 15 основных рассказов были переработаны монгольскими литераторами, а именно: появляется сочинение, которое состоит уже из 22 глав, более того есть иллюстрированная версия сборника 22 рассказов [Kollmar-Paulenz 2010: 15–16]. Рассказы о пользе «Ваджраччхедики» издавались ксилографическим способом в Бурятии и Китае, но не в Монголии [Сазыкин 1986: 71]. Есть сведения о тибетоязычном переводе 22 рассказов, выполненном с монгольского халхаским хамбо-ламой Джамьян-Гарбой (1861–1917) [Сазыкин 2004а: 19].

Указанные монгольские версии входят в состав различных мировых собраний рукописей и ксилографов Монголии, Китая, России, Дании, Швейцарии. В данном исследовании были привлечены четыре анонимных перевода по списку А. Г. Сазыкина из коллекции рукописей и ксилографов музея-квартиры Ц. Дамдинсурэна⁴ и рукописного фонда Восточного отдела Научной библиотеки СПбГУ⁵.

Жанровые особенности тибетских и монгольских сочинений. Типологически тибетские и монгольские рассказы о пользе «Алмазной сутры» являются произведениями средневековой литературы, которая обладает своими особенностями. Жанр в средневековой литературе является ведущей категорией: в сочинении о пользе «Ваджраччхедики» он также играет главенствующую роль и указывается в самом названии.

Обратимся к тому, как сами тибетские и монгольские переводчики определяют

¹ VT3, VT4, VT5.

² VT1, VT2.

³ VT6.

⁴ VT7, VT10.

⁵ VT8, VT9.

жанр рассказов. Во всех рассмотренных тибетских версиях в названиях указывается слово *mdo*, что с тибетского переводится как 'сутра'. Два из четырех⁶ тибетских переводов, использованных в данном исследовании и известных автору, начинаются строками «так я слышал однажды» (тиб. *'di skad bdag gis thos pa dus gcig na*), которые являются определяющей характеристикой жанра сутр. Название рассказа идет в конце главы и представляет собой краткое описание содержания рассказа. Главы маркированы тибетским словом «глава» (тиб. *le'u*).

В названиях монгольского сборника даются разные маркеры типа жанра сочинения. Например, в заглавии первого монгольского анонимного перевода встречается слово *sudur*⁷, что с монгольского переводится как 'сутра' (или 'книга' в широком смысле слова), во втором анонимном переводе дается маркер типа сочинения — *tayilburi* ('комментарий, разъяснение'); в четвертом анонимном переводе — *nomlal*, что означает 'проповедь'. Первый, третий и четвертый анонимные переводы имеют начальные строки «так я слышал однажды» (монг. *eyin kemen minu sonosuyisan nigen cay-tur*). Название рассказа идет в конце главы и представляет собой краткое описание содержания рассказа. Главы в переводах также маркированы по-разному: «раздел» (монг. *jūil*), «глава» (монг. *bölög*).

Сложно однозначно определить жанр рассказов о «Ваджраччхедике», но очевидно, что попытка тибетских и монгольских литераторов придать данным текстам статус канонического сочинения свидетельствует об особом значении данного памятника. В заглавии тибетского и монгольского сборника рассказов всегда присутствует название «Ваджраччхедики», что подчеркивает главенствующую роль «Алмазной сутры» в этом сочинении.

Хронотоп тибетских и монгольских сочинений. Хронотоп, закономерная связь пространственно-временных координат,

⁶ VT5, VT6.

⁷ Точное значение термина *sudur* в монгольской литературе установить трудно из-за его многозначности [Михайлов 1970: 179–183].

имеет существенное жанровое значение и определяет образ героев [Бахтин 1975: 234–407]. Художественное пространство и время рассказов о пользе чтения «Ваджраччхедики» обладают рядом особенностей. Все события происходят в прошлом, на что указывают глагольные формы прошедшего времени. Время характеризуется «однонаправленностью»⁸ и «замкнутостью»⁹.

Пространство является безграничным, а также способствует совершению действия, то есть является «сверхпроводимым»¹⁰. Место действия указывается лишь в 1-м, 2-м, 15-м и 22-м рассказах — Индия (тиб. *rgya gar*, монг. *enedkeg*). Можно предположить, что таким образом авторы обращали внимание читателя на сакральные точки пространства, так как для всех буддистов Индия предстает священной землей. В описании художественного пространства рассказов о пользе чтения «Ваджраччхедики» можно выделить горизонтальную и вертикальную ось направления перемещения героев. Под определением горизонтальной оси перемещения имеются в виду действия героев в мире людей, на земле, под вертикальной осью — перемещение героя в подземный мир (ад) или на небеса, в соответствии с буддийской картиной мира.

Описание персонажей тибетских и монгольских сочинений. Персонаж, получающий наиболее острую и яркую эмоциональную окраску, именуется героем. Герой — лицо, за которым с наибольшим напряжением и вниманием следит читатель [Томашевский 1999: 201]. Следует выделить центральных и второстепенных персонажей в сочинении «О пользе Ваджраччхедики» на примере тибетского ксилографа VT4 и монгольской рукописи VT7 (1-й анонимный перевод).

⁸ Термин Д. С. Лихачева [Лихачев 1979: 231]. Время идет от события к событию. Время не возвращается назад.

⁹ Термин Д. С. Лихачева [Лихачев 1979: 230]. Времени нет до начала рассказов, остановка времени — конец рассказов.

¹⁰ Термин Д. С. Лихачева [Лихачев 1979: 336].

Таблица 1. Персонажи тибетских и монгольских сочинений
«О пользе сутры „Ваджраччхедика Праджняпарамита“»
[Characters of Tibetan and Mongolian works on benefits
of the *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*]

	Центральные персонажи	Второстепенные персонажи
1 рассказ	монах (тиб. <i>btsun pa</i> , монг. <i>toyin</i>)	брахман-прорицатель (тиб. <i>bram ze mtshan ma bzang ngan brtag pa la mkhas pa</i> , монг. <i>belgeči birman bayši</i>)
2 рассказ	молодой послушник (тиб. <i>ban chung</i> , монг. <i>üčüken toyin</i>)	гневное божество (тиб. <i>lha 'dre</i> , монг. <i>doysin tngri</i>)
3 рассказ	монах Дхарма Гарба (тиб. <i>dge slong dha+rma gar ba</i> , монг. <i>dharma garba dge slong</i>)	собрание монахов (сангха) (тиб. <i>dge 'dun</i>) монах (монг. <i>dge slong</i>)
4 рассказ	мирянин (тиб. <i>khyim bdag</i> , монг. <i>ger-ün ejen</i>)	[существо] с 100 000 голов различных живых существ (тиб. <i>sogs pa'i sems can sna tshogs kyi mgo bo brgya stong</i>) многоголовый змей (монг. <i>olan terigütei moyai</i>)
5 рассказ	монах (тиб. <i>dge slong</i> , монг. <i>toyin</i>)	Ямараджа (тиб. <i>gshin rje chos kyi rgyal po</i>) Эрлик Номун-хан (монг. <i>erlig-üd-ün qayan</i> (<i>erlig nom-un qayan</i>))
6 рассказ	чиновник (тиб. <i>blon po</i> , монг. <i>tüsimel</i>)	судьи (тиб. <i>khirms gcod pa</i>) палачи (монг. <i>yargačid</i>)
7 рассказ	пожилая женщина (тиб. <i>bud med rgan mo</i> , монг. <i>emegen</i>)	нет
8 рассказ	человек, которому нравится убивать (тиб. <i>srog gcod pa la dga'ba'i mi</i>) убивающий человек (монг. <i>alayaci kümün</i>)	Ямараджа (тиб. <i>gshin rje chos kyi rgyal po</i>) Эрлик Номун-хан (монг. <i>erlig nom-un qayan</i>)
9 рассказ	мирянин (тиб. <i>khyim bdag</i> , монг. <i>ger-ün ejen</i>)	монах (тиб. <i>dge slong</i> , монг. <i>toyin</i>)
10 рассказ	некий человек (тиб. <i>mi gcig</i> , монг. <i>nige kümün</i>)	божество (тиб. <i>lha</i>) защитник учения (монг. <i>nom-un sakiyulusun</i>)
11 рассказ	сын (тиб. <i>khye 'u</i> , монг. <i>köbegün</i>)	Ямараджа (тиб. <i>gshin rje chos kyi rgyal po</i>) Эрлик Номун-хан (монг. <i>erlig-üd-ün qayan</i> (<i>erlig nom-un qayan</i>))
12 рассказ	девушка (тиб. <i>bu mo</i> , монг. <i>okin</i>)	родители (тиб. <i>pha ma</i> , монг. <i>ečige eke</i>)
13 рассказ	пастух (тиб. <i>phyugs rdzi</i> , монг. <i>adaγuči</i>)	сын (тиб. <i>bu</i> , монг. <i>köbegün</i>)
14 рассказ	девушка (тиб. <i>bu mo</i> , монг. <i>okin</i>)	мирянин (тиб. <i>khyim bdag</i> , монг. <i>ger-ün ejen</i>)
15 рассказ	монах (тиб. <i>dge slong</i>) монах Джилуба (монг. <i>toyin jiluba</i>)	божества-защитники (тиб. <i>lha srung</i>) будды и защитники учения (монг. <i>nom-un sakiyulsun burqan</i>)
Рассказы из монгольской расширенной версии		
17 рассказ	девушка (монг. <i>okin</i>)	монах (монг. <i>toyin</i>) мужчина и женщина (монг. <i>er-e em-e</i>) Эрлик-хан (монг. <i>erlig qayan</i>)
18 рассказ	охотник (монг. <i>gorogesüči kumun</i>)	жена (монг. <i>gergei</i>) Эрлик-хан (монг. <i>erlig qayan</i>)
19 рассказ	чиновник (монг. <i>tüsimel</i>)	старик и старуха (монг. <i>ebügen emegen</i>)

20 рассказ	отец с сыновьями (монг. <i>ečige köbegüd</i>)	чиновник (монг. <i>tüsimel</i>) царь (монг. <i>qayan</i>) владыка горы (монг. <i>ayula-yin ejen</i>)
21 рассказ	царь (монг. <i>qayan</i>)	пандита (монг. <i>bandida</i>) злой дух (монг. <i>bug</i>)
22 рассказ	монах (монг. <i>toyin</i>)	царь и землевладельцы, ноёны (монг. <i>qayan kiged sabdag noyan</i>)

Все главные действующие лица, или герои, рассказов — люди. Второстепенные персонажи же, напротив, могут быть людьми и божествами, а также существами, наделенными сверхъестественными способностями.

В описании персонажей-людей следует выделить ряд закономерностей. Во-первых, почти всегда указывается социальная принадлежность героев, например: миряне, монахи, чиновники, цари (ханы). Во-вторых, персонажи в сочинениях о пользе «Алмазной сутры» не имеют имен. Например, в 4-й главе: «некий мирянин» (монг. *nigen ger-un ejen*, тиб. *khyim bdag gcig*), в 7-й главе: «одна старуха» (монг. *nigen emegen*, тиб. *bud med rgan mo zhig*). Только в 3-м рассказе персонаж называется по имени — Дхарма Гарба (тиб. *dha+rma gar ba*, монг. *dharmagarba* — фонетическое заимствование из санскрита (от санскр. *dharmagarbha*)), и в 15-й главе монгольского сборника монаха зовут Джилуба (монг. *jiluba*, возможно, фонетическое заимствование из тибетского). В-третьих, в рассказах отсутствует внешнее описание героев. В-четвертых, не указывается точный возраст героев, за исключением 1-й и 13-й глав. Например, в 13-м рассказе идет повествование о девочке семи лет (тиб. *bu mo lo bdun*, монг. *doloyan nasutu [nigen] ökin*). Интересно отметить, что в 1-й и 5-й главах называется количество лет, которое прожили персонажи, например, в 1-м рассказе говорится, что монах прожил до 95 лет (тиб. *btsun ba'i tshé yang dgu bcu rtsa lnga thub ste*, монг. *tere toyin anu yeren tabun nasuluṣad yegüdkējü*).

Детальное описание персонажей буддийского пантеона также отсутствует.

Каждый персонаж обладает своей «характеристикой». Под характеристикой подразумевается система мотивов, неразрывно связанных с данным персонажем, в узком смысле — мотивы, определяющие психологию персонажа, его «характер» [Томашев-

ский 1996: 199–200]. Во-первых, рассказы о пользе «Алмазной сутры» не имеют «психологической инерции»¹¹. Герой не знает сомнений: решил — сделал, подумал — пошел. Во-вторых, герой лишен эмоциональных переживаний, в рассказах отсутствует описание психологического портрета персонажей. В-третьих, герои рассказов достигают своих целей беспрепятственно, т. е. персонажи не знают усталости, дорожных неудобств, случайных, не обусловленных сюжетом, попутных встреч. В-четвертых, «часто встречается косвенная характеристика: характер вырисовывается из поступков и поведения героя. Иногда эти поступки в начале повествования даются не в фабульной связи, а исключительно с целью характеристики, и поэтому эти не связанные с фабулой поступки являются как бы частью экспозиции» [Томашевский 1996: 201]. Характеристикой центральных персонажей в сочинениях о «Ваджраччхедике» выступает набор их добродетельных или недобродетельных качеств, или деяний, которые даются в зачинах рассказов. Также характеристикой главного героя зачастую выступает набор «проблем», которыми он наделен. Обратим внимание, какие оценки даются положительным центральным персонажам. Например, монах, сведущий в учении (тиб. *btsun pa chos shin tu mkhas pa*), мудрый монах (монг. *mergen toyin*), очень умный сын (тиб. *bu blo rab tu rno*, монг. *qurča oyutu nigen köbegün*). Можно привести примеры следующих отрицательных характеристик: человек, которому нравилось убивать (тиб. *srog gcod pa dga' ba'i mi*, монг. *alayači kümün*). Обратим внимание на то, что в качестве характеристики героев может выступать указание, какими страданиями они могут быть наделены: некий мирянин заболел (монг. *nigen ger-ün ejen ebecin kürteged*, тиб. *khyim bdag gcig nad kyi thebs te*).

¹¹ Термин Д. С. Лихачева [Лихачев 1979: 336].

Функции персонажей тибетских и монгольских сочинений. Персонаж представляет собой пересечение структурных функций. Есть два типа функций: классификационные (пассивные) и функции действующего (активные). Основные функции — герой, помощник, вредитель [Лотман 1998: 229]. Центральным персонажем в сочинениях о пользе чтения «Алмазной сутры» можно определить как героев рассказов, выполняющих активную функцию-действующего. Второстепенные персонажи играют роль помощников или выполняют функцию испытания.

Схема основных событий во всех рассказах следующая: случается несчастье с главным героем → чтение / переписка «Ваджраччхедики» → избавление от беды. Можно привести пример фабулы 1-го рассказа о том, как «Алмазную сутру» нашли в дальнем монастыре, и она продлила жизнь монаха: брахман-прорицатель предсказал короткую жизнь очень мудрому монаху → он отправился в дальний монастырь, где стал читать «Ваджраччхедик» → достиг 95-летнего возраста, переродился во Всерадостной области будд (рай Тушита). В 6-м рассказе: некий чиновник был приговорен к наказанию → прежде читал «Ваджраччхедик», уверовав, поклялся прочитать «Алмазную сутру» тысячу раз → царь освободил чиновника от наказания. В 9-м рассказе: некий мирянин заболел → в течение недели мирянин и его жена читали «Ваджраччхедик» → излечился от тяжелой болезни. Главные герои благодаря «Ваджраччхедике» обретают благое рождение, долгую жизнь или освобождение от болезней, страданий ада, круга перерождений. Второстепенные персонажи так или иначе способствуют тому, чтобы центральные герои прочитали или переписали «Алмазную сутру».

Благодаря тибетским и монгольским литераторам значимость и почитание «Ваджраччхедики» отразились в художественной форме, а именно: в рассказах, посвященных разъяснению пользы данного сочинения.

Выводы

1. В сочинениях «О пользе «Ваджраччхедики»», относящихся к средневековой тибетской и монгольской литературе, отражается буддийская картина мира,

в соответствии с которой священный текст наделяется рядом функций, «гармонизирующих» пространство.

2. В рассказах о «Ваджраччхедике» как образцах средневековой литературы Тибета и Монголии воспроизводится индийская модель абсолютизации («вечности» и «безусловности») времени и пространства, когда данные категории сознательно не являются ведущими, поэтому точные указания на время или место происходящих событий отсутствуют. В соответствии с буддийской картиной мира значимость и силу «Ваджраччхедики» постулируют не только люди, но и сверхъестественные существа, а также божества буддийского пантеона.

3. Отсутствие внешнего и психологического описания персонажей подтверждает намерение авторов рассказов придать происходящим событиям «вечный»¹², «безусловный» характер: то, каким был или выглядел тот или иной герой, не играет роли, главное, что они обращаются к «Ваджраччхедике», уверовав в учение Будды, делают ее своим покровителем.

4. Характеристика дается главным героям в экспозиции и определяет дальнейшее развитие событий, а именно: прочтение или копирование сутры.

5. Всех персонажей рассказов можно разделить на две группы: центральных и второстепенных. К центральным персонажам мы относим тех героев, которые столкнулись с каким-либо испытанием или же вели недобродетельный образ жизни. К «Ваджраччхедике» в данных сюжетах обращаются мужчины и женщины, старые и молодые, миряне и цари, неверующие и монахи. Роль второстепенных персонажей крайне функциональна — привлечь внимание центральных персонажей к значимости «Алмазной сутры». Второстепенными персонажами выступают и люди, и божества буддийского пантеона.

6. Основная схема событий во всех рассказах следующая: у главного героя-действующего происходит беда, он читает или переписывает «Ваджраччхедик» благодаря персонажам-помощникам, и в итоге все разрешается благополучно.

¹² Термин Д. С. Лихачева [Лихачев 1979: 258].

Заключение

Итак, «Алмазная сутра» стала неотъемлемой частью повседневной религиозной жизни тибетского, монгольского и ойратского обществ. «Ваджраччхедика» воспринимается северными буддистами как божество-покровитель, соответственно функционирование сутры выходит за рамки текстуального, и области влияния данного

буддийского текста крайне широки. Особое отношение к «Ваджраччхедике» находит отражение в рассказах о пользе почитания сутры. Благодаря данным сюжетам мы можем реконструировать культовую практику, связанную с «Алмазной сутрой», среди монахов и мирян, что доказывает несомненную значимость изучения средневековой тибетской и монгольской литературы.

Источники

на тибетском языке:

- VT1 — Shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa'i phan yon bshad pa'i mdo bzhugs so. «Сочинение, разъясняющее пользу „Ваджраччхедика Праджняпарамиты“» (МН-2/219), 47 л. Коллекция рукописей и ксилографов музея-квартиры Ц. Дамдинсурэна
- VT2 — Shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa'i phan yon bshad pa'i mdo bzhugs so. «Сочинение, разъясняющее пользу „Ваджраччхедика Праджняпарамиты“» (МН-2/213), 57 л. Коллекция рукописей и ксилографов музея-квартиры Ц. Дамдинсурэна
- VT3 — Rdo rje gcod pa'i phan yon bzhugs so. «О пользе „Ваджраччхедики“», 45 л., 1968 г., библиотека Колумбийского университета
- VT4 — Rdo rje gcod pa'i phan yon zhes bya ba. «О пользе „Ваджраччхедики“», 45 л., 1972 г., библиотека Колумбийского университета
- VT5 — Rdo rje gcod pa'i phan yon bzhugs so. «О пользе „Ваджраччхедики“», 23 л., 1970 г., библиотека Колумбийского университета
- VT6 — Shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa'i phan yon bshad pa'i mdo bzhugs so. «Сочинение, повествующее о пользе чтения сутры „Ваджраччхедики Праджняпарамита“» (А-15866/14), 16 л. Коллекция Отдела рукописей и документов Института восточных рукописей РАН.

на монгольском языке:

- VT7 — Qutuy-tu bilig-ün činadu kiḡaḡar-a kürügßen včir-iyar oḡtaluyčī kemeküi-eče ači tusa ögüleküi sudur «Сочинение, разъясняющее пользу „Ваджраччхедики Праджняпарамита“». А3-107 (МН-342), 40 л. Коллекция рукописей и ксилографов музея-квартиры Ц. Дамдинсурэна (1-й анонимный перевод 15 рассказов)
- VT8 — Bilig-ün činadu kürügßen rdorḡigjōdba-yin ači tusayin tayilbur orosiba. «Объяснение пользы „Ваджраччхедики (Дорджи Чодба) Праджняпарамита“». РФ ВФ СПбГУ, D 161, 26 л. Рукописный фонд Восточного отдела

Научной библиотеки СПбГУ (2-й анонимный перевод 15 рассказов)

- VT9 — Bilig-ün činadu kiḡaḡar kürügßen vačir-iyar ebdegci-yin [!] aci tus-a ene bolai. «Это [рассказы о] пользе „Ваджраччхедики Праджняпарамита“». РФ ВФ СПбГУ, В13, 49 с. Рукописный фонд Восточного отдела Научной библиотеки СПбГУ (3-й анонимный перевод 15 рассказов)
- VT10 — Včir-iyar oḡtaluyčī rdorḡi gčōdpa-yin ači tusa-yin nomlal oruḡšiba. «Объяснение пользы „Ваджраччхедики (Дорджи Чодпа)“». А5-127 (МН-582), 21 л. Коллекция рукописей и ксилографов музея-квартиры Ц. Дамдинсурэна (4-й анонимный перевод 15 рассказов).

Литература

- Бахтин 1975 — Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худ. лит., 1975. С. 234–407.
- Бичеев 2019 — Бичеев Б. А. Ойратская версия сборника рассказов «О пользе „Ваджраччхедики“». Факсимиле рукописей / исслед., транслит., перев. с ойр., комментарии Б. А. Бичеева, М. А. Лиджиева. Элиста: Изд-во Калмыцкого университета, 2019. 198 с.
- Лихачев 1979 — Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. 360 с.
- Лотман 1998 — Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб.: Искусство-СПб., 1998. 704 с.
- Михайлов 1970 — Михайлов Г. И. О терминах *шастар*, *намтар*, *тууж* и *судар* в монгольской литературе // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М.: Инстр. лит., 1970. С. 179–183.
- Музраева 2012 — Музраева Д. Н. Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии / отв. ред. Э. П. Бакаева, науч. ред. А. А. Бурыкин. Элиста: НПП «Джангар», 2012. 224 с.

- Сазыкин 2004а — Сазыкин А. Г. Видения Буддийского ада. Предисл., перев., транслит., прим. и глоссарий А. Г. Сазыкина. СПб.: Нартанг (Издание А. Терентьева), 2004. 256 с.
- Сазыкин 2004б — Сазыкин А. Г. Ранний монгольский перевод рассказов о пользе «Алмазной сутры» // Письменные памятники Востока. 2004. № 1. С. 7–60.
- Сазыкин 1986 — Сазыкин А. Г. Монгольские версии рассказов о пользе «Ваджрачхедики» // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Т. 20. Ч. 1. М.: Наука, 1986. С. 70–74.
- Сазыкин 1997 — Сазыкин А. Г. Ойратская версия рассказов о пользе «Ваджрачхедики». // Петербургское востоковедение. Вып. 9. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. С. 139–160.
- Сторожук 2010 — Сторожук А. Г. Три учения и культура Китая: Конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан: монография. СПб.: Береста, 2010. 551с.
- Томашевский 1996 — Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика: учебное пособие. М.: Аспект Пресс, 1996. 334 с.
- Успенский 2005 — Успенский В. Л. Тибетский Буддизм в Пекине при династии Цин (1644–1911) в культурно-историческом контексте эпохи: дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2005. 356 с.
- Цыремпилов, Базаров 2009 — Цыремпилов Н. В., Базаров А. А. «Ординарный человек» и буддийская книжность // От Дуньхуана до Бурятии: по следам тибетских текстов. Российские тибетологи к 80-летию со дня рождения Ренби Ешиевича Пубаева: сб. ст. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. С. 41–49.
- Эрендженова 2017 — Эрендженова Ю. Ю. Пустотность бытия в «Алмазной сутре» и ее отражение в миропонимании ойратов // Вестник Калмыцкого университета. 2017. № 4(36). С. 153–158.
- Conze 1978 — Conze E. The Prajnaparamita Literature. Tokyo: The Reiyukai, 1978. 138 p.
- Gjertson 1981 — Gjertson D. The Early Chinese Buddhist Miracle Tale: A Preliminary Survey. Journal of the American Oriental Society. Vol. 101. No. 3. 1981. Pp. 287–301.
- Gjertson 1989 — Gjertson D. Miraculous Retribution: A Study and Translation of Tang Lin's Ming-Pao Chi. Berkeley: University of California. 1989. 306 p.
- Kollmar-Paulenz 2010 — Kollmar-Paulenz K. Teaching the Dharma in Pictures: Illustrated Mongolian Books of the Ernst Collection in Switzerland [электронный ресурс]. PIATS 2010: Proceedings of the Twelfth Seminar of the International Association for Tibetan Studies Vancouver, 2010. Pp. 13–24. URL: <http://www.asianart.com/articles/paulenz/> (дата обращения: 20.12.2019).
- Schaeffer 2009 — Schaeffer K. The Culture of the Book in Tibet. NY: Columbia University Press, 2009. 245 p.

Tibetan-Language Sources

- [*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa'i phan yon bshad pa'i mdo bzhugs so*: Sūtra That Explains Benefits of the Vajracchedikā Prajñāpāramitā]. 47 p. At: Ts. Damdinsuren Memorial Apartment, Collection of Manuscripts and Xylographs. File no. MH-2/219. (In Tib.)
- [*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa'i phan yon bshad pa'i mdo bzhugs so*: Sūtra That Explains Benefits of the Vajracchedikā Prajñāpāramitā]. 57 p. Ts. Damdinsuren Memorial Apartment, Collection of Manuscripts and Xylographs. File no. MH-2/213. (In Tib.)
- [*Rdo rje gcod pa'i phan yon bzhugs so*: About Benefits of the Vajracchedikā]. 1968. 45 p. At: Columbia University Libraries. (In Tib.)
- [*Rdo rje gcod pa'i phan yon zhes bya ba*: About Benefits of the Vajracchedikā]. 1972. 45 p. At: Columbia University Libraries. (In Tib.)
- [*Rdo rje gcod pa'i phan yon bzhugs so*: About Benefits of the Vajracchedikā]. 1970. 23 p. At: Columbia University Libraries. (In Tib.)

[*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa'i phan yon bshad pa'i mdo bzhugs so*: Sūtra That Explains Benefits of the Vajracchedikā Prajñāpāramitā]. 16 p. At: Institute of Oriental Studies of the RAS, Department of Manuscripts and Documents. File no. A-15866/14. (In Tib.)

Mongolian-Language Sources

- [*Qutuy-tu bilig-ün činadu kiḡayar-a kürügßen včir-iyar oḡtaluyči kemeküi-eče ači tusa ögüleküi sudur*: Sūtra That Explains Benefits of the Vajracchedikā Prajñāpāramitā] (first anonymous translation of 15 stories). 40 p. At: Ts. Damdinsuren Memorial Apartment, Collection of Manuscripts and Xylographs. File no. A3-107 (MH-342). (In Mong.)
- [*Bilig-ün činadu kürügßen rdorḡigjodba-yin ači tusayin tayilbur orosiba*: Explanation of Benefits on the Vajracchedikā Prajñāpāramitā] (second anonymous translation of 15 stories). 26 p. At: St. Petersburg State University, Scientific Library, Oriental Department,

- Manuscript Collection. File no. D161. (In Mong.)
- [*Bilig-ün činadu kiḡayar kūrügšen vačir-iyar ebdegci-yin [!] aci tus-a ene bolai*: Benefits of the Vajracchedikā Prajñāpāramitā] (third anonymous translation of 15 stories). 49 p. At: St. Petersburg State University, Scientific Library, Oriental Department, Manuscript Collection. File no. B13. (In Mong.)
- [*Včir-iyar oytahyčī rdorji gčodpa-yin ači tusa-yin nomlal oruṢiba*: Discourse about Benefits of the Vajracchedikā (*rdorji gčodpa*)] (fourth anonymous translation of 15 stories). 21 p. Ts. Damdinsuren Memorial Apartment, Collection of Manuscripts and Xylographs. File no. A5-127 (MH-582). (In Mong.)
- ### References
- Bakhtin M. M. Forms of space–time in a novel. Essays on historical poetics. In: Bakhtin M. M. [Questions of Literature and Aesthetics]. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura, 1975. Pp. 234–407. (In Russ.)
- Bicheev B. A. [About Benefits of the Vajracchedikā: an Oirat Version of the Literary Collection]. B. A. Bicheev, M. A. Lidzhiev (transl., translit., etc.). Elista: Kalmyk State University, 2019. 198 p. (In Russ. and Oir.)
- Conze E. The Prajnaparamita Literature. Tokyo: The Reiyukai, 1978. 138 p. (In Eng.)
- Erendzhenova Yu. Yu. Emptiness in the ‘Diamond Sutra’ and its reflection in the world-view of Oirats. *Bulletin of Kalmyk University*. 2017. No. 4 (36). Pp. 153–158. (In Russ.)
- Gjertson D. Miraculous Retribution: A Study and Translation of Tang Lin’s Ming-Pao Chi. Berkeley: University of California. 1989. 306 p. (In Eng.)
- Gjertson D. The early Chinese Buddhist miracle tale: a preliminary survey. *Journal of the American Oriental Society*. 1981. Vol. 101. No. 3. Pp. 287–301. (In Eng.)
- Kollmar-Paulenz K. Teaching the Dharma in pictures: illustrated Mongolian books of the Ernst Collection in Switzerland. In: PIATS 2010: Proceedings of the Twelfth Seminar of the International Association for Tibetan Studies Vancouver, 2010. Pp. 13–24. Available at: <http://www.asianart.com/articles/paulenz/> (accessed: January 10, 2020). (In Eng.)
- Likhachev D. S. [Poetics of Old Russian Literature]. Moscow: Nauka, 1979. 360 p. (In Russ.)
- Lotman Yu. M. [About Art]. St. Petersburg: Iskusstvo–SPB, 1998. 704 p. (In Russ.)
- Mikhaylov G. I. *Shastar, namtar, tuuzh, and sudar*: Mongolian literary terms revisited. In: [Investigating Far Eastern Literatures: Issues of Theory]. Moscow: Inostrannaya Literatura, 1970. Pp. 179–183. (In Russ.)
- Muzraeva D. N. [Tibetan and Oirat-Language Buddhist Sources of Kalmykia-Based Collections]. E. P. Bakaeva, A. A. Burykin (eds.). Elista: Dzhangar, 2012. 224 p. (In Russ.)
- Sazykin A. G. [Visions of the Buddhist Hell]. A. G. Sazykin (foreword, transl., etc.). St. Petersburg: Narthang, 2004. 256 p. (In Russ.)
- Sazykin A. G. About Benefits of the Vajracchedikā: an Oirat version of stories. *St. Petersburg Journal of Oriental Studies*. 1997. No. 9. Pp. 139–160. (In Russ.)
- Sazykin A. G. About Benefits of the Vajracchedikā: Mongolian versions of stories. In: [Peoples of the East: Written Monuments and Issues of Cultural History]. Vol. 20. Part 1. Moscow: Nauka, 1986. Pp. 70–74. (In Russ.)
- Sazykin A. G. An early Mongol translation of the collection of stories about the good of the Diamond Sutra. *Pis’mennye pamiatniki Vostoka*. 2004. No. 1. Pp. 7–60. (In Russ.)
- Schaeffer K. The Culture of the Book in Tibet. New York: Columbia University Press, 2009. 245 p. (In Eng.)
- Storozhuk A. G. [China’s Three Teachings and Culture: Confucianism, Buddhism, and Taoism in Artistic Discourse of the Tang Era]. Monograph. St. Petersburg: Beresta, 2010. 551 p. (In Russ.)
- Tomashevsky B. V. [Theory of Literature: Poetics]. Student’s manual. Moscow: Aspekt Press, 1996. 334 p. (In Russ.)
- Tsyrempilov N. V., Bazarov A. A. [Ordinary Human and Buddhist Booklore. From Dunhuang to Buryatia: Russian Tibetologists in Search of Tibetan Texts (Celebrating R. E. Pubaev’s 80th Anniversary)]. Coll. papers. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2009. 288 p. (In Russ.)
- Uspensky V. L. [Tibetan Buddhism in Beijing during the Qing Dynasty (1644–1911): Cultural and Historical Contexts of the Era]. Dr. Sc. (history) thesis. St. Petersburg, 2005. 356 p. (In Russ.).





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. 13, Is. 1, pp. 133–149, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-133-149
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 821.512.37

Два ойратских списка «Сутры, отвращающей [влияние] плохих снов»

Сагара Викторвна Мирзаева¹

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

 0000-0002-8542-0260. E-mail: kundgabo@list.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Мирзаева С. В., 2020

Аннотация. Цель данной статьи — введение в научный оборот двух ойратских списков «Сутры, отвращающей [влияние] плохих снов», представляющей собой известное в монгольской традиции сочинение по снотолкованию, а также анализ содержания текстов в сопоставлении с данными по этнографии монгольских народов в диахронном аспекте. Исследование проблемы основывается на методах сравнительного и сопоставительного анализа, а использование метода исторической реконструкции позволит схематично представить функционирование сонника в буддийских ритуалах. В результате исследования были сделаны следующие выводы: рассмотренные ойратские рукописи из Научного архива КалмНЦ РАН и цифровой библиотеки ойратских рукописей фонда «Тод номын гэрэл» представляют собой списки популярного сонника, широко представленного и на классическом монгольском, самые ранние образцы которого относятся к первой половине XVII в. Анализ содержания ойратских рукописей позволяет выделить в них три раздела: плохие сны с людьми; плохие сны с птицами и животными и плохие сны с определенными ситуациями, предвещающими смерть. Некоторые из рассмотренных примет сохраняют свое бытование в современной культуре монгольских народов. Большая часть из них основана на принципе имитативной магии, а также восприятию единого пространства сновидений и мира предков как мира с противоположной ориентацией. Анализ этнографических данных по традиции снотолкования у монгольских народов показывает, что раньше она была связана с шаманизмом, но впоследствии была включена в состав буддийской обрядности. Способы нейтрализации дурных сновидений также претерпели изменения: из сложного ритуала они трансформировались в чтение специальных буддийских текстов без ритуального сопровождения. Сопоставление ойратских списков сонника с тибетскими текстами, имеющими аналогичное название, показало отсутствие сходства в системе образов неблагоприятных сновидений и методах их нейтрализации, что затрудняет определение принадлежности «Сутры, отвращающей [влияние] плохих снов» к переводной литературе или оригинальной монголоязычной письменной традиции. В приложениях приведены транслитерация, перевод и факсимиле рукописи из НА КалмНЦ РАН.

Ключевые слова: «Сутра, отвращающая [влияние] плохих снов», ойратская рукопись, сонник, нейтрализация дурных сновидений, приметы

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

Для цитирования: Мирзаева С. В. Два ойратских списка «Сутры, отвращающей влияние плохих снов» // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 1. С. 133–149. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-133-149

UDC 821.512.37

Sūtra [Averting Effects] of Bad Dreams: Two Oirat Manuscript Copies Revisited

*Saglara V. Mirzaeva*¹

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

 0000-0002-8542-0260. E-mail: kundgabo@list.ru

©KalmSC RAS, 2020

© Mirzaeva S. V., 2020

Abstract. Goals. The article introduces two Oirat manuscript copies of the *Sūtra [Averting Effects] of Bad Dreams*, a well-known dream book of the Mongolian tradition, and analyzes the texts diachronically comparing their contents to available sources dealing with Mongolic ethnography. **Methods.** The study employs the comparative method and that of historical reconstruction, the latter being most instrumental in outlining the functioning of this dream-book in Buddhist rituals. **Results.** Two analyzed manuscripts are copies of one dream-book once widely spread in Classical Mongolian too (earliest samples date back to the early/mid-17th century). Our analysis reveals the texts consist of three sections, namely: bad dreams with humans; bad dreams with birds, animals; and bad dreams with certain situations predicting death. Some of the omens are still inherent to contemporary Mongolic cultures, most of the former based on the principle of imitative and reflection magic, an integrated space of dream and ancestors' worlds viewed as one with opposite orientation. The analysis of ethnographic data on the tradition of Mongolic dream interpretation attests to the latter had initially been associated with shamanistic practices but was subsequently incorporated into a Buddhist ritual framework. Means to avert bad dreams were transformed accordingly: complex rituals were replaced by mere reciting of special Buddhist texts without accompanying exercises. The comparison of Oirat manuscripts to Tibetan texts shows a big difference between the dream interpretation systems and respective averting methods, which complicates attempts to define the *sūtra* as a translated work or original Mongolic ones. The paper transliterates, translates, and supplements a facsimile of the manuscript stored in the Kalmyk Scientific Center (RAS).

Keywords: *Sūtra [Averting Effects] of Bad Dreams*, Oirat manuscript, dream-book, neutralization of bad dreams, omens

Acknowledgments: The reported study was funded by government grant in the form of federal budget subsidy aimed to support scientific research directed by the Leading Scientist — project name 'From Paleogenetics to Cultural Anthropology: Comprehensive Interdisciplinary Research of Peoples and Traditions of Cross-Border Regions — Migrations, Cross-Cultural Interactions and Worldviews'.

For citation: Mirzaeva S. V. *Sūtra [Averting Effects] of Bad Dreams: Two Oirat Manuscript Copies Revisited*. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 133–149. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-133-149



Введение

Образцы ойратского «ясного письма», созданного в середине XVII в. известным просветителем Зая-пандитой Намкай Джемцо, в исследовательской литературе традиционно рассматриваются в основном в рамках литературоведческих и лингвистических дисциплин. Однако требования современной науки обуславливают необходимость использования в современном монголоведении новых, междисциплинарных, подходов. Одним из интересных направлений культурной антропологии, методы которой приложимы и к изучению письменных памятников, является так называемая «история повседневности». Предмет ее изучения составляет сфера человеческой обыденности, различные категории которой получили отражение и в памятниках средневековой монгольской литературы.

Материалом для подобного исследования могут служить буддийские ритуальные сочинения — молитвенные тексты подношения воскурений *санг* и золотого напитка *серкем*, астрологические и гадательные тексты, в которые входили сборники примет и сонники. Их чтение имело целью прежде всего призывание благоденствия и «отвращение» неблагоприятствующих факторов. Приметы и сновидения расценивались как определенные знаки, интерпретация которых позволяла предугадать будущие события и, если они носили отрицательный характер, «отвратить» или нейтрализовать негативные последствия. С помощью анализа таких памятников можно проследить, какие категории в сознании представителей монгольских народов относились к благоприятным, а какие характеризовались как негативные.

Приметы как часть традиционного мировосприятия монгольских народов описывались в трудах У. Душана [Душан 2016], А. Рона-Таша [Róna-Tas 1972], К. Хэмфри [Humphrey 1976], Т. Г. Борджановой (Басанговой) [Борджанова 2007], Э. П. Бакаевой [Бакаева 2003; Бакаева 2009], Г. Р. Галдановой [Галданова 1987], Т. И. Шароевой [Шароева 2011], А. Д. Цендиной [Цендина 2019] и др. Символика сновидений в этих трудах

затрагивалась лишь в общем контексте гадательной практики и толкования примет, но не рассматривалась отдельно. Исключение составляет монография Е. И. Рабиновича «Сны Пробужденных: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета» [Рабинович 2013], в которой представлены ценные сведения по культурной модели сновидений в монгольской и бурятской традициях.

Присутствие в монголоязычном письменном наследии сочинений, посвященных толкованию снов, обуславливает актуальность исследования, в котором рассматривается категория сновидений в монгольской традиционной культуре. Одно из таких сочинений — «Сутра, отвращающая [влияние] плохих снов» (монг. *maṇi jégüden qariyulqu sudur orošibai*, ойр. *mou züdüün xariulxu sudur orošiboi*), два ойратских списка которого были обнаружены в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН (далее — НА КалмНЦ РАН) [MZ 1] и цифровой библиотеке ойратских рукописей фонда «Тод номын гэрэл» [MZ 2]. Монгольские и ойратские списки этого сочинения представлены во многих фондохранилищах [Сазыкин 1988: 346–347 (№№ 1970–1975); Сазыкин 2001: 211–212 (№ 3328, 3329); Орлова 2002: 28, 32, 61], самые ранние из них относятся к первой половине XVII в. [Chiodo 2000: 217–223].

Данное исследование ставит своей целью ввод в научный оборот двух ойратских списков «Сутры, отвращающей [влияние] плохих снов», а также анализ содержания текстов в сопоставлении с данными по этнографии монгольских народов в диахронном аспекте. Кроме того, важным представляется рассмотреть проблематику происхождения сочинения, обратившись к тибетской литературной традиции. Исследование проблемы основывается на методах сравнительного и сопоставительного анализа, а использование метода исторической реконструкции позволит схематично представить функционирование сонника в буддийских ритуалах.

Первый из привлекаемых текстов (без названия) [MZ 1] хранится в Фонде 15 НА

КалмНЦ РАН под номером 413. Рукопись небольшого формата (16,5*8,8 см), состоит из трех листов, разорванных посередине по линии сгиба и склеенных. Листы оборваны по краям. На титульном листе рукописи оригинальное название текста отсутствует, ручкой приписан русский перевод названия «Молитва от дурных снов». На л. 1b в начале текста приводится четырехчастная молитвенная формула поклонения Учителю, Будде, Дхарме и Сангхе.

Второй текст «*Mou züdüün xariulxu sudur orošiboi*» [MZ 2] представлен в цифровой библиотеке ойратских рукописей фонда «Тод номын гэрэл». Рукопись (размеры не указаны) состоит из четырех листов, пагинация проставлена тибетскими цифрами в верхнем левом углу. Текст написан черными чернилами кистью, почерк неаккуратный. Количество строк на разных листах разнится: на лл. 1a–1b — 15, на лл. 2a–2b — 16, на л. 3a — 17, на последнем л. 3b — 24. В начале текста после санскритской формулы поклонения Трем Драгоценностям приводится полное название текста *Niyüča zarliq mou züdü xariluqči bičiq belge ene buyu*¹.

Сопоставительный анализ этих текстов показывает, что они имеют незначительные текстуальные расхождения и, очевидно, являются списками одного сочинения. После молитвы поклонения Трем Драгоценностям (как указано выше, в тексте MZ 2 ей предшествует аналогичная формула в санскритском произношении) начинается перечисление плохих сновидений и их «отвращение», выстроенное по общей схеме: «... *mou zödülüqsen ...-du xarixu boltuγai*» (букв. 'пусть то, что приснилось в плохом сне, вернется к ...'). После перечисления людей и животных, сон с участием которых считается плохим, начинается описание образов, которые человек может увидеть

во сне и которые являются индикаторами того или иного события в будущем. Описание дается по следующему образцу: «... *zöüdülbēsü ... belge bui: töüni mou dayisun-du xarixu boltuγai*» ('Если приснилось ..., это знак Пусть [последствия] перейдут (букв. 'вернутся') на плохого врага').

Основные разделы ойратских списков «Сутры, отвращающей [влияние] плохих снов»

В рассматриваемых текстах можно условно выделить следующие разделы:

1) плохие сны с людьми:

- если приснился плохой сон с царем благопожеланий Цакир Бодон-ханом (?), пусть [последствия] перейдут на демона из черных ракишасов;
- если приснился плохой сон с милостынедателями, ханом и ханшей, пусть [последствия] перейдут на трусливого врага;
- если приснился плохой сон с послушником, пусть [последствия] перейдут на демона Тибета (?);
- если приснился плохой сон с ламой-заклинателем, пусть [последствия] перейдут на препятствующих духов.

2) плохие сны с птицами и животными:

- если приснился плохой сон с грифом, пусть [последствия] перейдут на коршуна;
- если приснился плохой сон с кукушкой, пусть [последствия] перейдут на филина (горлицу);
- если приснился плохой сон с попугаем, пусть [последствия] перейдут на серого воробья;
- если приснился плохой сон с бекасом, пусть [последствия] перейдут на сову;
- если приснился плохой сон с журавлем, пусть [последствия] перейдут на чибиса;
- если приснился плохой сон с белым львом, пусть [последствия] перейдут на льва желто-коричневой окраски.

3) плохие сны с определенными ситуациями, знаменующими какое-то событие в будущем:

- если приснилось, как падает драгоценный камень чинтамани, [принадлежащий] Гаруде, это знак того, что умрет хороший сановник-министр;

¹ Исследовательница Э. Чиодо пишет, что похожее название («*Maγui jēgüden-i ariḡaqui bičig bui*» ('Сочинение, очищающее плохие сны')) имеет один из разделов монгольского сочинения «*Jegüden-ü tayilburi neretü sudur*» ('Сутра под названием «Толкование снов»'), хранящегося в Государственной центральной библиотеке г. Улан-Батора [Chiodo 2000: 217]. Таким образом, можно предположить, что это сочинение изначально входило в состав более крупного сонника, но затем стало функционировать самостоятельно.

- если приснилось, как с неба падает синий дракон, это знак того, что умрет служитель бона;
- если приснилось, как в море падает турпан и погибает, это знак того, что умрет послушник;
- если во сне зовет кто-то из умерших, это знак того, что неотвратимо придет посланец Эрлик-хана;
- если во сне сыну отрезают косичку, это знак того, что умрет отец;
- если во сне ломаются золотые сережки, это знак того, что умрет девушка;
- если во сне выпадают зубы, это знак того, что умрет кто-то из близких родственников;
- если во сне ломается наверхие шлема, это знак того, что умрет человек ханского происхождения;
- если во сне ломается ушко стрелы, это знак того, что умрет кто-то из мужчин;
- если снится, что глаза ослепли, это знак того, что умрет сын нойона;
- если во сне ломается рука, это знак того, что умрет министр;
- если во сне ломается меч, это знак того, что [человек, который видит сон], утратит дух;
- если во сне ломается рукоять копья, это знак того, что [человек, который видит сон], умрет;
- если снится, что падает звезда, это знак того, что умрет богатый человек;
- если снится, что волк задрал овцу, это знак того, что кто-то наложил проклятие;
- если снится, что град побил посевы и цветы, это знак того, что умрет девушка;
- если снится, что в доме бушует пожар, это знак того, что грядет большая беда;
- если снится, как павлин покидает место проживания [людей], это знак того, что [человек, который видит сон], покинет дом;
- если снится, что собака вдруг начинает лаять, это знак того, что придет злой дух волка.

Оба текста заканчиваются пожеланиями отвращения всех бедствий (связанных с разными отрезками времени) и болезней. В списке MZ 2 отсутствуют три последние фразы списка MZ 1, содержащие пожелания об отвращении неблагоприятного, умножении добродетелей и блага милостынедателей и долгой жизни для всех. Текст MZ 2 завершается санскритской формулой благопожелания *sarva mangalam* 'да будет благо'.

Приметы и реалии

В приведенных приметах интересно отметить отраженные в них реалии социальной организации религиозного и светского общества. Так, в текстах упоминаются служители буддийского и бонского культа, ламы-заклинатели (представители мирской сангхи, которые могут выполнять ритуалы для других) и милостынедатели. Из сословий светского общества упоминаются ханы, нойоны и министры. В разделе, в котором описываются сюжеты сновидений как предзнаменований смерти, основанных на принципе имитативной магии, их смерть связывается с порчей тех или иных объектов: например, сломанное наверхие шлема означает смерть хана, сломанная рука — смерть министра. Можно предположить, что в сознании монгольских народов шлем был одним из атрибутов власти хана (как руководителя войска)², поэтому на уровне символики сломанный шлем (в данном случае — наверхие) обозначал его смерть. Во втором случае очевидна интерпретация образа министра как «правой руки» властителя. В соннике упоминается еще один знак смерти министра в будущем — упавшая драгоценность *чинтамани*, который с трудом поддается интерпретации и, возможно, связан с тибетскими реалиями.

Также в текстах идет перечисление птиц и животных, появление которых во сне расценивается как плохой знак. Стоит отметить, что некоторые из упомянутых птиц не считались в монгольской культуре приносящими несчастье, а, напротив, почитались, как кукушка (см. подробно об образе кукушки в культуре монгольских народов: [Бакаева 2009: 38–39]). Возможно, в оппо-

² См. военный головной убор-шлем хана Кучума как один из символов ханской власти [Маслюженко 2016: 361].

зициях кукушка — филин, журавль — чибис, белый лев — желто-коричневый лев и др. первый компонент имеет положительную коннотацию, а второй, на которого должны перейти негативные последствия, — отрицательную.

Одна примета «Если приснился плохой сон с попугаем, пусть [последствия] перейдут на серого воробья» явно демонстрирует представление о связи мира сновидений с миром мертвых (предков)³ как имеющим противоположную ориентацию: попугай с ярким оперением противопоставляется серому воробью. Т. Г. Борджанова пишет о подобном явлении в калмыцкой культуре: «У калмыков содержание сновидений истолковывается в основном противоположным образом: если снится сон, что кто-то умер, значит, этому человеку дарована длинная жизнь; если во сне видишь свадьбу или пиршество — быть печальному событию» [Борджанова 2007: 118].

Большая часть примет, содержащихся в третьем разделе, говорит о наступлении смерти. Сюжеты, которые человек видит во сне, выступают символическими предзнаменованиями смерти определенных категорий людей: сломанные золотые сережки или град, который бьет цветы, — смерть девушки, сломанное ушко стрелы — смерть мужчины, выпавшие зубы — смерть близкого родственника, отрезанная у сына косичка — смерть отца, падающая звезда — смерть богатого человека. Дадим пояснения к некоторым приметам с привлечением этнографических данных:

1. «Если во сне ломаются золотые сережки, это знак того, что умрет девушка». Серьги, являющиеся атрибутами разных половозрастных категорий, в традиционной культуре монгольских народов связаны в первую очередь с силой женщины и имеют защитный характер [Бакаева 2009: 74],

³ Концепция связи мира сновидений с миром мертвых (предков) в тибетской и монгольской культурах подробно рассматривается Е. И. Рабиновичем в его монографии [Рабинович 2013]. Э. Чиодо со ссылкой на Эрдэмта пишет, что монголы приписывали снам большую силу, поскольку верили, что во сне душа покидает тело и, блуждая, встречается с душами предков [Chiodo 2000: 222].

поэтому сломанные серьги как разрушение защиты жизни символизируют смерть девушки.

2. «Если во сне сыну отрезают косичку, это знак того, что умрет отец». Волосы во многих традиционных культурах считаются местопребыванием души, поэтому их отрезание является символом смерти.
3. «Если во сне выпадают зубы, это знак того, что умрет кто-то из близких родственников». Выпадение зубов во сне как знак скорой смерти является одним из универсальных образов во всех мировых культурах. О калмыцкой примете пишет У. Душан: «Самым дурным считается сон, где фигурирует выпадение зубов. Если человеку приснится, что у него выпали коренные зубы, то это значит, что непременно должен умереть кто-нибудь из младших членов семьи. Если же выпали последние зубы (резцы), то должен умереть кто-нибудь из родителей» [Душан 2016: 253]. Эта примета сохраняется и у современных бурят: по материалам Е. И. Рабиновича, одним из образов сновидений, однозначно маркируемых как неблагоприятные, являются выпавшие зубы [Рабинович 2013: 167].
4. «Если во сне ломается ушко стрелы, это знак того, что умрет кто-то из мужчин». Стрела в мировосприятии монгольских народов является символом мужского начала [Бакаева 2003: 116]. Стоит отметить, что в этом соннике встречаются упоминания и других предметов военного вооружения — шлема (соотносимого на уровне магии подобия с человеком ханского происхождения), меча (соотносимого с бодростью духа (жизненной силой?) человека) и копья (соотносимого с жизнью человека).
5. «Если снится, что падает звезда, это знак того, что умрет богатый человек». Калмыки считали, что души некоторых людей после смерти превращаются в звезды [Бакаева 2003: 68].

Функции «Сутры, отвращающей [влияние] плохих снов»

Из содержания сочинения видно, что оно выполняло две функции: выступало руководством по толкованию снов и отвращало вредоносные влияния плохих снов путем его начитывания. Система толкования снов как часть общей мантической практики (монг. *tölgö*⁴) монгольских народов имеет древнее происхождение: первое упоминание этой практики в письменном тексте встречается в «Сокровенном сказании монголов» (§ 63, в котором Дай-Сэцэн говорит о своем пророческом сне о Тэмуджине). С широким распространением тибетского буддизма практика снотолкования вошла в состав буддийской обрядности, смешавшись с тибетской традицией. Е. И. Рабинович в ходе анализа монгольской культурной модели сновидений устанавливает существование северо-буддийской культуры сна и сновидений, «в которой тибетская форма буддизма является главным структурообразующим элементом», и отмечается сильное влияние центральноазиатского шаманизма [Рабинович 2013: 170].

Что касается ритуалов нейтрализации плохих сновидений, анализ этнографических данных позволяет говорить о том, что, если раньше эти ритуалы в некоторых традициях были связаны с добуддийскими верованиями⁵, то в настоящее время они отно-

сятся к буддийской обрядности и включают только чтение определенных тибетских текстов или присутствие на молебне, на котором зачитываются эти тексты. Э. Чиодо пишет о том, что прежде хорчинские монголы для толкования снов обращались к гадателю (монг. *ijegči*). Если плохой сон был наслан врагом, шаман проводил особый обряд. Современные же хорчины приглашают ламу для чтения специального текста и проведения огненного подношения [Chiodo 2000: 222]. Т. Г. Борджанова (Басангова) упоминает, что в калмыцкой традиции в случае плохого сновидения ламы совершали обряд уничтожения предзнаменований плохого сна *зүүд хэрүүлх* [Борджанова 2007: 118]. Возможно, этот обряд в начале XX в. был записан У. Душаном⁶: «Приглашенные гелюнги читают молитвы, готовят фигурки из теста, заставляют видевшего сон держать во рту солому или палочку в то время, когда читается молитва. По окончании молитвы видевший сон должен три раза плюнуть на солому через отверстие над решеткой у самой двери (тотхо). После этого солому выбрасывают. Человек, видевший нехороший сон, немедленно после пробуждения должен три раза плюнуть, заклиная, чтобы то, что он видел во сне, не случилось» [Душан 2016: 253].

Можно предположить, что в число упоминаемых Э. Чиодо и У. Душаном молитвенных текстов, начитываемых ламами при проведении обряда нейтрализации дурного сновидения, входила и «Сутра, отвращающая [влияние] плохих снов». Очевидно, что повторяющийся в текстах лейтмотив «Пусть последствия перейдут на плохого врага!» маркировал совершение какого-то ритуального действия.

Е. И. Рабинович приводит интересные сведения о способах «отвращения» плохих снов в современной буддийской традиции Монголии и Бурятии. Нейтрализации требуют не все сны, как пишет автор, а лишь наделенные прогностической функцией, которые, по сообщениям некоторых информантов, могут присниться весной и осенью ранним утром до восхода солнца [Рабинович 2013: 162]. В этих целях монгольские ламы рекомендуют проводить ритуалы Бе-

⁴ А. Рона-Таш относит это слово к заимствованиям из уйгурского, причем уйгурское слово *tölg* (*tölgük*) он возводит к основе *tül* 'сон' [Róna-Tas 1972: 231]. Сны служили одним из инструментов для гадания, наряду с монетами, красной нитью, лопаткой, стрелой и пр. [Róna-Tas 1972: 234]. Исследователь считает, что в монгольском языке *tölgö* утратило второе значение 'сон', для обозначения которого стало использоваться только *jegüdin* [Róna-Tas 1972: 235].

⁵ А. Рона-Таш со ссылкой на венгерского исследователя Г. Месароша, посвятившего книгу ранним религиозным верованиям чувашей, пишет о том, что в их традиции специальный толкователь снов объяснял значение сна через свой сон после того, как он помещал вещь человека, обратившегося к нему, под подушку [Róna-Tas 1972: 235]. У. Душан пишет о калмыцких знахарях, которые, уверяя, что во время сна к ним прилетают святые духи и могут ответить на любые вопросы, оставляли обращающихся к ним людей ночевать рядом [Душан 2016: 254].

⁶ Автор описывает обряд без указания названия, проводившийся в случае, если человек увидел плохой сон.

лозонтичной или Зеленой Тары и ритуал *туй* (омовение зеркала) [Рабинович 2013: 157].

Бурятская буддийская традиция предписывает в таких случаях посещение определенных молебнов (*хуралов*) и выполнение алгоритма действий, включающих написание своего имени на листе бумаги, чтобы оно было прочитано во время *хурала*, обращение к божествам с просьбой о помощи, рецитирование мантры Зеленой Тары и призывание двадцати одной формы Тары [Рабинович 2013: 163]. Из *хуралов*, связанных с устранением последствий сновидений, можно назвать следующие: *Табан харюулга* (букв. 'Пять отводов'), *Доржо Жодбо* («Алмазная сутра»), *Санжид монлам* («Бхадрачарья»), *Дэвжид сэргэм* («Подношение золотого напитка *серкем* восьми классам») [Рабинович 2013: 163–164]. Собранные Е. И. Рабиновичем данные показывают угасание традиции использования монголоязычных и тибетоязычных сонников в настоящее время [Рабинович 2013: 168].

Происхождение «Сутры, отвращающей [влияние] плохих снов»

В рамках данного исследования представляется интересным также затронуть проблему происхождения «Сутры, отвращающей [влияние] плохих снов». В поисках оригинала можно обратиться к тибетской традиции. Среди сочинений, представленных в цифровой библиотеке тибетских текстов *Tibetan Buddhist Resource Center*, возможным оригиналом, судя по названию, может быть текст «*Rmi lam ngan pa bzlog thabs bzugs so*» ('Способ отвращения плохих снов')⁷. Однако анализ текста показывает, что по содержанию он отличается от рассматриваемых ойратских рукописей: в нем содержатся буддийские наставления по визуализации в ситуациях, когда человеку снится плохой сон, описание образов сновидений отсутствует. Поскольку это сочинение небольшого объема, мы считаем возможным привести его текст полностью:

«Что касается способа отвращения плохих снов, [нужно делать следующее]. Если ночью приснился плохой сон, сразу после

пробуждения нужно поставить *торма*, в пространстве перед собой породить (визуализировать) [своего] Защитника с окружением. [Затем] пригласите джнянасаттв (существ мудрости), которые растворяются [в представляемых божествах]. Они становятся нераздельными с Учителем-защитником — так с усилием возносите молитвы и восхваления. Затем начитывайте как можно больше раз коренную мантру *сарва бигнан щатрум марая* и пр. и представляйте при этом, как от лика Учителя к вашему лицу, от пупка (центра) Учителя к вашему [тянется] цепочка гневной мантры, и она излучает сияние, подобное языкам пламени. Затем визуализируйте те образы, которые вы увидели в плохом сне, и снова и снова представляйте, как они сгорают без остатка в всполохах пламени, подобно птичьему перу, объятому огнем. После этого, благословляя *торма*, представьте, что вы помещаете все, что приснилось, в *торма* как в сосуд, и благословите его' *ngon po la brien nas rmi lam ngan pa bzlog pa'i thabs la / mtshan mo rmi lam ngan pa rmis na / gnyid sad ma thag mdun du gtor ma bshams / mdun gyi nam mkha' ngon po 'khor bcas bskyed / de la ye shes pa spyang drangs la bstim pas / bla ma ngon po dbyer med la / ces gsol ba drag tu btab / bstod par bya / de nas rtsa sngags la sa+rba bi+ghnan sha trum ma rā ya'i spel tshig dang bcas pa'i bzlas pa ci mang byas te / de nas rang gi zhal nas ngon po'i zhal dang / ngon po'i lte ba nas rang gi lte bar 'khor ba'i sngags kyi phreng ba las 'od zer me 'od lta bu 'phros pas / rmi lam ngan pa ji ltar rmis pa'i rnam pa de ltar bsgom pas / de rnam bya sgro mes tshig pa ltar lhag ma med par cham cham bsregs par bsam pa yang yang bya / de nas gtor ma byin rlab byed na / rmi lam ngan pa ji ltar rmis pa de yang gtor snod du bcug par mos te / byin gyis rlab pas / 'od dmar shig ge bar song bar bsgom ste / ngon po 'khor bcas kyi zhal nas / 'od kyi sbu gu byung ba gtor ma zug ste / rmi lam ngan pa dengs te sib sib gsol bar bsam / de nas 'phrin las kyang bcol lo / rmi lam shin tu ngan na nyin ma 'od gtor ma bcas la gsol ba btab / byang stongs sam gtor ma mi 'dzem pa'i sar rang gi mdun du thod par dmigs pa bskyed la 'bul gsungs / 'dzoms pa'i 'dzin gtor sogs yod kyang gtor chung bshams par bya'o // i+thi //*

В другом тибетском сочинении о толковании сновидений «*Rmi lam bzang ngan brda rtags kyi rim pa*» ('Категории знаков

⁷ *Rmi lam ngan pa bzlog thabs (je)* [электронный ресурс] // Buddhist Digital Resource Center. URL: https://www.tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-O01DG1049095439%7CW23922 (дата обращения: 22.12.2019).

хороших и плохих сновидений')⁸ приводится перечень образов неблагоприятных сновидений, который отличается от тех, что содержатся в ойратских списках «Сутры, устраняющей влияние плохих снов»:

«[Плохо, если] снятся сумерки, высохшие деревья, побитый градом урожай, закат солнца, исчезновение луны или затмение, разрушенный причал, несвобода от [опасностей] перевалов, рек и ущелий, бег вниз, взятие под стражу, ношение плохой одежды, ухудшение здоровья, отрезание, сжигание или выпадение волос и бороды, порча тех или иных атрибутов, стрел, луков, мечей и др. [Плохо, если снится, как тебя] преследуют град или волны, если падаешь в пропасть, лежишь в плохой одежде; если у тебя идет кровь, тело натерто или облачено во что-то плохое; если тонешь в грязном болоте или твоё тело поедают насекомые; если ты ешь плохую пищу, тебя преследуют птицы или хищники, тебя застает землетрясение; если снится, что рушится крепость, ты теряешься в пути или окружен умершими, которые ведут тебя; если ты страдаешь от какого-либо оружия: стрелы, копья и т. д., если у тебя просят еду и питье прокаженный или слепой; если тебя преследуют долги; если тебя ведет куда-то без твоей воли человек, который тебе не нравится; если тебя уносит сильным ветром; если ты едешь верхом на черном осле или дикой лошади, не управляя ею; если ты бесцельно бродишь в одиночестве. Если ты видишь такой сон, в жизни возникнут препятствия, достижения *siddhi* придут в упадок, будут копиться долги, враги нашьют проклятья, начнутся болезни, злословие, задуманное не будет исполняться, возникнут конфликты и множество кармических омрачений, появятся знаки будущего неблагоприятного рождения *mun pa sros pa / rtsi shing nags tshal skam pa / lo 'bras sad ser gyis bcom pa / nyi zla nub pa dang gzas zin pa / gru zam zhig pa / la chu 'phrang gsum las ma thar ba / thur du rgyug pa / btson du bzung ba dang / khri mon dong du bskyur ba dang (?) / rang gi chas gos ngan pa / lus rgud pa / skra dang kha spu bregs sam tshig pa dang byi ba / lag cha phyag mtshan dang mda' gzhu gri sogs chag pa*

⁸ Rmi lam bzang ngan brda rtags kyi rim pa/ (ya) [электронный ресурс] // Buddhist Digital Resource Center. URL: https://www.tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-O23445C2O0160%7CW23445 (дата обращения: 22.12.2019).

la sogs lnga ma las log cing thog ser dang rbab kyis ded pa / g.yang la lhung ba / gos ngan gon nas nyal ba / lus la khrag ngan la sogs pa dang / rdzas ngan gyis byugs shing gos pa / mi gtsang ba'i 'dam du byings pa / lus la 'bu sbrang la sogs pas bza' ba / zas ngan zos pa / bya gcan gyis ded pa / sa rdib kyis non pa / sa mkhar zhig pa dang / gas pa dang / lam stor ba / gshin po'i tshogs kyis bskor ba dang khrid pa / lus drwa ba'i nang du tshud pa dang (?) / mda' mdung la sogs pa mtshon chas gzir ba / mdze pho dang long sprang la sogs pas bza' btung bslang zhing bsnyad pa dang / bu lon ded pa / mi dga' ba'i mis rang dbang med par khrid pa / rhung dmar 'tshubs nas ded pa / bong bu nag po la zhon pa / rta rgod la zhon nas dbang med du khrid pa / ram rug spang g.yeng la sogs mi kha'i rdzas la spyod pa (?) / rang nyid gcig pus rgyus med du 'khyams pa la sogs mdor na / tshe la bar chad 'byung ba dang / dngos grub nyams pa dang / lan chags 'du ba dang / pha rol gyi byad zug pa dang / nad 'jug pa dang / mi kha 'du ba dang / bsam pa'i don mi 'grub pa dang / kha smras gleng gzhi gyod thug 'byung ba dang / las kyi sgrib pa che ba dang / ngan song du 'gro ba la sogs pa'i ltas mang po 'byung.

Обширная цитата из тибетского сонника показывает, что образы сновидений, интерпретируемые в тибетском и ойратских текстах как неблагоприятные, различаются и имеют мало схожего: общими являются лишь универсальные во многих культурах образы отрезания волос и встречи с умершими⁹. Это может свидетельствовать о том, что во время утверждения тибетского буддизма в монгольской культуре уже существовала сложившаяся система снотолкования и методов нейтрализации плохих снов, которая, получив буддийское обрамление, вошла в состав обрядности, сохранив при этом традиционные для монгольских народов образы благоприятных и неблагоприятных сновидений. Анализ ойратских списков «Сутры, отвращающей [влияние] плохих снов» не позволяет однозначно решить проблему ее происхождения, относится ли она к переводам с тибетского или представляет собой образец монголоязычной письменной традиции.

⁹ Интересно отметить, что в тибетском тексте присутствуют образы сломанного оружия (стрел, копий), которые встречаются и в ойратских списках «Сутры, отвращающей [влияние] плохих снов».

Настоящее исследование имеет несколько ограничений: письменные памятники, несомненно, отражают лишь небольшую часть мировосприятия монгольских народов; кроме того, необходимы ввод в научный оборот и анализ других сочинений тибето-монгольской литературы по данной тематике.

Заключение

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы: ойратские рукописи «Сутры, отвращающей [влияние] плохих снов» из НА КалмНЦ РАН и цифровой библиотеки ойратских рукописей фонда «Тод номын гэрэл» представляют собой списки популярного сонника, широко представленного и на классическом монгольском, самые ранние образцы которого относятся к первой половине XVII в. Возможно, эта сутра изначально входила в состав более крупного сочинения «Сутра под названием „Толкование снов“» (монг. *jegüden-ü tayilburi neretü sudur*), однако постепенно стала функционировать самостоятельно.

Источники

- MZ 1 — Молитва от дурных сновидений // Научный архив Калмыцкого научного центра РАН. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 413.
 MZ 2 — Mou zöüden харилхуй sudur orošiboi (‘Сутра, [отвращающая] влияние плохих снов’) [электронный ресурс] // Digital Library for International Research Archive, Item #11410. URL: <http://www.dlir.org/archive/items/show/11410> (дата обращения: 23.12.2019)

Литература

- Бакаева 2003 — Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 358 с.
 Бакаева 2009 — Бакаева Э. П. Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009. 159 с.
 Борджанова 2007 — Борджанова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. 592 с.
 Галданова 1987 — Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 115 с.
 Душан 2016 — Душан У. Избранные труды / сост. В. В. Батыров, Т. И. Шараева. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 376 с.
 Маслюженко 2016 — Маслюженко Д. Н. Символы власти в источниках по истории Тюменского ханства // Золотоордынское обо-

Анализ содержания ойратских рукописей позволяет выделить в них три раздела: плохие сны с людьми; плохие сны с птицами и животными и плохие сны с определенными ситуациями, предвещающими смерть. Некоторые из рассмотренных примет сохраняют свое бытование в современной культуре монгольских народов. Большая часть из них основана на принципе имитативной магии, а также восприятию единого пространства сновидений и мира предков как мира с противоположной ориентацией. Сопоставление ойратских списков сонника с тибетскими текстами, имеющими аналогичное название, показало отсутствие сходства в системе образов неблагоприятных сновидений и методах их нейтрализации. Тем не менее проблема определения оригинального текста не может быть решена однозначно. Подобные исследования образцов монголоязычного литературного наследия в числе прочих задач позволят описать отраженные в них аспекты традиционной картины мира монгольских народов.

- зрение. 2016. Т. 4. № 2. С. 360–368.
 Орлова 2002 — Орлова К. В. Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5. М.: Ин-т востоковедения РАН, КИГИ РАН, 2002. 85 с.
 Рабинович 2013 — Рабинович Е. И. Сны Пробужденных: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета. Екатеринбург: Гуманит. ун-т, 2013. 200 с.
 Сазыкин 1988 — Сазыкин А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. I. М.: Наука; ГРВЛ, 1988. 506 с.
 Сазыкин 2001 — Сазыкин А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Российской академии наук. Т. II. М.: Вост. лит., 2001. 415 с.
 Цендина 2019 — Цендина А. Д. Монгольское сочинение о гадании по приметам из собрания Рукописного фонда ИВР РАН // Oriental Studies. 2019. № 2. С. 263–278.
 Шараева 2011 — Шараева Т. И. Обряды жизненного цикла калмыков (XIX в. – нач. XX в.). Элиста: НПП «Джангар», 2011. 223 с.
 Chiodo 2000 — Chiodo E. The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarboxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences. Part 1. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000. 305 p.

Humphrey 1976 — *Humphrey C.* Omens and their Explanation among the Buryat // *European Journal of Sociology*. XVII. 1976. No. 1. Pp. 21–38.

Róna-Tas 1972 — *Róna-Tas A.* Dream, Magic Power and Divination in the Altaic World // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. T. XXV. 1972. Pp. 227–236.

Sources

[Prayer Preventing Bad Dreams]. At: Kalmyk Scientific Center of the RAS, Scientific Archive. Coll. 15. Cat. 1. Item no. 413. (In Oir.)
 [Mou zöüden xarilixui sudur orošiboi: Sūtra Averting (Effects of) Bad Dreams]. At: Digital Library for International Research, Tod Nomin Gerel Collection. Item no. 11410. Available at: <http://www.dlir.org/archive/items/show/11410> (accessed: December 23, 2019). (In Oir.)

References

Bakaeva E. P. [Kalmyk Pre-Buddhist Beliefs]. Elista: Dzhangar, 2003. 358 p. (In Russ.)
 Bakaeva E. P. [Sacred Codes of Kalmyk Culture]. Elista: Institute for Comprehensive Research of Arid Territories, 2009. 159 p. (In Russ.)
 Bordzhanova T. G. [Kalmyk Ritual Poetry: Genre System, Poetics]. Elista: Kalmyk Book Publ., 2007. 592 p. (In Russ.)
 Chiodo E. The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarbuxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences. Part 1. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000. 305 p. (In Eng.)
 Dushan U. [Selected Works]. V. V. Batyrov, T. I. Sharaeva (comps.). Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2016. 376 p. (In Russ.)
 Galdanova G. R. [Buryat Pre-Lamaist Beliefs]. Novosibirsk: Nauka, 1987. 115 p. (In Russ.)
 Humphrey C. Omens and their explanation among the Buryat. *European Journal of Sociology*. 1976. Vol. XVII. No. 1. Pp. 21–38. (In Eng.)

Maslyuzhenko D. N. Symbols of power in the sources on the history of Tyumen Khanate. *Golden Horde Review*. 2016. Vol. 4. No. 2. Pp. 360–368. (In Russ.)
 Orlova K. V. [Description of Kalmykia-Based Mongolian Manuscripts and Xylographs]. Ser. 'Newsletter'. Russian Society of Orientalists. Vol. 5. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2002. 85 p. (In Russ.)
 Rabinovich E. I. [Dreams of the Awakened: Sleep and Dreams in Tibetan Culture, Religion, and Policy]. Yekaterinburg: Ural Institute of Humanities, 2013. 200 p. (In Russ.)
 Róna-Tas A. Dream, magic power and divination in the Altaic world. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1972. Vol. XXV. Pp. 227–236. (In Eng.)
 Sazykin A. G. [Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences: Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs]. Vol. II. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2001. 415 p. (In Russ.)
 Sazykin A. G. [Institute of Oriental Studies, USSR Academy of Sciences: Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs]. Vol. I. Moscow: Nauka; GRVL, 1988. 506 p. (In Russ.)
 Sharaeva T. I. [Kalmyk Life-Cycle Rituals: 19th – Early 20th Centuries]. Elista: Dzhangar, 2011. 223 p. (In Russ.)
 Tsendina A. D. A Mongolian manuscript on divination by omens from the collection of the Manuscript Fund of the Institute of Oriental Manuscripts of the RAS. *Oriental Studies*. 2019. No. 2. Pp. 263–278. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2019-42-2-263-278

Транслитерация и перевод ойратской рукописи
«Maγu jегüden qariγulqu sudur orošibai, ойр. mou züdüün xariulxu sudur orošiboi»
 [НА КалмНЦ РАН. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 413]¹⁰

Молитва от дурных снов

[1] <i>blama-du mürgümüi:</i>	Поклоняюсь Учителю.
<i>burxan-du mürgümüi:</i>	Поклоняюсь Будде.
<i>nom-du mürgümüi:</i>	Поклоняюсь Дхарме.
<i>bursang xuvaraγ-tu mürgümüi:</i>	Поклоняюсь Сангхе.
<i>xatuγ mou zöüdün zedger xariγu boltuγai:</i>	Пусть все вредоносные [влияния] плохих снов будут отвращены!
<i>iröüliγin xan čakir bodon xāni mou zöüdülüqsen xara raqša čidküür-tü xariγu boltuγai:</i>	Если приснился плохой сон с царем благопожеланий Цакир Бодон-ханом, пусть [последствия] перейдут на демона из черных ракшасов!
<i>öqligöγin ezeni xan xatun mou zöüdülüqsen bekeyē dayisan-du xariγu boltuγai:</i>	Если приснился плохой сон с милостынедателями, ханом и ханшей, пусть [последствия] перейдут на трусливого врага!
<i>bandi kümüni mou zöüdülüqsen töbödüin čidküürtü xariγu boltuγai:</i>	Если приснился плохой сон с буддийским ламой, пусть [последствия] перейдут на демона Тибета!
<i>sangγasba¹¹ kümüni mou zöüdülüqsen ada todxor-tu xariγu boltuγai:</i>	Если приснился плохой сон с ламой-заклинателем, пусть [последствия] перейдут на препятствующих духов!
<i>xajir šobouni mou zöüdülüqsen elei šoboun-du xariγu boltuγai:</i>	Если приснился плохой сон с грифом, пусть [последствия] перейдут на коршуна!
<i>toti šobouni mou zöüdülüqsen boro boljimar šoboun-du xariγu boltuγai:</i>	Если приснился плохой сон с попугаем, пусть [последствия] перейдут на серого воробья!
<i>kekili¹² šobouni mou zöüdülüqsen ouli šoboun-du xariγu boltuγai:</i>	Если приснился плохой сон с бекасом, пусть [последствия] перейдут на сову!
<i>kököge šobouni mou zöüdülüqsen kelegi [=delekei] köitögö šoboun-du xariγu boltuγai:</i>	Если приснился плохой сон с кукушкой, пусть [последствия] перейдут на горлицу!
<i>toγoruun šobouni mou zöüdülüqsen ölöng [2] todxor [=xudxur] šoboun-du xariγu boltuγai:</i>	Если приснился плохой сон с журавлем, пусть [последствия] перейдут на чибиса!
<i>čaγan arsalang mou zöüdülüqsen šabar arsalang-du xariγu boltuγai:</i>	Если приснился плохой сон с белым львом, пусть [последствия] перейдут на льва желто-коричневой ¹³ окраски!
<i>γaradi [=γarudi] šoboun <mou zöüdülüqsen> čindamani-ēče unan zöüdülbesü töröγin sayin tüšimel üküü belge bui: töüni mou dayisan-du xariγu boltuγai¹⁴:</i>	Если приснилось, как падает драгоценный камень чинтамани, [принадлежащий] Гаруде ¹⁵ , это знак того, что умрет хороший сановник-министр. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>kükü klu oqtorγui-ēče unan zöüdülbesü bumba kümün üküü belge bui töüni mou dayisun-du xariγu boltuγai</i>	Если приснилось, как с неба падает синий дракон (нага), это знак того, что умрет жрец <i>бонпо</i> . Пусть последствия перейдут на плохого врага!

¹⁰ В транслитерации используются следующие условные знаки: в фигурных скобках {} приводятся межстрочные вставки в тексте, со знаком равенства в скобках [=] — классическое написание слова, вычеркнутые в транслитерации, заключены в угловые скобки < >.

¹¹ От тиб. *sngags pa* ‘заклинатель’.

¹² Э. Чиодо приводит написание *qakili* ‘бекас’ [Chiодо 2000: 218].

¹³ Букв. ‘глиняного’.

¹⁴ Интересно отметить, что формула «*maγu dayisun-du qariγu boltuγai*» (‘пусть перейдет на врага’) встречается в другом сочинении «*Öljei-tü qutuγtu tarni*» [Chiодо 2000: 223].

¹⁵ В бурятской иконографической традиции сохранился образ Гаруды, на макушке которого расположена драгоценность чинтамани (см.: Шабала Гаруда [электронный ресурс] // Буддийская живопись Бурятии. URL: <http://online.stack.net/~alex/19s.htm> (дата обращения: 22.12.2019)).

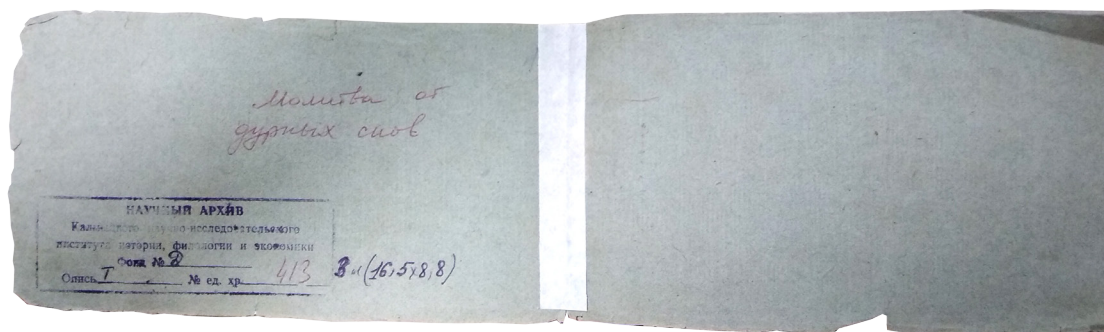
<i>anggir šoboun dalai-du unaŋi ükün zöüdülbēsü bandi kümün üküü belge bui töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если приснилось, как в море падает турпан и погибает, это знак того, что умрет буддийский лама. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>üküqsen kümün doudan zöüdülbēsü Erliq xāni elči tesel [=tengsel] ügei irekü belge bui töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если во сне зовет кто-то из умерших, это знак того, что неотвратимо придет посланец Эрлик-хана. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>köböüni geŋige utolun zöüdülbēsü ečige üküü belge bui: töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если во сне сыну отрезают косичку, это знак того, что умрет отец. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>altan [3] seyikü xuyaran zöüdülbēsü okin kümün üküü belge bui töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если во сне ломаются золотые сережки, это знак того, что умрет девушка. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>sumuni ono xayarin zöüdülbēsü eren dunda kümün üküü belge bui töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если во сне ломается ушко стрелы, это знак того, что умрет кто-то из мужчин. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>nidün soxoron zöüdülbēsü noyon köböün üküü belge bui töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если снится, что глаза ослепли, это знак того, что умрет сын нойона. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>südün unan zöüdülbēsü axa dou uruq üküü belge bui töüni mou dayisadu xarixu boltuŋai:</i>	Если во сне выпадают зубы, это знак того, что умрет кто-то из близких родственников. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>yar xuyuran zöüdülbēsü sād tüšimel üküü belge bui töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если во сне ломается рука, это знак того, что умрет министр. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>ildu xuyaran zöüdülbēsü zürke aldaxu belge bui: töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если во сне ломается меч, это знак того, что [человек, который видит сон], утратит дух. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>jidān eši xuyaran zöüdülbēsü yol tasurxu belge bui töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если во сне ломается рукоять копья, это знак того, что [человек, который видит сон], умрет. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>odun unan zöüdülbēsü bayan kümün [3] üküü belge bui töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если снится, что падает звезда, это знак того, что умрет богатый человек. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>čino xoni alan zöüdülbēsü xarāl kürkü belge bui töüni mou dayisudu xarixu boltuŋai:</i>	Если снится, что волк задрал овцу, это знак того, что кто-то наложил проклятие. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>öböün çeçeŋ-tü mönder buun zöüdülbēsü eme küiken üküü belge bui: töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если снится, что град побил посевы и цветы, это знак того, что умрет девушка. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>gertü yeke tüyimör aldan zöüdülbēsü yeke ŋai ŋamšiq bolxu belge bui töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если снится, что в доме бушует пожар, это знак того, что грядет большая беда. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>toŋos šoboun xotayai-ēče xayačan zöüdülbēsü ger barān-ēče xayačaxu belge bui töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если снится, как павлин покидает место проживания [людей], это знак того, что [человек, который видит сон], покинет дом. Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>genete noxoi uli{xuin zöüdelbesü} tenggeriyin noxoi čidkür irekü belge bui töüni mou dayisun-du xarixu boltuŋai:</i>	Если снится, что собака вдруг начинает лаять, это знак того, что придет злой дух волка ¹⁶ . Пусть последствия перейдут на плохого врага!
<i>dörbön zoun nayiman ebečin činaqši xarixu boltuŋai:</i>	Пусть четыреста восемь болезней отступят!

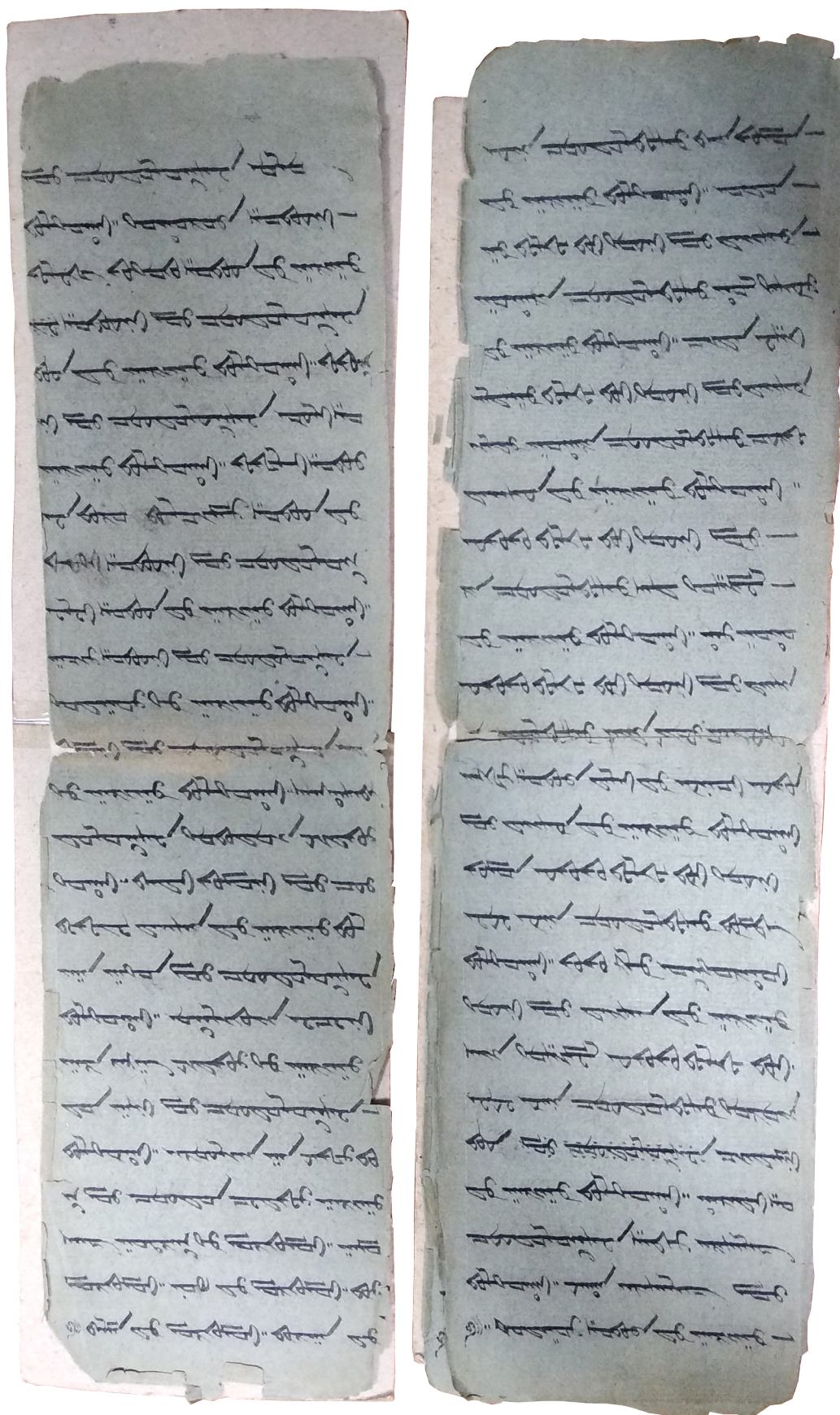
¹⁶ Букв. 'небесного пса'. Интересно отметить, что в хакасских приметах о снах волк считается предвестником злого духа [Аникеева 2019: 25]. Вероятно, в данном случае подразумевается несчастье от разорения стада.

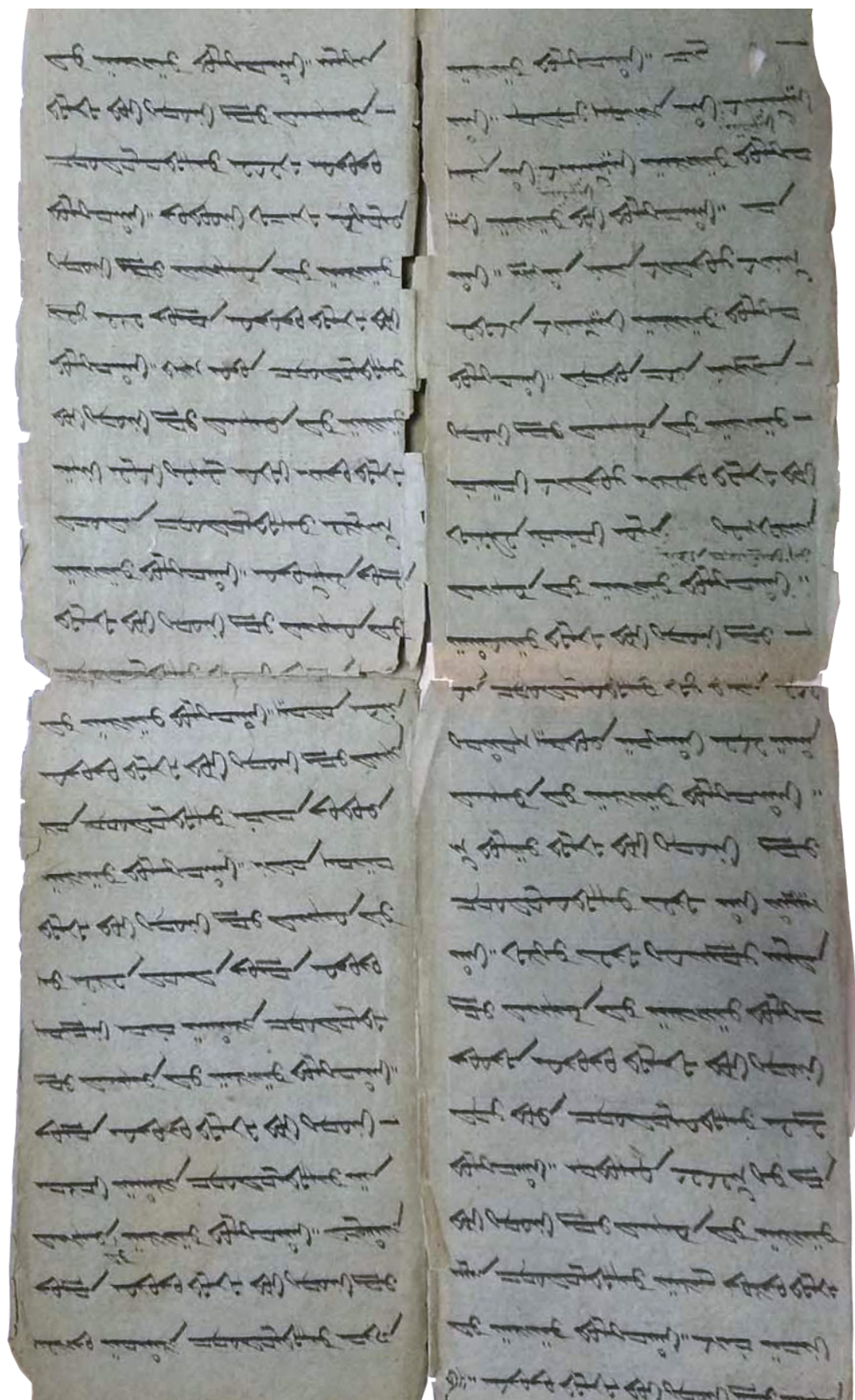
<i>mingyan nayan čidkür činaqši xarixu boltuγai:</i>	Пусть тысяча восемь злых духов отступят!
<i>on sarān γai {xarši} činaqši xarixu boltuγai:</i>	Пусть бедствия года и месяца отступят!
<i>ödör šöniyin γai {xarši} činaqši xarixu boltuγai:</i>	Пусть бедствия дня и ночи отступят!
<i>jil čagiγin γai činaqši xarixu boltuγai:</i>	Пусть бедствия года и времени отступят!
<i>xoyor jiliγin γai činaqši xarixu boltuγai:</i>	Пусть бедствия двух лет отступят!
<i>γai zobolong kigēd ada todxor kilinčē bügüdör činaqši xarixu boltuγai:</i>	Пусть все бедствия, страдания, препятствия и прегрешения отступят!
<i>ügei boltuγai:</i>	Пусть исчезнут!
<i>xarixu boltuγai:</i>	Пусть будут отвращены!
<i>öqligöyin ezen noyon xatuni {bideni} buyan kišiq nemekü boltuγai:</i>	Пусть преумножатся добродетель и счастье милостынедателей, князей и их супруг и наши!
<i>amin nasun bidandu urtu bolxu boltuγai::</i>	Пусть наша жизнь станет долгой!

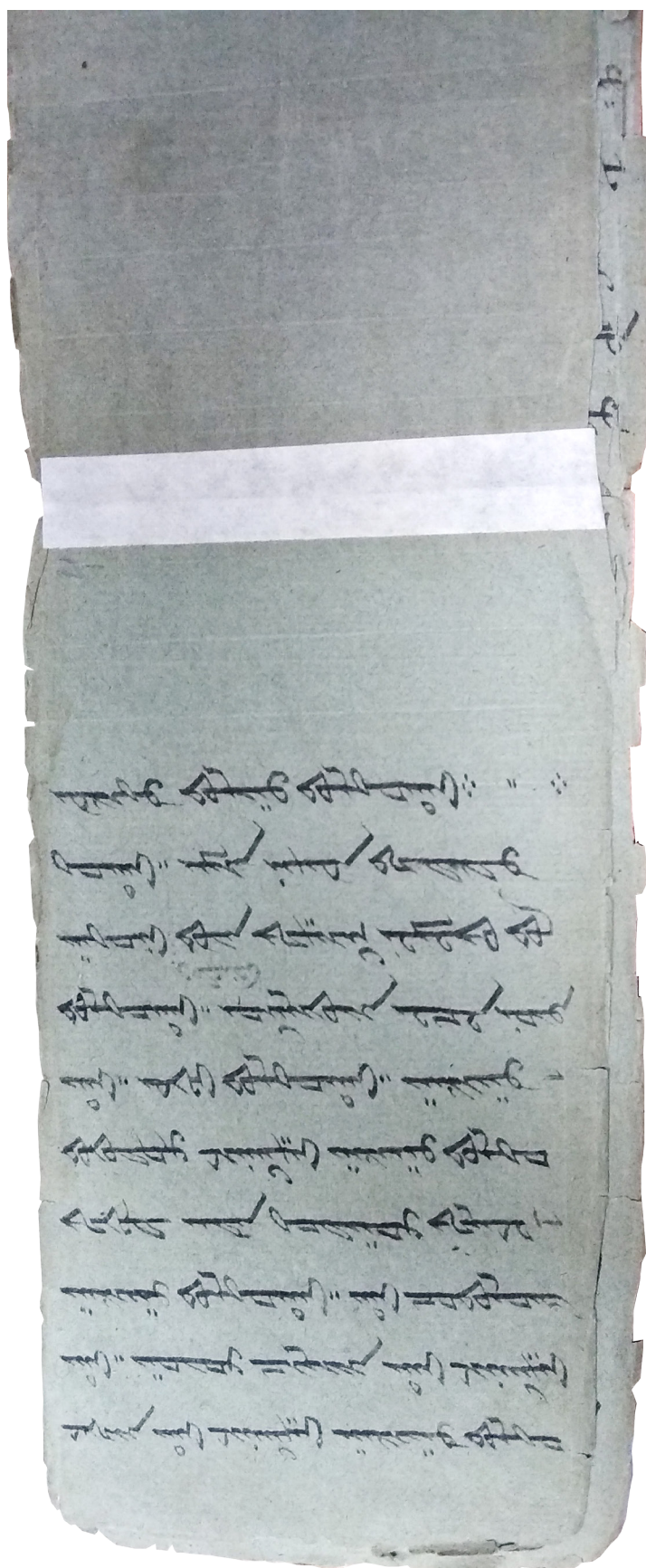
Приложение 2.

Факсимиле ойратской рукописи «*Maγu jēgüden qarīγulqu sudur orošibai, ойр. mou züdüün xariulxu sudur orošiboi*» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 413]











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. 13, Is. 1, pp. 150–163, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-150-163
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 821.512.37+294.3

О текстах из астрологического сборника калмыцкого зурхачи (предварительные замечания)

Деляш Николаевна Музраева¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
 кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник
 0000-0002-8619-9369. E-mail: deliash@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Музраева Д. Н., 2020

Аннотация. *Введение.* В любом этносе, в любой культуре во все времена забота о здоровье членов этноса является важной проблемой. То значение, которое придавали калмыки и их этнические предки ойраты физическому здоровью всех представителей народа, фиксируется разными источниками, среди которых сочинения медицинского содержания («Чжуд-ши», комментарии к нему, «лхантабы» и др.), к которым можно отнести близкие по назначению тексты дхарани, а также астрологические сборники. *Методы, исследуемые образцы, материалы.* В разработке данной проблематики мы основывались на текстологическом анализе сборника текстов на «тодо бичиг», включающих фрагменты на тибетском языке, а также обратились к методам вспомогательных исторических дисциплин. *Результаты.* Если в собственно медицинских текстах излагались конкретные методы диагностики и лечения различных болезней, то в астрологических произведениях описывались превентивные меры и рекомендации для сохранения здоровья и благополучия в обществе. Коллекции буддийских письменных памятников, сохранившиеся к началу XXI в. в Калмыкии, отличаются друг от друга подбором текстов, их тематикой, предназначением, поскольку принадлежали священнослужителям, получившим религиозное образование в одной из областей религиозных практик (медицине, астрологии и собственно буддийской книжности). Одним из образцов таких текстов является сборник, некогда принадлежавший астрологу по имени Борлга Утнасна Серкш (пос. Чкаловский Кетчеровского района Республики Калмыкия). Сборник включает в себя отдельные самостоятельные произведения, тематические подборки текстов и графические изображения. Калмыцкие астрологи рассматривали периоды жизни человека в соответствии с буддийскими знаниями и представлениями о составе жизни, согласно которым принимались во внимание даты начала года, места года в 12-летнем животном цикле, периоде пяти стихий (или первоэлементов), мэнгэ (врожденных отметин) и т. п. Важное значение в астрологической практике придается устранению препятствий от несоответствия годов рождения жениха и невесты, даются предписания относительно того, какое божество соответствует брачующимся, что следует предпринять, если жених и невеста по году рождения не подходят друг другу (ойр. *харši*). *Заключе-*

чение. Рассмотренные тексты являются ценным источником изучения истории деятельности калмыцких *зурхачи* и в то же время позволяют составить представление в целом о народе, о том, какие нормы поведения и основания для принятия решений предписывала им астрология, каким образом она аккумулировала нормы и правила отношения к миру и ориентирования в мире, выработанные в буддийском вероучении в целом.

Ключевые слова: буддизм, астрологический сборник, калмыцкий *зурхачи*, рукопись, «тодо бичиг» («ясное письмо»), тибетский язык, Зая-пандита Намкай Джамцо, тарни, предписания, рекомендации

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

Для цитирования: Музраева Д. Н. О текстах из астрологического сборника калмыцкого *зурхачи* (предварительные замечания) // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 150–163. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-150-163

UDC 821.512.37+294.3

Texts from One Kalmyk Astrological Collection Revisited: Preliminary Notes

*Delyash N. Muzraeva*¹

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

Cand. Sc. (Philology), Leading Research Associate

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

© KalmSC RAS, 2020

© Muzraeva D. N., 2020

Abstract. *Introduction.* Concerns for the health of community members are universally widespread and most essential at all times. The significance attached by the Kalmyks and their ethnic ancestors Oirats to the nation's physical health can be traced in various sources, including medical essays (*Gyuzhi* and related comments, *lhantabs*, etc.), *dhāraṇī* texts and astrological collections. *Materials and Methods.* The paper introduces a textual analysis of the mentioned Clear Script (Oirat-language) collection containing minor Tibetan-language fragments, and employs research methods of auxiliary historical disciplines. *Results.* While purely medical texts prescribed specific diagnostic and healing methods, astrological works tended to focus on preventive measures and recommendations for maintaining health and social well-being. Available Kalmykia-based collections of Buddhist written monuments once owned by priests with differing Buddhist expertise (medicine, astrology, and philosophy proper) — also differ structurally, thematically, and functionally. One such collection used to belong to the astrologer Borlga Utnasna Serksh (Chkalovsky village, Ketchenerovsky District, Kalmykia), and includes separate independent works, thematic clusters of texts, and graphic images. Kalmyk astrologers considered periods of human life in accordance with Buddhist knowledge and ideas of life components that emphasized — when it came to a certain individual and his/her birth circumstances — respective new year (Oriental) dates, place of a year in the 12-year animal cycle, actual period of the five (or primary) elements, *menge* (congenital marks), etc. In astrological practices, special attention was (and still is) paid to the removal of 'obstacles' resulting from the 'disharmony' (Oir. *xarši*) between bride and groom's birth years (and what should be done thereto); the latter also received recommendations explaining which deity was supposed to bless the marriage. *Conclusions.* The examined texts are a valuable historical source providing insights into actual practices of Kalmyk astrologers (Kalm. *zurxači*) and ethnic standards of behavior prescribed by astrology, and how the latter accumulated worldview attitudes and orientation patterns developed by Buddhist dogma at large.

Keywords: Buddhism, astrological collection, Kalmyk astrologer, manuscript, Clear Script, Tibetan language, Zaya Pandita Namkhajiamts, dhāraṇī, instructions, recommendations

Acknowledgements: The reported study was funded by government grant in the form of federal budget subsidy aimed to support scientific research directed by the Leading Scientist — project name ‘From Paleogenetics to Cultural Anthropology: Comprehensive Interdisciplinary Research of Peoples and Traditions of Cross-Border Regions — Migrations, Cross-Cultural Interactions and Worldviews’.

For citation: Muzraeva D. N. Texts from One Kalmyk Astrological Collection Revisited: Preliminary Notes. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 150–163. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-150-163



Введение

Для любого этноса сохранение здоровья его членов любыми средствами, в том числе и сверхъестественными, — важная проблема. О значении, которое придавали калмыки и их этнические предки ойраты здоровью общества и отдельных его представителей [Бакаева, Музраева 2007; Бакаева, Музраева 2008], свидетельствуют письменные памятники, сохранившиеся в архивах, фондах музеев и частных коллекциях. Среди этих текстов можно встретить не только основополагающие медицинские трактаты, например, классический трактат тибетской медицины «Чжуд-ши» (от *тиб.* rgyud bzhi ‘Четыре основы’)¹ [Ульянов 1901; Бадмаев 1903; Позднеев 1908; Дашиев 2001; Жабон 2012] и комментарий к нему «Вайдурья-онбо» (от *тиб.* bēdūrgya, *санскр.* vaiḍūrgya ‘берилл’ и *тиб.* sngon po ‘голубой’) [Ульянов 1903; Базарон, Асеева 1984; Вайдурья-онбо 2014], но и всевозможные лечебники, практические руководства по тибетской медицине «Лхантабы» (от *тиб.* lhan-thabs ‘добавление, дополнение’) [Ульянов 1902; Лангтхабы 1976; Санчжей Чжамцо 1997], фармакологические сочинения [Данзин Пунцог 1991; Асеева, Найдакова 1991; Кунпан-дуди 2008] и т. д.

Обозначенный здесь круг письменных источников далеко не полон, в реальности он гораздо обширнее, но главное их предназначение заключается в непосредственном

поддержании здоровья общества, в котором они получили распространение, имели хождение, на которые опирались в своей практике знатоки тибетской медицины из числа монгольских, бурятских и калмыцких священнослужителей, прошедших подготовку *эмчи* (от *п.-монг.*, *ойр.* emči, *тиб.* em-chi ‘лекарь, врач’).

Исследователи письменного наследия калмыков не раз отмечали, что сохранившиеся к началу XXI в. частные коллекции различаются подбором текстов, их тематикой, предназначением. Так, в частности, В. О. Чуматов в своем описании коллекции тибетских и монгольских старописьменных источников Калмыцкого научно-исследовательского института истории, филологии и экономики (КНИИИФЭ), К. В. Орлова в описании монгольских источников в Калмыкии указывают на наличие канонических текстов, включенных в соответствующие разделы свода «Ганджур», например, образцы литературы по праджняпарамите, винае, из раздела сутр и т. д. [Чуматов 1983; Орлова 2002: 40, 50, 52 и др.].

Д. Н. Музраева дала описание тибетских текстов дхарани (тарни) и гимнов из фондов Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (КИГИ РАН, в настоящее время — Калмыцкий научный центр РАН (КалмНЦ РАН)) [Музраева 2001; Музраева 2003; Музраева 2010]. Подобное разделение текстов по тематике, жанровой принадлежности, их практической предназначенности удалось установить также в ходе полевой работы в районах Калмыкии в 2006–2007 гг., 2014–2016 гг. Наше наблюдение связано с тем, что эти тексты, как разрозненные, так и в составе сборников или тематических подборок текстов, могли принадлежать священнослужителям, про-

¹ Трактат состоит из четырех частей: в 1-й раскрывается сущность тибетской медицины, дается определение основных болезней, 2-я часть представляет собой практическое руководство по лечению 404 болезней, в ней также представлены анатомия, физиология и т. д., в 3-й части излагаются причины заболеваний, а в 4-й даются рецепты лекарственных средств, описание лечебных процедур и иглоукалывания.

шедшим обучение в одной из буддийских конфессиональных школ Цанид Чёёря, открытых и действовавших на территории Калмыкии до 1920-х гг. По завершении 3-х степеней обучения священнослужители-гелюнги в рамках 4-й ступени получали специализацию в одной из областей буддийских религиозных практик, связанных с медициной (*эмчи*), астрологией и собственно буддийской книжностью, по определению Ц. Корсункиева, с философией, и по его завершении становились *эмчи* ('медиками'), *зурхачи* ('астрологами'), *габжи* ('философами') и *бакиши* ('учителями') [Корсункиев 1977: 71–72]. Этим в дальнейшем определялась их основная практика, хотя в последнее время, в период депортации (1943–1957 гг.) и после возвращения в Калмыкию, как свидетельствуют воспоминания верующих, немногочисленные оставшиеся гелюнги стремились удовлетворить любые духовные запросы соотечественников независимо от полученной ими специализации.

Одним из образцов таких текстов является сборник, некогда принадлежавший астрологу по имени Борлга Утнасна Серкш (пос. Чкаловский Кетченеровского района Республики Калмыкия) [Астрологический сборник]. Материалы, представляемые в данной статье, были собраны во время экспедиционной работы 2006 г. Краткое описание коллекции *зурхачи* была дано нами в монографии, подготовленной по итогам экспедиции [Музраева 2012: 133–134]. В настоящей публикации мы даем более подробное описание текстов, включенных в этот сборник, приводим их фрагменты в транслитерации и переводе, что представляется первым детальным описанием астрологического сборника, которым пользовался на практике калмыцкий *зурхачи*. Отличительной особенностью этой рукописи является то, что она сложена из рукописей разного вида (одна часть сброшюрована, другая состоит из разрозненных листов, имеются утраты), при этом сплошная нумерация листов отсутствует, что затрудняет установление местонахождения отдельных фрагментов в едином тексте и соответственно указание отсылок на листы рукописи.

Обращение к подобным астрологическим или гадательным текстам диктовалось запросами мирян, сталкивавшихся в повседневности с массой сложных задач,

разрешение которых однозначно требовало обращения к специалисту-астрологу. Это касалось определения благоприятных или неблагоприятных дней, а также разрешения множества конкретных ситуаций, не связанных с календарными знаниями и держалось на традиции. Чаще всего такие запросы касались оценки дат рождения людей по году, месяцу, дню и часу рождения. Ответом на такой запрос в современной культуре калмыков явилось оживление практики и проявление внимания ученых к традиционным астрологическим знаниям и деятельности калмыцких буддийских священнослужителей. Показательно, что специальность астролога была органично вписана в буддийское образование, и эта практика не была доступна для каких-то мирян или знающих, в отличие от той же медицины, внутри которой, кроме *эмчи*, были народные целители, знатоки народной медицинской практики. Отход от традиционной храмовой астрологии, который наблюдался в 1990-х гг. в Калмыкии, компенсировался тем, что к астрологии стали обращаться те люди, которые получили гуманитарное образование и в какой-то мере были знакомы с основами традиционной астрологии и посвященной ей литературе.

В составе таких сборников, помимо собственно календарных материалов, всевозможных таблиц, отражающих соответствие или несоответствие признаков, примет, дней, признаков, характера и т. п., присутствуют и тексты, отражающие те или иные представления, связанные с элементами 12-летнего животного цикла. Назначение таких текстов зависело от тематики самого сочинения или сборника: особо выделяются тексты оберегательно-охранительного характера. Среди последних *дхарани* (*тарни*) — всевозможные заклинания, магические формулы, направленные на устранение негатива, признаков и собственно болезни.

Как было сказано ранее, среди публикаций, посвященных изучению и переводу сочинений астрологической тематики, а также медицинских трактатов, мы можем перечислить труды врачей, практиковавших методы лечения тибетской медицины (А. Бадмаев, П. А. Бадмаев, Д. Ульянов), классиков монголоведения (А. М. Позднеев); многое в плане исследования, перевода этих сочинений и обоснования их практического

применения сделано бурятскими учеными. Нельзя не упомянуть публикацию перевода трактата об иглоукалывании и прижигании с ойратского «тодо бичиг» на русский язык, подготовленную коллективом авторов КНИИИФЭ (в настоящее время — КалмНЦ РАН) [Трактаты об иглоукалывании 1987].

А. В. Бадмаев в статье, раскрывающей содержание ойратской рукописи «Kükü хисауиn domnoᠯᠣ o᠑o᠑ibo» из фондов Института языка и литературы АН Монголии, касается в ней и истории изучения медицинских текстов и ветеринарии [Бадмаев 2014].

К упомянутым выше текстам мы можем причислить также и другие сочинения, которые были нацелены на поддержание равновесия, здоровья общества, отдельных его представителей, устранение всех негативных воздействий, приводящих к болезням людей и животных. Речь идет о текстах *дхарани* (*тарни*) (от санскр. *dhāraṇī*, тиб. *gzungs* ‘заклинание’; *gzungs sngags* ‘мантра, магическая формула, закливание’) и некоторых астрологических сочинениях. Первые из перечисленных ранее сочинений, относящихся к тибетской медицине, направлены на диагностирование болезней, установление их причины и природы, содержат соответствующие конкретные рекомендации и методики их лечения. Что же касается второй разновидности сочинений, то рецитация определенной их части (*дхарани*) преследует цель устранения конкретной болезни, направлена на облегчение ее проявлений, симптомов и последствий.

В отношении текстов астрологического характера можно указать на то, что они содержат рекомендации для сохранения здоровья и благополучия в семье и обществе в целом в случае угрозы появления возможных или потенциальных заболеваний, недугов, которые могут случиться со взрослыми и детьми, иными словами, в таких текстах описываются *превентивные* меры. Если тексты из разряда *дхарани*, представленные в составе канонического свода Ганждур, в особенности те, которые были включены в сборник «Сундуй», довольно часто выступали объектом изучения тибетологов и монголоведов [Зорин 2014; Зорин, Сизова 2013; Музраева 2018], то исследования по астрологическим сочинениям довольно редки. И эта ситуация сохранялась до середины XX в. О том, что эта проблематика

недостаточно разработана, писал в середине прошлого столетия британский монголовед Ч. Р. Боуден (1924–2016) в статье «Астрология и гадания среди монголов — письменные источники» [Bawden 1958]. Он упоминает «Очерк монгольской литературы» Б. Лауфера (1874–1934), в котором автор характеризует астрологическую литературу (в тексте указана астрономическая литература. — Д. М.) как малоизвестную, состоящую преимущественно из переводов с китайского и тибетского языков [Лауфер 1927: 88–89]. Ч. Р. Боуден, спустя полвека после выхода работы Б. Лауфера, объясняет этот момент тем, что тексты этой тематики, хотя и описаны, в целом доступны ученым, но еще недостаточно исследованы [Bawden 1958: 317]. Важным моментом в работе Ч. Боудена является добавление в круг текстов астрологической тематики еще и *гадательных* текстов. Он также соглашается с мнением Б. Лауфера относительно того, что монгольская астрономическая литература основана на тибетских или китайских моделях [Bawden 1958: 323].

Следующей работой, посвященной рассматриваемой теме, стала публикация астрологического текста на монгольском языке из Ордоса (Внутренняя Монголия; АРВМ КНР), осуществленная А. Мостэром под редакцией Ф. В. Кливза [Manual of Mongolian Astrology 1969]. В востоковедной литературе отмечается, что этот памятник представляет собой своего рода переработку разнообразных элементов из китайских, индийских, тибетских астрологических текстов и гаданий в целостную последовательную систему [Elverskog 2013: 15–16].

Б. Г. Бауман в своей диссертации поставил цель продолжить изыскания А. Мостэра, понять самую природу, эмпирическую сущность исследуемого жанра. По мнению Б. Г. Баумана, главное, что необходимо решать в этом вопросе, это проблема понимания и счета времени, общая для разработчиков календарей во всем мире [Baumann 2005]. В дополнение к сказанному о публикациях астрологических текстов можно указать на работу М. Дж. Норты, представившего в рамках проекта Национальной медицинской библиотеки США текст «Монгольское руководство по астрологии и гаданию» [North 2015]. Данный проект преследовал

цель представить широкий доступ со стороны читателей к уникальным текстам по медицине, ботанике, ветеринарии и т. д., происходящих из восточных и европейских стран. Согласно сведениям, предоставленным М. Дж. Нортон, «Эта красочно иллюстрированная рукописная книга является частью коллекции, насчитывающей около 50 рукописей из Монголии, многие из которых посвящены астрологии, астрономии и гаданию с позиций буддизма»² [North 2015].

Следует признать, что за последнее время в отечественной монголоведной литературе вышло не так много работ, посвященных астрологии. Мы можем назвать специальную работу Л. Г. Скородумовой «Монгольская астрология Дзурхай», в которой впервые на русском языке были изложены основные моменты древнего буддийского учения, получившего распространение в Тибете и Монголии, которое восходит к древнему трактату «Калачакра тантра раджа» [Скородумова 2004: 5]. Среди главных астрологических понятий и принципов автором описываются: «пять элементов», «восемь стихий», «девять цветов» (т. е. «девять мэнгэ». — Д. М.), «цикл двенадцати знаков», «счет времени суток», «нумерология», «лунные стоянки» (или «деление небосвода на этапы не только солнечного, но и лунного пути»). Особый интерес у читателей могут вызвать в этой публикации моменты практических рекомендаций — такие, как сочетаемость пяти указанных элементов в браке, определение, «под какой стихией» рожден человек, определение характера текущего или будущего года для определенного человека, совместимость вступающих в брак, способ определения судьбы человека по году, месяцу и часу рождения и т. д. [Скородумова 2004: 5].

Сведения о традиционной культуре монгольских народов, включающей и астрологические знания, мы можем почерпнуть в трудах Н. Л. Жуковской, которая дает разъяснение одного из важных понятий, каковым является система 9 мэнгэ (или «родимых пятен», под которыми понимаются не какие-то природные отметины на теле человека, а некая мифологическая (ирреальная) субстанция, способная оказывать магическое влияние на его жизнь) [Жуковская 1990: 47].

² Перевод наш. — Д. М.

Среди других работ, отражающих систему взглядов и принципы калмыцкой астрологии, необходимо указать на книгу Э. У. Омакаевой «Хальмг зурха, мөргүл. Калмыцкая астрология. Молитвы» [Омакаева 1995]. Автор отмечает, что «все важные моменты в жизни человека (рождение, свадьба, смерть) также связаны с астрологией» [Омакаева 1995: 19]. Здесь же в Предисловии при описании системы отсчета календарного времени дается уточнение: «Согласно калмыцкой (точнее, индо-тибетско-калмыцкой) астрологии, годы, как и месяцы, дни и часы, обозначаются названиями 12 животных» [Омакаева 1995: 20].

Текст Предисловия полностью посвящен характеристике наступающего 1995 г. — года Дерева-Свиньи по лунному календарю, который начинался с декабря 1994 г. По своей структуре книга состоит из двух частей. В первой даются характеристики признаков и примет человека по году его рождения, среди которых перечисляются следующие: божество, которое является покровителем; определение мэнгэ, «места» или суур, а также одной из пяти стихий; указание, какую тарни (или мантру) следует начитывать и т. д. [Омакаева 1995: 38–121]. Здесь же в 1-й части излагаются такие моменты астрологии, как указание дат проведения определенных обрядов (2 и 16-го числа каждого лунного месяца — день Белого Старца; 8-го — день поклонения Таре³; 10-го — день поклонения Гуру Римпоче Падмасамбхаве; 15-го — день поклонения Будде долголетия Амитаюсу; 25-го — день поклонения Ваджрайогини; 30-го — день поклонения Будде Шакьямуни) [Омакаева 1995: 39–40]. Во второй части этого издания представлены соответствующие молитвы на тибетском языке, записанные кириллицей, на калмыцком и русском языках, объединенные под общим названием «Буддийский молитвенник». Как отмечает автор, «Многие молитвы в XVII в. были переведе-

³ Относительно дней лунного месяца, имеющих особое значение для всех буддистов, досточтимый Данзан Хайбзун Самаев, настоятель Дацана Гунзэчойнэй (г. Санкт-Петербург) в 1990-х гг., отмечал следующее: 8-й день — День Будды Медицины, 15-й день — День Будды Амитабхи, 30-й день — День Будды Шакьямуни [Календарь буддиста 1993–1994: вводн. ст.].

ны с тибетского на ойратский выдающимся религиозным деятелем Зая-Пандитой Намка⁴ Дзамцо и его учениками» [Омакаева 1995: 122]. Далее, предваряя публикацию молитвенных текстов, автор подчеркивает, что «именно эти молитвы наиболее популярны у верующих и принявших обет „мацак“⁵. Тексты молитв даны на тибетском⁶, калмыцком и русском языках» [Омакаева 1995: 123].

Как было сказано ранее тексты гаданий включаются в состав астрологических сборников, поэтому следует упомянуть, что среди работ калмыковедов мы можем отметить ряд статей, посвященных особенностям гадательных текстов на монгольском и ойратском языках (Д. Б. Гедеева, Э. У. Омакаева, Б. А. Шантаев, А. Г. Кукеев, Б. Л. Митруев).

Методы, исследуемые образцы, материалы

В разработке данной проблематики мы основывались на текстологическом анализе сборника текстов на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг»). Обращение к методам вспомогательных исторических дисциплин связано с археографическими особенностями рукописей, а также с необходимостью пересчета дат, указанных в колофонах, с традиционного календаря на современное летосчисление. При этом для сверки, сопоставления текстов рассматриваемой тематики (к примеру, текстов тарни) мы обращались к предыдущим публикациям тибетологов и монголоведов. О том, какого рода тарни могли быть задействованы в практике зурхачи, мы можем судить, к примеру, по сборнику дхарани и сутр под названием «Сундуй» [Зорин, Сизова 2013; Зорин 2014].

⁴ Намкай.

⁵ *Ойр. тасаq* ‘пост 8, 15, 30 числа каждого месяца’ [Позднеев 1911: 231].

⁶ Тибетские тексты приводятся в данной работе в фонетической записи на кириллице. Подобные тексты довольно подробно описаны, представлены рядом публикаций, в которых указывается, к кому восходит та или иная традиция передачи исполнения молитвенных текстов обряда «Мацг». Приходится с сожалением отметить, что в рассматриваемой работе мы не нашли такого указания, нет также данных о молитвенных текстах, послуживших основой для переложения на современный калмыцкий язык и русского перевода.

Среди тарни (дхарани), включенных некогда Таранатхой в этот сборник, неоднократно издававшийся ксилографическим способом в Китае и Монголии, мы можем указать на тарни, направленные на устранение болезней как людей, так и животных, последствий разнообразных негативных обстоятельств. В коллекции Научного архива КалмНИЦ РАН хранится несколько ксилографических изданий сборника «Сундуй» на тибетском языке [Музраева 2018].

Результаты

Рассматриваемый сборник астрологического содержания принадлежал калмыцкому зурхачи Борлга Утнасна Серкш. По сведениям, полученным от родственников, известно, что он проходил обучение в буддийской академии Цанид Чёёра в одно и то же время с другим известным калмыцким священнослужителем, знатоком тибетской медицины Намкой Долдушевичем Кичиковым [Бакаева 1994: 43–44]. Ныне сборник хранится в личном собрании Я. С. Уланова (пос. Чкаловский Кетченеровского района РК), внучатого племянника зурхачи. Он включает в себя отдельные самостоятельные произведения и тематические подборки текстов [Астрологический сборник].

Калмыцкие астрологи в своей практике при определении судьбы человека применяли расчеты в отношении разных периодов его жизни, для чего важно было знать дату начала года по лунному календарю, год 12-летнего животного цикла, один из пяти элементов (стихий — дерево, огонь, земля, металл, воды), мэнгэ (или врожденные от метины) и т. д.

Тексты, дающие характеристики месяцев лунного календаря, имеют значение в культуре калмыков и других монголоязычных народов не только с точки зрения календарных дат, но и с позиций, определяющих благоприятность или неблагоприятность условий для совершения определенных дел, обрядов.

В состав рассматриваемого сборника включено значительное количество графических материалов с изображением мандалы, почитаемым как сакральное. Эти схемы, как правило, сопровождаются вставками, подписями на тибетском языке и «ясном письме» («тодо бичиг»). Несмотря на то, что в этих образцах астрологических текстов имеются утраты, которые затрудняют

их прочтение, тем не менее, среди них мы можем встретить указания относительно того, как следует поступать и что именно следует предпринимать в случаях, когда человек умирает в неблагоприятный период времени и т. д.

Календарные данные, приводимые в описываемом сборнике, указывают на то, что одиннадцатым месяцем года является месяц тигра (*ойр. baras⁷ sar*), а последним, двенадцатым — месяц зайца (*ойр. tuulai sar*), которому соответствует январь (по григорианскому календарю). Из этого очевидно, что последним месяцем года у калмыков, как и у тибетцев, считается месяц зайца (для сравнения у монголов последний месяц года — это месяц коровы, а одиннадцатый месяц — месяц мыши). Соответственно в этих системах счета различными будут и месяцы, с которых начинается год. Это указание, как нам кажется, важно для более точной оценки дат в ойратских и калмыцких рукописях с учетом этнокультурной специфики.

Среди рукописных материалов рассматриваемого астрологического сборника нам удалось обнаружить автограф известного калмыцкого гелюнга Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева) в виде записки. Из ее содержания становится ясно, что она имеет непосредственное отношение к практике *зурхачи*, поскольку ее содержание соответствует содержанию астрологических текстов: «...когда наступает собственный год рождения [по лунному календарю], то женитьба благоприятна...» [Музраева 2012: 133 (16.4)]. В этой записке, которая выглядит как миниатюрное сочинение на астрологическую тему, приводится и таблица, в которой в первой строке указаны тибетские названия годов 12-летнего цикла, во второй — названия месяцев, благоприятных для свадьбы (досл. 'для того, чтобы ехать за невестой') [Музраева 2012: 133]. Видимо, она была составлена в какой-то конкретной ситуации, когда время событий требовало комментария астролога. Представленная таблица свидетельствует, насколько важным было соблюдение благоприятного времени

увоза невесты, как части свадебного обряда у калмыков. В ней приводится год рождения *beri* (невесты) и того месяца, который является наиболее подходящим для совершения церемонии ('увоза невесты из родительского дома' (*ойр. beri abxu*) — невесты соответствующего года рождения.

Из текста следует, что предписания не ограничиваются исключительно вышеуказанным обрядом. В нем мы можем обнаружить также описание обряда привоза невесты, в котором подробно указывается, что именно следует приносить в жертву, какие подношения делать. Соответственно понятно, что консультации астролога требовались как стороне жениха, так и стороне невесты.

Материалы, содержащиеся в рассматриваемом нами сборнике, позволяют с уверенностью говорить о том, что калмыцкие гелюнги стремились к максимальной точности астрологических расчетов [Астрологический сборник], для достижения которой между калмыцкими гелюнгами велась активная переписка, благодаря которой они сверяли даты начала года по восточному летоисчислению, делились рекомендациями относительно деталей проведения тех или иных обрядов. Свидетельством этого может послужить переписка между Тугмюд-гавджи и Б. Гедеевым. Один из подобных фактов был описан Д. Б. Гедеевой, которая опубликовала письма из личного архива своего отца, Б. Г. Гедеева, которые были получены им от Тугмюд-гавджи [Гедеева 2008]. Одно из писем было составлено на ойратском «тодо бичиг», другое — на тибетском языке.

Особо важное внимание в астрологической практике калмыков уделяется устранению препятствий, которые могут возникнуть из-за несоответствия годов рождения жениха и невесты. В сочинениях, включенных в описываемый сборник, даются предписания относительно того, какое божество соответствует брачующимся и покровительствует им, указывается, что именно следует предпринять, если по традиционным представлениям жених и невеста не подходят друг другу по году рождения (*ойр. харši*). Представлены также советы на их дальнейшую супружескую жизнь, рождение детей и т. д. [Астрологический сборник].

⁷ В словаре А. М. Позднеева приводится как *bars* 'барс'; *bar sara* 'месяц декабрь' [Позднеев 1911: 123]; в словаре О. Ковалевского *bars* переводится как 'тигр', что более соответствует данному контексту [Ковалевский 1847: 1109].

Определенные тексты освещают все без исключения этапы жизненного цикла человека, среди которых особое место занимают *тарни* (*дхарани*), о которых говорилось выше — тексты, ориентированные на обряды перехода. Например, в случае рождения сына предписывалось надеть на шею оберег с текстом *тарни* отцу и сыну.

На случай рождения дочери у калмыков имелись иные предписания [*Астрологический сборник*].

В описываемом сборнике зурхачи Борлга Утнасна Серкша перечисляются различные *тарни*, которые следует начитывать в случае тех или иных болезней. Среди таких приводятся следующие:

Galzuügiyin tarni	Тарни от душевной болезни
Zürkeni tarni	Тарни [от болезни] сердца
Kijigiin toloyai xabudariyin tarni	Тарни [от] опухоли в голове
Gai suni tarni	Тарни ⁸
Cusuni tarni	Тарни [от заболевания] крови
Xamuq kijigiin tarni	Тарни от всех заразных болезней
Ta biyin tarni	Тарни*
Yamüyin tarni	Тарни*
Adusuyin tarni	Тарни [для] животных
Albini tarni	Тарни [от] злого духа
Muü züüdüni tarni	Тарни [от] плохих снов (кошмаров)
Temeni tarni	Тарни [для] верблюда
Cakilyani tarni	Тарни [от] удара молнии
Šüdüni tarni	Тарни [от] зубной боли (болезни)
Moγoyin tarni	Тарни [от укуса] змеи
Töroji yadaxü emeyin tarni	Тарни [для] женщин при осложнениях при родах
Galdu tüleqseni tarni	Тарни [для] получившего ожоги
Xoroxoyin tarni	Тарни [от укуса] насекомых
Kükün xabudürasani tarni	Тарни [от] опухоли в груди
Šēsü buqsani tarni	Тарни [при проблемах с] мочеиспусканием
Mese ülü dāxü tarni	Тарни [в случае] невозможности перенести операцию
Xoitü uduqsani tarni	Тарни*
Gai aiülü čidaxü tarni	Тарни [для] преодоления опасностей
Arki dāxü tarni	Тарни [для] преодоления алкоголя (араки)
Biliq nemekü tarni	Тарни [для] прибавления ума (знаний)
Galzoü noxoi zuüqsani tarni	Тарни [от] укуса бешеной собакой
Mömmü xülayüna yara teg edeni tarni	Тарни*
Kušögiyin tarni	Тарни*
Süriyin tarni	Тарни*
Maxan gegeni tarni	Тарни*

Одним из текстов в данном сборнике является сочинение, именуемое «Сутра замаливания всех грехов» (*oïp. Xamuq kilince namančilaxu sudur*). Оно начинается с традиционной формулы поклонения, обращенной ко всем Буддам и бодхисаттвам десяти сторон света [*Астрологический сборник*]. В этом тексте содержатся имена Будд и приводятся слова молитв, обращенные к ним. Из текста следует, что произнесение имен Будд хотя бы единожды позволяет прочитавшему их получить возможность очиститься и тем самым из-

бавиться от последствий совершенных греховных деяний. Из текста сутры явствует, что произнесение молитвенных формул позволит человеку очиститься от последствий определенного вида греховных деяний и будет способствовать благоприятному перерождению, одним из которых является рождение в стране 33-х тенгриев. Исполнение всех сформулированных в сутре предписаний служит основанием для последующего получения святости Будды. В имеющемся колофоне данной сутры указывается имя заказчика — гелонг Лодой, приводится имя переводчика — Рабджам-

⁸ Тарни, отмеченные в этой таблице знаком *, пока сложно идентифицировать.

ба цорджи. Под указанным титулом, скорее всего, имеется в виду ойратский просветитель XVII в. Зая-пандита Намкай Дзамцо [Астрологический сборник].

В сборнике приведена таблица-диаграмма с тибетскими слогами по периметру, в ячейках:

son	li	кьп
jin		dv
gin	kem	ken

В ней описывается, что будет неблагоприятным, что может принести горе, зло. Для этого следует отсчитывать по ней: для мужчин — от «li» по часовой, для женщин — от «kem» против часовой [Астрологический сборник].

Из текста следует, что в период «li» жизни тех, кто родился в год змеи и обезьяны будет «харш» (т. е. препятствие, преткновение; зло, несчастье, беда), а также неминуемым будет «гай» («несчастье, беда, зло, вред, бедствие»), связанные с болезнями и другими негативными моментами. Для того чтобы избежать, устранить их последствия, необходимо следовать предписаниям: например, не следует затевать ссоры, не есть определенный вид мяса, не следует посещать определенные места, какого благоприятного направления лучше придерживаться, когда отправляешься в путь, каким божествам следует молиться и какие молитвы начитывать.

В одном из фрагментов сборника содержатся практически все возможные союзы, сочетания будущих пар и рекомендации относительно того, что делать в том случае, если потенциальные супруги не подходят друг другу [Астрологический сборник].

Следующий фрагмент текста сборника дает решение одной из таких проблем несоответствия супругов: ойр. Xutuqtu zalüü Mañjuširidü mörgümüi: | nökör nayijinariyin xoyor amin ulu zokil|duxulan önödö ülü xanilun nasun axür | üyile ülü бүтүн: ami örgüjiküi kürdü | ere-dü züülge: («Поклоняюсь святому Манджушри. Если две жизни не подходят друг другу (придут в противоречие), то не будут любить, срок жизни будет коротким, не осуществляются деяния. [Поэтому] надень на мужчину кюнде⁹), который сможет под-

нять силу духа») [Астрологический сборник].

В тексте приводятся предсказания относительно того, что ожидает будущую пару, если совпадают или не совпадают стихии, в которые они рождены. Например, хойор модун öbör zoüra | uçirxula gereltüyin oi toqtoqson | metü nige sayin kübüün törön: nige sayin | okin çü bolxu: («Если повстречаются двое рожденных со стихией «дерево», подобно сиятельному саду, родится один сын, возможно, что и дочь»). Здесь также описываются комбинации стихий, которые могут неблагоприятно сказаться на семейной жизни [Астрологический сборник].

Одним из важных, обязательных моментов устранения возможных негативных последствий является наказ записать текст тарни и закрепить на одежде: Kitad casundü altan buyu šir-yēr tarni bičin: xubcasuni zahadü dürü: («запишите тарни золотом или краской на китайской бумаге и закрепите на воротах одежды»). Среди предписаний — исполнение обрядов совершения подношений божествам, хозяевам местности.

Заключение

Анализ текстов, присутствующих в подобном вышеназванному и других астрологических сборниках, сохранившихся в Калмыкии, показал, что в самом общем виде эти тексты можно охарактеризовать, как тексты «оберегательного» характера. Такие тексты рассматривались в качестве противостояния от различных болезней, напастей, препятствий в делах, неблагоприятных последствий совершенных нарушений каких-либо предписаний и т. п. В подобных астрологических сборниках перечисляются тарни (заклинательные, магические формулы) фактически на все случаи жизни, обобщающие колоссальный опыт и наблюдения над практикой (неблагоприятный исход дел, болезни и т. п.). В них, как правило, указывается, сколько раз их следует начитывать, при этом санскритские молитвенные формулы приводятся как по-тибетски, так и на «тодо бичиг», соответственно озвученные тарни имели одинаковую силу независимо от языка.

Таким образом, анализ содержания астрологического сборника, принадлежавшего калмыцкому зурхачи, а также отдельных сочинений из его состава показал, что накопленный веками опыт калмыков относительно определения черт характера в

⁹ Kürdü (калм. күрд) «колесо, круг, сфера; молитвенный барабан; цилиндр с молитвенными текстами»; здесь, скорее всего, речь идет о символическом изображении «колеса учения» либо о молитвенных текстах.

связи со временем рождения, биоритмов человека, влияния на него природных факторов, прогнозирования событий, составления календарей, получивший письменную фиксацию и ставший компонентом знания специалистов и особых знатоков практики, является неотъемлемой частью культурного наследия народа, свидетельствует о значимости той роли, которую играли буддийские астрологи-священнослужители в соблюдении свадебной церемонии и других обрядов жизненного цикла у калмыков. Астрологические знания и представления до сих пор играют важную роль в культуре калмыков, составляя компонент их этнической идентичности.

Предварительные замечания относительно сборника астрологического харак-

тера можно свести к следующему: данные тексты представляют собой образец автографа гелюнга-астролога, являются ценным источником изучения истории деятельности калмыцких зурхачи и в то же время позволяют составить представление в целом о народе, его представителях на протяжении длительного периода, что волновало людей, какие проблемы возникали в их жизни, что было для них первостепенным, какие нормы поведения и основания для принятия решений предписывала им астрология, устанавливавшая связи между миром и всеми живыми существами, и каким образом астрология аккумулировала нормы и правила отношения к миру и ориентирования в мире, выработанные в буддийском вероучении в целом.

Источники

Астрологический сборник — Сборник астрологических текстов из личной коллекции Я. С. Уланова (пос. Чкаловский Кетченеровского района Республики Калмыкия).

Литература

- Асеева, Найдакова 1991 — *Асеева Т. А., Найдакова Т. А.* Пищевые растения тибетской медицины. Новосибирск: Наука, СО, 1991. 128 с.
- Бадмаев 1903 — *Бадмаев П. А.* Главное руководство по врачебной науке Тибета «Чжуд-ши». В новом переводе П. А. Бадмаева с его введением, разъясняющим основы тибетской врачебной науки. СПб.: тип. А.С.Суворина, 1903. 156 с.
- Бадмаев 2014 — *Бадмаев А. В.* Ойратская рукопись по фармакопее // Мир ясного письма. Сб. ст. Элиста: КИГИ РАН, 2014. С. 88–98.
- Базарон, Асеева 1984 — *Базарон Э. Г., Асеева Т. А.* «Вайдурья-онбо» — трактат индо-тибетской медицины. Новосибирск: Наука, 1984. 120 с.
- Бакаева 1994 — *Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 128 с.
- Бакаева, Музраева 2007 — *Бакаева Э. П., Музраева Д. Н.* Проблемы здоровья общества в калмыцких буддийских астрологических сочинениях // VII Конгресс этнографов и антропологов России. Доклады и выступления (г. Саранск, 9–14 июля 2007 г.). Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Респ. Мордовия, 2007. С. 494.
- Бакаева, Музраева 2008 — *Бакаева Э. П., Музраева Д. Н.* Буддизм и этнические традиции

калмыков: проблемы сохранения наследия (по материалам экспедиции 2006 г.) // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Вторые Доржиевские чтения. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. С. 92–94.

- Вайдурья-онбо 2014 — Вайдурья-онбо. Гирлянда голубого берилла: комментарий к «Чжуд-ши» — украшению учения Царя медицины / Дэсрид Санчжай-чжамцо; пер. с тибет. и примеч. Д. Б. Дашиева; отв. ред. и сост. Т. А. Асеева. М.: Наука; Вост. лит., 2014. 1286 с.
- Гедеева 2008 — *Гедеева Д. Б.* О переписке Тугмюд-гавджи и Б. Г. Гедеева // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста: КИГИ РАН, 2008. С. 130–134.
- Данзин Пунцог 1991 — *Данзин Пунцог.* Кунсал-нандзод: тибетский медицинский трактат по приготовлению лекарственных эликсиров. Улан-Удэ: Изд-во Ассоциация литераторов Бурятии, 1991. Ч. I. 64 с.; Ч. II. 46 с.
- Дашиев 2001 — Чжуд-ши. Канон тибетской медицины / перев. с тибетского, предисл., прим., указ. Д. Б. Дашиева. М.: Вост. лит., 2001. 766 с.
- Жабон 2012 — *Жабон Ю. Ж.* Трактат тибетской добуддийской традиции *бон* «Бумши» и канон тибетской медицины «Чжуд-ши» (сравнительный анализ) // Вестник Бурятского государственного университета. 2012. № 8. С. 160–164.
- Жуковская 1990 — *Жуковская Н. Л.* Судьба кочевой культуры. Рассказы о Монголии и монголах. М.: Наука; ГРВЛ, 1990. 112 с.
- Зорин 2014 — *Зорин А. В.* О структуре и содержании сборника «Сунгдуй» // Тибетология в

- Санкт-Петербурге. Сб. ст. Вып. 1. СПб.: Петербургское востоковедение, 2014. С. 100–118.
- Зорин, Сизова 2013 — *Зорин А. В., Сизова А. А.* Первые пекинские издания сборника «Сундуй» на тибетском и монгольском языках // *Mongolica XI*. Сб. ст. СПб.: Петербургское востоковедение, 2013. С. 37–44.
- Календарь буддиста 1993–1994 — Календарь буддиста. 1993–1994. Год воды-курицы. *Rab byung bcu bdun chu bua*. Автор комментария Д. Х. Самаев. СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1993. 12+51 с.
- Ковалевский 1847 — *Ковалевский О.* Монгольско-русско-французский словарь. Т. 1–3. Т. 2. Казань: Тип. Казанского университета, 1847. 950 с.
- Корсункиев 1977 — *Корсункиев Ц.* Программа обучения в школах при калмыцких хурулах // *Ламаизм в Калмыкии*. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1977. С. 70–78.
- Кунпан-дудзи 2008 — Кунпан-дудзи. Полезный для всех экстракт амриты: большой рецептурный справочник Агинского дацана / Сумати Праджня; пер. с тибет., предисл., примеч., указ. Д. Б. Дашиева. М.: Вост. лит., 2008. 213 с.
- Лангтхабы 1976 — Лангтхабы и их корригирование. Острые заболевания органов брюшной полости / Б. Д. Бадараев, Э. Г. Базарон, М. Д. Дашиев [и др.]; отв. ред. Б. В. Семичов. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. 139 с.
- Лауфер 1927 — *Лауфер Б.* Очерк монгольской литературы / пер. В. А. Казакевича, под ред. и с предисл. Б. Я. Владимирцова. Л.: Изд. Ленинградского Восточного института, 1927. 95 с.
- Музраева 2001 — *Музраева Д. Н.* Гимны-славословия из тибетской коллекции КИГИ РАН // *Российское монголоведение*. Бюллетень 5. М.: ИВ РАН, 2001. С. 266–278.
- Музраева 2003 — *Музраева Д. Н.* О молитвенных текстах *дхарани* (по материалам тибетской коллекции КИГИ РАН) // *Монголоведение*. № 2. Элиста: АПП «Джангар», 2003. С. 46–68.
- Музраева 2010 — *Музраева Д. Н.* Литературное наследие // *Калмыки* / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, КИГИ РАН. М.: Наука, 2010. С. 387–405.
- Музраева 2012 — *Музраева Д. Н.* Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии / отв. ред. Э. П. Бакаева, науч. ред. А. А. Бурыкин. Элиста: ЗАОР «НПП „Джангар“», 2012. 224 с.
- Музраева 2018 — *Музраева Д. Н.* Из истории бытования сборника буддийских текстов «Сундуй» у калмыков (на материале коллекции Э. Б. Убушиева, хранящейся в научном архиве КалмНИЦ РАН) // *Oriental Studies*. 2018. № 3 (37). С. 68–94. DOI: 10.22162/2619-0990-2018-37-3-68-94
- Омакаева 1995 — *Омакаева Э. У.* Хальмг зурха, мөргүл. Калмыцкая астрология. Молитвы. Элиста: АПП «Джангар», 1995. 176 с.
- Орлова 2002 — *Орлова К. В.* Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // *Бюллетень Общества востоковедов*. Вып. 5. М.: ИВ РАН, 2002. 85 с.
- Позднеев 1908 — *Позднеев А. М.* Учебник тибетской медицины / С монг. и тибет. пер. А. Позднеев. Т. 1. СПб.: тип. Импер. Акад. наук, 1908. 425 с.
- Позднеев 1911 — *Позднеев А. М.* Калмыцко-русский словарь. СПб.: Тип. Импер. Акад. Наук, 1911. 306 с.
- Санчжей Чжамцо 1997 — *Санчжей Чжамцо [Деси Сангье Гьяцо]*. Практическое руководство по тибетской медицине Лхан-тхабс. Разделы *ка, кха* / пер. с тиб. А. Кособурова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. 240 с.
- Скородумова 2004 — *Скородумова Л. Г.* Монгольская астрология Дзурхай. Улан-Батор: Бемби сан, 2004. 102 с.
- Трактаты об иглоукалывании 1987 — Трактаты об иглоукалывании и прижигании / Чуматов В. О., Гедеева Д. Б., Корсункиев Ц. К., Орлова К. В., Трофимова С. М.; отв. ред. Биткев П. Ц. М.: Наука; ГРВЛ, 1987. 414 с.
- Ульянов 1901 — *Ульянов Д.* Подстрочный перевод 1-й части Тибетской медицины «Зави-джюд» (Философо-теолого-медицин. энцикл.) / пер. Дамбо Ульянова. СПб.: Скоропеч. «Восток», 1901. 75 с.
- Ульянов 1902 — *Ульянов Д.* Перевод из медицинских сочинений «Дже-ду-нинг-нор», гл. 91 и «Хлан-таб», гл. 30. Лечение чумы, холеры, проказы. Штатного гелюна Дамбо Ульянова. СПб.: Паровая скоропечатня М. М. Гутзац, 1902. 25 с.
- Ульянов 1903 — *Ульянов Д.* Тибетская медицина. Ч. 1: «Зави-джюд», или Маллига (Четки из голубой лазури), разъясняющая четыре рассуждения, украшенные именем Ман-лы (Будды), комментатора Сангджи-Джамцо. Философско-теолого-медицинская энциклопедия / пер. Д. Ульянова. 2-е изд. СПб.: Тип. «Труд и польза», 1903. 86 с.
- Чуматов 1983 — *Чуматов В. О.* Старописьменные памятники КНИИИФЭ // *Монголоведные исследования*. Элиста: КНИИИФЭ, 1983. С. 116–131.

- Baumann 2005 — *Baumann B. G.* Divine knowledge: Buddhist mathematics according to Antoine Mostaert's „Manual of Mongolian astrology and divination“. PhD Dissertation. Bloomington: Indiana University, 2005. 2223 p.
- Bawden 1958 — *Bawden C. R.* Astrologie und Divination bei den Mongolen — die schriftlichen Quellen // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1958. Bd. 108. S. 317–337.
- Elverskog 2013 — *Elverskog J.* China and the New Cosmopolitanism // *Sino-Platonic Papers*. No. 233 (February 2013). Pp. 1–30.
- Manual of Mongolian Astrology 1969 — *Manual of Mongolian Astrology and Divination*. With a critical introduction by A. Mostaert and an editor's foreword by F.W. Cleaves. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969. vi+127 p.
- North 2015 — *North M. J.* Mongolian Manual of Astrology and Divination. URL: <https://publicdomainreview.org/essay/a-mongolian-manual-of-astrology-and-divination> (Published: February 3, 2015) (дата обращения: 22.12.2019).

Sources

- Astrological texts from Ya. S. Ulanov's private collection (Chkalovsky village, Ketchenerovsky District, Republic of Kalmykia). (In Oir.)

References

- [Buddhist Calendar: 1993–1994, Water–Rooster Year (*Rab byung bcu bdun chu bya*)]. D. Kh. Samaev (comment.). St. Petersburg: Datsan Gunzechoinei, 1993. 12+51 p. (In Russ.)
- [*Gyu-zhi*: Canon of Tibetan Medicine]. D. B. Dashiev (transl., foreword, etc.). Moscow: Vostochnaya Literatura, 2001. 766 p. (In Russ.)
- [*Lhantab* (Collections) and Their Correlations: Acute Diseases of Abdominal Organs]. B. D. Badaraev, E. G. Bazon, M. D. Dashiev et al.; B. V. Semichov (ed.). Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1976. 139 p. (In Russ.)
- [Manual of Tibetan Medicine]. Pozdnev A. M. (transl.). Vol. 1. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1908. 425 p. (In Russ.)
- [Treatises in Needle Therapy and Acupuncture]. Chumatov V. O., Gedeeva D. B., Korsuniev Ts. K., Orlova K. V., Trofimova S. M., Bitkeev P. Ts. (ed.). Moscow: Nauka; GRVL, 1987. 414 p. (In Russ.)
- Aseeva T. A., Naydakova T. A. [Tibetan Medicinal Food Plants]. Novosibirsk: Nauka, 1991. 128 p. (In Russ.)
- Badmaev A. V. One Oirat manuscript about pharmacopoeia revisited. In: [World of Clear Script]. Coll. papers. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2014. Pp. 88–98. (In Russ.)
- Badmaev P. A. [*Gyu-zhi*: a Primary Tibetan Medical Guidebook. Translation and Introduction to Fundamentals of Tibetan Medical Science by P. A. Badmaev]. St. Petersburg, 1903. 156 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. [Buddhism in Kalmykia: Historical and Ethnographic Essays]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1994. 128 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P., Muzraeva D. N. Buddhism and Kalmyk ethnic traditions: cultural heritage preservation issues (summarizing results of the 2006 expedition). In: [Buddhist Culture: History, Source Studies, Linguistics, and Arts. 2nd Agvan Dorzhiev Readings]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2008. Pp. 92–94. (In Russ.)
- Bakaeva E. P., Muzraeva D. N. Kalmyk Buddhist astrological works: public health issues. In: [7th National Congress of Ethnographers and Anthropologists]. Proc. (Saransk; July 9–14, 2007). Saransk: Mordovian Government-Affiliated Institute for Humanities Research, 2007. P. 494. (In Russ.)
- Baumann B. G. Divine Knowledge: Buddhist Mathematics according to Antoine Mostaert's 'Manual of Mongolian Astrology and Divination'. PhD Dissertation. Bloomington: Indiana University, 2005. 2223 p. (In Eng.)
- Bawden C. R. Astrology and divination among Mongols: written sources. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1958. Vol. 108. Pp. 317–337. (In Germ.)
- Bazon E. G., Aseeva T. A. [*Vaidūrya ngonpo*: a Treatise in Indo-Tibetan Medicine]. Novosibirsk: Nauka, 1984. 120 p. (In Russ.)
- Chumatov V. O. Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics: old written monuments. In: [Mongolian Studies]. Elista: Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics, 1983. Pp. 116–131. (In Russ.)
- Danzin Puntsog (Tenzin Phuntsok). [*Kun gsal snang mzod*: a Tibetan Treatise in Medicinal Elixirs]. Ulan-Ude: Association of Buryatia's Writers, 1991. Vol. I, 64 p.; vol. II, 46 p. (In Russ.)
- Desi Sangye Gyatso. [The Practical Guidebook of Tibetan Medicine. Sections: *ka*, *kha*]. A. Kosoburov (transl.). Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 1997. 240 p. (In Russ.)
- Desi Sangye Gyatso. [*Vaidūrya ngonpo*. Blue Beryl: Commentary to the *Gyu-zhi* (The Four Tantras)]. D. B. Dashiev (transl., comment.); T. A. Aseeva (ed., comp.). Moscow: Vostochnaya

- Literatura, 2014. 1286 p. (In Russ.)
- Elverskog J. China and the new cosmopolitanism. *Sino-Platonic Papers*. 2013. No. 233 (February). Pp. 1–30. (In Eng.)
- Gedeeva D. B. Correspondence between Ven. Tügmüd Gavji and B. G. Gedeev revisited. In: [Buddhist Tradition in 20th-Century Kalmykia: Commemorating O. M. Dordzhiev (Ven. Tügmüd Gavji), 1887–1980]. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2008. Pp. 130–134. (In Russ.)
- Korsunkiev Ts. Schools affiliated to Kalmyk monasteries: educational program revisited. In: [Lamaism in Kalmykia]. Elista: Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics, 1977. Pp. 70–78. (In Russ.)
- Kovalevskiy O. [Mongolian-Russian-French Dictionary]. In 3 vols. Vol. 2. Kazan: Imperial Kazan University, 1847. 950 p. (In Mong., Russ. and Fr.)
- Lauffer B. [An Outline of Mongolian Literature]. V. A. Kazakevich (transl.), B. Ya. Vladimirtsov (ed., foreword). Leningrad: Leningrad Institute of Oriental Studies, 1927. 95 p. (In Russ.)
- Manual of Mongolian Astrology and Divination. A. Mostaert (introd.), F. W. Cleaves (ed., foreword). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969. vi+127 p. (In Eng.)
- Muzraeva D. N. [Tibetan and Oirat-Language Buddhist Sources of Kalmykia-Based Collections]. E. P. Bakaeva, A. A. Burykin (eds.). Elista: Dzhangar, 2012. 224 p. (In Russ.)
- Muzraeva D. N. Dharaṇī texts revisited: exploring the Tibetan Collection of Kalmyk Humanities Research Institute (RAS). In: [Mongolian Studies]. Vol. 2. Elista: Dzhangar, 2003. Pp. 46–68. (In Russ.)
- Muzraeva D. N. Literary heritage. In: [The Kalmyks]. E. P. Bakaeva, N. L. Zhukovskaya (eds.). Moscow: Nauka, 2010. Pp. 387–405. (In Russ.)
- Muzraeva D. N. The *gZungs 'dus* Buddhist texts collection: excerpts from the history of its existence among the Kalmyks (a case study of E. B. Ubushiev's collection from the Archive of the Kalmyk Scientific Center of the RAS). *Oriental Studies*. 2018. No. 3 (37). Pp. 68–94. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2018-37-3-68-94
- Muzraeva D. N. Tibetan Collection of Kalmyk Humanities Research Institute (RAS): glorification hymns. In: [Mongolian Studies of Russia]. Vol. 5. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2001. Pp. 266–278. (In Russ.)
- North M. J. Mongolian Manual of Astrology and Divination. Available at: <https://publicdomainreview.org/essay/a-mongolian-manual-of-astrology-and-divination> (published: February 3, 2015) (accessed: January 22, 2020). (In Eng.)
- Omakaeva E. U. [Kalmyk Astrology. Prayers]. Elista: Dzhangar, 1995. 176 p. (In Kalm. and Russ.)
- Orlova K. V. [Description of Kalmykia-Based Mongolian Manuscripts and Xylographs]. Ser. 'Newsletter'. Russian Society of Orientalists. Vol. 5. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2002. 85 p. (In Russ.)
- Pozdnev A. M. [Kalmyk-Russian Dictionary]. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1911. 306 p. (In Kalm. and Russ.)
- Skorodumova L. G. [*Dzurkhai*: Mongolian Astrology]. Ulaanbaatar: Bembi San, 2004. 102 p. (In Russ.)
- Sumati Prajna. [*Kun phan bdud rtsi*. Universally Healthful Extract of Amrita: Unabridged Drug Handbook of Aginsky Datsan]. D. B. Dashiev (transl., foreword, etc.). Moscow: Vostochnaya Literatura, 2008. 213 p. (In Russ.)
- Ulyanov D. [Translation from *Dzhe-du-ning-nor* Medical Treatises — Chapter 91, and *Lhan thabs* — Chapter 30: Treatment of Plague, Cholera, and Leprosy]. St. Petersburg: M. M. Gutsatz, 1902. 25 p. (In Russ.)
- Ulyanov D. [Commentary to The Four Tantras (*rtsa ba'i rgyud*; Canon of Tibetan Medicine): Interlinear Translation of Part One]. St. Petersburg: Vostok, 1901. 75 p. (In Russ.)
- Ulyanov D. [Blue Beryl: Commentary to the *Gyu-zhi* (The Four Tantras; Treatise in Tibetan Medicine and Philosophy) by Desi Sangye Gyatso: (Translation of) Part One]. 2nd ed. St. Petersburg: Trud i Polza, 1903. 86 p. (In Russ.)
- Zhabon Yu. Zh. Treatise of Tibetan pre-Buddhist Bon tradition '*Bum bzhi* and canon of Tibetan medicine *Rgyud bzhi* (comparative analysis). *Buryat State University Bulletin*. 2012. No. 8. Pp. 160–164. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. [Destiny of Nomadic Culture: a Narrative about Mongolia and Mongols]. Moscow: Nauka; GRVL, 1990. 112 p. (In Russ.)
- Zorin A. V. On the structure and contents of the *Gzungs 'dus* collection. In: Tibetology in St. Petersburg. Coll. papers. Is. 1. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2014. Pp. 100–118. (In Russ.)
- Zorin A. V., Sizova A. A. The first Beijing editions of the *Gzungs 'dus* collection in Tibetan and Mongolian. In: *Mongolica*–XI. Coll. papers. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2013. Pp. 37–44. (In Russ.).





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. 13, Is. 1, pp. 164–172, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-164-172
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 821.512.37

Символика обрядовых действий в практике мирян-буддистов (обряд подношения лампадки)

Баазр Александрович Бичеев¹

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

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0002-9352-7367. E-mail: baazr@mail.ru

© КалмНИЦ РАН, 2020

© Бичеев Б. А., 2020

Аннотация. *Введение.* Отношения между религиозной и социальной повседневностью всегда имеют взаимную связь — образ жизни оказывает влияние на подход к религии, а религиозные нормы влияют на образ жизни. В повседневной жизни мирян-буддистов, вне зависимости от принятых ими религиозных обетов, существует ряд обязательных практик, сопровождающихся определенными обрядовыми действиями. Среди таких традиционных действий одним из важных является обряд подношения зажженной лампадки, который неизменно присутствует во всех видах религиозной практики. Процесс подготовки и обряд подношения зажженной масляной лампадки сопровождается произнесением традиционной молитвы-благопожелания. *Цель статьи* — введение в научный оборот текста молитвы-благопожелания и анализ символического содержания обряда подношения зажженной лампадки. *Решаемые задачи* — определить скрытый смысл обрядового действия и содержания текста молитвы. *Основной метод исследования* — историко-философский и сравнительно-сопоставительный анализ. *Новизна работы.* Несмотря на повседневность практики подношения зажженной лампадки, анализ содержания этого обрядового действия и сопровождающей молитвы-благопожелания не осуществлялся. *Результаты исследования:* символический смысл буддийского обряда подношения зажженной лампадки основан на фундаментальных положениях буддийского учения; в содержании текста молитвы-благопожелания существует скрытый уровень, связанный с развитием в сознании сострадания; обрядовое действие и текст молитвы способствуют отрешенности от повседневного ритма жизни и актуализируют необходимость соблюдения обета Прибежища. *Заключение.* На основе анализа обряда подношения зажженной лампадки и текста молитвы благопожелания, раскрывается символический и скрытый уровень в содержании обряда и текста молитвы-благопожелания.

Ключевые слова: буддизм, обряд подношения зажженной лампадки, молитва-благопожелание

Благодарность. Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта в форме субсидии из федерального бюджета, выделяемой для государственной поддержки научных исследований, проводимых под руководством ведущего ученого (проект «От палеогенетики до

культурной антропологии: комплексное междисциплинарное исследование традиций народов трансграничных регионов: миграции, межкультурное взаимодействие и картина мира»).

Для цитирования: Бичеев Б. А. Символика обрядовых действий в практике мирян-буддистов (обряд подношения лампадки) // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 164–172. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-164-172

UDC 821.512.37

Symbolism of Rituals in Lay Buddhist Practices: Oil Lamp Offering

Baazr A. Bicheev¹

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

Dr. Sc. (Philosophy), Leading Research Associate

 0000-0002-9352-7367. E-mail: baazr@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Bicheev B.A., 2020

Abstract. *Introduction.* Relations between religious and social everyday life are always close enough — lifestyles influence approaches to religion, and religious norms influence lifestyles. Mundane activities of lay Buddhists — regardless of whether the latter have taken any religious vows or not — comprise a number of obligatory practices to be performed accompanied by certain ritual actions. Oil lamp offering is one such traditional and definitely important rite integral to virtually all types of religious activity. The preparation and offering of an oil lamp is accompanied by recitation of the traditional well-wishing prayer. *Goals.* The article introduces a text of the well-wishing prayer and analyzes the symbolism of oil lamp offering, seeking to reveal hidden meanings behind the ritual action and prayer. *Methods.* The study employs the historical-philosophical and comparative analysis methods. It is noteworthy that despite oil lamp offering has long become workaday, the ritual and accompanying prayer have never been duly explored. *Results.* The symbolic meaning of Buddhist oil lamp offering proves based on fundamentals of Buddhist doctrine, and the prayer contains a hidden level aimed at cultivating compassion within the stream of consciousness. Finally, the ritual action and prayer together facilitate detachment from everyday life, and emphasize the need to observe the Refuge vow. *Conclusions.* So, the analysis reveals the symbolic and hidden levels of the oil lamp offering rite and its prayer.

Keywords: Buddhism, oil lamp offering, well-wishing prayer

Acknowledgements: The reported study was funded by the Government of the Russian Federation — project name ‘From Paleogenetics to Cultural Anthropology: Comprehensive Interdisciplinary Studies in Traditions of Cross-Border Regions — Migrations, Intercultural Communication, and Worldviews’ (Agreement on Granting Federal Budgetary Subsidies in Accordance with Item 4, Article 78.1 of the Budget Code of the Russian Federation No. 075-15-2019-1879 of 3 December 2019).

For citation: Bicheev B. A. Symbolism of Rituals in Lay Buddhist Practices: Oil Lamp Offering. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 164–172. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-164-172



Введение

Религиозная и социальная повседневности имеют разноуровневые взаимные связи — образ жизни так или иначе оказывает влияние на восприятие религии, а религиозные нормы оказывают свое влияние на сложившийся образ жизни. Обычный

ритм повседневной жизни с ее радостями, печалью и трудовой деятельностью иногда прерывается религиозными праздниками, берущими свое начало в древней традиции.

Однако в повседневной жизни мирян-буддистов, вне зависимости от приня-

тых ими религиозных обетов, существует ряд обязательных практик, сопровождающихся определенными обрядовыми действиями. Среди таких традиционных действий следует указать на обряд подношения масляной лампадки (калм. *зул*), который неизменно присутствует во всех видах религиозных практик.

Согласно традиции буддизма, обряд подношения зажженной лампадки берет свое начало от Будды Дипанкары (Кашьяпа или Махакашьяпа), который считается первым из двадцати четырех Будд прошлого. Известно, что его рождение сопровождалось появлением множества светящихся огоньков. Поэтому его нарекли Дипанкара (санскр. *Dīpaṅkara*; тиб. *mar me mdzad*; свет, пламя лампадки) [Чандра 2019: 66].

Буддийское предание гласит, что однажды один из царей поинтересовался у Будды Дипанкары, почему его зовут таким именем. Тот ответил, что обрел это имя, когда, будучи обычной личностью, для порождения особого состояния сознания Бодхичитты преподнес Буддам десяти сторон свет, исходящий из зажженных ватных палочек, залитых маслом и вставленных в многочисленные отверстия его тела. С тех пор зажженная лампадка в буддизме считается одним из основных подношений.

В тексте молитвы, читаемой при совершении подношения зажженными лампадками в день Зул, отмечаемый 25 числа первой зимней луны в память об уходе в нирвану Цзонкапы, говорится: ««В особенности же с верою, приношу я просвещающую все царства мира и исполненную светом солнца и луны лампаду, в которой посреди драгоценного сосуда, просторного, как три тысячи миров, в море колеблющегося масла воткнут налитанный маслом фитиль — крепкий, как гора Сумеру...»

Да будет сосуд этой лампы величиною с царства великого тысячемира трех тысяч миров. Стержень ее да будет величиною с гору Сумеру — царя гор, блеск ее да будет светлым и ясно видимым, — начиная снизу от оконечности сансары, к верху — у существ страшных адов, еще дальше — в местопребывании существ, живущих за внешнею железной оградой, у тех существ, которые будучи припираемы препятствиями своих деяний, среди непроглядной тьмы не видят ни на расстоянии своих вытянутых

рук и ног, ни на расстоянии своих согнутых рук и ног.

Да будет светла эта лампада по пути спасения всех бесчисленных будд, обитающих в безграничных царствах миров десяти сторон» [Позднеев 1993: 373–375].

Содержание этой молитвы в сжатой форме звучит в традиционном благопожелании, которое произносят, совершая подношение лампадкой в домашних условиях: «Этот благоговейно приготовленный светильник я подношу Будде, Дхарме и Сангхе! Пусть этой добродетелью во всех перерождениях я буду обладать светильником мудрости, и да рассеет он тьму неведения всех живых существ!».

Буддийские наставники советуют: возжигая лампаду, представлять, что ее свет — это сияние солнца, луны и звезд. Сама лампадка символизирует достижение Просветления, фитиль — человеческое эго, масло — океан страданий, а огонь — мудрость, постигшую пустоту. Глядя на горящую лампаду, необходимо медитировать, что мудрость, постигшая пустоту, сжигает человеческое эго и иссушает океан страданий.

Таким образом, как в храмовой обрядности, так и на уровне мирского восприятия символическая составляющая обряда подношения зажженного светильника связывается с основополагающими положениями буддийского учения о страдании как природе сансары, отсутствии самости, пустоты и мудрости, познающей пустоту.

Обряд подношения масляной лампадки

В повседневной жизни простых мирян, кроме традиционных праздничных дней, лампадку рекомендуется зажигать в дни поста (калм. *мацг өдр*) — в 8-й, 15-й и 30-й день лунного календаря. Возжигание лампадки обозначается в разных словоформах, имеющих одно смысловое значение — «зажечь лампадку» (*зул бэрх* букв. ‘поднести лампадку’; *зул тэвх* букв. ‘ставить лампадку’; *зул шатах* букв. ‘зажечь лампадку’; *зулд герл өгх* букв. ‘дать свет лампадке’; *зул асах* букв. ‘воспламенить лампадку’) и др.

Подготовку лампадки к возжиганию совершают в соответствии со строго установленными действиями. Вначале совершают омовение лица, рук и полоскают рот водой. Прочтя краткую молитвенную формулу (обычно шестислоговую мантру Авалоки-

тешвары — *ом мани падме хум*), тщательно протирают саму лампадку (калм. *цөгц*). Вслед за этим следует процесс подготовки фитиля для лампадки. На специально заготовленные палочки из стебля житняка (калм. *йөркүг*) наворачивается три тонких слоя хлопковой ваты. Изготовленный фитиль вставляют в отверстие на дне чаши лампадки и заливают топленным маслом (калм. *шар тосн*).

А. М. Позднеев пишет, что в храмовой практике буддизма в середине семи чаш жертвенного алтаря обязательно ставится одна большая лампада. «Относительно этой жертвы лампы существует несколько правил. Фитиль ее должен быть сделан из ростка от ветки дерева гуша (*куса*) и обернут чистою ватой. Он должен быть тонок и прям для того, чтобы мог гореть долго и главное ярко: совершенно воспрещается держать свет лампы мерцающим, поблекшим, так что лампада не то, что горит и не то, что гаснет» [Позднеев 1993: 92].

Пропитанный маслом фитиль готов к тому, чтобы зажечь его. Самым лучшим для ритуальной лампадки считается масло, вытопленное в своем доме. Топленое масло использовалось в качестве подношения родственникам и соседям. Традиция подношения монастырям топленого масла для светильников существовала с древности [Литвинский 1989: 185].



Фото 1. Буддийская лампадка
[Fig. 1. Buddhist oil lamp]

Как правило, лампадки домашнего алтаря передаются из поколения в поколение. Их ценность зависит не от материала, из которого он изготовлен, а от того, насколько долго она прослужила сосудом для подношения. К примеру, в нашей семье долго употреблялась лампадка из меди, из-

готовленная кустарным способом во время сибирской ссылки. По словам отца, имеющиеся в доме предметы домашнего алтаря не позволили взять с собой мать, верившая, что вскоре они вернутся домой. Незадолго до ухода из жизни отец попросил, чтобы эту старенькую кустарную лампадку положили вместе с ним, что и было нами исполнено.

Вообще лампадки домашнего алтаря, изготовленные в период сибирской ссылки, — уникальное явление в религиозной культуре калмыков середины XX в. В годы великого бедствия и страдания народа изготовленная кустарным способом буддийская лампадка (*зул*) стала символом неизбежного преодоления тьмы страданий, выпавших на долю народа, и светильником, указывающим путь будущего возвращения на родную землю.

Лампадки домашнего алтаря по просьбе ссыльных калмыков тайно изготавливались в различных мастерских из имеющихся в наличии материалов (медь, латунь, алюминий, олово и др.). В фондах Музея традиционной культуры им. Зая-пандиты Калмыцкого научного центра РАН хранится около трех десятков таких лампадок. Все они выполнены (насколько позволяли имеющиеся материалы и умение исполнителя) похожими на буддийскую лампадку традиционной формы.



Фото 2. Лампадки, изготовленные в период депортации
(Музей традиционной культуры им. Зая-пандиты КалмНЦ РАН)
[Fig. 2. Lamps made during the deportation period]
(Zaya Pandita Museum of Traditional Culture, Kalmyk Scientific Center of the RAS)

Традиционно буддийская лампадка представляет собой сосуд, состоящий из верхней части в виде широкой чаши с отверстием на дне для установки фитиля и нижней части в виде округлой продолговатой ножки, расширяющейся к низу для устойчивого положения сосуда. Однако не всегда материалы, имевшиеся в распоряжении мастера, позволяли выдержать эту форму. Так среди вышеуказанных артефактов музея есть лампадка, которая представляет собой только верхнюю часть, т. е. саму чашу, в которую вставляется фитиль и заливается топленое масло. Ножкой сосуда служит металлическая монета достоинством 20 копеек 1945 г. выпуска, которая расположена с внешней стороны чаши и скреплена с другой монетой, расположенной с внутренней стороны чаши, имеющей отверстие для фитиля.



Фото 3. Лампадка, изготовленная в период депортации (Музей традиционной культуры им. Зая-пандиты КалмНИЦ РАН)

[Fig. 3. A lamp made during the deportation period]

(Zaya Pandita Museum of Traditional Culture. Kalmyk Scientific Center of the RAS)

Еще один интересный экспонат хранится в фонде Музея Центрального хурула «Золотая обитель Будды Шакьямуни». Чаша лампадки выполнена из мягкого металла (олово?), ножка выточена из дерева.



Фото 4. Лампадка с деревянной ножкой, изготовленная в период депортации (Музей Центрального хурула «Золотая обитель Будды Шакьямуни»)

[Fig. 4. A wooden-stemmed lamp made during the deportation period]

(Museum of the Golden Abode of Shakyamuni Buddha)

Вся процедура подготовки масляной лампадки к возжиганию выполняется непосредственно у домашнего алтаря. Совершив подношение, получают благословение от зажженной лампадки, коснувшись лбом домашнего алтаря, на котором он выставлен. Затем, держа в руках четки, произносят молитвенную формулу, которая некоторым образом перекликается с вышеупомянутой молитвой, читаемой во время праздника Зул.

Приведенные ниже тексты молитвы-благопожелания и молитвы-просьбы были записаны автором в 1987 г. у 73-летней Ноган Каруевой из рода ики-бухус, проживавшей в п. Большой Царын. Впоследствии вариации текста этой молитвы-благопожелания нам приходилось видеть в написанных от руки листах молитв у некоторых других верующих.

Орасн зулын холм — «Дорж Жодв»,

Һурвн давхр хувцн мет болтха,
Кесн тосм — Һазад дала мет болтха!

Өргсн цөгцм Сөмр күрэ мет болтха,

Өргсн зулм Сөмр уул мет болтха!

Дөрвн үзгин, Һурвн цагин бурхдт,
Һучн Һурвна Хурмуста теңгрт
Мөңк зулан өргжэнэв!

Скрученный мною фитиль —

«Ваджрачхеддика»,
Три его слоя да будут подобны трем одеяниям,
Налитое мною масло да будет подобно

Мировому океану!
Поднесенная мною лампадка да будет

Крепостью, подобной горе Сумеру,
Поднесенная мною зажженная лампадка да
будет подобна горе Сумеру!

Буддам трех времен и четырех сторон,
Хурмусте, главе тридцати трех небожителей
Подношу свою вечную лампадку!

[ПМА].

ка символизирует гору Сумеру. Напомним, что в тексте молитвы, читаемой при совершении подношения зажженными лампадками во время Зул, фитиль лампадки также соотносится с царем гор Сумеру.

В варианте текста, опубликованного в книге «Заклинания» («Тэрнс»), молитва-благопожелание дополнена пожеланиями, которые также соотносятся с глубинной моральной установкой этого символического обряда.

Во-первых, подношение светом лампадки совершается Дойнхор-хуралу (Калачакре-тантре), персонифицированной в образе 24-рукого Адибудды.

Во-вторых, согласно высказанному в молитве пожеланию, светом огня лампадки должно наполниться все пространство, в котором не останется места мраку. В молитве, читаемой при совершении подношения зажженными лампадками во время праздника Зул, свет лампадки, уподобляемой горе Сумеру, ясно видим от оконечностей сансары до отделений страшных адов.

В завершение благопожелания указывается, что подношение Буддам трех времен и четырех сторон, Тридцати трем небожителям во главе с Хурмустой совершается вечной лампадкой, т. е. лампадкой негасну-

щей во времени и пространстве. В молитве, читаемой во время праздника Зул, эта мысль выражена в следующей форме: «Да будет светла эта лампада по пути спасения всех бесчисленных будд, обитающих в безграничных царствах миров десяти сторон» [Позднеев 1993: 375].

Таким образом, в религиозной практике мирян-буддистов существуют определенные обрядовые действия, которые способствуют отрешению от сложившегося хода повседневной жизни. Такие обрядовые действия, по мнению исследователей, способствуют отрешенности и от обыденной формы вещей, когда «вещи в мире, оставаясь теми же, приобретают совершенно особый смысл, подчиняются совершенной особой идее, которая делает их отрешенными» [Лосев 1990: 163]. В результате обычная масляная лампадка, несмотря на свой небольшой размер, становится символическим вместилищем буддийского макрокосма.

Интересно, что в содержании некоторых молитв, читаемых мирянами, присутствует обращение с просьбой о защите и спасении от жизненных невзгод не только к Буддам и Бодхисаттвам, но и к умершим родителям и различным ландшафтным божествам.

Эж аав мини,
Олн бурхд мини!
Олн бурхд мини,
Дэрг мини!
Маңширэн гегэн евэти!
Махага жалг евэти!
Отч Манла гегэн өршэж евэти!

Ээт ном тенгр өршэти!
Мээдр мини!
Мээдрин гегэн өршэж евэти!

Цуг Деедс евэти!
Назр, усна сэкүсн евэти!
Олн Окн-тенгр бурхд евэти!
Олн шар бурхд евэж өршэти!

Цуг Деедс евэти!
Назр, усна сэкүсн евэти!
Олн Окн-тенгр бурхд евэти!
Олн шар бурхд евэж өршэти!

Матушка и батюшка мои,
Многочисленные Будды мои!
Многочисленные Будды мои,
Тара моя!
Святой Машджушри, стань прибежищем!
Грозный Махакал, стань прибежищем!
Будда врачевания Манла, смилуйся и стань
прибежищем!

Тенгрии-небожители, смилуйтесь!
Майтрея мой!
Святой Майтрея, смилуйся и стань
прибежищем!

Все Высшие, станьте прибежищем!
Хранители земель и вод, станьте прибежищем!
Многочисленные Тары, станьте прибежищем!
Многочисленные желтые Будды, станьте
прибежищем!

Святая Зеленая Тара, смилуйся и стань прибежищем!
Святой Учитель Будда, смилуйся и стань
прибежищем!

Ноһан Дэркин гегэн евэж өршэтн! Бурхн-багшин гегэн евэж өршэтн!	Все Высшие, станьте прибежищем! Тенгрии-небожители, Хранители земель и вод, станьте прибежищем!
Цуг Деедс евэтн! Тенгр, һазр, усна сэкүсн евэтн!	Обращаюсь к Хранителям земель и вод, К высшим Буддам с настоятельной просьбой: Отпустите мне все проступки, совершенные мною по незнанию!
Һазр, усна сэкүснэс, Деед олн бурхдас ээрж суржанау, Эс медж кесн буруһм тэвит хээрлн!	О, Учитель-наставник и Будды мои! О, милостивая Тара!
Лам бурхд мини! Хээрхн Дэрк!	

[Бичеев 2003: 204].

Содержание молитвы состоит из трех основных разделов:

1) призывание умерших родителей, Будд, Бодхисаттв, Тенгриев-небожителей, ландшафтных божеств;

2) принятие прибежища у призванного сонма высших сил;

3) обращение с просьбой об отпущении совершенных по незнанию проступков.

Вербальная формула каждого из вышеуказанных разделов сопровождалась знаковыми магическими действиями (демонстрация мудры, поклоны и простираания, перебирание четок и т. д.)

Несмотря на кажущуюся простоту содержания этой молитвы, в которой, на первый взгляд, превалирует обращение с просьбой о защите и милости, она на самом деле является своеобразным текстом принятия обета Прибежища [Бичеев 2004]. В этих прямых просьбах о милости и защите к тем или иным Буддам и Бодхисаттвам выражена готовность соблюдать основополагающие правила для мирян — десять благих деяний (калм. *арвн цаһан буйн*) и отречение от десяти негативных деяний (калм. *арвн хар нүл*). Решимость неустанно придерживаться трех благих деяний тела, четырех благих деяний речи и трех благих деяний ума является главной установкой в тексте молитвы.

На уровне обыденного восприятия практика учения Будды для простых мирян заключается в осознании основных заповедей: не заблуждаться, что он вечен; не развивать в себе привязанность к сансаре; не поддаваться зависти, желаниям и гневу; воздерживаться от злословия; избавляться от чувства нелюбви к людям; искоренять неведение; не сомневаться в существовании

пути спасения; верить, что молитвой и благими деяниями можно достичь спасения; не уповать на легкое освобождение от страданий сансары [Кануков 1928: 47].

Таким образом, в отличие от современных форм медитации при совершении подношения зажженной лампадкой, в которой символическая составляющая подношения основана на важнейших категориях буддийского учения (страдание, отсутствие самости, пустота, мудрость), в традиционных мирских молитвах-благопожеланиях на скрытом уровне проявляется стремление закрепить в своем сознании особое альтруистическое состояние сознания, посредством практики Прибежища.

Заключение

Предметное оформление такого повседневного обрядового действия, как подношение зажженной масляной лампадки Буддам и Бодхисаттвам буддийского пантеона, в определенном смысле способствовало отрешенности от обыденной формы самого предмета, наделяя его особым сакральным смыслом. Маленькая масляная лампадка становится символическим вместилищем бескрайнего буддийского макрокосма.

В содержании текста молитвы-благопожелания, произносимой при подношении зажженной лампадки, религиозная норма, изначально имевшая личностный смысл, обретает общественную значимость. Следование общепринятым в религиозной практике установкам требовало от простых мирян самодисциплины, направленной на устранение трех базовых основ страдания — невежество, привязанность и гнев.

В содержании самой молитвы-благопожелания на скрытом уровне устанавливается решимость возвращения в свое сознании Бодхичитты, альтруистического побуждения оказывать благо всем существам сансары.

В морально-религиозной регуляции мотивы поведения развиваются, исходя из альтруистического побуждения, обрести благую форму рождения, ради пользы всех живых существ.

Источники

ПМА — Полевые материалы автора.

Литература

- Бичеев 2003 — *Бичеев Б. А.* Этнообразующие доминанты духовной культуры западных монголов (ойратов). Элиста: КалмГУ, 2003. 204 с.
- Бичеев 2004 — *Бичеев Б. А.* «Иткл» — обет Прибежища в буддизме. Традиционалистский ресурс психотехники в этническом сознании калмыков. Элиста: КалмГУ, 2004. 78 с.
- Кануков 1928 — *Кануков Х. Б.* Будда-ламаизм и его последствия. Астрахань: Тип. Калмиздата, 1928. 94 с.
- Литвинский 1989 — *Литвинский Б. А.* Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские церемонии // Буддизм:

История и культура. М.: ГРВЛ; Наука, 1989. С. 169–189.

- Лосев 1990 — *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // Опыты. Литературно-философский сборник / сост. А. В. Гулыга. М.: Советский писатель, 1990. С. 137–173.
- Позднеев 1993 — *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Изд. репринтное. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 512 с.
- Тэрнс 1994 — Тэрнс. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 98 с.
- Чандра 2019 — *Чандра Л.* Дипанкара [электронный ресурс] // Искусство Евразии. 2019. № 3 (14). С. 66–73. URL: <https://readymag.com/u50070366/1483113/11/> (дата обращения: 10.12.2019).

Sources

Author's field data. (In Russ. and Kalm.)

References

- [Dhāraṇī (Texts)]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1994. 98 p. (In Kalm.)
- Bicheev B. A. [*Itkl* — Buddhist Refuge Vow: a Traditionalist Psychotechnic Resource in the Kalmyk Ethnic Mindset]. Elista: Kalmyk State University, 2004. 78 p. (In Russ.)
- Bicheev B. A. [Spiritual Culture of Western Mongols (Oirats): Nation-Constituting Dominants]. Elista: Kalmyk State University, 2003. 204 p. (In Russ.)
- Chandra L. Dipankara. *The Art of Eurasia*. 2019. No. 3 (14). Pp. 66–73. Available at: <https://readymag.com/u50070366/1483113/11/> (ac-

cessed: December 10, 2019). (In Russ.)

- Kanukov Kh. B. [Buddha — Lamaism and Its Consequences]. Astrakhan: Kalmizdat, 1928. 94 p. (In Russ.)
- Litvinsky B. A. Monastic life of East Turkestan sangha: Buddhist ceremonies. In: [Buddhism: History and Culture]. Moscow: GRVL; Nauka, 1989. Pp. 169–189. (In Russ.)
- Losev A. F. Dialectics of Myth. In: [The Experiments: Collected Literary and Philosophical Works]. A. V. Gulyga (comp.). Moscow: Sovetskiy Pisatel, 1990. Pp. 137–173. (In Russ.)
- Pozdneev A. M. [Essays on the Life of Buddhist Monasteries and Buddhist Clergy in Mongolia, in the Context of Their Relation to the People]. Reprint. Elista: Kalmyk Book Publ., 1993. 512 p. (In Russ.)





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. 13, Is. 1, pp. 173–182, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-173-182
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 930.2+294.321

Жизнь и деятельность второго перерожденца Нейджи-тойна: источниковедческий анализ намтара

Цымжит Пурбуевна Ванчикова¹

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

доктор исторических наук, главный научный сотрудник

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

© КалмНИЦ РАН, 2020

© Ванчикова Ц. П., 2020

Аннотация. Целью статьи является ввод в научный оборот намтара — биографии Агванг-Лобсан-Дамбижалцана, второго перерожденца известного проповедника буддизма Нейджи-тойна Далай Манджушри (1557–1653), сына ойратского князя Мэргэн-Тэбэнэ. Намтар издан в городе Улан-Хад в 2010 г. профессором Алтан-Оргилом. *Материалы.* В работе даны источниковедческий анализ и характеристика рукописи, написанной в 1756 г. учеником второго перерожденца Дана-Самударой, известным также под именами Уратский Номун-Далай, Уратский Дарма, Чойчжамцо. В результате критики текста биографии выявлены ее структура и содержание, установлено, что структурно она состоит из семи частей, каждая из которых завершается стихотворными кариками, кратко отражающими содержание соответствующей части. Завершается биография пространным колофоном. *Результаты.* В статье впервые на основе анализа содержания текста приводятся биографические сведения о жизни и деятельности хубилгана Нейджи-тойна, о его роли в истории становления буддизма во Внутренней Монголии, о его взаимоотношениях с маньчжурским двором, о политике цинских правителей в регионе Внутренней Азии. *Выводы.* Данные, изложенные в биографии, позволяют прийти к заключению о том, что в проникновении и развитии буддизма среди разных монгольских этнических групп, наряду со многими объективными социально-политическими факторами, большую роль сыграли и отдельные конкретные буддийские деятели, биография одного из которых рассмотрена в данной статье. Несмотря на недостаточность его личностных характеристик, максимальное приближение биографии рассматриваемого буддийского монаха к жизненно-историческим реалиям подтверждает значительность его деятельности, основной заслугой которого являлось продолжение традиций предшественника по внедрению буддийских практик на монгольском языке, способствовавших его развитию.

Ключевые слова: намтар, второй перерожденец Нейджи-тойна, буддизм, Монголия, роль монгольских лам в геополитике XVIII в.

Благодарность. Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.187.1.4. «Культурное наследие народов Трансбайкалья и сопредельных регионов Восточной Азии в системе духовных ценностей России», No AAAA-A17-117021310267-5).

Для цитирования: Ванчикова Ц. П. Жизнь и деятельность второго перерожденца Нейджи-тойна: источниковедческий анализ намтара // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 1. С. 173–182. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-173-182

UDC 930.2+294.321

Life and Activities of the 2nd Neiji Toyin: a Historiographic Analysis of His *Namtar*

Tsymzhit P. Vanchikova¹

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

Dr. Sc. (History), Chief Research Associate

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

© KalmSC RAS, 2020

© Vanchikova Ts. P., 2020

Abstract. *Goals.* The article seeks to introduce into academic discourse a biography (Tib. *rnam thar*) of *Ngag-dbang Blo-bzang Dam pa'i Rgyal-mtshan*, the second incarnation of the famous Buddhist preacher Neiji Toyin (1557–1653) who was son of the Oirat Prince Mergen Tebene. *Materials.* The paper provides a historiographic analysis and description of the manuscript written in 1756 by the 2nd Neiji Toyin's disciple — Dana-Samudara, also known as Urad Nomun-Dalai. The study explores the text of the biography and reveals its structure and contents: the *namtar* consists of seven parts, each ending with verses that briefly summarize respective chapters. The biography finishes with a lengthy colophon. *Results.* The article explores the text in detail and for the first time ever provides biographical data dealing with the life and activities of Neiji Toyin's *khubilgan* (Mong. 'reincarnation'), his role in the history of Inner Mongolian Buddhism, relationship with the Manchu court, and the Qing dynasty's policies in the region. *Conclusions.* The biography makes it possible to conclude that some Buddhist figures — including the 2nd Neiji Toyin — along with many objective sociopolitical factors did play a large role in the dissemination and development of Buddhism among various Mongolian ethnic groups. Despite the insufficiency of his personal characteristics described, a maximum approximation of this Buddhist monk's biography to the actual historical realities confirms the significance of his efforts.

Keywords: *namtar*, 2nd Neiji Toyin, Buddhism, Mongolia, role of Mongolian priests in 18th-century geopolitics

Acknowledgements: The reported study was funded by government assignment (project no. XII.187.1.4. 'Cultural Heritage of Transbaikalian Peoples and Adjacent East Asian Regions in the System of Russia's Spiritual Values'; state reg. no. AAAA-A17-117021310267-5).

For citation: Vanchikova Ts. P. Life and Activities of the 2nd Neiji Toyin: a Historiographic Analysis of His *Namtar*. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 173–182. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-173-182



Введение

В начальный период истории буддизма в Монголии основными популяризаторами его учения были тибетские монахи, но начиная со второй половины XVI в. в разных регионах, населенных монголами, появились первые монгольские ламы, получившие мо-

нашеское образование в монастырях Тибета. Именно появление монгольских монахов в большей степени способствовало успеху и развитию буддизма на всей территории Монголии. В это же время при активной поддержке монгольской знати стали ускоренно строиться буддийские монастыри, значительно

увеличилась численность монгольского духовенства¹. Представители монгольской знати — сыновья монгольских ханов и князей объявлялись перерожденцами и становились настоятелями монастырей, проповедниками буддизма. Так, сын халхаского Тушету-хана Занабазар (1635–1723) был объявлен перерожденцем Таранатхи и стал главой буддистов в Халхе. Сын крупнейшего ойратского князя Зая-пандита Намкай-Джамцо (1599–1662) в первой половине XVII в. распространял буддизм в Западной Монголии, а Нейджи-тойн (1557–1653), сын Мэргэн-Тэбэнэ, другого не менее крупного торгутского князя, в последней четверти XVI и первой половине XVII в. был активным проповедником буддизма во Внутренней Монголии. В Бурятии с начала XVIII в. деятельность по распространению буддийского учения начал Дамба-Даржа Заяев (1711–1776), также сын князя, и др. [Бакаева 1994; Норбо 1999; Пурбуева 1984; Ванчикова 2006].

Вокруг этих крупных буддийских деятелей, прославившихся своей проповеднической деятельностью, ученостью или своими благотворительными деяниями, стали формироваться первые монашеские общины.

Следуя тибетской традиции, наиболее крупные монгольские ламы продолжались после ухода в своих перерожденцах, создавая линии преемственности. Наиболее известной из них является линия преемственности 1-го богдо-гэгэна Джебдзун-Дамба-хутухты, сына халхаского Тушету-хана Гомбодоржа, провозглашенного V Далай-ламой в 1650 г. перерожденцем знаменитого проповедника буддизма в Индии и Тибете Таранаты (1573–1635) и духовным главой буддистов Монголии. Его жизнь и деятельность были объектом многих исследований [Позднеев 1993; Бира 1995; Хүрэлбаатар 2001; Bareja-Starzynska 2015; Bawden 1961; и др.].

По мере усиления влияния буддизма в Монголии увеличивается количество хубилганов (перерожденцев) и хутухт (святых), чему, по словам А. М. Позднеева, «способствовали сами халхаские ламы, для которых приобретение в монастырь хубилгана равносильно изысканию средств к удвоению и даже утроению доходности монастыря, а следовательно, и к обеспечению

его всегдашнего и безбедного существования» [Позднеев 1993: 235].

Со временем хутухты стали занимать привилегированное положение не только среди духовенства, но и в монгольском обществе.

Биографических сочинений на монгольском языке или так называемых намтаров², из которых можно узнать о жизни и деятельности наиболее известных монгольских лам, сохранилось немного, большая часть из них написана на тибетском языке. Все эти биографии ценны не только тем, что описывают жизнь и деятельность того или иного человека в широком историческом контексте, но и тем, что предоставляют ценную информацию о монгольском обществе рассматриваемого периода и являются важными источниками как по истории Монголии в целом, так и по истории буддизма, в частности.

Основная часть

К числу мало известных и не введенных в научный оборот на русском языке относятся биографии буддийских монахов, продолжавших линию преемственности Нейджи-тойна³ Далай Манджушри

² Намтар (от тиб. *Rnam thar*, букв. 'Полностью освободившийся') — этим термином в средневековой литературе обозначают жития буддийских монахов, достигших высших степеней духовного совершенства.

³ Нейджи — некорректное прочтение слова *найдж*, которое претерпело в своем историческом употреблении ряд изменений. Согласно Ц. Ж. Жамцарано, найджи — это «дядя, покровитель семьи, заступник, посредник...; шаманка или лама, взявшиеся защищать ребенка от напастей» [Дылыков 1965: 52]. В соответствии с этим определением данное имя может быть переведено как «лама-покровитель, лама-опекун». С распространением буддизма в Монголии функции защиты маленьких детей от болезней и разных напастей стали исполнять ламы. Это слово как составная часть имени было прочитано как «Нейджи» и вошло в литературу в таком варианте. Разъяснение, почему он был так назван, содержится в его биографии: «... почетное имя — Найджи-тойн — [было] дано ему в силу раннего призвания, так как этот богдо-спаситель относился дружелюбно и с жалостью к другим, к подданным простолюдинам... Говорят, что еще отец из-за поведения называл его Найджи-сын. Поэтому среди многих прославился под именем Найджи-тойн» [Пурбуева 1984: 50]. В современном монгольском языке это слово приобрело форму *найз* 'друг, приятель; подруга, приятельница'.

¹ Первый буддийский монастырь Йеке-джу (yeke juu) в Южной Монголии был построен в 1557–1578 г. Алтан-ханом, а в Халха-Монголии — Эрдэни-Дзу был построен в 1586 г. Абатай-ханом.

(1557–1653), известного своей активной и целенаправленной деятельностью по распространению буддизма среди многих племен Внутренней Монголии и стремлением внедрить в ежедневную монастырскую практику богослужения на монгольском языке. Его почетное имя — Манджуши Далай-богдо, духовное имя — Аригун Шагшабад, обиходное — Нейджи-тойн, его называют и Богдо-гэгэном. Нейджи-тойн известен также и под такими обиходными именами, как Убур-богдо (*öbür boyda*), Эбуген-лама и Тойн-лама [*Mongyol sudulul-un* 2007: 124].

Если о жизни и деятельности первого Нейджи-тойна детально повествует биография, написанная его учеником Праджня-Сагарой и изданная ксилографическим путем в 1739 г. [*Heissig* 1953; *Пырбуева* 1984], то сведения о продолжателях его линии перерожденцев, игравших значительную роль в истории монгольского буддизма, очень скудны и зачастую разнятся между собой [*Mongyol sudulul-un* 2007: 124]. Известно, что он стал основоположником линии из девяти перерожденцев, которые проживали в основном в монастыре Бага-джу [*Ванчикова* 2019: 154–158].

Благодаря публикациям биографии второго перерожденца Нейджи-тойна, изданным в 1989 и 2010 гг., появилась возможность ознакомиться с его жизнью и деятельностью. Впервые текст биографии 2-го перерожденца Нейджи-тойна был опубликован в 6-м выпуске серии монгольских документов по истории Хух-Хото наборным способом под заглавием: *degedü törülkitü boyda gsnas bju toyin qutuytu vagisuvara sumati ša sa na duvaza sayin čoytu-yin čadig doluyan erdem tegüsügsen süsüg-ün jula kemegdekü orusiba* ‘Биография Высокорожденного, великого *vagisuvara sumati šasana duvaza* богдо Нейджи-тойн-хутухту, именуемая «Лампада веры, преисполненная семью науками»’ [*Degedü törülkitü* 1989: 184–246].

В 2010 г. профессором Алтан-Оргилом была основана серия «Собрание монгольских источников» (*Mongyol surbulji bičig-ün kümürge*), в первом томе которого изданы биографии Нейджи-тойна (1557–1653) и его перерожденцев [*Öbür boyda-yin namtar* 2010: 17].

Биография 2-го Нейджи-тойна

В данном томе, озаглавленном «*Öbür boyda-yin namtar*», помимо биографии первого Нейджи-тойна, изданы факсимиле рукописной копии биографии второго перерожденца Нейджи-тойна [*Öbür boyda-yin namtar* 2010: 17, 269–398], наборный текст этой рукописи на классическом монгольском письме с комментариями, а также краткие биографические сведения об остальных семи перерожденцах [*Öbür boyda-yin namtar* 2010: 17, 399–438].

Издатель перед самой биографией 2-го Нейджи-тойна [*Öbür boyda-yin namtar* 2010: 268] дает общий заголовок раздела: «Биография 2-го перерожденца хутухту Нейджи-тойна» (*Neiji toyin qutuytu-yin qoyaduᠭar dūri-yin namtar*) и уже далее, на страницах 269–317 книги, приводит машинописный текст биографии, озаглавленный: «Биография Высокорожденного, великого *vagisuvara sumati ša sa na duvaza* богдо Нейджи-тойн-хутухту, именуемая «Лампада веры, преисполненная семью науками» (*degedü törülkitü boyda gsnas bju toyin qutuytu vagisuvara sumati ša sa na duvaza sayin čoytu-yin čiday doluyan erdem tegüsügsen süsüg-ün jula kemegdekü orusiba*), на страницах 317–343 — комментарии, на страницах 344–398 — факсимиле рукописи.

Рассматриваемая нами биография была отпечатана в Пекине в 1756 г., оригинал ксилографического экземпляра не обнаружен, она сохранилась только в рукописной копии, хранящейся в библиотеке Академии общественных наук. Рукопись на 55 (г) листах, по 28–30 строк, на листах 1v и 2г по 10 строк, на листе 55г — 18 строк, размеры оригинала не известны, скорее всего, можно предположить, что он был среднего формата. Колофон сочинения приведен на f. 54г–55г (в книге страницы 397–398).

Текст рукописи четкий, крупный, написанный тростниковым пером. На левой стороне всех листов в рамке приводится пагинация на монгольском языке, с указанием лицевой или оборотной стороны, на каждой лицевой стороне листа слева на полях в рамке, наряду с пагинацией в верхней части, дается краткое название сочинения на монгольском языке «*čadayu*»⁴ и буква на монгольском галике, обозначающая поряд-

⁴ Ошибочное написание вместо *čadiᠭ* (биография, житие, жизнеописание).

ковый номер данного сочинения или тома в каком-то собрании или коллекции. На правом поле всех листов с обеих сторон в верхней части приводится китайский иероглиф *шинг*, переводимый как «расцветание» (*badaraqu*) и обозначающий порядковый номер тома, а также номера страниц с указанием лицевой и оборотной сторон китайскими иероглифами.

На л. 1v даны изображения божеств (л. 1v с левой стороны Манджушри (*Getülgegči Manjusri*), с правой — Сарасвати (Янжима, *ᠰауан Egesig-tü*), на листе 2r также 3 изображения — с левой стороны изображение 1-го Нейджи-тойна (*gsnas bju toyin qutuγ-tu boyda blam-a*), в середине страницы — изображение Цзонхавы (?), с правой стороны — изображение молодого монаха, скорее всего, 2-го перерожденца Нейджи-тойна (*toyin qutuγ-tu ...*)⁵, на последней странице (л. 55r) — 2 нечетких, не подписанных изображения буддийских божеств.

Из данных колофона явствует, что биография второго перерожденца Нейджи-тойна была составлена Дана-Самударой в средний летний месяц 1756 г. основателем линии перерожденцев Гуши цорджи-лам монастыря Мэргэн-джу, расположенного в старом Уланцабском чулгане уратского западно-гунского хошуна [*Öbür boyda-yin namtar 2010: 398*].

Дана-Самудара (*dan-a samudara*)⁶ — одно из имен уратского Номун-Далая, известного также под именами Уратский Дарма, Чойчжамцо. Биография была составлена по первоначальному замыслу гуна Ламажава и преисполненного верой тайджи Чойджава (*egün-i urida-ača sanaγ-a barilduly-a-tu gung lamajab kiged basa süsüg bilig // f. 55 tegüs tayiji čoyjab qoyaγula*) и по указанию гелона засаг-ламы храма Ямандаги (*dgeslon-ber yamandaga-yin süme-yin jasaγ-un blam-a*), данного преисполненно-му благих пожеланий Гомбо (*süsüg ba sayin sanaγ-a yabudal tegüsügsen mgonbo-dur*), на основе сведений, слышанных или виденных учениками, уратскими старожилами и стариками (*Ürida temdeg-ün bičig- // f. 55-lüge edüge-yin olan ebüged-ün aman-ača*

⁵ Текст не удалось прочитать из-за нечеткого изображения.

⁶ Б. Мунко называет автора Дхарма-Самудара [*Möngke 1998: 240*].

medegsen-nügüd-i dan-a samudr-a kemekü-ber bariγči kemekü yal quluγuna yal naran üker-ün ger ejilegseger-ün jun-u dumda sar-a-yin čayan dötüger bayasqulan-un edür-e bičin üiledügsen egün-iyer) Дарма-Самударой в 4-й радостный день среднего летнего месяца в год огненной мыши, именуемый *Bariγči* [*Öbür boyda-yin namtar 2010: л. 398*], который соответствует 1756 г.

Структура сочинения

Биография состоит из вводной части (лл. 1б–4r (4), основной части — 7 глав (лл. 4r–54r), заключительной части (л. 53r–54r) и колофона 54r (16)–55r (18).

Текст автором биографии разделен на следующие 7 частей.

Первая. О том, как проявился святой перероженец (*Angq-a. Gegen bey-e ile γaruγsan anu [dörben degedü]*)⁷ — 4r–8r.

Вторая. О том, как по повелению императора был приглашен в свой коренной монастырь (*Nögüge. Degedü ejen-e ayiladqaju iγayur-un süme-dür jalaysan anu [naima degedü]*) — 8r–11r.

Третья. О том, как обучался и прослушал основы коренных знаний (*Yutaγar. Esi-yin erdem-ün jüil-i suruγsan sonosuγsan anu [arban nige degedü]*) — 11r–15v.

Четвертая. О том, как исполнил повеления верховного владыки императора (*Dödüger. Degedü yeke ejen-ü jarliγ-un jöbšiyel-i бүтүгегсен anu [arban tabu douradu]*) — 15v–32r.

Пятая. О том, как построил объекты почитания, монастыри и дацаны, и основал проведение богослужений (*Tabtaγar. [Süm-e keyid šitügen-i бүтүгөжү qural bayiγuluγsan anu]*) — 32r–45r.

Шестая. О том, как завершил свой жизненный путь и погрузился в нирвану (*Jiryuduγar. ... nirvan-a taγalaysan anu [döčin tabu degedü]*) — 45r–47v.

Седьмая. О том, как обучившиеся правилам предержания веры, ученики и послушники распространяли учение (*Doloduγar. Šasin-i bariqu yosun-iyān suraysan jirum-i köbegün šabinar delgeregölügsen anu [döčin dolu-a douradu]*) — 47v–55r.

⁷ В квадратных скобках издатель указал пагинацию частей по факсимиле рукописи.

При этом каждая часть завершается стихотворным заключением из четырех строк, начинающихся словом *ögülegün* (сказано), и кратким колофоном, начинающимся словом *ketekü* (говорят). 1-я часть завершается 2 строфами (с. 274), 2-я — также 2 строфами (с. 276–278), 3-я часть — 3 строфами (с. 281), 4-я часть — 5 строфами (с. 296–297), 5-я часть — 3 строфами (с. 307–308), 6-я часть — 3 строфами (с. 310), 7-я часть — 10 строфами (с. 315–316).

Содержание биографии

Итак, из содержания биографии второго перерожденца Нейджи-тойна явствует, что он родился в первый день среднего осеннего месяца года железного кабана 11-го рабджуна, который соответствует 1671 г., в семье главного (тэригун) хорчинского тайджи хошуна Муминган, входившего во владения брата Чингис-хана — Хасара. Отца его звали Очир, мать — Адис. В 1677 г., когда ему было 7 лет, от имени общего собрания представителей 20 хошунов сеймов Жирим и Джу-уда, двух туметских и трех уратских хошунов, а также хошуна минган было составлено прошение к императору Энх-Амгалану с просьбой подтвердить мальчика перерожденцем Нейджи-тойна.

После получения согласия императора третьего дня первого летнего месяца года овцы-земли (1679 г.) маленького перерожденца торжественно возвели на львиный престол монастыря Бага-джу в Хух-Хото при огромном стечении народа. Празднества длились 3 дня и сопровождались щедрыми подношениями [*Öbür boyda-yin namtar* 2010: 275]. При этом ему было дано духовное имя Агванг-Лобсан-Дамбижалцан.

Осенью того же года он совершил поездку в Пекин и справился о здравии и благополучии императора, во время аудиенции последний изрек: «Поскольку хутухта родом из Хорчина, восходящего к ханскому роду, то и отношения с государством Цин будут необычными и будут расширяться» [*Öbür boyda-yin namtar* 2010: 275].

После возвращения в свой монастырь Агванг-Лобсан-Дамбижалцан продолжил обучение у учеников первого Нейджи-тойна Чаган Бирузаны и других ученых лам, изучал труды буддийских философов. Помимо этого, он начал изучение астрологии (чаган джирухай) от Будуун-нояна Билигун-да-

лая, правила монгольского языка, правила написания сочинений (букв. «соединения слов» — *üge nayırayulqu yosun*) [*Öbür boyda-yin namtar* 2010: 278]. Принял множество посвящений от известных буддийских просвещенных лам.

В 1687 г. от Галдан-ширеты Агван-Лоройжамцо он принял обеты гелона и абишиг Ямандаги с 13 бурханами. В 21-летнем возрасте в своем монастыре принял халхасского Зая-пандиту и прослушал от него «Методы созерцания Нигуца Хуриянгуй» и другие книги (учения). В 1703 г. получил учения от Чжанжа-хутухты Агванг-Лобсан-Чойдана (1642–1714) и Зая-пандиты Лубсанпринлея (1642–1715).

Впоследствии он несколько раз был с визитами у маньчжурского императора (в 1690, 1691, 1693, 1695, 1696 гг.), и каждая его встреча сопровождалась щедрыми вознаграждениями и поощрениями. Так, в 1690 г. император наградил его 15-ю дудие⁸ и назначил его засаг-ламой⁹ (*jasay blam-a talbiyad arban tabun dütei şaynaba*) [*Öbür boyda-yin namtar* 2010: 281], в 1691 г. Агванг-Лобсан-Дамбижалцан вместе с императором Энх-Амгаланом принял участие в сейме, созванном в Долонноре, на котором 7 халхаских хошунов приняли подданство маньчжуров, за что он был поощрен наравне с Джебцзун-Дамба-хутухтой.

В тот же год 2-й Нейджи-тойн посетил императора, который, обрадовавшись, организовал ему торжественную и пышную встречу, наградил его щедрыми подарками и выдал разрешение 108 человекам стать ламами [*Öbür boyda-yin namtar* 2010: 284].

В 1693 г. император выделил ему храм Ямандаги в Шира-хото, одном из восьми пекинских императорских монастырей, сказав: «Вы можете останавливаться в нем каждый год во время приезда в Пекин, поскольку вы будете совершать богослужения на

⁸ *Düdei* — по словарю О. М. Ковалевского *dutiy-a* — «вид на вступление в монашество» [Ковалевский 1849: 1838]. *Düdié* (кит.) — официальное свидетельство, разрешающее пострижение и причисление к монастырскому монашескому штату, дававшее освобождение от налогов и повинностей [*Öbür boyda-yin namtar* 2010: 339].

⁹ Засаг-лама — главный лама монастырской администрации (*tamay-a-yin yajar-tu terigün blam-a*) [Mongyol sudulul-un 2007: 667].

монгольском языке, то можете разместить в нем 20 лам» [Degedü törülkitü 1989: 202]. При этом назначил пособие на содержание настоятеля храма и 20 лам и оплату всех монастырских расходов из императорской казны. Это был единственный в столице храм, в котором богослужения проводились на монгольском языке [Öbür boyda-yin namtar 2010: 11–12, 284].

В 1694 г. по просьбе хорчинских князей и знатных людей вместе со многими своими учениками отправился из Хух-Хото в Бааринский, восточный и западный Джарутский и другие хошуны Внутренней Монголии, где совершил множество обрядов очищения и устранения помех и препятствий. На протяжении недолгой жизни неоднократно посещал разные монастыри и земли, где давал многодневные учения и посвящения всем желающим [Öbür boyda-yin namtar 2010: 285].

Более того, 2-й перерожденец Нейджи-тойна выполнял доверительные политические поручения императора и служил посредником между последним и тибетскими буддийскими иерархами. Так, в 1695 г. Энх-Амгалан отправил в Тибет послов во главе со 2-м перерожденцем Нейджи-тойна на встречу с V панчен-ламой с приглашением и попутно разузнать о V Далай-ламе, жив он или нет (jarim-ud dalai blam-a edüge bui ügei gekü buyin tula daširam-iyar medejü ire kemen jarliḡ tušiyaḡad, f. 289). Нейджи-тойн, посетив по пути известные монастыри Гонлун, Гумбум, Сэра, Галдан, Брайбунг, прибыл в Лхасу, затем встретившись с 5-м панчен-ламой в его монастыре Рашилхунбо (Дашилхунбо), передал ему приглашение от императора. Но по причине эпидемии оспы приглашение не было принято [Öbür boyda-yin namtar 2010: 291]. За время пребывания в Тибете он получил разные учения и посвящения от известных тибетских лам-перерожденцев — от панчен-ламы, от хутухты Галдан-ширету и др.

Вернувшись в последний весенний месяц следующего года в Пекин, сообщил императору о внутренней обстановке в Тибете, за что был высоко отмечен императором и щедро вознагражден (eldeb jüil-ün ed torḡ-a-bar ḡurban jaḡu ḡar-un lang alta ḡurban tümen ḡar-un lang mönggün mingḡ-a siqam torḡ-a tümen qadaḡ kkib-i jaruḡaḡulbai) [Öbür boyda-yin namtar 2010: 292].

К услугам II Нейджи-тойна Энх-Амгалан прибегал и во время нашествия Галдан Бошогту-хана весной 1696 г. Так, весной 1696 г. Энх-Амгалан во время нашествия Галдан Бошогту-хана взял II Нейджи-тойна с собой в поход в качестве ламы-покровителя трех больших армий, для которого поставил отдельную юрту в своей ставке. И, по словам автора биографии, «не расставаясь с императором ни на день, заслужил его милость и покровительство» [Öbür boyda-yin namtar 2010: 292].

После завершения военных кампаний император на обратном пути посетил Хух-Хото, монастырь Бага-джу, в котором специально провел 3 дня, а для усиления значимости и влияния монастыря оставил в нем свои военные доспехи, меч, копьё [Öbür boyda-yin namtar 2010: 292].

В 1698 г. император попросил II Нейджи-тойна и Джебцун-Дамба-хутухту провести обряд почитания предков в Мукдене. В том же году Энх-Амгалан назначил II Нейджи-тойна главным ламой, управляющим всеми ламами и хувараками (jasay-un terigün blam-a-bar tomilaju) всех монастырей Йеке-джу.

За период нахождения на этом посту им были отремонтированы или отреставрированы не только основные храмы Хух-Хото — Йеке-джу и Бага-джу, но и множество храмов в других хошунах.

В 1700 г. II Нейджи-тойн по наказу хагана водворил в монастыре Бага-джу посвященную победе над Галданом каменную стелу с текстом, вырезанным на 4 языках (маньчжурском, китайском, монгольском и тибетском).

В 1701 г. посетил Пекин по случаю дня рождения императора, после чего вместе с ним посетил монастыри Утайшаня с целью поклонения и совершения молебствий.

Летом 1703 г. II Нейджи-тойн вернулся в свой монастырь, где в 1704 г. скоропостижно скончался в возрасте 33 лет.

Так, на примере биографии 2-го перерожденца Нейджи-тойна подтверждаются тенденции выявления перерожденцев в начальный период распространения буддизма из среды монгольской знати и их тесной взаимосвязи с правящим маньчжурским двором. Благодаря появлению монгольских лам, доступно разъяснявших основные положения буддийского вероучения на мон-

гольском языке и массово практиковавших обряды посвящения, буддизм смог быстро проникнуть во все слои монгольского общества. К основным заслугам 2-го Нейджи-тойна относится то, что он способствовал распространению монгольского языка, монгольской письменной культуры, хотя, конечно же, одной из главных причин для этого было его стремление приблизить буддийское учение к народу [Ванчикова 2011: 156], сделать его понятным и доступным для восприятия верующими монголами. Он продолжил традицию чтения служб на монгольском языке, начатую 1-м Нейджи-тойном, потому уделял особое внимание проведению богослужений на монгольском языке, сам возглавлял хуральные службы чтения монгольского Ганджура.

Успеху буддийской церкви способствовали также богатые и обильные подношения, которые фактически создавали материальную базу становящейся буддийской церкви среди монгольских племен.

Намтар подтверждает то, что большинство монгольских хубилганов и хутухт обучались в тибетских, в основном в амдоских, дацанах, становились учениками крупных тибетских ученых лам, получали посвящения и благословения у далай-лам и панчен-лам и напутствие на распространение буддийского учения среди монголов.

Заключение

Если биография первого Нейджи-тойна написана в индо-тибетской агиографиче-

ской традиции, то биография второго перерожденца Нейджи-тойна схожа с монгольскими летописями, излагающими события по годам. Она представляет интерес для исторической реконструкции взаимоотношений между буддийской церковью и властью, взаимоотношений между Тибетом, Китаем и монгольским миром, истории возникновения и распространения института перерожденцев в Монголии, взаимоотношений между людьми, основанных на религиозном авторитете и почитании духовных учителей. Эта биография частично восполняет пробел в знаниях ранней истории буддизма, истории его распространения и бытования в определенных регионах Монголии, вызванный скудостью письменных источников. Данные биографии позволяют прийти к заключению о том, что в проникновении и развитии буддизма среди разных монгольских этнических групп, наряду с объективными социально-политическими факторами, большую роль сыграли и отдельные конкретные буддийские деятели, биография одного из которых рассмотрена в данной статье. Именно благодаря их деятельности буддийское учение и церковь начали играть важную роль и стали неотъемлемой составной частью духовной жизни монгольских народов. Несмотря на скудость личностных характеристик второго перерожденца Нейджи-тойна, максимальное приближение его биографии к жизненно-историческим реалиям подтверждает значительность его деятельности.

Литература

- Бакаева 1994 — Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 128 с.
- Ванчикова 2006 — Ванчикова Ц. П. История бурятского буддизма: письменные источники. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. 154 с.
- Ванчикова 2011 — Ванчикова Ц. П. Биографии последователей Нейджи-тойна // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. 2011. № 1. С. 81–88.
- Ванчикова 2019 — Ванчикова Ц. П. Буддизм в Монголии: история, духовенство, монастыри. Иркутск: Отгис, 2019. 292 с.
- Дылыков 1965 — Халха Джирум: памятник монгольского феодального права XVIII в. / сводный текст и перевод Ц. Ж. Жамцарано; подготовка текста к изданию, редакция перевода, введение и примечания С. Д. Дылыкова. М.: Наука, 1965. 339 с.
- Ковалевский 1844–1849 — Ковалевский О. М. Монгольско-русско-французский словарь. В 3 т. Т. 3. Казань: Тип. Казанского университета, 1849. С. 1546–2690.
- Норбо 1999 — Норбо Ш. Зая-пандита (Материалы к биографии). Перевод со старописьменного монгольского языка Д. Н. Музраевой, К. В. Орловой, В. П. Санчирова. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 335 с.
- Позднеев 1993 — Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. 1887. Серия «Наше наследие». Изд. репринтное. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 512 с.

- Пурбуева 1984 — *Пурбуева Ц. П.* «Биография Нейджи-тойна» — источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск: Наука, Сиб. отд.-ние, 1984. 113 с.
- Бира 1995 — Зая бандид Лувсанпринлэй. Живзундамба Лувсанчойжижалцанбогийн ердийн товч намтар. Түвэд хэлнээс орчуулж эрдэм шинжилгээний тайлбар бичсэн академич *Ш. Бира* (Зая-пандита Лувсанпринлэй. Краткий намтар Джебдзундамбы Лувсанчойжижалцанбо. Перевод с тибетского с научными комментариями Ш. Бира). Улаанбаатар: ЭРДЭМ, 1995. 48 с.
- Хүрэлбаатар 2001 — *Хүрэлбаатар Л.* I богд Жавзандамбалувсандамбижанцан (I богдо Жавзандамбалувсандамбижанцан). Улаанбаатар: Хаадын сан, 2001. 27 с.
- Degedü törülkitü 1989 — Degedü törülkitü boyda gsnas bju toyin qutuytu vagisuvara sumati ša sa na dhuvaза sayin čoytu-yin čidag doluyan erdem tegüsügen sūsüg-ün jula kemegdekü orusiba (= Биография Высококороченного, великого vagisuvara sumati ša sa na duvaза богда Нейджи-тойн-хутухту, именуемая «Лампада веры, преисполненная семью науками» // Kökeqota-yin teüken mongyol surbulji bicig. Хух-хото: Изд-во комитета по культуре Внутренней Монголии, 1989. 499 с.
- Mongyol sudulul-un 2007 — Mongyol sudulul-un nebterkei toli. Šasin surtaqun (Энциклопедический словарь по монголоведению. Религиоведение). (Encyclopaedia of Mongolian studies on religions). Ulaanqada: öbür mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. šasin surtaqun-u boti (Народное изд-во Внутренней Монголии), 2007. 833 с.
- Möngke 1998 — *Möngke B.* Nomundalai kiged tegun-ü “Sūsüg-ün jula” // Mongyol burqan-u šasin-u uran jokiya-l-un sudulul (Номундалай и его «Светильник веры» // Исследования монгольских буддийских литературных произведений). Huhhot: Изд-во комитета по культуре Внутренней Монголии, 1998. С. 240–269.
- Öbür boyda-yin namtar 2010 — Öbür boyda-yin namtar // Mongyol surbulji bičig-ün kümürge (НамтарУбур-богдо // Собрание монгольских источников). В. 1. Ulaanqada: Изд-во комитета по культуре Внутренней Монголии. 2010. 521 с.
- Bareja-Starzynska 2015 — The Biography of the First Khalkha Jebtsundampa Zanabazar by Zaya Pandita Luvsanprinlei. Studies, Annotated Translation, Transliteration and Facsimile by *Agata Bareja-Starzynska*. Warsaw: ELIPSA, 2015. 414 p.
- Bawden 1961 — *Bawden Ch.* The Jebtsundamba khutukhtus of Urga. Text, translation and notes // Asiatische Forschungen. Bd. 9. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961. 142 p.
- Heissig 1953 — *Heissig W.* Mongolian source to the Lamaist suppression of shamanism in the XVIIth century // *Anthropos*. 1953. Vol. 48, fasc. 1–2. P. 1–29; fasc. 3–4. Pp. 492–536.

References

- [Biography of the Prominent Noble Bogdo Neiji Toyin Khutukhtu Titled ‘The Oil Lamp of Faith Abundant in (Fed by) the Seven Sciences’. Ser. ‘Kökeqota-yin teüken mongyol surbulji bicig’. Hohhot: Inner Mongolia Committee for Culture, 1989. 499 p. (In Mong.)]
- [Encyclopedia of Mongolian Studies: Religion]. Ulanhad: Inner Mongolia People’s Publ. House, 2007. 833 p. (In Mong.)]
- [*Khalkha Dzhirum*: a Monument of 18th-Century Mongolian Feudal Law]. Ts. Zh. Zhamtsarano (comp., transl.); S. D. Dylykov (ed., foreword, etc.). Moscow: Nauka, 1965. 339 p. (In Russ.)]
- [Namtar (biography) of Öbür boyda]. Ser. ‘Collected Mongolian-Language Sources’. Vol. 1. Ulanhad: Inner Mongolia Committee for Culture, 2010. 521 p. (In Mong.)]
- Bakaeva E. P. [Buddhism in Kalmykia: Historical and Ethnographic Essays]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1994. 128 p. (In Russ.)]
- Bawden Ch. The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga. Text, Translation and Notes. Ser. Asiatische Forschungen. Vol. 9. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961. 142 p. (In Eng. and Mong.)]
- Heissig W. Mongolian source to the Lamaist suppression of shamanism in the XVIIth century. *Anthropos*. 1953. Vol. 48. Fasc. 1–2, pp. 1–29; fasc. 3–4, pp. 492–536. (In Eng. and Mong.)]
- Khürelbaatar L. [The 1st Jebtsundamba Khutukhtu *Blo-bzang Bstan-pa’i Rgyal-mtshan*]. Ulaanbaatar: Khaadyn San, 2001. 27 p. (In Mong.)]
- Kovalevsky O. M. [Mongolian-Russian-French Dictionary]. In 3 vols. Vol. 3. Kazan: Imperial Kazan University, 1849. Pp. 1546–2690. (In Mong., Russ. and Fr.)]
- Möngke B. Nomundalai and his ‘Oil Lamp of Faith’. In: [Studies in Mongolian Buddhist Literature]. Hohhot: Inner Mongolia Committee for Culture, 1998. Pp. 240–269. (In Mong.)]
- Norbo Sh. [Zaya Pandita: Biographical Materials]. Muzraeva D. N. et al. (transl.). Elista: Kalmyk Book Publ., 1999. 335 p. (In Russ.)]

- Pozdneev A. M. [Essays on Everyday Life of Mongolian Buddhist Monasteries and Clergy, in Relation of the Latter's Attitudes towards the People: 1887]. Ser. 'Our Heritage'. Reprint. Elista: Kalmyk Book Publ., 1993. 512 p. (In Russ.)
- Purbueva Ts. P. [Buddhism in Mongolia: Biography of Neiiji Toyin as a Historical Source]. Novosibirsk: Nauka, 1984. 113 p. (In Russ.)
- The Biography of the First Khalkha Jebtsundampa Zanabazar by Zaya Pandita Luvsanprinlei. A. Bareja-Starzynska (studies, annot. transl., translit. and facsimile). Warsaw: ELIPSA, 2015. 414 p. (In Eng. and Mong.)
- Vanchikova Ts. P. [Buddhism in Mongolia: History, Clergy, Monasteries]. Irkutsk: Ottisk, 2019. 292 p. (In Russ.)
- Vanchikova Ts. P. [History of Buryat Buddhism: Written Sources]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of the RAS, 2006. 154 p. (In Russ.)
- Vanchikova Ts. P. Biographies of Neiiji Toyin's disciples. *The Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences*. 2011. No. 1. Pp. 81–88. (In Russ.)
- Zaya Pandita *Blo-bzang 'Phrin-las* [A Brief Biography of Jebtsundamba Khutukhtu *Blo-bzang Chos-rje Rgyal-mtshan*]. Sh. Bira (transl., comment.). Ulaanbaatar: ERDEM, 1995. 48 p. (In Mong.)





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. 13, Is. 1, pp. 183–197, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-183-197
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 910.2+94

Методы и задачи этимологических исследований лексики тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков в контексте общих проблем современного сравнительно-исторического языкознания

Алексей Алексеевич Бурыкин¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
 доктор филологических наук, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
 0000-0002-9119-2698. E-mail: albury@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Бурыкин А. А., 2020

Аннотация. *Введение.* В статье обсуждаются вопросы сравнительно-исторического изучения алтайских языков в современной науке и проблемы освещения родственных и ареальных связей алтайских языков в филологическом образовании. *Цель.* Автор стремится показать, что имеющиеся в литературе построения относительно алтайских языков связаны с инерцией устаревших представлений о родстве отдельных групп языков и многие установки на исследование, живущие в тюркологии и монголиистике до сих пор, являются ангажированными и направленными на заранее известный отрицательный результат. В то же время как раз достижения в общеалтайской реконструкции позволяют использовать надежнейший аппарат для отделения друг от друга общеалтайской лексики с едиными праформами и разнонаправленных заимствований, наличие которых никогда не отрицалось никем из алтаистов. *Теория вопроса* — анализ представлений о характере связей алтайских языков в свете опыта индоевропеистики, изучения семьи языков, родство которых бесспорно. *Материалы и методы работы* — новые примеры сопоставления монгольских, тунгусо-маньчжурских и тюркских слов, показывающие новые фонетические соответствия, скрытые историческими изменениями фонетической структуры слова в тюркских и отчасти в тунгусо-маньчжурских языках. *Результаты работы* — обоснование генетического родства алтайских языков с учетом устранения тех недостатков реконструкции, которые отмечал Б. А. Серебrenников. *Выводы.* В отношении этимологии алтайской лексики признается разумным учитывать опыт изучения индоевропейских языков, представленный в имеющихся учебных пособиях и этимологических словарях. **Ключевые слова:** сравнительно-историческое языкознание, алтайские, монгольские, тюркские, тунгусо-маньчжурские языки, фонетические соответствия, реконструкции, заимствования, этимологические словари

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

Для цитирования: Бuryкин А. А. Методы и задачи этимологических исследований лексики тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков в контексте общих проблем современного сравнительно-исторического языкознания // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 183–197. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-183-197

UDC 910.2+94

Turkic, Mongolic, and Tungus-Manchu Vocabularies: Etymological Research Methods and Objectives in the General Context of Contemporary Comparative-Historical Linguistics

Alexey A. Burykin¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilshkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Dr. Sc. (Philology), Dr. Sc. (History), Leading Research Associate
 0000-0002-9119-2698. E-mail: albury@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Burykin A. A., 2020

Abstract. *Introduction.* The article discusses contemporary comparative-historical Altaic studies and problems of interpreting genetic and areal relations between Altaic languages in educational discourse. *Goals.* The paper seeks to show that available Altaic linguistic constructs are largely determined by inertial outdated ideas about supposed affinities between independent groups of languages, and that many research paradigms in contemporary Turkology and Mongolian studies still remain somewhat biased and, thus, aimed at previously known negative results. At the same time, those are achievements in general Altaic reconstructions that yield a most reliable apparatus to separate general Altaic lexemes and original protoforms — from multidirectional borrowings, the presence of which was never denied by Altaists. So, the study theoretically analyzes ideas about the nature of relations between Altaic languages through the lens of experience accumulated by Indo-European linguistics focusing on a group of languages with undeniable genetic ties. *Materials and Methods.* The work newly compares some Mongolic, Tungus-Manchu, and Turkic words, which reveals new phonetic correspondences hidden by historical changes in phonetic word structures of Turkic and partly Tungus-Manchu languages. *Results.* The paper substantiates a genetic kinship of Altaic languages, and eliminates the reconstruction drawbacks identified by Acad. B. A. Serebrennikov. *Conclusions.* When it comes to etymological research of Altaic vocabularies, experience of Indo-European linguistics represented in textbooks and etymological dictionaries may prove instrumental enough.

Keywords: comparative-historical linguistics, Altaic, Mongolic, Turkic, Tungus-Manchu languages, phonetic correspondences, reconstructions, borrowings, etymological dictionaries

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy — project name ‘Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions’ (state reg. no. АААА-А19-119011490036-1).

For citation: Burykin A. A. Turkic, Mongolic, and Tungus-Manchu Vocabularies: Etymological Research Methods and Objectives in the General Context of Contemporary Comparative-Historical Linguistics. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 183–197. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-183-197



Введение

Современное сравнительно-историческое языкознание в приложении к тюркским, монгольским и тунгусо-маньчжурским языкам, к огромному сожалению, замыкается в изучении материала отдельных языковых групп и ареальных связей этих групп, для которых иллюстративный материал лежит на поверхности и умножение примеров мало что дает для дальнейшего изучения проблемы. Более того, лишь редкие работы чем-то обогащают тюркологию [Ишкильдина 2013; Красухин 2004; Хелимский 2000], а в монголистике и тунгусо-маньчжуроведении наблюдается что-то похожее на стагнацию. Если быть реалистами, придется признать, что потенциал внутренней сепаратной тюркской, монгольской и тунгусо-маньчжурской реконструкций (с учетом некоторых новых данных) по существу исчерпан. В то же время сравнение тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских лексем ведется такими методами, которые указывают только на заимствования, и те, кто этим занимается, осторожно отбирают факты явных заимствований.

Алтайская теория как теория генетического родства тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских, корейского и японского языков в перечисленном составе скоро отметит свое столетие. Эту теорию создавали Б. Я. Владимирцов, Н. Н. Поппе, Е. Д. Поливанов, Г. Й. Рамстедт, к ней имеет прямое отношение В. Котвич, заканчивавший свою научную карьеру созданием вполне ортодоксальной сравнительной грамматики алтайских языков, которую стали воспринимать как новый взгляд на алтайскую общность, будто бы сложившуюся вследствие контактов. Откровенно говоря, и в этом случае подлежала исследованию генеалогия отдельных компонентов этой общности, но такая постановка вопроса бесперспективна за явной невозможностью найти родственные связи тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков за пределами этой общности, характер и состав которой были очевидны еще во времена Б. Я. Владимирцова, В. В. Радлова, А. Н. Самойловича, Е. Д. Поливанова.

Цели и задачи исследования

Существует целый ряд достаточно действенных причин, в силу которых исследования на основе алтайской теории оказались выведены не только из вузовского преподавания алтайских языков, но и из науки, где они оказались подмененными частными исследованиями в области отдельных языков или групп языков, специальными проблемами лексикологии, лишь частично ориентированными на поздние языковые связи. Это, как можно видеть и сейчас, вызвано условиями жестких следований установкам ученых с авторитетом в тех или иных кругах. Не случайно то, что прогресс в изучении алтайских (и не только алтайских языков) в Москве связан с приходом в науку выпускников отделения структурной (ныне теоретической) и прикладной лингвистики МГУ (см. результаты их работы: [Старостин 2007: 770–778; Алпатов 2011: 25–32]), а в Ленинграде-Петербурге благодаря усилиям Л. Г. Герценберга (1934–2012) [Герценберг 1971; Герценберг 1974], объединявшего способную молодежь (о нем см.: [Гирфанова 2014; Казанский 2014]). Пособие по индоевропеистике, составленное этим ученым [Герценберг 2010], служит образцом того, как надо описывать родственное состояние неиндоевропейских языков. Есть и другие учебные пособия по индоевропейской компаративистике и этимологии [Андросова 2009; Бабушкина 2001; Бурлак, Старостин 2005; Введенская, Колесников 2004; Галинова 2015; Красухин 2004; Шелепова 2005], полезные и даже незаменимые для изучения неиндоевропейских языков.

Материалы и методы

С. А. Старостин был прав, когда писал о том, что мы не имеем ни определения языкового родства, ни процедур доказательства родства языков на уровне семей. Опытнейший компаративист отметил, что вопрос о родстве языков решается почти что голосованием, «в современных работах по компаративистике отсутствует как точное определение родства языков, так и процедура доказательства такого родства» [Старостин 2007: 780]. Фактически проблема родства языковых семей в каждом отдельном слу-

чае решается голосованием: специалисты по индоевропейским языкам соглашаются с мнением специалистов-компаративистов, специалисты по алтайским языкам не имеют консенсуса в вопросе о родстве и часто доверяют «контралтаистам», в то же время специалисты по афразийским языкам признают их родство, хотя теория родства этих языков разработана слабее [Старостин 2007: 780].

Одним из парадоксов алтаистики остается хорошо наблюдаемая извне, но не осознаваемая многими исследователями зависимость результатов исследований — в том числе и основополагающих, концептоформирующих, лежащих в основе представлений о формировании алтайской языковой общности — от методических установок и методов исследования. В последнее время алтайская теория несколько расширила область приложения и стала включать проблемы культурогенеза алтайских народов, в ее обсуждение включились археологи и специалисты по популяционной генетике. Увы, эти дискуссии нельзя принимать в расчет. Что касается археологии и исторической этнографии, то здесь любые возражения археологов [Кызласов 2011] неприемлемы уже потому, что использование археологического материала методологически корректно только после обоснования родства носителей сравниваемых культур. Отсутствие языкового родства методами археологии не доказывается вообще, равно как и самое родство. Антропологическая генетика, усиленно распространяемая в тюркском мире из США усилиями А. А. Клесова, вообще не может привлекаться для решения лингвистических проблем (а в нашей сфере алтайская проблема всегда была проблемой чисто лингвистической), поскольку любые построения в этой области не в состоянии проследить состояния двуязычия и многоязычия, процессы языковой интерференции и смены языка, которые весьма динамичны в непосредственном наблюдении и которые не откладываются в археологических и исторических памятниках культуры. По черепу, найденному в захоронении, невозможно сказать, на каком языке говорил и каким количеством языков владел его хозяин. Кстати, историческая социолингвистика, предметом которой должна была быть языковая ситуация и двуязычие у алтайских

народов в их истории, почему-то не разрабатывается. Сходным образом не разрабатывается и проблема русско-половецкого и русско-татарского двуязычия в средневековье, хотя имеющиеся источники содержат любопытный фактический материал.

Теория вопроса

С точки зрения методики сравнительно-исторических исследований уже в 1980-е гг. стало понятно, что критические претензии к трудам Г. Й. Рамстедта, Н. Н. Поппе и их последователей связаны не с методами — тут вообще трудно предложить что-то новое, неизвестное, например, в индоевропеистике, — и напрасно в этом сомневался Г. Дёрфер [Дёрфер 1972], а с полученными результатами, обусловленными недостаточной степенью проработки лексического материала, на котором выстраивается фонетическая реконструкция — таковы были претензии к алтайской теории, высказанные Б. А. Серебренниковым [Буркин, Насилов 2018]. Другое направление критики алтайской теории было основано на замене тюркской реконструкции новыми символами для фонем при хорошо известных соответствиях, к которым не добавляется ничего нового (А. М. Щербак) (см.: [Хелимский 2000: 243–267]). Наконец, третье, наиболее известное направление ревизии теории генетического родства алтайских языков составляло и составляет сбор огромного количества разнообразных и очевидных заимствований тюркских слов в монгольских языках и якутских слов — в севернотунгусских языках, монгольских заимствований в тюркских и некоторых тунгусо-маньчжурских языках. Литература, посвященная подобным фактам, уже с трудом обозрима. Если вчитаться в некоторые работы, становится понятным, что признание сходств слов результатами заимствований основывается не на фактах, а на той или иной концепции алтайской общности, которую выбирает для себя исследователь.

Из сказанного понятно, что самые особенности преподнесения материала, не говоря уже об избираемых методах изучения материала, сплошь и рядом неосознанно, а чаще предумышленно программируют результат исследования: можно выдумать тюркскую реконструкцию, максимально отведя ее от монгольской и тунгусо-маньчжурской реконструкций, и она будет ни

на что не похожа, и как раз она будет провоцировать сравнение тюркских языков с шумерским языком или с этрусским языком (об этом см.: [Щербак 1989: 157, 160] — такие штудии вообще обходятся без реконструкции обоих состояний, как рассматриваемого, так и объекта сравнения. При проработке материала можно утопить общеалтайскую лексику в потоке очевидных заимствований — так делают одни авторы, вполне возможно снимать с обсуждения все примеры, способные указывать на родство алтайских языков — так делают некоторые другие авторы. Есть перспектива ссылаться на лепетный, исторически сводимый к детской речи характер каких-то групп лексики, хотя даже в этой концепции анализируемые слова не должны быть универсальными для всех языков.

В словарном составе любого количества родственных языков всегда будет совпадать часть слов, и какая-то часть слов будет показывать различия. Если сравнивать словарный состав русского и украинского или русского и болгарского языков, становится очевидно, что и различающиеся по значению слова принадлежат тому же общеславянскому лексическому фонду. В алтаистике сплошь и рядом — неумышленно и умышленно — игнорируется возможность алтайского происхождения слов, не совпадающих по форме и значению в разных группах алтайских языков или в отдельных алтайских языках. Не все лексические дивергенции в алтайских языках объясняются как результаты заимствований в каких-то группах языков или отдельных языках. Искусственная консолидация лексики отдельных групп алтайских языков — это методическая ошибка или некорректный ход в исследованиях.

Проблемы этимологического анализа лексики разных групп алтайских языков также связаны не столько с методикой этимологического исследования, сколько с предполагаемыми по умолчанию результатами, которые стремится получить исследователь сообразно со своей концепцией генезиса той или иной группы языков (а чаще с отсутствием таковой концепции) или сложившимися представлениями о мнимой истории этих языков. В индоевропейском и славянском языкознании пособия по этимологии [Бабушкина 2001; Введенская, Колес-

ников 2004; Галинова 2015; Федотов 1990; и др.] имеют менее предвзятый характер и полезны при работе с материалом неиндоевропейских языков.

Существуют три и только три типа этимологического исследования и демонстрации этимологии слова: 1) сводка параллелей из родственных языков и различающихся диалектов; 2) интерпретация морфологической структуры производного слова, по возможности с учетом вариантов по языкам, если таковые имеются; 3) указание на источник заимствования [Бурыкин 1987: 235–237; Введенская, Колесников 2004: 10]. Одна их характерных ошибок в этимологии слов алтайских языков — усиленный поиск объяснений морфологической структуры слов, которые в доступном архаическом состоянии являются непроемкими. Обсуждение структуры корня в тюркских языках или структуры слова в монгольских языках уже сформировало традицию, однако манипуляции со структурой тюркского корня в виде CVC восходят к очень давним представлениям о характере тюркских языков и полностью игнорируют их возможную более раннюю историю (см.: [Шайхулов 2001; отчасти Кузьмина 2017] и мн. др). В каждом конкретном случае выявление третьего звукового элемента в такой структуре, как древняя морфема, — очень смелая гипотеза, не говоря о необходимых в таких ситуациях обобщениях выделяемых корней и вычленяемых их распространителей. Никто не обращает внимания на то, что подобный анализ тюркских и монгольских морфем уже предполагает по умолчанию отсутствие родства между этими языками, ибо проделывать такие манипуляции с родственными языками не имеет смысла.

Задачи этимологии как лингвистической дисциплины четко сформулированы А. Е. Аникиным: «<...> определение того, когда, в каком языке, по какой словообразовательной модели, на базе какого языкового материала, в какой форме и с каким значением возникло слово, а также какие исторические изменения его первичной формы и значения обусловили форму и значение, известные исследователю. Реконструкция первичных формы и значения слова — предмет этимологического анализа» [Аникин 2007: 13].

Монголоеды в последнее время накопили весьма полезный материал для этимологического исследования лексики монгольских языков в аспекте обобщения разноречивого материала. Так, весьма полезен «Этимологический словарь монгольских языков», работа над которым велась давно, но он был выпущен в свет только в XXI в. [Санжеев, Орловская, Шевернина 2015; Санжеев, Орловская, Шевернина 2016; Санжеев, Орловская, Шевернина 2018].

Близким к нему по объему примеров является словарь венгерского лингвиста Андраша Райки [Rajki 2006]. Эти словари удобны тем, что дают практически готовый материал для сравнительной фонетики и лексикологии алтайских языков. Пометы, указывающие на позитивные результаты внешнего сравнения фактов монгольских слов с примерами из тунгусо-маньчжурских и тюркских языков, даются за знаком ромба (◊). Однако авторы не всегда дают примеры заимствований с указанием на конкретный язык-источник, и язык-реципиент присутствуют не всегда (ср. статьи «агта» и «багши»). Андраш Райки, автор небольшого «Этимологического словаря монгольских языков» [Rajki 2006], также приводит для монгольских слов параллели из других алтайских языков и также не всегда отмечает факт и направление заимствований. Цепен в историко-этимологическом плане и словарь Х. Курибаяси [Kuribayashi 1989]. Разграничение общей лексики и явных заимствований актуально не только для изучения лексики памятников, но и для материалов новейших полевых исследований, в особенности в ситуации языкового **контакта** [Музраева, Бурыкин 2015].

Заимствования в «Калмыцком словаре» Г. Й. Рамстедта [Ramstedt 1935] — помечены знаком <, общеалтайская лексика заключена автором в квадратные скобки.

В авторитетном и объемном «Этимологическом словаре тюркских языков» Э. В. Севортяна, работа над которым уже много лет продолжается коллективом его коллег и учеников, алтайские параллели к тюркским словам приводятся без каких-либо оценочных комментариев, при явных монголизмах даются указания и примеры, в сложных случаях автор дает обзор всех мнений (см.: [Бурыкин 2016]). Словарь Дж. Клоусона, нашедший признание у тюр-

кологов [Clauson 1972], является скорее историко-этимологическим, чем собственно этимологическим, автор стремился дать датировки фиксации слов, однако при работе с этим словарем как средством документации тюркской лексики нельзя исключать элемент случайности позднейшей фиксации общетюркских и, следовательно, общеалтайских слов для тюркской группы. В этом плане полезен и удобен «Древнетюркский словарь» [Древнетюркский словарь 2016].

В словаре М. Рясанена [Räsänen 1969] сравнения тюркских слов с монгольскими и тунгусо-маньчжурскими словами на общеалтайском уровне помечаются тильдой (~), заимствования показываются знаком < с указанием языка-источника. В качестве примера на общеалтайские лексические единицы можно указать на статью *tāš 'камень' [Räsänen 1969: 466].

Как мы отмечали [Бурыкин 2016], М. Р. Федотов в своем «Этимологическом словаре чувашского языка» [Федотов 1996] приводит параллели к чувашским словам из монгольских и тунгусо-маньчжурских языков единым списком без каких-либо помет, которые могли бы дифференцировать общеалтайские лексические единицы и позднейшие межалтайские (прежде всего монгольские) заимствования. Так же поступал и В. Г. Егоров [Егоров 1964], автор первого этимологического словаря чувашского языка — важно, что оба автора не игнорировали алтайскую теорию, в которой материалы чувашского языка занимают важное место.

Материал этимологических словарей чувашского языка объединяет разные группы фактов: 1) тюркские заимствования в монгольских языках; 2) монгольские заимствования в тюркских языках; 3) лексика неалтайского происхождения (арабская, персидская, китайская), проникающая в отдельные группы алтайских языков; 4) заимствования из соседних тюркских языков в чувашском языке. К сожалению, лексика, включенная в этот словарь, не всегда последовательно дифференцируется по указанным группам.

Один из словарей, о котором нам придется вести речь в связи с общей тюрко-монгольской лексикой, — это «Этимологический словарь тувинского языка» Б. И. Татаринцева [Татаринцев 2000–2009]. Это на сегодняшний день единственный словарь, автор которого занимает подчеркнуто кон-

тралтаистическую позицию. Попытка автора реализовать свои идеи на уровне концепции путем этимологического описания лексики одного языка нам не кажется удачной. В целом можно сказать о том, что по сути дела этот словарь довел до абсурда этимологизацию тюркской лексики методом членения слов на мнимые корни и предполагаемые суффиксы, не получающие подтверждения на более обширном материале.

Попытки членить тюркские непроемные слова на какие-то архаические корневые и аффиксальные сегменты предпринимались неоднократно (см.: [Хелимский 2000]), однако никому из многочисленных адептов таких практик, как и самому Б. И. Татаринцеву, не удалось получить из рассечения тюркских лексем на минимальные сегменты ни архаического инвентаря корней, ни древнего репертуара словообразовательных суффиксов. Похоже, что в этой области тюркологии-приверженцы этой практики даже не признают результатов, полученных коллегами на материале очень близких языков. Более того, мы сегодня знаем об общеалтайских словах, в том числе производных, то, что они сохраняют почти без изменения свой облик в монгольских языках и тех формах, какие они принимают в тюркских языках (монг. *ayta morin* — тюрк. *at*, монг. *dürsün* — тюрк. *jüz*, монг. *deresün* — тюрк. *jiz*, монг. *dabusun* — тюрк. *tuz*, чукотск. *эмчакокалгын* — эвенк. *амсир* — тюрк. *as* ‘горноста́й’ и мн. др.), сегментация тюркских непроемных слов становится бессмысленной. В отдельных случаях типа эвенк. *бу-ксэ* — монг. *mö-sün* — тюрк. *bu-z* ‘лед’ мы видим историческое тождество суффиксальных элементов, которые, однако, в своих архетипах оказываются отнюдь не однофонемными, а показывают те же закономерности фонетических изменений, что и корневые морфемы, а членимость тюркской лексемы доказывается членимостью сравниваемого с ней тунгусо-маньчжурского слова.

Своего рода сюрпризом явилось то, что односложные тюркские корни за счет протюркских форм, сохранившихся в тунгусо-маньчжурских языках, идентифицируются как исторические биномы. Пратюркским архетипом названия меди оказывается **dedin* ~ **didin*, ~ **dodin* — тогда источником всех приведенных выше пратюркских

диалектных названий меди может быть кит. *qing'tong*² (цзинтун) ‘бронза’. В этом случае перед нами окажется пример эволюции китайского двусложного слова — бинома (ср. кит. *tong*² ‘медь’) за счет изменений, ожидаемых для общетюркского (выпадение пре-консонантного согласного в данном случае, исключаяющего даже иллюзорный «ротацизм», и отпадение ауслитного комплекса *-in*) образуется тюркский односложный корень, вида CVC, который еще недавно считался эталонным для тюркских языков в общетюркском состоянии. Аналогичные структурные изменения корня предполагаются для слова *bez* [Севортян 1978, 2: 102–103]. Все предлагавшиеся этимологии, учтенные и неучтенные Э. В. Севортяном, не учитывали возможности изменения внешнего облика лексемы, однако в маньчжурском языке сохраняются ее архаические формы: ср. маньч. *вэнчэо* ‘ткань из шелковой и льняной нитей’ < кит. *вэнь'чоу*² [ССТМЯ 1975: 132], ороц. *генчу* ‘название шелковой ткани’, уд. *геанчу* ‘чесуча’, маньч. *г'анчу*, *г'анчэо* ‘шелковая ткань’ [ССТМЯ 1975: 146]. Ср. также тюрк. *boš* ‘свободный’ [Севортян 2: 203–205] и маньч. *бай-син* ‘свободный’ (от повинности, службы, занятий) при кит. *бай'жэнь*² ‘человек без должности’ [ССТМЯ 1975: 66]; социальные значения слова *boš* ‘свободный, незанятый, благородный’ являются архаическими [Севортян 1978, 2: 204]. Таким образом, в этимологическом изучении тюркских односложных корней просматривается новое направление, позволяющее выводить их из китайских биномов при соответствии в семантике.

Объективно лучшим этимологическим словарем отдельного тюркского языка, включающего и сравнительный материал других тюркских языков (пусть не весь), и заимствования, является «Этимологический словарь татарского языка» Р. Г. Ахметьянова [Ахметьянов 2015]. Этот словарь достаточно объемный, чтобы можно было составить себе представления о гнездах общетюркской лексики и чтобы иметь возможность сравнивать тюркские лексемы со словами других алтайских языков, если эти сравнения не даны самим автором. Столь же информативен и полезен «Этимологический словарь турецкого языка» Х. Эрена [Eren 1999], словарь Хасана бей Хади [Həsən

bəy Hadi 2010] и другие известные словари тюркских языков, в которых хорошо отработан опыт составления этимологических словарей для одного языка.

Для тунгусо-маньчжурских языков проблема этимологического словаря в известной мере закрыта наличием «Сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков» [ССТМЯ 1975; ССТМЯ 1977], задуманного составителями как материалы к этимологическому словарю. В нем собраны в статьи те слова, которые авторы сочли однокоренными (ошибок в гнездовании немного), и указаны они как заимствования из монгольских, тюркских (часто конкретно из якутского) и китайского языков, так и общеалтайские лексемы. Из примерно 17 500 статей словаря лишь немногим более 1 200 лексем могут претендовать на статус обще-тунгусо-маньчжурских (включая и общеалтайскую лексику), следовательно, большая часть словаря — более 16 тыс. слов требует этимологических разысканий. Здесь перспективным оказывается сравнение таких слов с возможными вариантами развития пратюркских форм, которые могли принадлежать исчезнувшим тюркским языкам.

Критерии определения взаимных заимствований в тюрко-монгольском и монголо-тунгусском языковом континууме обсуждались многократно, это любимая тема тех, кто занимается проблемой ареальных отношений этих языков. Главная проблема здесь заключается в том, что для того, чтобы фонетический критерий при идентификации заимствований заработал, необходима стратификация заимствований, но здесь полученные результаты свидетельствуют скорее о том, что полная по составу сетка регулярных нетривиальных фонетических соответствий отвечает ситуации генетического родства алтайских языков, в то время как сетка тривиальных соответствий, характерная для заимствований, по определению не может быть полной и охватывать весь состав фонем. Сетка фонетических соответствий у древних заимствований в субстратной и адстратной лексике всегда неполна, но такие примеры содержат нетривиальные соответствия, известные по данным исторической фонетики отдельных групп языков или дополняющие известные ряды соответствий. Вторая проблема — то, что все выделенные критерии должны срабатывать од-

новременно для анализируемых примеров [Бурыкин 2013], потому что применение разных критериев по одному не гарантирует надежности выводов. Само по себе признание того или иного явления критерием заимствования уже предполагает сомнения или отрицание в родстве, поэтому состав критериев заимствований должен вырабатываться из анализа контактов заведомо неродственных языков.

Говоря о заимствованиях и их направлении, надо признать, что не всегда и не все факты заимствований сводятся к культурным влияниям и проявлению культурных инноваций, перенимаемых одним народом у другого. Как известно, в русском языке имеется громадное количество тюркизмов в названиях одежды, однако это вовсе не значит, что восточные славяне до контакта с тюрками ходили голыми.

В пределах совершенствования методов этимологических исследований сделано не так уж мало (см. в особенности: [Дыбо 1996; Теория и практика 1985]), однако в этимологических словарях монгольских и тюркских языков формальный аппарат вызывает претензии [Бурыкин 2016] — это касается сближения слов по поверхностному смыслу типа *nisun* ‘сопли’ и *nilbusun* ‘слеза’ (заметим, что русские слова *слизь*, *слюна*, *слеза*, так коварно «похожие», этимологически не имеют ничего общего), а также произвольного членения тюркских слов с корнями CVC на псевдокорни и псевдосuffixы, не выделяемые в ходе иных исследований. Серьезный недостаток этимологических словарей чувашского языка В. Г. Егорова и М. Р. Федотова — это неразграничение предположительно общеалтайской лексики и явных заимствований [Бурыкин 2016].

Бесспорно, главное достижение алтаистики — это этимологический словарь алтайских языков С. А. Старостина, А. В. Дыбо и О. А. Мудрака [Starostin, Dybo, Mudrak 2003]. Само появление этого словаря, помимо континентальной триады языковых групп, включающего материалы по корейскому и японскому языкам служит обоснованием алтайской теории как теории генетического родства алтайских языков (см.: [Гирфанова, Сухачев 2013]). Сравнительно-фонетическая база, обновившая соответствия Г. Й. Рамстедта и Н. Н. Поппе [Старостин 1991], позволила увеличить ко-

личество лексических сближений. Как признают в устных беседах и сами здравствующие авторы, уязвимым местом словаря оказывается семантическая реконструкция, хотя бы и основанная на огромном опыте авторов. Как показывает опыт работы автора, совершенствование фонетической реконструкции, в частности выявление значительного упрощения фонетической структуры слова в тюркских языках и внимательное исследование процессов в ауслауте слов, позволяет во многих случаях избегать семантической реконструкции, находя более надежные параллели и рассматривать изменения в ауслауте слов в связи с процессами исторической морфологии отдельных групп языков, для чего известные реконструкции не давали материала.

Результаты

В настоящее время нам удалось выстроить общеалтайскую реконструкцию, которая, во-первых, обосновывает идею родства алтайских языков, в том числе и на уровне словообразования, во-вторых, с недостижимой ранее точностью позволяет идентифицировать заимствованную лексику. Варианты корреспонденций слов монгольских и тюркских языков в зависимости от фонетической структуры корня в монгольских языках и тунгусо-маньчжурских языках, мало отличающихся от монгольских в этом аспекте, но заметно отличающейся в сторону упрощения в тюркских языках, в итоге сводится к трем типам:

- 1) монг. *mösun* ~ тюрк. *buz* 'лед';
- 2) монг. *dürsün* 'изображение, вид, форма' ~ тюрк. *jü:z* 'лицо';
- 3) монг. *deresün* 'камыш' ~ тюрк. *jiz* 'тростник'.

В тюркских языках утрачивается финальный комплекс VC, в сочетаниях согласных тотально выпадает первый компонент таких сочетаний, и из-за выпадения гласных второго слога исчезает и согласный второго слога. Те слова, где эти закономерности не выдерживаются — например, тюрк. *altun* и монг. *altan* 'золото', однозначно являются заимствованиями, хотя направление заимствований очевидно не всегда.

Многие проблемы алтаистики были бы просто сняты с дискуссии, если бы алтаисты составили для своего материала историко-этимологический словарь алтайских языков наподобие знаменитого словаря

К. Д. Бака [Buck 1949]. В этом словаре под синонимами понимаются факты лексических несовпадений в родственных языках, получающие этимологическое объяснение из единого лексического массива, в котором присутствуют факты лексической дивергенции. Приведем пример одного объяснения несовпадения в алтайских языках: как известно, т.-маньч. эвенк. *му:*, эвен. *мө:*, маньч. *мукэ* 'вода' сравнивается с кор. *мул* 'вода' и яп. *мидзу* 'вода', п.-мо. *mören* 'река'. В этом ряду нет тюркских параллелей, но этот же корень фиксируется в тюркских языках в виде *bulaq* 'источник, канал, арык' (bu-laq).

В свою очередь корень слова *sub, suy* 'вода' обнаруживается в монг. *суваг* 'канавка, канал' и эвенк. (словарь Палласа) *шувак-та* 'волны' (*шув-ак-та* 'водное пространство'). Монгольские формы не могут быть тюркскими заимствованиями, поскольку в тюркских языках подобных образований нет. Показательно, что многие примеры показывают точные морфологические совпадения слов или ранних производных: эвенк. *инцакта* 'волос, шерсть' (<*kil-yaq-ta) точно поморфемно соответствует п.-мо. *kilyasun* (kil-ya-sun) 'волос': корень этого слова имеется в кор. *ккыл* 'волос', тюрк. *qıl* 'волос' и чуваш. *хёлэх* 'волос' (*qıl-aq или *qıl-yaq), при том, что монг. *хил* 'смычок' на этом фоне выглядит доказуемым тюркизмом без изобретаемых лексических критериев. Обращаем внимание, что для ситуации с заимствованиями и языковыми контактами построение такого словаря невозможно в принципе, потому что материалы из неродственных языковых групп в его статьи не вписываются.

Выводы

Ареальные связи тюркских языков и тех языков, для которых не предполагается относительно близкое родство с тюркскими языками, но не исключается родство в рамках макросемьи, то есть с уральскими языками, изучены достаточно хорошо [Федотов 1990; Бутылов 1998; Насипов 2010; Тараканов 1985; Тараканов 2010; Татаринцев 2000–2009; Мукимова 2014]. Эта ситуация, не показывающая прямого родства анализируемых языков, разительно отличается от ситуации с тюркскими и монгольскими языками, и, возможно, поэтому Б. А. Серебренников, хорошо знакомый с языковыми

контактами в Поволжье, хотя и критиковал современных ему алтаистов, но и не поддерживал теорию ареального происхождения алтайской языковой семьи [Насилов, Бурыкин 2018]. Та картина, которая знакома алтаистам на тюрко-монгольском материале, пусть и дискуссионном, явно не складывается на заведомо ареальных связях тюркских и финно-угорских языков — следовательно, уже можно полагать, что лексические сходжения тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков, за исключением микроареалов с бесспорными контактами (Тува, Якутия, Маньчжурия), не имеют ареальной природы. На сегодня надо признать, что характерная особенность «контралтаистов» — абсолютное отсутствие внимания к теории языковых контактов (например, [Багана, Хапилина 2010]) в приложении к алтайским языкам.

Недавно И. Н. Новгородов, позиционирующий себя как преданный ученик А. М. Щербака, опубликовал статью, в которой он обращается к старому аргументу против алтаистики — несовпадению базисной глагольной лексики в тюркских и мон-

гольских языках [Новгородов 2019]. В этой статье автор, кроме русских переводов анализируемых глаголов, привел и их английские переводы. В этом плане результат оказался гораздо более впечатляющим, чем контралтаистические рассуждения автора: приводимые в работе русские и английские глаголы не показывают ни одного (!!!) этимологического совпадения. Если результаты работы опровергают родство индоевропейских языков, то методика исследования явно не корректна, поскольку дает заведомо неверные результаты.

Подводя итоги, надо сказать, что слабость и неубедительность сведения сходств алтайских языков к следствию языковых контактов становится все более очевидной, а общеалтайская реконструкция, отвечающая состоянию генетического родства, все более совершенствуется [Бурыкин 2017] и приближает нас не только к общему источнику алтайских языков, но и к решению множества проблем, связанных с историей отдельных групп алтайских языков, которые были недоступны для осознания при частных исторических исследованиях отдельных групп алтайских языков.

Сокращения

Кит. — китайский, кор. — корейский, маньч. — маньчжурский, монг. — монгольский; ороч. — орочский, п.-монг. — письменно-монгольский, т.-маньч. — тунгусо-маньчжурский, тюрк. — тюркский; чуваш. — чувашский, уд. — удэгейский, чукотск. — чукотский; эвенк. — эвенкийский, эвен. — эвенский, яп. — японский.

Литература

- Алпатов 2011 — Алпатов В. М. Еще раз об алтайской проблеме // Тюркологический сборник 2009–2010: Тюркские народы Евразии в древности и средневековье М.: Вост. лит., 2011. С. 25–32.
- Андросова 2009 — Андросова М. А. Сравнительно-историческое языкознание. Методические указания к лекционным и семинарским занятиям для студентов специальности «Теоретическая и прикладная лингвистика». Ульяновск: УлГТУ, 2009. 87 с.
- Аникин 2007 — Аникин А. Е. Русский этимологический словарь. М.: ИРЯ РАН, 2007. 67 с.
- Ахметьянов 2015 — Ахметьянов Р. Г. Этимологический словарь татарского языка. В 2 т. Казань: Магариф–Вақыт, 2015. Т. 1 (А–Л). 543 с. Т. II (М–Я). 567 с.
- Бабушкина 2001 — Бабушкина Т. В. Этимология. Интернет-учебник для учителей начальной школы и студентов педагогических специальностей вузов. Тверь: Тверск. гос. ун-т, 2001. 104 с.
- Багана, Хапилина 2010 — Багана Ж., Хапилина Е. Контактная лингвистика. Взаимодействие языков и билингвизм: монография. М.: Флинта; Наука, 2010. 128 с.
- Бурлак, Старостин 2005 — Бурлак С. А., Старостин С. А. Сравнительно-историческое языкознание: Учебник для студ. высш. учеб. заведений. М.: Академия, 2005. 432 с.
- Бурыкин 1987 — Бурыкин А. А. Некоторые принципиальные вопросы этимологического анализа // Проблемы референции в языке и литературе. Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1987. С. 235–237.
- Бурыкин 2013 — Бурыкин А. А. О критериях идентификации лексических заимствований в лексикологии, общей компаративистике и алтаистике // Монгольские языки: история и современность. Мат-лы междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, 21–23 октября

- 2013 г.). СПб.: Нестор-История, 2013. С. 35–40.
- Бурыкин 2016 — *Бурыкин А. А.* Тюрко-монгольская проблематика и этимологические словари монгольских и тюркских языков // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов: сб. науч. тр. Вып. 4. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 152–167.
- Бурыкин 2017 — *Бурыкин А. А.* Об объеме и характере тюрко-монгольских и тюрко-тунгусо-маньчжурских лексических связей в новой перспективе: роль теории родства алтайских языков для выявления древних языковых контактов // *Oriental Studies*. 2017. № 5. С. 190–197. DOI: 10.22162/2075-7794-2017-33-5-190-198
- Бурыкин, Насилов 2018 — *Бурыкин А. А., Насилов Д. М. Б. А.* Серебренников как тюрколог-компаративист и проблемы алтаистики // Теоретическая и прикладная лингвистика. 2018. № 3. С. 5–17.
- Бутылов 1998 — *Бутылов Н. В.* Тюркские заимствования в мордовских языках: дис. ... канд. филол. наук. Саранск, 1998. 190 с.
- Введенская, Колесников 2004 — *Введенская Л. А., Колесников Н. П.* Этимология. Уч. пос. СПб.: Питер, 2004. 221 с.
- Галинова 2015 — *Галинова Н. В.* Русская этимология. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. 110 с.
- Герценберг 1971 — *Герценберг Л. Г.* Алтаистика с точки зрения индоевропеиста // Проблема общности алтайских языков. Л.: Наука, 1971. С. 31–46.
- Герценберг 1974 — *Герценберг Л. Г.* Об исследовании родства алтайских языков // Вопросы языкознания. 1974. № 2. С. 47–55.
- Герценберг 2010 — *Герценберг Л. Г.* Краткое введение в индоевропеистику. СПб.: Нестор-История, 2010. 316 с.
- Гирфанова 2014 — *Гирфанова А. Х. Л. Г.* Герценберг и алтайское языкознание // *Acta Linguistica Petropolitana*. Труды Института лингвистических исследований РАН. 2014. Т. X. Вып. 1. СПб.: Наука, 2013. С. 559–564.
- Гирфанова, Сухачев 2013 — *Гирфанова, А. Х., Сухачев Н. Л.* О лингвистической составляющей алтаистики (над страницами «Этимологического словаря алтайских языков — EDAL») // Азиатско-Тихоокеанский регион: археология, этнография, история. Владивосток: Дальнаука, 2014. Вып. 3. С. 183–196.
- Дёрфер 1972 — *Дёрфер Г.* Можно ли проблему родства алтайских языков разрешить с позиций индоевропеистики? // Вопросы языкознания. 1972. № 3. С. 50–66.
- Древнетюркский словарь 2016 — *Древнетюркский словарь*. 2-е изд. Астана: Гылым баспасы. 2016. 760 с.
- Дыбо 1996 — *Дыбо А. В.* Семантическая реконструкция в алтайской этимологии. М.: Институт языкознания РАН, 1996. 385 с.
- Егоров 1964 — *Егоров В. Г.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. 356 с.
- Ишкильдина 2013 — *Ишкильдина Л. К.* Историческое развитие консонантизма башкирского языка (на материале диалектов). Дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2013. 264 с.
- Казанский 2014 — *Казанский Н. Н.* Памяти Леонарда Георгиевича Герценберга // *Acta linguistica Petropolitana, COLLOQUIA CLASSICA ET INDOGERMANICA VI*. Памяти Леонарда Георгиевича Герценберга. СПб.: Наука, 2014. С. 7–16.
- Красухин 2004 — *Красухин К. Г.* Введение в индоевропейское языкознание. М.: Академия, 2004. 320 с.
- Кузьмина 2017 — *Кузьмина А. А.* Типы корневых основ имен существительных якутского языка (формирование одно- и двусложных основ): дис. ... канд. филол. наук. Якутск, 2017. 286 с.
- Кызласов 2011 — *Кызласов И. Л.* Алтаистика и археология. М.: Институт тюркологии, 2011. 256 с.
- Музраева, Бурыкин 2015 — *Музраева Д. Н., Бурыкин А. А.* К проблематике изучения ойратско-калмыцкой лексики // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 2. С. 118–123.
- Мукимова 2014 — *Мукимова Н. А.* Финно-угорские заимствования в башкирском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2014. 23 с.
- Наджип 1979 — *Наджип Э. Н.* Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV века. На материале «Хосрау и Ширин» Кутба. Кн. I. М.: ГРВЛ, 1979. 479 с.
- Насипов 2010 — *Насипов И. С.* Финно-угорские заимствования в татарском языке: синопсис и таксономия: дис. ... д-ра филол. наук. Казань, 2010. 452 с.
- Новгородов 2019 — *Новгородов И. Н.* Глаголы устойчивого словарного фонда и списка М. Сводеша в тюркских и монгольских языках // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2019. №09/2. С. 163–169.
- Рассадин 2014 — *Рассадин В. И.* Алтаистика: учебное пособие. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. 44 с.

- Рассадин 1997 — *Рассадин В. И.* Некоторые проблемы этимологизации слов монгольского языка // VII Международный конгресс монголоведов. (г. Улан-Батор, август 1997 г.). Доклады российской делегации. М.: ИВ РАН, 1997. С. 151–153.
- Рассадин 2006 — *Рассадин В. И.* О проблемах этимологизации слов бурятского языка // Вестник Бурятского университета, Серия 6: филология. 2006. № 11. С. 3–14.
- Рассадин 2007 — *Рассадин В. И.* О проблемах этимологизации слов монгольских языков // Монголоведение. 2007. № 4. С. 27–40.
- Санжеев, Орловская, Шевернина 2015 — *Санжеев Г. Д., Орловская М. Н., Шевернина З. В.* Этимологический словарь монгольских языков: в 3-х т. Т. I. А–Е. М.: ИВ РАН, 2015. 224 с.
- Санжеев, Орловская, Шевернина 2016 — *Санжеев Г. Д., Орловская М. Н., Шевернина З. В.* Этимологический словарь монгольских языков в 3-х т. Том II. G–P. М.: ИВ РАН, 2016. 232 с.
- Санжеев, Орловская, Шевернина 2018 — *Санжеев Г. Д., Орловская М. Н., Шевернина З. В.* Этимологический словарь монгольских языков в 3-х т. Том III. Q–Z. М.: ИВ РАН, 2018. 240 с.
- Севортьян 1974–2003 — Этимологический словарь тюркских языков. Вып. 1–7. М.: Наука, 1974–2003.
- ССТМЯ 1975 — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. I. Л.: Наука, 1975. 672 с.
- ССТМЯ 1977 — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. II. Л.: Наука, 1977. 992 с.
- Старостин 1991 — *Старостин С. А.* Алтайская проблема и происхождение японского языка. М.: ГРВЛ, 1991. 190 с.
- Старостин 2007 — *Старостин С. А.* Труды по языкознанию. М.: Языки славянских культур, 2007. 924 с.
- Тараканов 1985 — *Тараканов И. В.* Удмуртско-тюркские языковые контакты: дис. ... д-ра филол. наук. Устинов, 1985. 542 с.
- Тараканов 2010 — *Тараканов И. В.* О диссертации И. С. Насипова «Финно-угорские заимствования в татарском языке: синопсис и таксономия» // Ежегодник финно-угорских исследований. Вып. 4. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2010. С. 130–134.
- Татаринцев 2000–2009 — *Татаринцев Б. И.* Этимологический словарь тувинского языка / отв. ред. Д. А. Монгуш; Ин-т гуманитар. исслед. Респ. Тыва. Новосибирск: Наука, 2000, 2002, 2004, 2009. Т. 1–4. 345, 388, 440, 442 с.
- Теория и практика 1985 — Теория и практика этимологических исследований. М.: Наука, 1985. 104 с.
- Федотов 1990 — *Федотов М. Р.* Чувашско-марийские языковые связи. Монография. Саранск: Изд-во Саратовского ун-та, Саранский филиал, 1990. 334 с.
- Федотов 1996 — *Федотов М. Р.* Этимологический словарь чувашского языка. Т. 1. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 470 с.; Т. 2. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 509 с.
- Хелимский 2000 — *Хелимский Е. А.* Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи. М.: Языки русской культуры, 2000. 640 с.
- Шайхулов 2001 — *Шайхулов А. Г.* Структура и идеографическая парадигматика односложных корневых основ в кыпчакских языках Урало-Поволжья в континууме ареальной, межтюркской и общетюркской лексики: Синопсис и таксономия когнитивной сферы «Природа (неживая и живая)»: дис. ... д-ра филол. наук. М., 2001. 485 с.
- Шелепова 2005 — *Шелепова Л. И.* Русская этимология: теория и практика: учеб. пособие. Барнаул: Изд-во АлтГУ, 2005. 160 с.
- Щербак 1989 — *Щербак А. М.* К вопросу об отдаленных родственных связях тюркских языков // Актуальные вопросы сравнительного языкознания. Л.: Наука, 1989. С. 150–161.
- Buck 1949 — *Buck C. D.* A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. University of Chicago, 1949. 1515 p.
- Clauson 1972 — *Clauson G.* An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: Clarendon Press, 1972. 988 p.
- Eren 1999 — *Eren H.* Türk dilinin etimolojik sözlüğü. Ankara: Bizim Büro Basım Evi, 1999. 512 p.
- Həsən bəy Hadi 2010 — *Həsən bəy Hadi.* ARIN Türkçə Etimoloji Sözlük. Təbriz, 2010. 16599 p.
- Kuribayashi 1989 — *Kuribayashi Hitoshi* (comp.) Comparative basic vocabularies for Mongolian (Chakhar), Dagur, Shera-Yugur, Monguor, Bao-an and Dongshiang // Studies of Linguistic and Cultural Contacts. 1989. No.1. Pp. 153–383.
- Rajki 2006 — *Rajki A.* Mongolian etymological dictionary / Compiled by A. Rajki [S. I.]. [Б. и.], 2006. 87 p.
- Ramstedt 1935 — *Ramstedt G. J.* Kalmükisches Wörterbuch. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1935. 560 s.

Räsänen 1969 — *Räsänen M.* Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türk Sprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1969. 533 s.

References

- [Comparative Dictionary of Tungus-Manchu Languages]. Vol. I. V. Tsintsius (ed.). Leningrad: Nauka, 1975. 672 p. (In Tungus-Manchu and Russ.)
- [Comparative Dictionary of Tungus-Manchu Languages]. Vol. II. V. Tsintsius (ed.). Leningrad: Nauka, 1977. 992 p. (In Tungus-Manchu and Russ.)
- [Dictionary of Old Turkic]. 2nd ed. Astana: Gylym Baspasy, 2016. 760 p. (In Turk.)
- [Etymological Studies: Theory and Practice]. Moscow: Nauka, 1985. 104 p. (In Russ.)
- Akhmetyanov R. G. [Tatar Etymological Dictionary]. In 2 vols. Kazan: Magarif-Vakyt, 2015. Vol. 1: A–J, 543 p.; vol. II: M–Я, 567 p. (In Tat.)
- Alpatov V. M. One more time about the Altaic issue. In: [Collected Turkic Studies, 2009–2010: Eurasian Turks in Ancient Times and the Middle Ages]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2011. Pp. 25–32. (In Russ.)
- Androsova M. A. [Comparative Historical Linguistics: Recommended Practices for University Students]. Ulyanovsk: Ulyanovsk State University of Technology, 2009. 87 p. (In Russ.)
- Anikin A. E. [Russian Etymological Dictionary]. Moscow: Vinogradov Russian Language Institute (RAS), 2007. 67 p. (In Russ.)
- Babushkina T. V. [Etymology: an Internet Manual for Primary School and Pre-Service Teachers]. Tver: Tver State University, 2001. 104 p. (In Russ.)
- Bagana Zh., Khapilina E. [Contact Linguistics: Language Interaction and Bilingualism]. Monograph. Moscow: Flinta; Nauka, 2010. 128 p. (In Russ.)
- Buck C. D. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. University of Chicago, 1949. 1515 p. (In Eng.)
- Burlak S. A., Starostin S. A. [Comparative Historical Linguistics]. Moscow: Academia, 2005. 432 p. (In Russ.)
- Burykin A. A. About the amount and nature of Turkic-Mongolian and Turkic-Tungusic lexical relations in a new perspective: the role of the theory of genetic relationship of the Altaic languages in the identification of ancient language contacts. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS* (Oriental Studies). 2017. No. 5. Pp. 190–198. (In Russ.) DOI: 10.22162/2075-7794-2017-33-5-190-198
- Starostin, Dybo, Mudrak 2003 — *Starostin S. A., Dybo A. V., Mudrak O. A.* An Etymological dictionary of the Altaic languages. Vol. 1–3. Leiden; Boston, Brill, 2003. 2096 p.
- Burykin A. A. Etymological analysis: some principal issues revisited. In: [Referencing in Language and Literature]. Tbilisi: Tbilisi State University, 1987. Pp. 235–237. (In Russ.)
- Burykin A. A. Lexical borrowings: identification criteria in lexicology, general comparative linguistics, and Altaic studies revisited. In: [Mongolic Languages: Past and Present]. Conf. proc. (St. Petersburg; October 21–23, 2013). St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2013. Pp. 35–40. (In Russ.)
- Burykin A. A. Turko-Mongolic issues and etymological dictionaries. In: [Turko-Mongols: Issues of Ethnic History and Culture]. Coll. papers. Vol. 4. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2016. Pp. 152–167. (In Russ.)
- Burykin A. A., Nasilov D. M. B. A. Serebrennikov as Turkologist-comparativist and problems of Altaic studies. *Theoretical and Applied Linguistics*. 2018. No. 3. Pp. 5–17. (In Russ.)
- Butylov N. V. [Turkic Loanwords in Mordvinic Languages]. Cand. Sc. (philology) thesis. Saransk, 1998. 190 p. (In Russ.)
- Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: Clarendon Press, 1972. 988 p. (In Turk.)
- Doerfer G. Can the question of Altaic linguistic affinity be solved from the standpoint of Indo-European studies? *Voprosy Jazykoznanija*. 1972. No. 3. Pp. 50–66. (In Russ.)
- Dybo A. V. [Altaic Etymology: Semantic Reconstruction]. Moscow: Institute of Linguistics (RAS), 1996. 385 p. (In Russ.)
- Egorov V. G. [Chuvash Etymological Dictionary]. Cheboksary: Chuvash Book Publ., 1964. 356 p. (In Chuv.)
- Eren H. [Turkish Etymological Dictionary]. Ankara: Bizim Büro Basım Evi, 1999. 512 p. (In Turk.)
- Fedotov M. R. [Chuvash-Mari Language Ties]. Monograph. Saransk: Saransk Branch of Saratov State University, 1990. 334 p. (In Russ.)
- Fedotov M. R. [Chuvash Etymological Dictionary]. Cheboksary: Chuvash State Institute for Humanities Research, 1996. Vol. 1, 470 p.; vol. 2, 509 p. (In Chuv.)
- Galinova N. V. [Russian Etymology]. Yekaterinburg: Ural Federal University, 2015. 110 p. (In Russ.)

- Gertsenberg L. G. [Brief Introduction to Indo-European Linguistics]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2010. 316 p. (In Russ.)
- Gertsenberg L. G. Altaic languages: studies in their genetic affinities revisited. *Voprosy Jazykoznanija*. 1974. No. 2. Pp. 47–55. (In Russ.)
- Gertsenberg L. G. Altaic studies in the eyes of a Indo-Europeanist. In: [Issue of Altaic Linguistic Affinities]. Leningrad: Nauka, 1971. Pp. 31–46. (In Russ.)
- Girfanova A. Kh. Prof. Leonard Hertzberg and the Altaic linguistics. *Acta Linguistica Petropolitana*. 2014. Vol. X. No. 1. Pp. 559–564. (In Russ.)
- Girfanova, A. Kh., Sukhachev N. L. Etymological Dictionary of Altaic Languages: linguistic essentials of Altaic studies revisited. In: [Asia-Pacific: Archaeology, Ethnography, History]. Coll. papers. Vladivostok: Dalnauka, 2014. Vol. 3. Pp. 183–196. (In Russ.)
- Hasan Bek Hadi. [Turkish Etymological Dictionary]. Tabriz, 2010. 16599 p. (In Turk.)
- Ishkildina L. K. [Historical Development of Bashkir Consonantism: a Case Study of Bashkir Dialects]. Cand. Sc. (philology) thesis. Kazan, 2013. 264 p. (In Russ.)
- Kazansky N. N. Commemorating Prof. Leonard G. Gertsenberg. In: *Acta Linguistica Petropolitana, COLLOQUIA CLASSICA ET INDOGERMANICA VI*. St. Petersburg: Nauka, 2014. Pp. 7–16. (In Russ.)
- Khelimsky E. A. [Comparative Research and Uralic Studies: Lectures and Articles]. Moscow: Yazyki Russkoi Kultury, 2000. 640 p. (In Russ.)
- Krasukhin K. G. [Introduction to Indo-European Linguistics]. Moscow: Academia, 2004. 320 p. (In Russ.)
- Kuribayashi Hitoshi (comp.) Comparative basic vocabularies for Mongolian (Chakhar), Dagur, Shera-Yugur, Monguor, Bao-an and Dongshiang. *Studies of Linguistic and Cultural Contacts*. 1989. No.1. Pp. 153–383. (In Eng.)
- Kuzmina A. A. [Types of Word Stems in Yakut Nouns: Formation of Mono- and Disyllabic Stems]. Cand. Sc. (philology) thesis. Yakutsk, 2017. 286 p. (In Russ.)
- Kyzlasov I. L. [Altaic Studies and Archaeology]. Moscow: Institute of Turkic Studies, 2011. 256 p. (In Russ.)
- Mukimova N. A. [Finno-Ugric Loanwords in the Bashkir Language]. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Ufa, 2014. 23 p. (In Russ.)
- Muzraeva D. N., Burykin A. A. To the issues of studying Oirat and Kalmyk lexicon. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2015. № 2. S. 118–123. (In Russ.)
- Nadzhip E. N. [Comparative Historical Dictionary of 14th-Century Turkic Languages: a Case Study of Qutb's *Khosrow and Shirin*]. Vol. I. Moscow: GRVL, 1979. 479 p. (In Russ.)
- Nasipov I. C. [Finno-Ugric Loanwords in the Tatar Language: Synopsis and Taxonomy]. Dr. Sc. (philology) thesis. Kazan, 2010. 452 p. (In Russ.)
- Novgorodov I. N. Verbs of the sustainable vocabulary and list of M. Swadesh in the Turkic and Mongolian languages. *Modern Science: Actual Problems of Theory and Practice. Series HUMANITIES*. 2019. No. 09/2. Pp. 163–169. (In Russ.)
- Rajki A. [Mongolian Etymological Dictionary]. 2006. 87 p. (In Mong.)
- Ramstedt G. J. [Dictionary of Kalmyk]. Helsinki: Finno-Ugric Society, 1935. 560 p. (In Kalm. and Germ.)
- Räsänen M. [An Etymological Dictionary of Turkic Languages]. Helsinki: Finno-Ugric Society, 1969. 533 p. (In Turk. and Germ.)
- Rassadin V. I. [Altaic Studies]. Coursebook. Elista: Kalmyk State University, 2014. 44 p. (In Russ.)
- Rassadin V. I. Etymologization of Buryat words revisited. *Buryat State University Bulletin. Ser. Philology*. 2006. No. 11. Pp. 3–14. (In Russ.)
- Rassadin V. I. Etymologization of Mongolian words: some issues revisited. In: [Seventh International Congress of Mongolists]. (Ulaanbaatar; August 1997). Reports of Russian scientists. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 1997. Pp. 151–153. (In Russ.)
- Rassadin V. I. Etymologization of Mongolic words revisited. In: [Mongolian Studies]. Vol. 4. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2007. Pp. 27–40. (In Russ.)
- Sanzheev G. D., Orlovskaya M. N., Shevernina Z. V. [Etymological Dictionary of Mongolic Languages]. In 3 vols. Vol. I: A–E. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2015. 224 p. (In Mong. and Russ.)
- Sanzheev G. D., Orlovskaya M. N., Shevernina Z. V. [Etymological Dictionary of Mongolic Languages]. In 3 vols. Vol. II: G–P. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2016. 232 p. (In Mong. and Russ.)
- Sanzheev G. D., Orlovskaya M. N., Shevernina Z. V. [Etymological Dictionary of Mongolic Languages]. In 3 vols. Vol. III. Q–Z. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2018. 240 p. (In Mong. and Russ.)
- Sevortyan E. V. [Etymological Dictionary of Turkic Languages]. (comp.). Vols. 1–7. Moscow: Nauka, 1974–2003. (In Turk. and Russ.)

- Shaykhulov A. G. [Structure and Ideographic Paradigmatics of Monosyllabic Word Stems in Kipchak Languages of the Ural-Volga Region in the Continuum of Areal, Inter- and Common Turkic Vocabulary: Synopsis and Taxonomy of the Cognitive Sphere 'Nature']. Dr. Sc. (philology) thesis. Moscow, 2001. 485 p. (In Russ.)
- Shcherbak A. M. Remote genetic ties between Turkic languages revisited. In: [Topical Issues of Comparative Linguistics]. Leningrad: Nauka, 1989. Pp. 150–161. (In Russ.)
- Shelepova L. I. [Russian Etymology: Theory and Practice]. Coursebook. Barnaul: Altai State University, 2005. 160 p. (In Russ.)
- Starostin S. A. [Altaic Problem and Origins of the Japanese Language]. Moscow: GRVL, 1991. 190 p. (In Russ.)
- Starostin S. A. [Linguistic Works]. Moscow: Yazyki Slavyanskikh Kultur, 2007. 924 p. (In Russ.)
- Starostin S. A., Dybo A. V., Mudrak O. A. An Etymological Dictionary of the Altaic Languages. Vol. 1–3. Leiden; Boston, Brill, 2003. 2096 p.
- Tarakanov I. V. [Udmurt-Turkic Language Contacts]. Dr. Sc. (philology) thesis. Ustinov, 1985. 542 p. (In Russ.)
- Tarakanov I. V. Thesis Review: Finno-Ugric Loanwords in the Tatar Language: Synopsis and Taxonomy by I. S. Nasipov. In: [Yearbook of Finno-Ugric Studies]. Vol. 4. Izhevsk: Udmurt State University, 2010. Pp. 130–134. (In Russ.)
- Tatarintsev B. I. [Tuvan Etymological Dictionary]. D. A. Mongush (ed.). Humanities Research Institute of the Tyva Republic. Novosibirsk: Nauka, 2000, 2002, 2004, 2009. Vols. 1–4. 345, 388, 440, 442 p. (In Tuv.)
- Vvedenskaya L. A., Kolesnikov N. P. [Etymology]. St. Petersburg: Piter, 2004. 221 p. (In Russ.).





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. 13, Is. 1, pp. 198–207, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-198-207
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 811.512.211

Эвенская лексикография: становление и современное состояние

Сардана Ивановна Шарина¹

¹ Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
 (д. 1, ул. Петровского, 677000 Якутск, Российская Федерация)
 кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник
 0000-0002-7536-2757. E-mail: sarshar@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Шарина С. И., 2020

Аннотация. *Введение.* В условиях меняющегося мира теряется язык и значительный пласт устного народного творчества уникальных культур народов циркумполярной цивилизации. Для российской гуманитарной науки одним из приоритетных направлений остается документация языков, находящихся под угрозой исчезновения. Безотлагательной задачей является создание научной базы для ревитализации эвенского языка — создание различных типов словарей, описательных грамматик, издание фольклорных материалов. *Цель.* В статье дается краткий обзор лексикографических работ по эвенскому языку, начиная с накопления лингвистического материала в XVII – начале XVIII в. по настоящее время. *Результаты.* В связи с необходимостью неотложной фиксации и документации эвенского языка, обосновывается необходимость разработки нового русско-эвенского словаря, предназначенного для широкого круга пользователей. Лексикографическое описание эвенского языка обусловлено не только отсутствием современных русско-эвенских словарей, но и наличием уникального фактического материала (полевого и архивного) по различным диалектам и говорам эвенского языка, характеризующего особенности реального функционирования языковых идиом. Отмечаются особенности содержания и структуры словаря. При составлении словарных статей ставится цель не только кодификации правил действующей орфографии, наиболее полного охвата эвенской лексики, характеристики грамматических признаков слова, но и подчеркивается важность учета культурологических факторов, которые отражают специфику материальной и духовной культуры народа. Особенности составляемого словаря являются опора не только на литературный эвенский язык, но и учет диалектной лексики, максимально полное отражение всех разновидностей наименований, их функционирования через пометы и иллюстративные примеры. Будет разработан современный русско-эвенский словарь с учетом обширного диалектного материала, впервые вводимого в научный оборот. Важнейшим приложением результатов исследования в социально-экономической сфере явится его использование в области образования, науки, культуры, что будет способствовать возрождению, сохранению и развитию эвенского языка.

Ключевые слова: исчезающие языки, ревитализация, эвенский язык, лексикография, двуязычный словарь, кодификация правил орфографии, диалектная лексика, культурологический фактор

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Лексикология и лексикография языков коренных малочисленных народов Севера: этнокультурный аспект» (номер госрегистрации: АААА-А17-117020110014-0).

Для цитирования: Шарина С. И. Эвенская лексикография: становление и современное состояние // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 198–207. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-198-207

UDK 811.512.211

Even Lexicography: Formation and Modern State

*Sardana I. Sharina*¹

¹ Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch (1, Petrovsky St., Yakutsk 677000, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Leading Research Associate

 0000-0002-7536-2757. E-mail: sarshar@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Sharina S. I., 2020

Abstract. *Introduction.* Currently, despite the results achieved, the languages of the indigenous minorities of the North remain one of the little-studied. Scientific descriptions, insights, theoretical generalizations are required both by previously accumulated linguistic and folklore materials, and those that can be collected and preserved at the present time. The undelayable task is to create a scientific base for the revitalization of the Even language — the creation of various types of dictionaries, descriptive grammars, the publication of folklore materials. *Object.* The article provides a brief overview of lexicographical works on the Even language, starting with the accumulation of linguistic material in the seventeenth and early eighteenth centuries to the present. *Results.* Despite the fact that the tradition of compiling bilingual dictionaries in Even linguistics has a long history, the current state of this branch of lexicographical activity in historically established conditions does not meet the needs and requirements of modern society. In connection with the need for urgent fixing and documentation of the Even language, the necessity of developing a new Russian-Even dictionary designed for a wide range of users is justified. In the absence of dialect, spelling, etymological, cultural, encyclopedic, and other dictionaries of a minority language, lexicographers face broader tasks in compiling bilingual Even language dictionaries. One of them is the codification of the current spelling rules adopted in 1958. The next important task is the most comprehensive coverage of Even lexicon, a characteristic of the grammatical signs of a word. In the course of the lexicographic description of the Even language, a systematic study of the Even language vocabulary is carried out, which contributes to the presentation of an extensive dialectal material, first introduced into scientific circulation. Nevertheless the substance of compiling the Russian-Even dictionary is in the consideration of cultural factors that reflect the specificity of the material and spiritual culture of the people. The language represents all the specificity of the material and spiritual culture of the indigenous people of the North. Therefore, in a bilingual dictionary, which, first of all, satisfies the need of the user — non-native speaker of the language and culture in gaining knowledge, the background knowledge of the native speaker is reflected. Thus, a bilingual dictionary could become not only the result of the reflection of the culture of the people, but also an intermediary for the preservation and dissemination of lost traditional knowledge. The features of the compiled dictionary are not only reliance on the literary Even language, but also taking into account dialect vocabulary, the most complete reflection of all varieties of names, their functioning through marks and illustrative examples. A modern Russian-Even dictionary will be developed taking into account the extensive dialectal material first introduced into scientific circulation. The most important application of the results of research in the socio-economic sphere will be its use in the field of education, science, culture, which will contribute to the revival, preservation and development of the Even language.

Keywords: endangered languages, revitalization, the Even language, lexicography, bilingual dictionary, dialect vocabulary, cultural factor

Acknowledgements: Research was performed within a government subsidy — project name ‘Lexicology and Lexicography of Indigenous Languages of the North: Ethnocultural Aspect’ (State Reg. No. AAAA-A17-117020110014-0).

For citation: Sharina S. I. Even lexicography: Formation and Modern State. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 198–207. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-198-207



Введение

Исследования исчезающих языков коренных малочисленных народов Севера дают возможность для дальнейшего их сохранения и развития, расширяют и углубляют научное представление о языковых системах в целом.

Эвенский (ламутский) язык относится к северно-тунгусской языковой общности, его изучение началось в XVII – начале XVIII в. Первые публикации материалов по лексическому составу эвенского языка состоялись в Амстердаме в 1692, 1705 и 1785 гг. благодаря голландскому ученому Н. Витсену (1641–1717). В 1719 г. были составлены списки ламутских слов немецким ученым Д. Г. Мессершмидтом (1685–1735), впоследствии опубликованные в 1823 г. в Париже Ю. Клапротом (1783–1835) [Петров 2013].

В материалах 1733–1741 гг. экспедиции В. И. Беринга (1681–1741) хранятся записи С. П. Крашенинникова (1711–1755), сделанные у ламутов Охотского побережья. В 1740-е гг. материалы по языкам и этнографии народов Восточной Сибири собирал Яков Линденау (1710–1795), они более 200 лет изучались в рукописях, но в 1983 г. были опубликованы с содержательными глоссариями [Линденау 1983].

В 1787 г. была опубликована работа академика П. С. Палласа (1741–1811) «Сравнительный словарь всех языков и наречий», включавшая наряду с материалами по языкам других народов, населявших Россию, и образцы двух диалектов языка эвенов [Бурыкин 1985]. К концу XVIII в. относятся словарные материалы М. М. Робекса, изданные в 1811 г. в книге, посвященной экспедиции И. И. Биллингса (1758–1806) [Петров 2013].

В XIX в. начинается миссионерская деятельность Русской Православной Церкви по

приобщению к вере инородцев. В этот период расширяется собирательская работа по эвенскому языку. Известно, что протоиерей Стефан Попов из Охотска, предположительно родной младший брат Преосвященного Иннокентия (Вениаминова), осуществил перевод на эвенский язык Евангелия (издан в 1880 г. в Казани). Он написал букварь, в котором излагались молитвы, и подготовил небольшой словарь [Краткий тунгусский словарь 1859], вышедший позже вторым изданием, очевидно, для нужд зарождающихся школ в эвенских приходах [Краткий тунгусский словарь 1900]. На основе языковых материалов, представленных в работах Стефана Попова, и словарей, текстов, собранных Г. Майделем (1835–1894), академиком А. Шифнером впервые были обобщены данные по эвенской грамматике [Schiefner 1873; Schiefner 1874], текстовые материалы недавно были заново подготовлены к печати и переизданы [Бурыкин 2007].

Благодаря неустанной деятельности ученого-языковеда и этнографа, Преосвященного Иннокентия (Вениаминова) (1797–1879) было переведено на эвенский язык Евангелие от Матфея [Краткий катихизис 1881].

Собственно первое систематическое научное описание грамматики и звукового строя эвенского языка было сделано В. Г. Богоразом (1865–1936) в конце XIX в. [Богораз 1931]. Его работа по материалам языка эвенов Колымы и Омолона ознаменовала следующую ступень и новый уровень в изучении эвенского языка и его диалектов (см. о нем: [Цинциус 1967]). Не все лексические материалы по эвенскому языку, собранные В. Г. Богоразом, опубликованы.

Изданный под авторством В. И. Левина в 1936 г. «Краткий эвенско-русский словарь», содержащий 5 000 слов, оказался настолько совершенным и удобным для пользования,

что в 2006 г. на Чукотке было организовано его переиздание в переработке на современную эвенскую графику [Левин 2006].

К концу 1920-х гг. усилиями ученых-этнографов и лингвистов было собрано достаточно большое количество словарных материалов по отдельным тунгусо-маньчжурским языкам и диалектам. Это обстоятельство позволило приступить к сравнительно-историческому изучению тунгусо-маньчжурских языков, к изучению сравнительно-исторической фонетики и лексики. К масштабным обобщениям лексики разных тунгусо-маньчжурских языков приступили практически одновременно два специалиста — тунгусо-маньчжуроведы С. М. Широкогоров (1887–1939), имевший огромный опыт полевой работы и к этому времени проживавший в эмиграции в Китае, и В. И. Цинциус (1903–1983), ученица В. Г. Богораза. В какой степени ученые были знакомы с результатами работ друг друга, мы не знаем, но С. М. Широкогоров с 1927 г. по 1932 г. состоял в переписке с В. М. Алексеевым, у которого В. И. Цинциус в это время обучалась английскому языку (см.: [Решетов 2003; Кузнецов 2012; Широкогоров 2016]).

Книга В. И. Цинциус «Сравнительная фонетика тунгусо-маньчжурских языков», к которой приложен сравнительный словарь, увидела свет в 1949 г. [Цинциус 1949]. «Тунгусский словарь» С. М. Широкогорова (об авторе см.: [Решетов 2003]) был издан в Токио в 1944 г. и выпущен вторым изданием в 1953 г. [Shirokogoroff 1944]. В основе этого словаря, как считается, лежат собственные записи С. М. Широкогорова, однако в него вошли многие известные материалы по другим тунгусо-маньчжурским языкам. Среди них — материалы по диалектам эвенского языка, собранные П. В. Олениным, собирателем музейных коллекций и участником нескольких полярных экспедиций (1868–1942). Собранные им материалы по эвенскому языку были переданы С. М. Широкогорову и вошли в его «Тунгусский словарь», о чем сказано в предисловии к первому изданию этого словаря, вышедшему в 1944 г. в Токио, что остается неизвестным подавляющему большинству исследователей эвенского языка. И в дальнейшем эти два издания оказались призванными на разную службу: В. И. Цинциус с коллективом

единомышленников составила сводный «Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков» [Сравнительный словарь 1975–1977], задуманный авторами как основа Этимологического словаря алтайских языков, в то время как Словарь С. М. Широкогорова стал использоваться как материал, долженствующий свидетельствовать против теории родства алтайских языков. На его основе выполнен ряд работ, в основном переупорядочивающих материалы автора, относящиеся к территориям монголо-тунгусских контактов [Doerfer, Knüppel 2004; Knüppel 2012; Кнютпель 2015].

Огромный вклад в изучение эвенского языка внесла Вера Ивановна Цинциус (1903–1983), работы которой не утратили актуальности по сей день. Впервые в 1950 г. под её редакцией и авторством Л. Д. Ришес (1904–1971) был опубликован русско-эвенский словарь для школ (8500 слов) [Ришес 1950]. Через два года вышел в свет их совместный труд, уже расширенный и более ценный в научном плане — «Русско-эвенский словарь» (свыше 20 000 слов) [Цинциус, Ришес 1952]. В 1957 г. они издали «Эвенско-русский словарь» (около 10 000 слов) [Цинциус, Ришес 1957].

В дальнейшем в течение более трех десятилетий в эвенской лексикографии отмечается длительный перерыв. В 1988 г. впервые на действующей эвенской графике был опубликован двуязычный школьный словарь [Роббек, Дуткин, Бурыкин 1988]. Разработанный словарь стал частью проекта по обеспечению школ Севера словарями для начальной школы, в ходе которого был наработан полезный опыт лексикографической работы над словарями-минимумами [Бурыкин 1997]. В настоящее время имеется новое издание словаря для начальной школы объемом в 4 500 слов [Петров, Федоренкова 2017], тематический эвенско-русский словарь [Кейметинова 2003] и опыт этнолингвистического словаря [Петров 2017].

В 2005 г. под авторством якутских ученых В. А. Роббека и М. Е. Роббек был опубликован «Эвенско-русский словарь» (более 14 000 слов) [Роббек, Роббек 2005]. На сегодняшний день данный словарь является наиболее полным собранием эвенской лексики. Словарь содержит в основном материалы говоров восточного наречия, но включает и отдельные диалектизмы, относящиеся к западным говорам.

Почти все исследователи грамматики, лексики и диалектологии эвенского языка в своих монографических работах приводят глоссарии рассматриваемых говоров и диалектов.

В настоящее время эвенский язык относится к исчезающим языкам. Об этом свидетельствуют данные переписей населения: в 1959 г. родным языком считали эвенский язык 77,5 % эвенов, в 1989 г. — 43, 8 %, в 2002 г. — 37,6 %. Сегодня, по нашим данным, собранным во время экспедиционных работ в местах компактного проживания эвенов в разных регионах Российской Федерации, на родном языке разговаривают всего 16,5 % представителей этноса. В данной ситуации перед научным сообществом стоит задача наиболее полного лингвистического обеспечения полноценного функционирования эвенского языка.

Задача лексикографической работы в эвенском языкознании — создание двуязычного словаря

Состояние современной двуязычной лексикографии в эвенском языкознании демонстрирует острую потребность в русско-эвенских словарях. В них нуждаются как люди, изучающие эвенский язык, так и сами носители языка, демонстрирующие разную степень владения родным языком.

Наиболее полный русско-эвенский словарь, изданный около 70 лет назад, во-первых, устарел (его словарный состав, ориентированный на 1940-е годы, страдает «милитаризованностью»), во-вторых, сегодня стал библиографической редкостью. Нужно подчеркнуть, что данный словарь вышел в свет еще до принятия в 1958 г. правил орфографии, т. е. не может использоваться для преподавания эвенского языка в школах, колледжах и вузах без коррекции написаний эвенских слов. На основе этого словаря немецкими лингвистами был издан эвенско-немецкий словарь [Doerfer, Hesch, Scheinhardt 1980], но в нем эвенские слова транслитерированы латиницей с графики названного выше словаря, так что он может использоваться только квалифицированными лингвистами.

Сотрудниками Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (далее — ИГиПМНС СО РАН) предпринимается попытка создания нового русско-эвенского

словаря. Разработка русско-эвенского словаря — социальный заказ, он нужен и для носителей эвенского языка, которые в условиях билингвизма утрачивают свой язык, а с ним и часть культуры, и для тех изучающих эвенский язык (студенты, лингвисты, все желающие), для кого он не является родным. С учетом потребностей конечных пользователей на основе всех существующих русско-эвенских словарей разрабатывается новый двуязычный словарь. При этом расширена его содержательная часть за счет нового полевого и архивного материала по различным говорам и диалектам, усовершенствована формальная составляющая в соответствии с результатами современных исследований в области эвенской грамматики.

В отсутствие диалектных, орфографических, этимологических, культурологических, энциклопедических и других словарей миноритарного языка, при составлении двуязычных словарей эвенского языка перед лексикографами стоят более широкие задачи.

Одна из них — кодификация правил действующей орфографии эвенского языка, принятых в 1958 г. К сожалению, пока это реализовано только в виде монографии, ориентированной на специалистов по теории письма [Бурыкин 2004]. Еще с 70-х гг. XX в. в местах компактного проживания эвенов были распространены различные варианты письма, которые основывались на графике якутского, чукотского и корякского языков. Сегодня в Якутии некоторые специализированные учреждения и общественные объединения ставят вопрос о реформировании эвенской письменности, которое представляет собой изменение эвенского алфавита по образцу якутского. Вопрос о внесении кардинальных изменений в графику эвенского языка неоднократно получал отрицательную реакцию от научных центров, занимающихся сохранением и развитием эвенского языка. В ходе заседания Совета по языковой политике при Главе Республики Саха (Якутия) 31 августа 2015 г. специалисты ИГиПМНС СО РАН, Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета (ИЯКН СВ РФ СВФУ) им. М. К. Аммосова оценили предлагаемую реформу

как результат языковой интерференции и отметили нецелесообразность принятия подобных предложений. Неоспоримыми недостатками продвигаемой реформы алфавита и графики эвенского языка являются отсутствие системного изложения, а также отсутствие апробаций предлагаемой графики. Специалисты ведущих исследовательских центров Москвы и Санкт-Петербурга заключают, что вмешательство в систему эвенского письма в предлагаемом виде недопустимо, и выступают против катализации ассимилятивных процессов, вызванных эвенско-якутской фонетической и графической интерференцией. Они подчеркивают, с одной стороны, лингвистическую адекватность действующей орфографии, а с другой — ценность действующей графики как фактора, укрепляющего жизнеспособность эвенского языка и консолидирующего эвенский народ, разобщенный не только административным делением, но и диалектной раздробленностью. Современная эвенская письменность кодифицирована во множестве научных трудов исследователей, методической, лексикографической и художественной литературе на эвенском языке. Реформирование графики крайне опасно для исчезающего языка, так как может привести к нарушению преемственности культурной традиции эвенского народа.

Русско-эвенский словарь, кодифицирующий правила действующей орфографии эвенского языка, принятые в 1958 г., будет выполнять и функции орфографического словаря. К сожалению, на сегодня единственным русско-эвенским словарем, который дает написания слов в ныне действующей эвенской графике и орфографии, является только вышеуказанный «Словарь эвенско-русский и русско-эвенский», предназначенный для учащихся начальной школы [Роббек, Дуткин, Бурькин 1988].

В разрабатываемом словаре дается и определенная характеристика грамматических признаков слова. В тех случаях, когда имеются особенности в образовании форм множественного числа эвенских существительных (в основном это — термины родства и свойства), они приводятся в словнике в скобках. Для всех глаголов неправильного спряжения и глаголов с основой на *-н* приводится форма 3-го лица единственного числа настоящего времени изъявительного

наклонения. Для глаголов на конечные *нь*, *т*, *д* для выявления чередования согласных в скобках приводится форма 2-го лица единственного числа.

Важнейшая задача словаря — наиболее полный охват эвенской лексики. В данной связи в ходе лексикографического описания эвенского языка проводится систематическое изучение лексики эвенского языка, которое способствует представлению нового диалектного материала. Проводится анализ толкования некоторых терминов, исследование семантики определенных лексем. Добавляемые новые слова приводятся с указанием оттенков значений, например:

ПОРАЖЁННЫЙ 1. (*удивленный*) мянчича; 2. (*побежденный*) дабдача 3. (*громом*) агды херкатлан.

В разрабатываемом словаре впервые вводятся в научный оборот диалектизмы из говоров западного и среднего наречий, например:

КРОВЬ хэсэ Ул.

ЛОДКА кэвкукэн Л., ульде Н-К.

МОРЩИНИСТЫЙ лориңи Н-К.

ОСКОЛОК (кости от конечностей животных) часамна Т., чачымды М.

ПЕЧКА дурутэк Л.

УКРАШЕНИЕ (оленьего седла) колат В-К.

СВЕРЛИТЬ эрэхэлэдэй Л.

СВЕРЛО эрэхэ Л.

СВИАЗЬ пивчан Н-К.

СКУПИТЬСЯ чирукаттай С., Л.

СЛУГА бэлтэлкэ Л.

ТАИТЬСЯ (*прятаться*) некисикладай, никисикладай Ох.

ТАЛИСМАН эркэн Ох.

ТРЕХКОПЫЛЬНАЯ ЮРТА илырдыка Д-Ч.

ТРУД хавна Н-К.

ТРУХА куч Д-Ч.

ТУНДРА бвата Алл., өкрэ, өлкэрэ, улкэрэ Ох.

ТУРПАН кун'аулгэ Н-К.

УСТАТЬ обдудай Л., ачуладай Ох., обдадай Ох.

УСТАВАТЬ ургэттэй Ох., Л., обдудай Л., хэттэйи Д-Ч.

УСПЕХ дьубун Ох.

УПОМЯНУТЫЙ эсип Ох., урихип Л.

УМЕРШИЙ эдэрчэ Алл., Н-К., аччоча Л., аччача Д-Ч.

УВАЖЕНИЕ төүкэн Л., хэрбыңтын Д-Ч.

В ранее изданных словарях некоторые слова не переводились, были представлены

русизмами, в разрабатываемом словнике они представлены бытующими в настоящее время в эвенском языке лексемами, например:

СВАДЬБА свадьба, тōрикачак, курум

ТЕЛЕГРАММА телеграмма, мэтун дукум

ТЕЛЕЖКА ируджак

ТЕПЛИЦА (*оранжерей*) нөчэв тэгудек Л.

ТОЧИЛЬЩИК авномҕо Л., агнамҕа Ох.,

эмэрэлтэмҕэ Ох., өмөрөлтөмҕэ Л.

ФАРШ фарш; мясной фарш учипча улрэ;

рыбный фарш учипча олра

ФОТОАППАРАТ фотоаппарат, итивулды-
вун, аталалдывун

ФОТОГРАФИРОВАТЬ тилкукэндэй, тик-
кукэндэй, аталдай, картыскала типкэндэй

Расширилась словарная статья определенных лексем с учетом полисемии, например:

СВИСТЕТЬ кекэдэй, кунидай, кунивкандай
[ноҕан кунивкан-ни], кӯсаландай [ноҕан
кӯсалан-ни], кӯсалчидай; (*о кулике*)
чиввектэй; (*о тарбагане*) пйсактай, чу-
сактай; (*о пуле, о ветре*) кйнидай, кйни-
дай; свистеть через травинку титинукан-
дай

СВЕТЛЫЙ 1. нэрин, / илан, иланьчи, отолка
А; 2. (*яркий*) хутар; 3. (*чистый, прозрач-
ный*) нөлдэне, нөлдэти, нөлдүкэ

Не менее важной задачей при составлении русско-эвенского словаря нового поколения мы считаем учет культурологических факторов, которые отражают специфику материальной и духовной культуры народа. В языке репрезентируется вся специфика материальной и духовной культуры коренного малочисленного народа Севера. Поэтому в двуязычном словаре, который, прежде всего, удовлетворяет потребность пользователя — *не-носителя* языка и культуры в получении знания, отражены фоновые знания носителя языка. Таким образом, двуязычный словарь мог бы стать не только результатом отражения культуры народа, но и посредником по сохранению и распространению утрачиваемых традиционных знаний. Здесь интересны два сложных момента: выявление в материалах тех слов, которые ранее вообще не фиксировались словарями, и фиксация отражений средствами эвенского языка новых реалий, например, *нейкэ* 'электричество' (ранее «светильник»,

дэггөчимҕэ 'летчик', *кинамҕа* 'киномеханик' и др.)

Например, к слову *нями*, *нямичан* 'важенка' добавлены следующие лексемы: *орāti*, *оруху* 'поздно телящаяся важенка', *хонун* 'важенка с оленёнком'; *тугэмэт* 'только что отелившаяся важенка', хатти 'важенка 1–2 лет', *мангай* 'важенка неогуленная', *көтөм* 'бесплодная важенка'.

Слова, обозначающие понятие «ветер», — *эдэн*, *эдни*; (сильный, бурный) *хүнүэ*; (вихрь) *дэву*, *хуги*, — в словнике расширились лексемами: (пурга) *куртэ*, *курэнэ*; (внезапный, мимолетный) *нэлэ*; (меняющий направление) *хүрка*; (ветер восточный) *бургитлэ*; (ветер западный) *аткила*; (ветер северный, холодный) *идя*; (ветер южный) *няила*; (со стороны северных ветров) *дегилэгич/дейилэгич*; (ветер постоянный) *күрэч*; (ветер переменный) *курги*, *кургилан*.

К слову *мо*, *мокан* 'палка' добавлены следующие лексемы: *хигритла* 'палка, от которой строгают стружку'; *хинянка* 'палка для наполнения шерстью оленьих сёдел'; *таралавун* 'палка-тормоз при езде на нартах'; *хораливки* 'палочки для добывания огня'.

Переводимое в ранних изданиях только одной лексемой *тэты* слово «пальто» в словнике представляется более разнообразно:

ПАЛЬТО *тэты*; пальто женское из шкуры мехом наружу (надевается во второй половине осени) *боласак*; пальто из ровдуги женское летнее праздничное *найми*; пальто праздничное мужское из летней шкуры оленья мехом наружу *блми*.

Результаты работы над словарем будут иметь прикладное значение для практики лексикографии (развитие опыта составления словарей и атласов), для разработки академической грамматики эвенского языка. Материалы и выводы статьи могут быть использованы при сравнительно-сопоставительных исследованиях, изучении опыта отечественной лексикографии для языков малочисленных народов РФ, при подготовке учебных пособий по эвенскому языку, диалектологии, в практике преподавания эвенского языка.

Заключение

В разные периоды эвенская лексикография была призвана решать ряд просветительских и культурных задач, каждая из

которых была важна для своего времени. Уже самые ранние словари эвенского языка были призваны к использованию в обучении эвенской грамоте детей-эвенов в церковноприходских школах. В наши дни этот словарь решено переиздать как памятник культуры эвенов. Словари, изданные в 1930–1950-е гг., сослужили и служат прекрасную службу переводчикам художественной литературы и материалов для СМИ на эвенском языке. Эвенско-русские

и русско-эвенские словари, издающиеся с конца 1950-х гг., стали важным компонентом лингвистического описания эвенского языка, средством преподнесения его словарного состава для исследователей тунгусо-маньчжурских языков и алтайских языков в целом. Учет опыта издания словарей эвенского языка и подготовка новых изданий — это требование современного состояния лингвистической науки и залог ее успешного развития в будущем.

Сокращения

Алл. — аллаиховский говор эвенского языка; В-К. — верхнеколымский говор; Д-Ч. — догдо-чебогалахский говор; Л. — ламунхинский говор; М. — момский говор; Н-К. — нижнеколымский говор; Ойм. — оймяконский говор; Ох. — охотский диалект; С. — саккырырский говор; Т. — томпонский говор; У-Я. — усть-янский говор; Ул. — улынский говор.

Литература

- Богораз 1931 — *Богораз В. Г.* Материалы по ламутскому языку // Тунгусский сборник. Выпуск 1. Л.: Изд-во АН СССР, 1931. С. 1–106.
- Бурыкин 1985 — *Бурыкин А. А.* Лингвистические материалы XVIII–XIX веков как источник изучения исторической диалектологии эвенского языка // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Тезисы Пятой конференции на тему «Проблемы атласной картографии». Уфа: Ротапринт БФАН СССР, 1985. С. 32–34.
- Бурыкин 1997 — *Бурыкин А. А.* Проблемы описания лексического состава языка и разработки словарей как учебных пособий в лексикографии языков народов Севера, Сибири, Дальнего Востока // Проблемы лексикографии. Сб. ст. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1997. С. 152–162.
- Бурыкин 2004 — *Бурыкин А. А.* Язык малочисленного народа в его письменной форме. Социолингвистические и собственно лингвистические проблемы (на материале эвенского языка). СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. 374 с.
- Бурыкин 2007 — *Бурыкин А. А.* Первое собрание образцов фольклора эвенов Якутии (к 135-летию издания) // *Acta Linguistica Petropolitana*. Т. III. Ч. 3. СПб., 2007. С. 361–392.
- Кейметинова 2003 — *Кейметинова А. Д.* Эвенско-русский тематический словарь: Пособие

для учащихся нач. шк. СПб.: Просвещение. 2003. 53 с.

- Кнюппель 2015 — *Кнюппель М.* Лексико-статистические заметки о бурятских заимствованиях в тунгусо-маньчжурских языках: на основе материалов «Тунгусского словаря» С. М. Широкогорова // *Acta Linguistica Petropolitana*. Труды института лингвистических исследований. 2015. Т. 11. № 3. С. 227–232.
- Краткий катихизис 1881 — *Краткий катихизис, повседневные молитвы и Евангелие на Святую Пасху на Тунгусском языке*. Казань: Православ. миссионерск. о-во, типогр. Коквиной, 1881. 64 с.
- Краткий тунгусский словарь 1900 — *Краткий тунгусский словарь*. М.: Синод. тип., 1900. 33 с.
- Краткий тунгусский словарь. 1859 — *Краткий тунгусский словарь*. М., В Синод. типографии, 1859. 32 с.
- Кузнецов 2012 — *Кузнецов А. М.* Переписка В. М. Алексеева и С. М. Широкогорова // *Известия Восточного института*. 2012. Вып. 1. С. 119–133.
- Левин 1936 — *Левин В. И.* Краткий эвенско-русский словарь: С прил. грамматического очерка / Научн.-исслед. ассоциация Ин-та Народов Севера им. П. Г. Смиловича Главсевморпути при СНК СССР. М.; Л.: Гос. учеб.-пед. изд-во, 1936. 224 с.
- Левин 2006 — *Левин В. И.* Краткий эвенско-русский словарь. СПб.: ИПК Бионт, 2006. 247 с.
- Линденау 1983 — *Линденау Я. И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан: Магаданск. кн. изд-во, 1983. 182 с.
- Петров 2013 — *Петров А. А.* История изучения тунгусо-маньчжурских языков в России (очерки исследования). СПб.: Алмаз-Граф, 2013. 88 с.
- Петров 2017 — *Петров А. А.* Оленеводческая лексика эвенского языка. Этнолингвистиче-

- ский словарь. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена. 2017. 128 с.
- Петров, Федоренкова 2017 — *Петров А. А., Федоренкова В. С.* Эвенско-русский и русско-эвенский словарь: около 4500 слов: учебное пособие. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена. 2017. 204 с.
- Решетов 2003 — *Решетов А. М.* С. М. Широкогоров: китайский период жизни и деятельности (1922–1939 гг.) // *Зарубежная Россия 1917–1939*. Кн. 2. СПб.: Европейский дом, 2003. С. 183–189.
- Ришес 1950 — *Ришес Л. Д.* Русско-эвенский словарь. Л.; М.: Учпедгиз, 1950. 259 с.
- Роббек, Дуткин, Бурыкин 1988 — *Роббек В. А., Дуткин Х. И., Бурыкин А. А.* Эвенско-русский и русско-эвенский словарь. Л.: Просвещение, 1988. 263 с.
- Роббек, Роббек 2005 — *Роббек В. А., Роббек М. Е.* Эвенско-русский словарь. Новосибирск: Наука, 2005. 356 с.
- Сравнительный словарь 1975–1977 — *Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю*. Т. 1. Л.: Наука, 1975. 672 с. Т. 2. Л.: Наука, 1977. 472 с.
- Цинциус 1949 — *Цинциус В. И.* Сравнительная фонетика тунгусо-маньчжурских языков. Л.: Учпедгиз, 1949. 343 с.
- Цинциус 1967 — *Цинциус В. И.* В. Г. Богораз-Тан как исследователь эвенского языка // *Ученые записки Ленингр. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена*. Т. 353. Л.: ЛГПИ, 1967. С. 90–95.
- Цинциус, Ришес 1952 — *Цинциус В. И., Ришес Л. Д.* Русско-эвенский словарь. М.: Изд-во иностранных и национальных словарей, 1952. 778 с.
- Цинциус, Ришес 1957 — *Цинциус В. И., Ришес Л. Д.* Эвенско-русский словарь. Л.: Учпедгиз, 1957. 276 с.
- Широкогоров 2016 — *Широкогоров С. М.* Письма к В. М. Алексееву. М.: Наука, Вост. лит., 2016. 134 с.
- Doerfer, Hesch, Scheinhardt 1980 — *Doerfer Gerhard; Wolfram Hesch; Hartwig Scheinhardt*. Lamutisches Wörterbuch. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980. 1181 p.
- Doerfer, Knüppel 2004 — *Doerfer G., Knüppel M.* Etymologisch-Ethnologisches Wörterbuch tungusischer Dialekte (vornehmlich der Mandschurei). Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 2004. 932 s.
- Knüppel 2012 — *Knüppel M.* Sprachtabus in tungusischen Sprachen und Dialekten. Am Beispiel von S. M. Širokogorov's „Tungus Dictionary“ (Tunguso-Sibirica 33). Wiesbaden, Harrassowitz, 2012. 131 p.
- Schiefner 1873 — *Schiefner A.* Baron Gerhard von Maydell's Tungusische Sprachproben. Mitgeteilt von A. Schiefner // *Bulletin de l'Academie imperiale des sciences de St. Petersbourg* 20. 1875. Pp. 209–246. *Melanges asiatiques* 7.1873/76. Pp. 323–377
- Schiefner 1874 — *Schiefner A.* Tungusische Miscellen. Von A. Schiefner. *Bulletin de l'Academie imperiale des sciences de St. Petersbourg* 20. 1874. 2. Pp. 247–257. *Melanges asiatiques* 7. 1873/76. Pp. 378–394.
- Shirokogoroff 1944 — *Shirokogoroff S. M.* A Tungus Dictionary. Tokyo, The Minzokugaku Kyokai, 1944. 256 p.

References

- [Comparative Dictionary of Tungus-Manchu Languages: Materials for an Etymological Dictionary]. Vol. 1. Leningrad: Nauka, 1975. 672 p. Vol. 2. Leningrad: Nauka, 1977. 472 p. (In Russ. and Manchu)
- [Concise Dictionary of the Tungus Language]. Moscow: Synodal Publ. House, 1900. 33 p. (In Tung. and Russ.)
- [Concise Dictionary of the Tungus Language]. Moscow: Synodal Publ. House, 1859. 32 p. (In Tung. and Russ.)
- [Tungus-Language Brief Catechesis, Everyday Prayers, and Easter Gospel]. Kazan: Orthodox Christian Missionary; Kokovina, 1881. 64 p. (In Tung.)
- Bogoraz V. G. Lamut (Even) language materials. In: [Tungus Collection]. Vol. 1. Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1931. Pp. 1–106. (In Russ.)
- Burykin A. A. [A Minority Language in Its Written Form: a Case Study of the Even Language. Sociolinguistic and Linguistic Aspects]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2004. 374 p. (In Russ.)
- Burykin A. A. Even dialects: 18th-19th century linguistic materials as research sources. In: [Areal Studies in Linguistics and Ethnography]. Conf. proc. (Issues of Atlas Cartography). Ufa: Rotaprint, 1985. Pp. 32–34. (In Russ.)
- Burykin A. A. Evens of Yakutia: the first collection of folklore patterns (celebrating the 135th anniversary of publication). *Acta Linguistica Petropolitana*. 2007. Vol. III. No. 3. Pp. 361–392. (In Russ.)

- Burykin A. A. Languages of the North, Siberia, and Far East: issues of vocabulary description and compilation of dictionaries as lexicographic manuals. In: [Issues of Lexicography]. Coll. papers. St. Petersburg: St. Petersburg State University, 1997. Pp. 152–162. (In Russ.)
- Doerfer G., Knüppel M. [Etymological and Ethnological Dictionary of Tungusic Languages (Primarily Manchu Ones)]. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 2004. 932 p. (In Germ. and Manchu)
- Doerfer G., Wolfram H., Hartwig Sch. [Dictionary of the Lamut Language]. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980. 1181 p. (In Germ. and Lam.)
- Keymetinova A. D. [Even-Russian Topical Dictionary]. Manual for primary school students. St. Petersburg: Prosveshchenie, 2003. 53 p. (In Even and Russ.)
- Knüppel M. [Language Taboos in Tungusic Languages and Dialects: a Case Study of S. Shirokogorov's Tungus Dictionary (Tunguso-Sibirica 33)]. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012. 131 p. (In Germ. and Tung.)
- Knüppel M. Lexico-statistical remarks on Buryat loans in Tungus languages and dialects based on material from M. Shirokogorov's 'Tungus Dictionary'. *Acta Linguistica Petropolitana*. 2015. Vol. 11. No. 3. Pp. 227–232. (In Russ.)
- Kuznetsov A. M. Correspondence between V. M. Alekseev and S. M. Shirokogorov. *Oriental Institute Journal*. 2012. No. 1. Pp. 119–133. (In Russ.)
- Levin V. I. [Concise Even — Russian Dictionary: Supplemented with a Review of Even Grammar]. Smidovich Peoples of the North Research Association. Moscow; Leningrad: Uchpedgiz, 1936. 224 p. (In Even and Russ.)
- Levin V. I. [Concise Even-Russian Dictionary]. St. Petersburg: Biont, 2006. 247 p. (In Even and Russ.)
- Lindenau Ya. I. [Description of the Peoples of Siberia: Early to Mid-18th Century]. Magadan: Magadan Book Publ., 1983. 182 p. (In Russ.)
- Petrov A. A. [Even Reindeer Breeding Vocabulary: Ethnolinguistic Dictionary]. St. Petersburg: Herzen State Pedagogical University of Russia, 2017. 128 p. (In Even and Russ.)
- Petrov A. A. [History of Tungus-Manchu Linguistic Studies in Russia: Essays]. St. Petersburg: Almaz-Graf, 2013. 88 p. (In Russ.)
- Petrov A. A., Fedorenkova V. S. [Even-Russian and Russian-Even Dictionary: Approx. 4500 Entries]. Student's manual. St. Petersburg: Herzen State Pedagogical University of Russia, 2017. 204 p. (In Even and Russ.)
- Reshetov A. M. S. M. Shirokogorov: Chinese period of life and work, 1922–1939. In: [Russia Abroad: 1917–1939]. Vol. 2. St. Petersburg: Evropeyskiy Dom, 2003. Pp. 183–189. (In Russ.)
- Rishes L. D. [Russian-Even Dictionary]. Leningrad, Moscow: Uchpedgiz. 1950. 259 p. (In Even and Russ.)
- Robbek V. A., Dutkin Kh. I., Burykin A. A. [Even-Russian and Russian-Even Dictionary]. Leningrad: Prosveshchenie, 1988. 263 p. (In Even and Russ.)
- Robbek V. A., Robbek M. E. [Even-Russian Dictionary]. Novosibirsk: Nauka, 2005. 356 p. (In Even and Russ.)
- Schiefner A. Baron Gerhard von Maydell's Tungusic speech patterns delivered by A. Schiefner. *Bulletin de l'Academie imperiale des sciences de St. Petersbourg*. 1875. Vol. 20. Pp. 209–246. *Melanges asiatiques*. 1873/76. No. 7. Pp. 323–377. (In Germ.)
- Schiefner A. Miscellaneous Tungusic materials submitted by A. Schiefner. *Bulletin de l'Academie imperiale des sciences de St. Petersbourg* 1874. Vol. 20. Part 2. Pp. 247–257. *Melanges asiatiques*. 1873/76. No. 7. Pp. 378–394. (In Germ.)
- Shirokogoroff S. M. A Tungus Dictionary. Tokyo: Minzokugaku Kyokai, 1944. 256 p. (In Tung. and Jap.)
- Shirokogorov S. M. [Letters to V. M. Alekseev]. Moscow: Nauka, 2016. 134 p. (In Russ.)
- Tsintsius V. I. [Comparative Phonetics of Tungus-Manchu Languages]. Leningrad: Uchpedgiz, 1949. 343 p. (In Russ.)
- Tsintsius V. I. V. Bogoraz-Tan as a researcher of the Even language. *Uchenye zapiski Leningr. gos. ped. in-ta im. A. I. Gertsena*. 1967. Vol. 353. Pp. 90–95. (In Russ.)
- Tsintsius V. I., Rishes L. D. [Even-Russian Dictionary]. Leningrad: Uchpedgiz, 1957. 276 p. (In Even and Russ.)
- Tsintsius V. I., Rishes L. D. [Russian-Even Dictionary]. Moscow: Foreign and national Dictionaries Publ., 1952. 778 p. (In Even and Russ.).





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. 13, Is. 1, pp. 208–224, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-208-224
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 811.512.153

Модели элементарных простых предложений каузированного перемещения объекта в пространстве (на материале хакасского языка)

Алена Николаевна Чугунекова¹

¹ Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова (д. 94, пр. Ленина, 655017 Абакан, Российская Федерация)

доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник

 0000-0003-1046-5699. E-mail: Chugunekowa@yandex.ru

© КалмНИЦ РАН, 2020

© Чугунекова А. Н., 2020

Аннотация. *Введение.* Настоящая статья посвящена модельному описанию простого предложения хакасского языка, а именно моделям элементарных простых предложений каузированного перемещения объекта в пространстве. В настоящее время многие вопросы, касающиеся описания элементарного простого предложения в хакасском языке, еще не получили должного освещения, чем и определяется актуальность данного исследования. *Цель* статьи — выявление и анализ структурно-семантических моделей элементарных простых предложений перемещения объекта в хакасском языке. *Материалом* исследования послужила сплошная выборка примеров из художественных произведений хакасских писателей, фольклорных текстов, публицистики, а также записи устной речи. *Результаты.* На основе проведенного исследования автор приходит к выводу, что в составе предложения каузированного перемещения объекта в пространстве объединяются модели адлокативного, делокативного и транслокативного перемещения. Данная модель, кроме обязательных актантов (субъекта и локализатора), требует еще и позиции объекта перемещения. На основании проделанной работы мы можем утверждать, что перемещение в одной модели более трех актантов одновременно для хакасского языка малохарактерно. Адлокативная модель характеризует каузированное перемещение объекта по направлению к какой-либо точке, делокативная модель представляет собой каузированное перемещение объекта от какой-либо точки в пространстве, транслокативная модель — каузированное перемещение объекта по какой-либо трассе. У каждой модели содержится описание типовой семантики, список наиболее характерных для каждой модели глаголов, способ оформления локализатора и конкретных примеров, иллюстрирующих их употребление. Каждая модель варьируется в семантическом и структурном планах. У адлокативной модели в зависимости от семантики локализатора выделяются 11 вариантов; у делокативной модели — 8; у транслокативной — 6. Локализатор адлокативной модели оформлен именем существительным в назывном падеже (показатель — *=zap/=zer*; *=cap/=cep*), реже — дательным (показатель — *=ga/=ge*; *=xa/=ke*; *=a/=e*), сочетанием имени существительного с послелогом и служебными

именами в направительном падеже, дейктическими локативными наречиями; делокативный локализатор оформляется исходным падежом (показатель — =таң/=тең; =даң/=дең; =наң/=нең), сочетанием имени существительного с послелогами и служебными именами в исходном падеже, дейктическими локативными наречиями; транслоктивному локализатору свойственен продольно-направительный падеж (показатель — =ча/че; =ча/че), дейктические локативные наречия и сочетание имени существительного со служебными именами в продольно-направительном падеже.

Ключевые слова: модель адлокативного перемещения, модель делокативного перемещения, модель транслокативного перемещения, предикаты перемещения, локализатор, объект перемещения, каузативный глагол, хакасский язык

Для цитирования: Чугункова А. Н. Модели элементарных простых предложений каузированного перемещения объекта в пространстве (на материале хакасского языка). *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 208–224. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-208-224

UDC 811.512.153

Causal Spatial Object Relocation: Models of Elementary Simple Sentences (a Case Study of the Khakas Language)

Alyona N. Chugunekova¹

¹ Katanov Khakas State University (94, Lenin Ave., Abakan 655017, Russian Federation)

Dr. Sc. (Philology), Associate Professor, Leading Research Associate

 0000-0003-1046-5699. E-mail: Chugunekowa@yandex.ru

©KalmSC RAS, 2020

© Chugunekova A. N., 2020

Abstract. *Goals.* The article identifies and analyzes models of elementary simple sentences of causal spatial object relocation based on the structural scheme {NS^{-causr}_{Nom} N^{Ob-causv}_{Acc} AdlocDelocTrlocV_{fin}}_{fin}. *Materials.* The proposals of this block diagram are based on the hypermodel of causal spatial object relocation which combines models of adlocative, delocative, and translocative movement. The causal model, in addition to the mandatory actants (subject and localizer), also requires the position of the moving object be identified. *Results.* The work shows that relocation of more than three actants in one model is not that typical for the Khakas language (though there are some separate examples). The adlocative model characterizes casual object relocation towards a certain point, the delocative model describes causal object relocation from any point in space, and the translocative model stands for causal object relocation along some track. Each model contains a description of typical semantics, list of most characteristic verbs used, means to delineate the localizer, and specific examples that illustrate their use. Each model varies both semantically and structurally. The adlocative model may have up to 11 variants depending on semantics of the localizer; delocative model — 8 variants; translocative model — 6 variants. A localizer of the adlocative model is represented by a noun in the aditive case (marker — =zap/=зep; =cap/=cep), less often — in the dative (marker — =za/=ze; =xa/=ke; =a/=e); a delocative localizer employs the ablative case (marker — =таң/=тең; =даң/=дең; =наң/=нең); translocative localizers are characterized by the use of the axial-aditive case (marker — =ча/че; =ча/че).

Keywords: verbs of movement, adlocative model, delocative model, translocative model, relocation predicates, localizer, causator, Khakas language

For citation: Chugunekova A. N. Causal Spatial Object Relocation: Models of Elementary Simple Sentences (a Case Study of the Khakas Language). *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 208–224. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-208-224



Введение

Модели простых предложений каузивированного перемещения объекта занимают особое место в системе пространственных моделей. На материале разных языков они были объектом внимания многих исследователей. Так, например, в русском языке Т. В. Шмелева [Шмелева 1988] рассматривает их как разновидность бытийно-пространственных моделей предложения, сближая их с моделями движения на основе «общего набора ролей локализаторов (кто – перемещается – куда – откуда – по какой трассе – при помощи транспортного средства)» [Кошкарева 2004: 72]. Н. Б. Кошкарева в хантыйском языке выделяет эту модель как самостоятельную, в которой описывается «каузация различных видов действия» [Кошкарева 2004: 76].

И. А. Невская, разработавшая структуру и семантику локативных конструкций в тюркских языках Южной Сибири, среди элементарных динамических локативных конструкций выделяет конструкции *адлокации*, *делокации* и *транслокации*. В каждой из этих конструкций выделяются конструкции каузивированного перемещения объекта в пространстве [Невская 2005: 192]. В немецком языке наряду с некаузативными адлокативными моделями подробно описаны адлокативные модели каузативного перемещения [Шилова 2003б: 89]. М. В. Дурова, как и вышеуказанные авторы, рассмотрела каузативные адлокативные модели для японского языка. Ею выявлены и описаны 5 основных типов моделей в соответствии со значением глагольного предиката и способом оформления локализатора [Дурова 2012: 77].

В хакасском языке предложения с семантикой каузивированного перемещения объекта наряду с предложениями движения, местонахождения, существования [Чугунекова 2019] строятся по разным моделям элементарного простого предложения (далее — ЭПП). Понятие ЭПП в научный оборот было введено М. И. Черемисиной и Т. А. Колосовой [Черемисина, Колосова 1987: 13] и продолжает развиваться в трудах исследователей новосибирской синтак-

сической школы, которые используют для представления этой основной единицы синтаксиса метод структурно-семантического моделирования [Телякова 1994; Серээдар 1995; Невская 1997; Невская 2005; Шилова 2003; Соловар 1991; Соловар 2011; Кошкарева 2004; Кошкарева 2005; Кошкарева 2006; Черемисина, Озонова, Тазранова 2008; Озонова 2012; Дурова 2016; и др.].

Под ЭПП мы понимаем минимальную двустороннюю единицу языка, которая обладает как формальной (структурной схемой), так и содержательной стороной (пропозицией).

Одна из основных характеристик, по которым выделяется ЭПП, — это *минимальность* (содержит только те компоненты, которые строго необходимы для описания некоторой ситуации). Базовым компонентом ЭПП выступает его сказуемое («единственный независимый его член» [Невская 2005: 43]). Все другие члены ЭПП зависят от него и заполняют все его обязательные валентности. Каждое ЭПП строится по разным моделям: «план выражения модели есть структурная схема, отражающая компоненты, необходимые и достаточные для выражения минимальной обобщенной пропозиции, план содержания модели составляет пропозиция, выражаемая синтаксической формой. Все необходимые компоненты структурной схемы фиксируются в ней при помощи условных символов, которые соответствуют частям речи и содержат грамматические дескрипторы нижнего и верхнего индекса» [Черемисина 1995; Соловар 1991; Соловар 2011; Скрибник 1990; Телякова 1994; Серээдар 1995; Серээдар 1996; Невская 1997; Невская 2005; Шилова 2003а; Шилова 2003б; Байжанова 2004; Дурова 2012; Дурова 2016], многообразие речевых воплощений конкретной модели представляет собой ее структурное и семантическое варьирование» [Черемисина, Скрибник 1996: 48].

Дескрипторы нижнего индекса представляют грамматические характеристики компонента модели. Например, символом $N_{\text{НОМ}}$ фиксируется имя существительное в именительном падеже, а дескриптором

верхнего индекса ($N^{S-causr}$) — семантические роли компонентов модели.

Модель ЭПП перемещения «описывает типовую ситуацию перемещения в физической, интеллектуальной, социальной и др. сферах» [Кошкарёва 2005: 102]. Такие предложения характеризуются наличием в своем составе следующих компонентов: *субъект, объект, предикат, директив-старт (начальная точка перемещения), директив-финиш (конечная точка перемещения), трасса перемещения*. Наличие в составе рассматриваемого предложения позиции объекта говорит о каузативном характере предложения, т. е. «объект совершает движение не самостоятельно, а под воздействием субъекта-каузатора» [Кошкарёва 2004: 72].

Полная структурная схема модели ЭПП перемещения может выглядеть следующим образом: $\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Adloc Deloc Trloc V^{caus}_{fin}\}$, где $N^{S-causr}_{NOM}$ — субъект-каузатор, $N^{Ob-causv}_{ACC}$ — объект-каузатив, $Adloc$ — адлокативный локализатор (финишная точка), $Deloc$ — делокативный локализатор (стартовая точка), $Trloc$ — транслокативный локализатор (трасса), V^{caus}_{fin} — каузативный предикат перемещения.

Все позиции модели реализуются крайне редко; обычно в предложении встречаются один или два локализатора. В связи с этим для хакасского языка мы выделяем следующие модели элементарных простых предложений перемещения объекта:

- 1) $\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Adloc V^{caus}_{fin}\}$ — модель адлокативного перемещения;
- 2) $\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Deloc V^{caus}_{fin}\}$ — модель делокативного перемещения;
- 3) $\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Trloc V^{caus}_{fin}\}$ — модель транслокативного перемещения.

Термины «адлокация», «делокация» и «транслокация» активно используются при описании пространственных моделей предложения исследователями новосибирской синтаксической школы [Невская 1997; Невская 2005; Кошкарёва 2004; Кошкарёва 2005; Шилова 2003а; Шилова 2003б; Дурова 2012; Дурова 2016; и др.], которые мы в своей работе вслед за ними тоже используем, включая символы, введенные для представления структурной схемы предложений.

Ситуация перемещения может реализовываться как в «физической сфере», так и в «психической», «интеллектуальной» и «социальной сферах» [Кошкарёва 2004: 71].

В данной статье мы ограничились описанием моделей предложения, описывающих ситуацию перемещения в «физической сфере». Основная цель данного исследования заключается в выявлении и описании синтаксических единиц хакасского языка со значением пространства, а именно системы синтаксических единиц, описывающих каузируемое перемещение объекта в пространстве.

Материалы и методы исследования

Фактическим материалом исследования послужила сплошная выборка примеров из текстов произведений художественной литературы различных жанров, фольклорных и публицистических текстов на хакасском языке, а также примеры, созданные автором статьи — носителем хакасского языка.

Основным методом исследования является метод структурного моделирования предложения, сущность которого заключается в выделении из речи образцов (моделей), по которым строится высказывание.

1. Модель адлокативного перемещения

$\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Adloc V^{caus}_{fin}\}$

«перемещение объекта по направлению к определенной точке пространства»

Модель адлокативного перемещения объекта представляет перемещение каузируемого объекта по направлению в какой-либо точке в пространстве. В состав модели входят четыре компонента: 1) субъект-каузатор; 2) объект-каузатив; 3) адлокативный локализатор; 4) предикат перемещения.

Субъект-каузатор выражен именем существительным в именительном падеже, обозначающим лицо, а также название какой-либо стихии (чаще ветер, вода), исключаящей «целенаправленность действия» [Кошкарёва 2019: 268]. Позицию объекта-каузатора занимают имена существительные в винительном падеже (=ны). Локализатор представлен именем существительным в направительном падеже (=зар) (реже — дательном (=га)), именем существительным в сочетании с послелогами или служебными именами, а также дейктическими локативными наречиями.

Предикаты выражены глаголами перемещения: *агыл-* ‘принести, привести’, *ал пар-/апар-* ‘нести, везти’, *сөзир-* ‘1) тащить, тянуть, волочить кого-л., что-л.; 2) тянуть

на буксире', *сöörте-* 'тащить, тянуть', *сүр-* 'гнать, выгонять' [ХРС 2006: 532], *ит-* 'толкать', *тарт-* 'тянуть, тащить, двигать, придвигать', *ыс-* 'отправлять', *чидін-* 'вести кого-л. за руку, уздечку (коня)', *чала* 'выгонять скот на пастбище', *хоста-* 'гнать, отгонять кого-л.' и глаголами движения, принявших каузативные аффиксы: *кизір-* '1) переводить, перевозить кого-л., что-л. через что-л., 2) переправлять кого-л., что-л.', *азыр-* 'переносить, перевозить, перегонять кого-л., что-л. через что-л.', *кир-* 'вводить, впускать, загонять, заводить кого-л., что-л. куда-л.', *сыгар-* 'выводить, выгонять ко-

го-л. поднимать вверх', *чылдыр-* 'двигать кого-л., что-л.', *көзир-* 'перемещать, переносить, перетаскивать кого-л., что-л.; перевозить, переселять кого-л., что-л.' [ХРС 2006: 28, 67, 139, 507, 596, 853, 963, 1036]. В хакасском языке при формировании моделей перемещения также участвуют сложные глаголы, образованные от деепричастия *түзіре* (*түзіре тарт* 'тянуть вниз', *түзіре сас* 'толкать вниз', *түзіре ит-* 'толкать, двигать вниз'), которые служат для выражения перемещения объекта сверху вниз:

(1) *Олар хазыраны иблеріне апарлар* [Хакасские народные 1986: 137]

Олар=ø	хазыра=ны	иб=лер=i=не	апар=ир=лар
Они=NOM	телка=ACC	дом=PL=Poss/3=DAT	вести=PrI=PL

'Они ведут телку (корову) к себе домой'¹.

(2) *Алыптар Алтын Көөкті пуларның чиріне көзир килгеннер* [ХНС 1986: 7]

Алып=тар	Алтын Коок=ті	пу=лар=ның	чир=i=не	көзир
Богатырь=PL	Алтын Коок=ACC	это=PL=GEN	земля=POSS/3=DAT	
перевозить=CVI	кил=ген=нер			

AUX: *приходить*=PASTI=PL
'Богатыри перевезли Алтын Коок на их землю'.

В зависимости от семантики локализатора мы выделяем 11 вариантов адлокативной модели:

1. Дейктический вариант модели {N^{S-}_{causr} NOM N^{Ob-causv}_{ACC} Deic V^{caus}_{fin}} — «перемещение объекта относительно 'дейктического центра' (т. е. говорящего лица)». Локализатор оформлен дейктическими наречиями *мындар* 'сюда, в эту сторону', т. е. это место, где «говорящий находится или мыслит

себя» [Апресян 1995: 636]; *тигдер* кач. (разг. *тигзер*) 'туда, в ту сторону', т. е. место, на которое можно непосредственно указать из точки, где находится говорящий («дейксис указательного жеста, пространство собеседника») и *андар* 'туда', т. е. в более удаленное пространство, возможно за пределами видимости, в которое «говорящий себя не включает» [Невская 2005: 28]:

(3) *Пис оларны андар ал пар салгабыс*

Пис=ø	олар=ны	ан=дар	апар	сал=ға=быс
Мы=NOM	они=ACC	то=LAT	вести=CVI	AUX: <i>класть</i> =PASTI=IPL

'Мы их отвезли туда (т. е. на то место, в которое себя говорящий не включает, возможно, за пределами его видимости)'.

2. Директивный вариант модели {N^{S-}_{causr} NOM N^{Ob-causv}_{ACC} Dir-lat V^{caus}_{fin}} — «перемещение объекта по направлению к чему-ли-

бо». Локализатор выражен именем в направлении падеже:

(4) *Агафья Карповна пабазын ибзер сöörтеп килген* [Татарова 1991: 16]

Агафья Карповна=ø	паба=зы=н	иб=зер	сöörте=п
Агафья Карповна=NOM	отец=POSS/3=ACC	дом=LAT	тащить=CVI

кил=ген

¹ Перевод всех примеров на русский язык осуществлен автором статьи.

AUX: *приходить*=PAST1

‘Агафья Карповна притащила отца домой’.

(5) *Казарны мин пу кӧлзер агылгам* [Татарова 1991: 210]

Казар=ны	мин=∅	пу=∅	кӧл=зер	агыл=га=м
Казар=ACC	я=NOM	это=NOM	озеро=LAT	привозить=Past1=1Sg

‘Казара я привезла на это озеро’.

При глаголе *ыс-* ‘посылать, отправлять’ осуществляется каузированное перемещение объекта по направлению к точке про-

странства без физического контакта с ним субъекта-каузатора, например:

(6) *Казан ипчизин имчӱлерзер ызыбысхан* [Татарова 1991: 123]

Казан=0	ипчӱ=зи=н	имчӱ=лер=зер	ыз=ыбыс=хан
Казан=NOM	жена=POSS/3=ACC	врач=PL=LAT	отправлять=PFV=PAST1

‘Казан отправил жену к врачам’.

(7) *Мини сӱрерзер ыстылар* [Чарков 1994: 138]

Мин=и	сӱрер=зер	ыс=ты=лар
Я=ACC	вы=LAT	отправлять=PAST2=PL

‘Меня отправили к вам’.

3. Антелативный вариант модели {NS^{causr} NOM N^{Ob-causv} ACC Antelat V^{caus} fin} — «перемещение объекта в сторону передней части пространства». Локализатор выражен сочетанием имени существительного со служебным именем *алнынзар* ‘вперед’:

(8) *Манзар адын иб алнынзар чидӱн килир* [Балтыжаков 1975: 64]

Манзар=0	ад=ы=н	иб=0	алн=ы=нзар
Манзар=NOM	конь=POSS/3=ACC	дом=Nom	перед=POSS/3=LAT

чидӱн кил=ир
вести=CV1 AUX: *приходить*=Pr1
‘Манзар ведет коня к дому (в пространство перед домом)’.

4. Терминативный вариант модели {NS^{CAUSR} NOM N^{Ob-CAUSV} ACC Termin V^{caus} fin} — «перемещение объекта до определенного пространственного ориентира». Локализатор выражен именем существительным в дативном падеже в сочетании с послелогами *читӱре* ‘до’ и *теере* ‘до’, которые и указывают на предельный характер развития перемещения в пространстве:

(9) *Акай Ларисаны поездке читӱре агыл салган* [Халларов 1984: 109]

Акай=0	Лариса=ны	поезд=ке	читӱре	агыл
Акай=NOM	Лариса=ACC	поезд=DAT	до=POSTP	приводить=CV1

сал=ган
AUX: *класть*=PAST1
‘Акай привез Ларису до самого поезда’.

5. Иллативный вариант модели. Данный вариант имеет две разновидности:

а) {NS^{CAUSR} NOM N^{Ob-CAUSV} ACC Illat₁ V^{caus} fin} — «перемещение объекта внутрь ограниченного пространства». Локализатор выражен именем в направительном падеже, обозначающим какое-либо ограниченное

пространство. Предикатом выступает глагол перемещения *кир*, а также сложные глаголы, образованные при помощи деепричастия *кире* (*кире тарт* ‘тянуть внутрь’, *кире чылдыр* ‘толкать внутрь’, *кире сӱр* ‘загонять внутрь’ и др.), например:

(10) *Чайаачы ус аны [хоосханы] чабанның туразынзар кирібіскен* [Султреков 2009: 102]

Чайаачы ус=0 а=ны [хоосха=ны] чабан=ның тура=зы=нзар
 Мастер=NOM он=ACC [кошка=ACC] чабан=GEN дом=POSS/3=LAT
 кир=ібіс=кен
 впускать=PFV=PAST1
 ‘Мастер впустил котёнка в дом чабана’.

(11) *Кізілер тиріглерін вагоннарзар кире тазыпчалар* [Чарков 1994: 117].

Кізі=лер тиріг=лер=i=н вагон=нар=зар кире
 Человек=PL инструмент=PL=POSS/3=ACC вагон=PL=LAT внутрь=POSTP
 тазы=п=ча=лар.
 таскать=CV1=Pr2=PL
 ‘Люди затаскивают в вагоны инструменты’.

б) {N^{NS-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Illat₂ V^{caus}_{fin}} — «перемещение объекта в пойму реки, долины». Локализатор выражен именем в направлении в падеже в сочетании со служебным именем *істінзар* ‘внутри’:

(12) *Гриша чылгызын өзен істінзар чалабысхан* [Чарков 1994: 146]

Гриша=0 чылгы=зы=н өзен=0 іст=i=нзар
 Гриша=NOM табун=POSS/3=ACC лог=Nom нутро=POSS/3=LAT
 чала=быс=хан
 выгонять=PFV=PAST1
 ‘Гриша выгнал свой табун лошадей в пойменную часть ложбины’.

Следует отметить, что при глаголе *чала-* каузируемым объектом может быть только животное.

6. Аутлативный вариант модели {N^{NS-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Autlat V^{caus}_{fin}} — «переме-

щение объекта за пределы ограниченного пространства (наружу)». Локализатор выражен пространственным наречием *тасхар* ‘наружу, на улицу’:

(13) *Палаларны тасхар сыгарыбысхабыс*

Пала=лар=ны тас=хар сыг=ар=ыбыс=ха=быс
 Ребенок=PL=ACC улица=LAT выходит=CAUS=PFR=PAST1=1PL
 ‘[Мы] детей вывели на улицу’.

7. Апудлативный вариант модели {N^{NS-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Apudlat V^{caus}_{fin}} — «перемещение объекта к краю, основанию чего-либо».

Локализатор выражен именем существительным в сочетании со служебным именем *хыринзар* ‘к краю чего-л.’, *хазынзар* ‘к краю берега реки, дороги’:

(14) *Піс хапты тура хыринзар сёдртеп салгабыс*

Піс=0 хап=ты тура=0 хыр=i=нзар сёдрте=п
 Мы=NOM мешок=ACC дом=NOM край=POSS/3=LAT тащить=CV1
 сал=ға=быс
 AUX: класть=PAST1=1PL
 ‘Мы мешок притащили ближе к дому’.

8. Постлативный вариант модели {N^{NS-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Postlat V^{caus}_{fin}} — «перемещение объекта за заднюю часть предмета». Локализатор выражен именем существи-

тельным в сочетании со служебным именем *кистінзар* ‘за заднюю сторону, часть чего-л.’:

(15) *Төгөнi хазаа кистiнзeр сöдpтeн салтырлар*

Төгe=нi хазаa=ø кист=i=нзeр сöдpтe=п сал=тыр=лар
 Брeвнo=ACC стaйкa=NOM зa=POSS/3=LAT тaщить=CV1
 AUX: клaсть=PAST2=PL
 ‘Брeвнo, oкaзывaется, пeрeтaщили зa стaйкy’.

9. Интерлативный вариант модели $\{N^{S-}_{causr} N^{Ob-causv}_{NOM} ACC Interlat V^{caus}_{fin}\}$ — «перемещение объекта в пространство между предметами». Локализатор выражен именем существительным в сочетании со служебным именем *аразынзар* ‘в пространство между предметами’:

(16) *Мин iнeктepнi aгac aразынзap сүpибiскем*

Мин=0 iнeк=тep=нi aгac=0 ара=зы=нзap
 Я=NOM кoрoвa=PL=ACC дeрeвo=NOM пpoмeжyтoк=POSS/3=LAT
 сүp=iбic=кe=м
 гнaть=PFR=PAST1=1Sg
 ‘Я угнaл кoрoв в лeс’.

10. Сублативный вариант модели $\{N^{S-}_{causr} N^{Ob-causv}_{NOM} ACC Subllat V^{caus}_{fin}\}$ — «перемещение объекта подо что-либо». Локализатор выражен именем существительным в сочетании со служебным именем *алтынзар* ‘под низ чего-либо’:

(17) *Пу нимeнi стoл алтынзap чылдыp салгaннap* [Чарков 1994: 61]

Пу=0 нимe=нi стoл=0 алт=ы=нзap чыл=дыp
 Этo=NOM чтo=ACC стoл=NOM низ=POSS/3=LAT двигaться=CAUS
 сал=гaн=нap
 клaсть=PAST1=PL
 ‘Этy вeщь пoдвинyли пoд стoл’.

(18) *Айнa oлaхты тaг алтынзap тартыпчa* [Хакаские народные 1986: 4]

Айнa=0 oлaх=ты тaг=0 алт=ы=нзap тарт=ып=чa
 Чepт=NOM мaльчик=ACC гopa=NOM низ=POSS/3=LAT тянyть=CV1=Pr2
 ‘Чepт тянeт мaльчикa пoд гopy’.

11. Медилативный вариант модели $\{N^{S-}_{causr} N^{Ob-causv}_{NOM} ACC Medilat V_{перемещения}^{caus}\}$ — «перемещение объекта в середину чего-либо». Локализатор выражен именем существительным в сочетании со служебным именем *ортызынзар* ‘в середину чего-л.’:

(19) *Пic стoлны пoл oртызынзap чылдыp салгaбыс* [Чарков 1994: 57]

Пic=0 стoл=ны пoл=0 opт=ы=зы=нзap чыл=дыp
 Мы=NOM стoл=ACC пoл=NOM cpeдинa=POSS/3=LAT двигaться=CAUS
 сал=гa=быс
 AUX: клaсть=PAST1=1PL
 ‘Мы пoдвинyли стoл в cpeдинy кoмнaты’.

2. Модель делокативного перемещения

$\{N^{S-CAUSR}_{NOM} N^{Ob-CAUSV}_{ACC} Deloc V^{caus}_{fin}\}$
 «перемещение объекта субъектом-каузатором из исходной точки»

Модель делокативного перемещения представляет перемещение каузируемого объекта по направлению от какой-либо точки в пространстве без конкретизации конеч-

ной точки. В состав модели входят четыре компонента: 1) субъект-каузатор; 2) объект-каузатив; 3) делокативный локализатор; 4) предикат перемещения. Субъект-каузатор выражен именем существительным в именительном падеже, обозначающим лицо, также название какой-либо стихии (чаще ветер, вода). Объект-каузатив — име-

нами, обозначающими лицо или предмет. Локализатор данной модели выражен именем существительным в исходном падеже, существительными в сочетании с послелогом и служебными именами в исходном падеже, а также дейктическими локативными наречиями.

Предикаты выражены глаголами перемещения: *ал пар-/ апар-* ‘нести, везти’, *агыл-* ‘принести, привести’, *сөзір-* ‘1) тащить, тянуть, волочить кого-л., что-л.; 2) тянуть на буксире’, *сүр-* ‘гнать, выгонять’, *ит-* ‘толкать’, *хоста-* ‘гнать, отгонять кого-л.’,

сыгар- ‘выводить, выгонять кого-л. поднимать вверх’, *чылдыр-* ‘двигать кого-л., что-л.’, *көзір-* ‘перемещать, переносить, перетаскивать кого-л., что-л.; перевозить, переселять кого-л., что-л.’ [ХРС 2006: 28, 67, 139, 195, 503, 532, 541, 853, 1019] и сложными глаголами, образованными от деепричастия *сыгара* (*сыгара тарт* ‘вытягивать’, *сыгара сас* ‘выталкивать’, *сыгара ит-* ‘выталкивать’ и др.), которые служат для выражения перемещения объекта из ограниченного пространства (помещение):

(20) *Хызапыйа Сафоновна хайдаг-да «полономочнайны» конторадаң сыгара хостабыстыр* [АТ 1988: 28]

Хызапыйа=ø	Сафоновна=0	хайдаг-да	«полономочнай=ны»
Хызапыйа=NOM	Сафоновна=NOM	какой=NOM=PRTKL	«полномочный=ACC»
контора=даң	сыгар=а	хоста=быс=тыр	
контора=ABL	выводить=CV2	гнать=PFM=PAST2	

‘Хызапыйа Сафоновна какого-то «полномочного» выгнала из конторы’.

В зависимости от семантики локализатора мы можем выделить структурно-семантические варианты данной модели:

1. Дейктический вариант модели {N^{causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Deis V^{caus}_{fin}} — «перемещение

объекта от говорящего лица». Локализатор выражен дейктическим наречиями *мыннаң* ‘отсюда’, *тигден* ‘оттуда’, *аннаң* ‘оттуда’, например:

(21) *Олар таңда мині мыннаң апарыбызлар* [Татарова 1991: 163]

Олар=ø	таң=да	мин=і	мын=наң	апар=ыбыз=ар=лар
Они=NOM	заря=LOC	я=ACC	это=ABL	увозить=PFV=FUT=PL

‘Они завтра увезут меня отсюда’.

2. Апудаблативный вариант модели. Данный вариант имеет две разновидности:

а) {N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Apudablat₁ V^{caus}_{fin}} — «перемещение объекта от сторо-

ны пространственного ориентира». Локализатор выражен именем существительным в исходном падеже в сочетании с послелогом *сыгара* ‘от’, например:

(22) *Мин пу хапты пеер ибдең сыгара сөрттеп килгем*

Мин=ø	пу=ø	хап=ты	иб=дең	сыгара
Я=NOM	это=NOM	мешок=ACC	дом=ABL	из=POSTP
сөрте=п	кил=ге=м			
тащить=CV1	AUX: приходить=PAST1=1Sg			

‘Я этот мешок от самого дома тащил’.

б) {N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Apudablat₂ V^{caus}_{fin}} — «перемещение объекта от края, основания чего-либо». Локализатор выражен именем существительным в сочетании

со служебными именами *хыринаң* ‘от края’, *хазынаң* ‘от берега, от края дороги’, *төзінең* ‘от основания дерева, горы’:

(23) *Піс пу тегілекті чол хазынаң ит килгебіс*

Піс=0	пу=0	тегілек=ті	чол=0	хаз=ы=наң
Мы=NOM	это=NOM	колесо=ACC	дорога=NOM	край=POSS/3=ABL
ит	кил=ге=біс			

толкать=CV1 AUX: приходить=PAST1=1PL

‘Мы это колесо прикатали от края дороги’.

3. Супераблативный вариант модели $\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Superablat V^{caus}_{fin}\}$ — «перемещение объекта откуда-либо вниз». Локализатор выражен именем существительным в исходном падеже в сочетании с послелогом *tüziре* ‘вниз’:

(24) *Мин аны тагдаң түзіре сазыбысхам*

Мин=0 а=ны тағ=даң түзіре саз=ыбыс=ха=м
Я=NOM он=ACC гора=ABL вниз=POSTR толкать=PFG=PAST1=1Sg
‘Я его толкнул с горы’.

4. Аутаблативный вариант модели $\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Autablat V^{caus}_{fin}\}$ — «перемещение объекта снаружи в помещение». Локализатор выражен наречием *тасхартын* ‘снаружи, извне, с улицы’:

(25) *Паша ну хапты тасхартын сөйртеп килген*

Паша=0 пу=0 хап=ты тасхар=тын сөйрте=п
Паша=NOM это=NOM мешок=ACC улица=ABL тащить=CV1
кил=ген
AUX: =приходить=PAST1
‘Паша приволок этот мешок с улицы’.

5. Инаблативный вариант модели. В зависимости от семантики локализатора данный вариант имеет две разновидности:

а) $\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Inablat_1 V^{caus}_{fin}\}$ — «перемещение объекта из замкнутого пространства». Локализатор выражен именем в исходном падеже, обозначающим какое-либо замкнутое пространство, например:

(26) *Піс столны турадаң сығар килгебіс*

Піс=0 стол=ны тура=даң сығ=ар
Мы=NOM стол=ACC дом=ABL выходить=IMP
кил=ге=біс
AUX: приходить=PAST=1PL
‘Мы стол вынесли из дома’.

- б) $\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Inablat_2 V^{caus}_{fin}\}$ — «перемещение объекта из внутренней части объемного пространства». Локализатор выражен именем в именительном падеже в сочетании со служебным именем *істінең* ‘изнутри’:

(27) *Мин хоосхаңахты шкаф істінең сығар килгем*

Мин=0 хоосхаңах=ты шкаф=0 іст=і=нең
Я=NOM котенок=ACC шкаф=NOM нутро=POSS/3=ABL
сығ=ар кил=ге=м
выходить=CAUC приходить=PAST1=1Sg
‘Я вытащил котенка из шкафа’.

- Кроме того, служебное имя *істі* может употребляться в форме двойного падежа (направительного — =*зер* и древнего исходного — =*тін*: *істін=зер=тін*). В данном случае говорится о перемещении объекта не из самой внутренней части объемного пространства, а со стороны внутренней части объемного пространства, например:

(28) *Гриша чылгызын өзен істінзертін сүр килген* [Чарков 1994: 146]

Гриша=0 чылгы=зы=н өзен=0
Гриша=NOM лошадь=POSS/3=ACC лог=NOM

іст=і=нзєр=тін сўр=ø кил=ген
 нутро=POSS/3=LAT=ABL гнать=CV1 AUX: приходить=PAST1
 'Гриша пригнал свой табун лошадей со стороны пойменной части ложбины'.

6. Постаблативный вариант модели {N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Postablat V^{caus}_{fin}} — «перемещение объекта из-за задней части предмета». Локализатор выражен именем существительным в сочетании со служебными именами *кистінең* 'из-за', например:

(29) *Tögeni xazaа кистінең сөбртеп килтірлер* [АТ 1988: 10]

Төге=ні хазаа=ø кист=і=нең сөбрте=п
 Бревно=ACC стайка=NOM за=POSS/3=ABL тащить=CV1
 кил=тір=лер
 AUX: приходить=PAST2=3PL
 'Бревно, оказывается, притащили из-за стайки'.

7. Интераблативный вариант модели {N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Interablat V^{caus}_{fin}} — «перемещение объекта из промежутка между чем-либо». Локализатор выражен именем существительным в сочетании со служебными именами *аразынаң* 'из промежутка между чем-либо', например:

(30) *Мин інектерні ағас аразынаң сығар килгем*

Мин=ø інек=тер=ні ағас=ø ара=зы=наң
 Я= NOM корова=PL=ACC дерево=NOM промежуток=POSS/3=ABL
 сығ=ар кил=ге=м
 выходить=IMP приходить=PAST1=1Sg
 'Я коров выгнал из леса'.

8. Субаблативный вариант модели {N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Subablat V^{caus}_{fin}} — «перемещение объекта из-под чего-либо». Локализатор выражен именем существительным в сочетании со служебными именами *алтынаң* 'из-под', например:

(31) *Пала пу ойначахты стол алтынаң сығар килген*

Пала=ø пу=ø ойначах=ты стол=ø
 Ребенок=NOM это=NOM игрушка=ACC стол=NOM
 алт=ы=наң сығ=ар кил=ген
 низ=POSS/3=ABL выходить=IMP приходить=PAST1
 'Ребенок эту игрушку вытащил из-под стола'.

3. Модель транслокативного перемещения

{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Trloc V^{caus}_{fin}}
 «перемещение объекта по какой-либо поверхности»

Модель транслокативного перемещения представляет перемещение каузируемого объекта по какой-либо поверхности. В состав модели входят четыре компонента: 1) субъект-каузатор; 2) объект-каузатив; 3) транслокативный локализатор; 4) предикат перемещения. Субъект выражен одушевленными именами в именительном падеже. Объект — одушевленными и неодушевленными именами. Локализатором данной мо-

дели выступают имена существительные в продольном падеже (показатель — =ча/че, =ча/ =че), дейктические локативные наречия, сочетание имен существительных со служебными именами. Предикатом выступают те же глаголы, что и в предыдущих двух моделях.

Например:

В зависимости от семантики локализатора мы выделяем шесть вариантов данной модели.

1. Дейктический вариант модели {N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Deis V^{caus}_{fin}} — «перемещение объекта относительно говорящего лица». Локализатор выражен дейктическим

наречиями *мынча* ‘по тому месту, где находится говорящий’, *тигче* ‘по тому (видимому) месту (возможен указательный жест)’,

анча ‘по тому месту’ (более удаленное пространство, возможно за пределами видимости):

(32) *Олар атты тигче апарыбысханнар* [Татарова 1991: 163]

Олар=Ø ат=ты тиги=че апар=ыбыс=хан=нар
Они=NOM конь=ACC то=PROLAT уводить=PFV=PAST1=PL

‘Они коня вон по тому месту увели’.

2. Суперпролативный вариант модели $\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Superprolat V^{caus}_{fin}\}$ — «перемещение каузируемого объекта по поверхности пространственного ориентира». Локализатор выражен именем в про-

долном падеже, представляющим собой твердую поверхность, либо водную среду, по которой субъект-каузатор перемещает объект, например:

(33) *Агасты Агбан сугча индир сыхханнар* [АТ 1988: 53]

Агас=ты Агбан=Ø суг=ча ин=дир
Дерево=ACC Абакан=NOM вода=PROLAT спускаться=CAUS
сых=хан=нар
AUX: выходить=PAST1=PL

‘Лес стали сплавлять по реке Абакан’.

3. Пролативный вариант модели $\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Prolat V^{caus}_{fin}\}$ — «перемещение каузируемого объекта через определенный пространственный ориентир». Локализатор выражен именем существитель-

ным в именительном падеже в сочетании со служебными именами *азыра* ‘через что-л. (обычно возвышенность)’, *кизире* ‘через (реку, дорогу)’, например:

(34) *Хатыг наах өбрін көртіктер азыра тохтаг чох апарчатхан* [АТ 1988: 53].

Хатыг=Ø наах=Ø өбр=i=н көртік=тер азыра
Хатыг=NOM наах=NOM стая=POSS/3=ACC сугроб=PL POSTP
тохтаг=Ø чох апар=чатхан
пауза=NOM без=NEG вести=PAST3

‘Хатыг наах свою стаю волков не останавливаясь вел через сугробы’.

4. Апудпролативный вариант модели $\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Apudprolat V^{caus}_{fin}\}$ — «перемещение объекта по краю, основанию чего-либо». Локализатор выражен именем

существительным в сочетании со служебными именами *хыринча* ‘по краю’, *хазынча* ‘вдоль берега, дороги’, *төзінче* ‘вдоль основания горы’, например:

(35) *Пис инектерні арыг хазынча сүргебіс*

Пис=Ø инек=тер=ні арыг=Ø хаз=ы=нча
Мы=NOM корова=PL=ACC лес=NOM край=POSS/3=PROLAT
сүр=ге=біс
гнать=PAST1=1PL

‘Мы коров гнали вдоль леса’.

5. Постпролативный вариант модели $\{N^{S-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Postprolat V^{caus}_{fin}\}$ — «перемещение объекта вдоль задней части предмета». Локализатор выражен именем

существительным в сочетании со служебными именами *кистінче* ‘вдоль задней части’, например:

(36) *Пу төгені хазаа кистінче сөрттеп килгебіс*

Пу=Ø төге=ні хазаа=Ø кист=i=нче
Это=NOM бревно=ACC стайка=NOM за=POSS/3=PROLAT

сöбрте=п кил=ге=бис
тащить=CV1 приходить=PAST1=1PL
'Это бревно притащили из-за стайки'.

6. Интерпролативный вариант модели $\{N^{NS-causr}_{NOM} N^{Ob-causv}_{ACC} Interprolat V^{caus}_{fin}\}$ — «перемещение объекта вдоль по пространству между множеством предметов (деревья, дома и т.п.)». Локализатор выра-

жен именем существительным в сочетании со служебным именем *аразынча* 'вдоль по пространству между множеством предметов', например:

(37) *Мин адымны арыг аразынча чидін килгем*

Мин=ø	ад=ым=ны	арыг=ø	ара=зы=нча
Я=NOM	конь=POSS/1=ACC	лес=NOM	промежуток=POSS/3=PROLAT
чидін	кил=ге=м		
вести=CV1	приходить=PAST1=1Sg		

'Я своего коня привел через лес'.

Заключение

Все вышеизложенное позволяет заключить, что для хакасского языка можно выделить три типа моделей каузируемого перемещения объекта в пространстве: адлокативную, делокативную и транслокативную. Каждая модель обладает структурно-семантическими вариантами. Обусловлено такое варьирование способом выражения локализатора. Так, служебные имена пространственной семантики, которые входят в состав именной группы локализаторов, конкретизируют направление перемещения каузируемого объекта относительно передней, задней, внешней, внутренней части предмета или края, основания чего-либо. Дейктические наречия в составе локализатора характеризуют направление перемещения относительно говорящего лица.

Также в значительной степени такие модели определяются семантикой предиката перемещения. Например, предикат *кир* 'вводить' служит для образования модели перемещения внутрь пространственного ориентира, *сыгар* 'выводить' — перемещение объекта изнутри пространственного ориентира. Кроме того, сложные глаголы, образованные посредством деепричастия *түзіре* (*түзіре тарт* 'тянуть вниз', *түзіре сас* 'толкать вниз', *түзіре им-* 'толкать, двигать вниз') вносят характеристику направления движения сверху вниз; *сыгара* — направление движения изнутри (*сыгара сүр* 'выгонять', *сыгара им* 'выталкивать' и др.), *кире* — направление движения внутрь ограниченного пространства (*кире им* 'передвигать внутрь', *кире сас* 'толкать внутрь' и др.).

Следует учитывать и тот факт, что в хакасском языке независимо от того, совершается ли перемещение вниз, вперед, в сторону, они могут оформляться как направительным, так и дательным падежом. Направительный падеж в хакасском языке (=зар/=зер; =сар/=сер) имеет значение 'направления движения в сторону пространственного ориентира', не достигая поставленной цели, в то время как дательный падеж (=га/=ге; =ха/=ке; =а/=е) указывает на целенаправленное перемещение по направлению к пространственному ориентиру (ср. *арыг=зар апар* 'вести в сторону леса' и *ары=га апар* 'вести в лес (целенаправленно)'). Исключением является терминативный вариант модели, в которой локализатор перемещения оформляется послеложным сочетанием (синонимичные послелоги *читіре* 'до' и *теере* 'до' + имя существительное в дательном падеже), например, *иб=ге читіре* 'до дома', *ары=га теере* 'до леса' и др.

Условные обозначения

$N^{NS-causr}_{NOM}$ — субъект-каузатор, $N^{Ob-causv}_{ACC}$ — объект-каузатив; локализаторы: Adloc — адлокативный, Antablat — антаблативный, Autlat — аулативный, Apudllat — апудлативный, Apudablat — апудаблативный, Autablat — аутаблативный, Apudprolat — апудпролативный, Dir-lat — директивный, Deloc — делокативный, Deis — дейктический, Illat — иллативный, Interlat — интерлативный, Inablat — инаблативный, Interablat — интераблативный, Interprolat — интерпролативный, Medilat — медилативный, Postlat — постлативный, Postablat — постаблативный, Prolat — пролативный, Postprolat — постпролативный, Subllat

— сублативный, Subablat — субаблативный, Superablat — супераблативный, Superprolat — суперпролативный, Termin — терминативный, Trloc — транслокативный; V_{fin}^{caus} — предикат перемещения, выраженный глаголом перемещения в финитной форме; кач. — качинский диалект хакасского языка; разг. — разговорный

Грамматические значения в глоссах

1Sg — личный аффикс 1-го л. ед. ч.; 1PL — личный аффикс 1-го л. мн. ч.; ACC — винительный падеж; ABL — исходный падеж; AUX — вспомогательный глагол; NOM — неопределенный падеж; DAT — дательный падеж; GEN — притяжательный (родительный) падеж; LAT — направительный падеж; LOC — местный падеж; PROLAT — продольно-направительный падеж;

CAUS — понудительный залог; CV1 — форма соединительного деепричастия на =п (полная и усеченная форма); CV2 — форма слитного деепричастия на -а; IMP — повелительное наклонение; NEG — отрицание; PAST1 — форма прошедшего на =ган; PAST2 — форма прошедшего на =тыр; PAST3 — форма прошедшего на =ды; Pr1 — форма настоящего времени на =ир; Pr2 — форма настоящего времени на =ча; FUT — форма будущего на =ар; POSS — аффикс принадлежности; POST — послелог; PL — множественное число; PTCL — частица; PFV — маркер совершенного вида; Ø — нулевая морфема; = — морфемный шов при словоизменительных и формообразовательных аффиксах; / — разграничитель значений в комплексной морфеме

Источники

- АТ 1988 — Ах тасхыл (литературно-художественный альманах). Абакан: Хакасское отд-е Красноярского кн. изд-ва, 1988. № 36. 142 с.
- Балтыжаков 1975 — *Балтыжаков Т.* Опис. Абакан: Хакасское отд-е Красноярского кн. изд-ва, 1975. 67 с.
- Султреков 2009 — *Султреков А.* Кӱгӱлечеткен агас (= Поющее дерево) / на хакас. яз. Абакан: Хакасское кн. изд-во, 2009. 180 с.
- Татарова 1991 — *Татарова В.* Аат табызы. Абакан: Хакасское отд-е Красноярского кн. изд-ва, 1991. 232 с.
- Чарков 1994 — *Чарков С.* Ах Ыӱс хазында. (= На берегу Белого Июса). Сборник рассказов. Абакан: Хакасское кн. изд-во, 1994. 176 с.
- Халларов 1984 — *Халларов А.* Акай. Абакан: Хакасское отд-е Красноярского кн. изд-ва, 1984. 184 с.
- Хакасские народные 1986 — Хакасские народные сказки. На хакас. яз. (Сост. В. И. Доможаков). Абакан: Хакасское отд-е Красноярского кн. изд-ва, 1986 г. 144 с.

Литература

- Апресян 1995 — *Апресян Ю. Д.* Избранные труды. Т. II. Интегральное описание языка и системная лексикография. М.: Вост. лит., 1995. 767 с.
- Байжанова 2004 — *Байжанова Н. Р.* Модели элементарных простых предложений в алтайском языке. Структурная схема $N1 \leq V_f$ в алтайском языке. Новосибирск: Наука, 2004. 176 с.
- Дурова 2016 — *Дурова М. В.* Модели бытийно-пространственных элементарных про-

стых предложений в японском языке (в сопоставлении с языками народов Сибири): дисс. ... канд. наук. Новосибирск, 2016. 198 с.

- Дурова 2012 — *Дурова М. В.* Предложения перемещения в японском языке // Сибирский филологический журнал. 2012. № 3. С. 177–183.
- Кошкарёва 2004 — *Кошкарёва Н. Б.* Пропозиция и модель (на примере предложений перемещения в уральских и тунгусо-маньчжурских языках Сибири) // Гуманитарные науки в Сибири. Сер.: Филология. Новосибирск, 2004. № 4. С. 70–81.
- Кошкарёва 2005 — *Кошкарёва Н. Б.* Синтаксические средства выражения пространственных отношений (на материале уральских и тунгусо-маньчжурских языков Сибири) // Пути формирования лингвистического ландшафта Сибири / отв. ред.: д-р филол. наук Н. Н. Широбокова. Новосибирск: ОО «Ника», 2005. С. 74–117.
- Кошкарёва 2006 — *Кошкарёва Н. Б.* Метод моделирования структуры и семантики элементарного простого предложения как единицы языка // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2006. Т. 4. Вып. 2. С. 64–76.
- Кошкарёва 2019 — *Кошкарёва Н. Б.* Акциональные предложения в хантыйском и ненецком языках: семантика и пути метафоризации // Сибирский филологический журнал. 2019. № 4. С. 267–280.
- Невская 1997 — *Невская И. А.* Типология локативных конструкций в тюркских языках Южной Сибири (на материале шорского

- языка): автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. Новосибирск, 1997. 45 с.
- Невская 2005 — *Невская И. А.* Пространственные отношения в тюркских языках Южной Сибири (на материале шорского языка). Новосибирск: ООО «Ника», 2005. 305 с.
- Озонова 2012 — *Озонова А. А.* Предложения адлокативного движения и перемещения и образуемые ими модели в тюркских языках Южной Сибири (на материале алтайского и хакасского языков) // Основные тенденции развития алтаистики в изменяющихся мировоззренческих условиях: мат-лы междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 1150-летию российской государственности, 90-летию Ойротской автономной области, 60-летию Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова. В 2-х ч. / отв. ред. Н. М. Екеева. Горно-Алтайск: Горно-Алтайск. тип., 2012. С. 228–233.
- Серээдар 1995 — *Серээдар Н. Ч.* Основные типы предложений с именным сказуемым в тувинском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 1995. 21 с.
- Серээдар, Скрибник, Черемисина 1996 — *Серээдар Н. Ч., Скрибник Е. К., Черемисина М. И.* Структурно-семантическая организация предложений наличия, локализации, количества и отсутствия в тюркских языках Южной Сибири. Новосибирск: НГУ, 1996. 82 с.
- Соловар 1991 — *Соловар В. Н.* Структурно-семантические типы простого предложения казымского диалекта хантыйского языка: дисс. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 1991. 16 с.
- Соловар 2011 — *Соловар В. Н.* Парадигма простого предложения в хантыйском языке (на материале казымского диалекта): автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. Йошкар-Ола, 2011. 39 с.
- Скрибник 1990 — *Скрибник Е. К.* К описанию системы моделей простого предложения в мансийском языке (предложения с именным сказуемым) // Системность на разных уровнях языка. Новосибирск: ИИФФ, 1990. С. 95–125.
- Телякова 1994 — *Телякова В. Н.* Простое предложение в шорском языке в сопоставлении с русским: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 1994. 22 с.
- ХРС — *Хакасско-русский словарь* / сост. О. П. Анжиганова, Н. А. Баскаков, М. И. Боргояков, А. И. Инкижекова-Грекул, Д. Ф. Патачакова, О. В. Субракова, П. Е. Белоглазов, З. Е. Каскаракова, А. С. Кызласов, Р. Д. Сунчугашев, М. Д. Чертыкова. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.
- Черемисина 1995 — *Черемисина М. И.* Элементарное простое предложение в языках Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. 1995. № 4. С. 63–68.
- Черемисина, Колосова 1987 — *Черемисина М. И., Колосова Т. А.* Очерки по теории сложного предложения. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1987. 197 с.
- Черемисина, Озонова, Тазранова 2008 — *Черемисина М. И., Озонова А. А., Тазранова А. Р.* Элементарное простое предложение с глагольным сказуемым в тюркских языках Южной Сибири / отв. ред. Е. К. Скрибник. Новосибирск: Любава, 2008. 205 с.
- Черемисина, Скрибник 1996 — *Черемисина М. И., Скрибник Е. К.* О системе моделей элементарных простых предложений в языках Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. 1996. № 4. С. 46–57.
- Чугунекова 2019 — *Чугунекова А. Н.* Категория пространства в хакасском языке. Абакан: Изд-во ФГБОУ ВО «Хакасск. гос. ун-т им. Н. Ф. Катанова», 2019. 160 с.
- Шилова 2003а — *Шилова В. В.* Пространственные модели элементарных простых предложений в ненецком языке. Новосибирск: НГУ, 2003. Ч. 1. 106 с.
- Шилова 2003б — *Шилова В. В.* Пространственные модели элементарных простых предложений в ненецком языке. Новосибирск: НГУ, 2003. Ч. 2. 183 с.
- Шмелева 1988 — *Шмелева Т. В.* Семантический синтаксис: Курс лекций. Красноярск: Красноярск. гос. ун-т, 1988. 54 с.

Sources

- [Khakas Folk Tales]. V. I. Domozhakov (comp.). Abakan: Khakas Branch of Krasnoyarsk Book Publ., 1986. 144 p. (In Khak.)
- Akh Taskhyl* (literary almanac). 1988. No. 36. 142 p. (In Khak.)
- Baltyzhakov T. [Oris]. Abakan: Khakas Branch of Krasnoyarsk Book Publ., 1975. 67 p. (In Khak.)
- Charkov S. [By the Side of the Bely Iyus]. Coll. short stories. Abakan: Khakas Book Publ., 1994. 176 p. (In Khak.)
- Khallarov A. [Akay]. Abakan: Khakas Branch

- of Krasnoyarsk Book Publ., 1984. 184 p. (In Khak.)
- Sultrekov A. [The Singing Tree]. Abakan: Khakas Book Publ., 2009. 180 p. (In Khak.)
- Tatarova V. [Aat Tabyzy]. Abakan: Khakas Branch of Krasnoyarsk Book Publ., 1991. 232 p. (In Khak.)
- References**
- [Khakas-Russian Dictionary]. O. P. Anzhiganova et al. (comps.). Novosibirsk: Nauka, 2006. 1114 p. (In Khak. and Russ.)
- Apresyan Yu. D. [Selected Works]. Vol. II: Integral Description of Language and System Lexicography. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1995. 767 p. (In Russ.)
- Bayzhanova N. R. [Altaian Elementary Simple Sentence Models: $N1 \Leftrightarrow Vf$ Structural Scheme]. Novosibirsk: Nauka, 2004. 176 p. (In Russ.)
- Cheremisina M. I. Languages of Siberia: elementary simple sentence. *Humanitarian Sciences in Siberia*. 1995. No. 4. Pp. 63–68. (In Russ.)
- Cheremisina M. I., Kolosova T. A. [Essays on the Theory of Complex Sentence]. Novosibirsk: Nauka, 1987. 197 p. (In Russ.)
- Cheremisina M. I., Ozonova A. A., Tazranova A. R. [Turkic Languages of South Siberia: Elementary Simple Sentence with Verbal Predicate]. E. K. Skribnik (ed.). Novosibirsk: Lyubava, 2008. 205 p. (In Russ.)
- Cheremisina M. I., Skribnik E. K. Languages of Siberia: system of elementary simple sentence models revisited. *Humanitarian Sciences in Siberia*. 1996. No. 4. Pp. 46–57. (In Russ.)
- Chugunekova A. N. [Khakas Language: Category of Space]. Abakan: Katanov Khakas State University, 2019. 160 p. (In Russ.)
- Durova M. V. [Models of Existential — Spatial Elementary Simple Sentences in the Japanese Language: in Comparative Perspective with Languages of Siberian Peoples]. Cand. Sc. (philology) thesis. Novosibirsk, 2016. 198 p. (In Russ.)
- Durova M. V. Japanese relocation sentences. *Siberian Journal of Philology*. 2012. No. 3. Pp. 177–183. (In Russ.)
- Koshkareva N. B. Actional sentences in the Khanty and Nenets languages: semantics and metaphorization ways. *Siberian Journal of Philology*. 2019. No. 4. Pp. 267–280. (In Russ.)
- Koshkareva N. B. Elementary simple sentence as a language unit: structural and semantic modelling method. *NSU Vestnik. Series: Linguistics and Intercultural Communication*. 2006. Vol. 4. No. 2. Pp. 64–76. (In Russ.)
- Koshkareva N. B. Expressing spatial relations: syntactic means (a case study of Uralic and Tungus-Manchu languages of Siberia). In: [Linguistics Landscape of Siberia: Paths of Formation]. N. N. Shirobokova (ed.). Novosibirsk: Nika, 2005. Pp. 74–117. (In Russ.)
- Koshkareva N. B. Proposition and model: a case study of relocation sentences in Uralic and Tungus-Manchu languages of Siberia. *Humanitarian Sciences in Siberia*. Ser. 'Philology'. 2004. No. 4. Pp. 70–81. (In Russ.)
- Nevskaya I. A. [Spatial Relations in Turkic Languages of South Siberia: a Case Study of the Shor Language]. Novosibirsk: Nika, 2005. 305 p. (In Russ.)
- Nevskaya I. A. [Typology of Locative Constructs in Turkic Languages of South Siberia: a Case Study of the Shor Language]. Dr. Sc. (philology) thesis abstract. Novosibirsk, 1997. 45 p. (In Russ.)
- Ozonova A. A. Sentences of adlocative movement / relocation, and their models in Turkic languages of South Siberia: a case study of the Altaian and Khakas languages. In: [Key Development Trends of Altaic Studies in the Context of Changing Worldviews]. Jubilee conf. proc. In 2 vols. N. M. Ekeeva et al. (eds.). Gorno-Altaysk, 2012. Pp. 228–233. (In Russ.)
- Sereedar N. Ch. [Sentences with Nominal Predicate in the Tuvan Language: Key Types Revisited]. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Novosibirsk, 1995. 21 p. (In Russ.)
- Sereedar N. Ch., Skribnik E. K., Cheremisina M. I. [Sentences of Presence, Localization, Quantity, and Absence in Turkic languages of South Siberia: Structural-Semantic Schemes]. Novosibirsk: Novosibirsk State University, 1996. 82 p. (In Russ.)
- Shilova V. V. [Nenets Elementary Simple Sentence: Spatial Models]. Novosibirsk: Novosibirsk State University, 2003. Vol. 1. 106 p. (In Russ.)
- Shilova V. V. [Nenets Elementary Simple Sentence: Spatial Models]. Novosibirsk: Novosibirsk State University, 2003. Vol. 2. 183 p. (In Russ.)
- Shmeleva T. V. [Semantic Syntax]. Coursebook. Krasnoyarsk: Krasnoyarsk State University, 1988. 54 p. (In Russ.)
- Skribnik E. K. Mansi simple sentence: system of models revisited (sentences with nominal predicate). In: [Systematicity at Different Language Levels]. Novosibirsk: Institute of

- History, Philology and Philosophy, 1990. Pp. 95–125. (In Russ.)
- Solovar V. N. [Kazym Dialect of the Khanty Language: Structural-Semantic Types of Simple Sentence]. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Novosibirsk, 1991. 16 p. (In Russ.)
- Solovar V. N. [Paradigm of Khanty Simple Sentence: a Case Study of the Kazym Dialect]. Dr. Sc. (philology) thesis abstract. Yoshkar-Ola, 2011. 39 p. (In Russ.)
- Telyakova V. N. [Shor Simple Sentence in Comparative Perspective with Russian One]. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Novosibirsk, 1994. 22 p. (In Russ.).





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. 13, Is. 1, pp. 225–243, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-225-243
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 821.512.37

Поэтика стихотворения-клятвы в калмыцкой поэзии XX века

Римма Михайловна Ханинова¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
 кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник
 0000-0002-0478-8099. E-mail: khaninova@bk.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Ханинова Р. М., 2020

Аннотация. *Введение.* Среди жанров калмыцкой поэзии 1930-х гг. следует отметить жанр стихотворения-клятвы, который, с одной стороны, был связан с фольклорной традицией монголоязычных народов, с другой — с современной исторической действительностью, с военными событиями того периода. Стихотворение-клятва в творчестве калмыцких поэтов XX в. носило эпизодический характер, имело, как правило, единичное обращение к нему авторов с 1930-х гг. по 1960-е гг. Этот жанр не был объектом и предметом исследования в калмыковедении, чем определяется актуальность нашей темы. Проблематика заявленной темы обусловлена рассмотрением жанровой природы стихотворения-клятвы в калмыцкой поэзии XX в., включением в научный оборот таких произведений, выяснением роли этого жанра в литературном процессе Калмыкии. *Цель* статьи — изучение поэтики стихотворения-клятвы для определения места и роли данного жанра в калмыцкой поэзии XX в. *Методы.* Историко-литературный, сравнительно-сопоставительный и описательный методы позволят выявить особенности указанного жанра в поэзии калмыцких авторов, традиции и новации. *Результаты.* Стихотворение-клятва не является распространенным жанром ни в калмыцкой поэзии советского периода (например, коллективные письма-клятвы калмыцкого народа Сталину, воинов 110-й Отдельной Калмыцкой кавалерийской дивизии), ни в творчестве калмыцких поэтов — Гари Даваева, Гари Шалбунова, Муутла Эрдниева, Эльди Кектеева, Санжары Байдыева, Тимофея Бембеева. Произведения в этом жанре обычно обусловлены оборонной и военной темой в калмыцкой поэзии прошлого столетия, характеризуют коммуникативное поведение авторов. Определена взаимосвязь с калмыцким устным народным творчеством, прежде всего с героическим эпосом «Джангар», с клятвой его богатырей. Коллективные стихотворения-клятвы сразу же были переведены на русский язык. Не все стихотворения-клятвы калмыцких поэтов имеют русские переводы. *Выводы.* Изучение стихотворения-клятвы выявило две формы его бытования в истории калмыцкой поэзии — стихотворение-клятву отдельных авторов и коллективное письмо-клятву, влияние калмыцкого фольклора, исторических событий, советской идеологии, а также патриотизм и автобиографизм, коммуникативный дискурс.

Ключевые слова: стихотворение-клятва, письмо-клятва, оборонная тема, Великая Отечественная война, калмыцкая поэзия, фольклорная традиция, русский перевод

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

Для цитирования: Ханинова Р. М. Поэтика стихотворения-клятвы в калмыцкой поэзии XX века // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 1. С. 225–243. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-225–243

UDC 821.512.37

20th-Century Kalmyk Rhymed Oaths (Poems): Poetics Revisited

Rimma M. Khaninova¹

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

 0000-0002-0478-8099. E-mail: khaninova@bk.ru

©KalmSC RAS, 2020

© Khaninova R. M., 2020

Abstract. *Introduction.* When it comes to 1930s Kalmyk poetic genres, special attention should be paid to rhymed oaths (poems) which, on the one hand, were tied to the Mongolic folklore tradition, and on the other hand, to the then historical realia and related military sentiments. Such works proved episodic — even sporadic — enough to Kalmyk poets between the 1930s and the 1960s. So, the issue has remained understudied. The study provides insight into the genre nature of rhymed oaths (poems), introduces a number of such texts, and identifies their role in Soviet Kalmykia's literary processes. *Goals.* The paper aims at investigating poetics of rhymed oaths (poems) to delineate their place and role in Kalmykia's 20th-century poetry. *Methods.* The work employs the historical-literary, comparative, and descriptive research methods that reveal somewhat specific features of the cluster, traditions and innovations. *Results.* Rhymed oaths (poems) are rare to Soviet Kalmyk poetry (e.g., joint letters-oaths addressed by the Kalmyk people to J. Stalin, and that of soldiers of the 110th Separate Kalmyk Cavalry Division) and narratives of Kalmyk poets proper — Garya Davaev, Garya Shalburov, Muutl Erdniev, Eldya Kekteev, Sanzhara Baidyev, Timofey Bembeev. Such texts usually deal with military sentiments, characterizing communicative behavior of authors. The paper draws parallels with Kalmyk oral folklore patterns, most significantly with the *Jangar* epic and its oath of heroes. Joint rhymed oaths (poems) were translated into Russian immediately — but not all. *Conclusions.* The insight into Kalmyk rhymed oaths (poems) reveals two such forms, namely: rhymed oaths (poems) by separate authors, and joint letters-oaths. The genre experienced impacts from Kalmyk folklore, historical events, Soviet ideology, communicative discourse, patriotism, and autobiographism.

Keywords: rhymed oaths (poems), letter-oath, military sentiments, Great Patriotic War, Kalmyk poetry, folklore tradition, Russian translation

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

For citation: Khaninova R. M. 20th-Century Kalmyk Rhymed Oaths (Poems): Poetics Revisited. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 225–243. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-225-243



Введение

Понятие «клятва» можно трактовать как торжественное обещание, уверение в чем-либо и кому-либо, в том числе как клятва коллективная или данная само-

му себе, письменно, устно, мысленно. Клятва-приношение подразумевает верность данным словам, а также связана с клятвенарушением или клятвopреступлением. Клятва имеет как государственный,

официальный характер — в этом отношении она близка присяге на верность отечеству, народу, армии, партии, комсомолу, профессии и т. п., так и личностный, персональный характер — клятва в любви, дружбе, верности и т. д. Поджанрами речевого жанра «клятва» могут являться, по мнению Т. Г. Рабенко, божба, зарок, обет, присяга; данный речевой жанр может граничить с жанровыми формами обещания и уверения / убеждения [Рабенко 2010: 123], иметь ритуальный и юридический статус, сопровождаться определенными действиями, телодвижениями, жестикуляцией.

Как вербальный жанр «клятва» подразумевает в своей основе магическую силу слова, направленную на выполнение данного обещания, подкрепленную верой в божественную помощь, в коллективное содействие, в реальное претворение.

Слово *андхар* в калмыцком языке означает 'клятва, присяга, обет' [КРС 1977: 43]. *Шахан* по-калмыцки имеет одно из значений 'клятва, присяга' [КРС 1977: 668]. Кроме того, калмыцкое слово *авишг* в устной форме понимается как 'посвящение, клятва, заповедь' [КРС 1977: 24].

Как и в русском языке, понятие «обет» являет религиозный аспект. Разница между клятвой и присягой, как представляется, заключается в коммуникативном дискурсе: присяга носит государственный, официальный, юридический статус в социально-общественном плане, а клятва — еще и личностный, семейный.

В устном народном творчестве разных народов есть элементы клятвы, включенные в те или иные жанровые образования. Они встречаются в калмыцких богатырских сказках, в легендах и преданиях, в эпосе. На материале фольклора и письменных памятников монгольских народов мотивы клятвоприношения кратко рассмотрены Б. Я. Владимирцовым [Монголо-ойратский 1923], Е. Э. Хабуновой [Хабунова 2006], Т. Г. Борджановой [Борджанова 2007: 292–296], А. Т. Хараевой [Хараева 2012: 41–45], Ц. Б. Селеевой [Селеева 2013: 86–88], Г. Ц. Пюрбеевым [Пюрбеев 2015: 65–68], В. Т. Саранговым [Сарангов 2015: 70–71], Е. Е. Балданмаксаровой [Балданмаксарова 2013: 89–105].

В калмыцкой поэзии прошлого века выявлено два способа дефиниции жанра

стихотворения-клятвы: 1) стихотворение-клятва, 2) письмо-клятва. В первом случае — это художественный текст, представляющий собой стихотворную клятву кому-то и/или чему-то, обозначенный в названии ключевым словом «клятва». Таковы стихи-клятвы «Андхар» Гари Даваева [Даван Г. 1936: 4], Гари Шалбукова [Шалвра Г. 1938: 3], Эльди Кектеева [Көктэн Э. 1941: 3–8], созданные до и во время Великой Отечественной войны. Такой текст может иметь расширенное название с включением адресации. Например, в стихотворении Тимофея Бембеева «Ахдан өгсн андхар» ('Клятва, данная старшему брату') [Бембин Т. 1970: 63–65]. Или в заглавии автор поясняет, чья клятва. Например, у Муутла Эрдниева «Улан цэргчин андхар» ('Клятва красноармейца') [Эрдний М. 1962: 264], в русском переводе — «Присяга красноармейца» [Эрдниев 1987: 16–17].

Наименование, помимо существительного и дополнения, может состоять из одного глагола, образованного от слова «клятва». Например, стихотворение красноармейца Дорджи Босхомджиева «Андхар-лжанав» ('Клянусь') [Босхмжин Д. 1942: 9].

В то же время есть и ошибочная маркировка стихотворения, когда название и содержание произведения не соответствуют друг другу, как в стихотворении Веры Шуграевой «Андхар» [Шугран В. 2008: 156–159], с известным сказочным сюжетом, кто кого перемолчит: здесь речь идет не о клятве, а о споре/уговоре — кто первый из детей заговорит, тот и моет посуду. Стихотворение джангарчи Басанга Мукебенова под названием «Авишг» ('Клятва') также можно отнести к жанру клятвы [Муковүнэ Б. 1962: 191; Мукебенов 1987: 18].

В структурном отношении стихотворения-клятвы калмыцких поэтов имеют монологическую или диалогическую парадигму, содержат речевые формулы, отсылающие к фольклорным образцам, постоянные эпитеты, сравнения, метафоры, гиперболы, риторические фигуры, героические примеры предков. Как правило, это тексты небольшого объема, емкие по содержанию, эмоциональные по выразительности.

Во втором случае письмо-клятва в стихотворной форме являет коллективное обращение, созданное от имени подписавшихся несколькими авторами. По форме

это письмо, адресованное кому-либо, подписанное множеством имен и/или названиями организаций. Например, «Сталинд өггч андһар» ('Клятва, данная Сталину') от имени участников VIII Пленума Союза писателей СССР, состоявшегося в Элисте в 1940 г., когда отмечалось 500-летие калмыцкого эпоса «Джангар» [Сталинд өггч андһар 1940: 1]. В то же время указано, что русский перевод осуществлен поэтами С. Липкиным и И. Френкелем [Клятва Сталину 1940: 1].

Мотив клятвы в калмыцком фольклоре

Как типическое место, часто встречаемое в калмыцких богатырских сказках и эпосе «Джангар», В. Т. Сарангов обозначил диалог-клятву богатыря и коня [Сарангов 2015: 70]. Согласно ученому, такой формулы нет ни в ойратских сказаниях, ни в других тюрко-монгольских эпических сказаниях. В качестве примеров указываются сказки «Восьмисотлетний старик Намджил Улан с семисотлетней старухой Додни Герел», «Буджин Дава-хан» и «Шанджин Улан-батор, потрясший божественный мир» [Сарангов 2015: 70].

В калмыцких богатырских сказках мотив клятвы встречается в эпизодах, когда персонажи обмениваются взаимными клятвами. Обычно это выражено в диалоговой форме: всадник клянется своему коню наказать его в будущем (убить), если тот не выполнит его условие — доставить в определенный срок к конкретному месту; в свою очередь, конь клянется исполнить данное ему поручение, если же всадник не удержится в седле, то он не вернется к хозяину. Как правило, конь сдерживает первую часть клятвы — доставляет богатыря куда надо и когда надо, но иногда нарушает вторую часть клятвы: возвращается за упавшим во время скачки всадником, считая, что ради хозяина можно нарушить клятву. Например, в сказке «Богатырь Шарада»: «Говорит Шарада коню своему: „Если не доскачешь завтра в полдень туда, где черное виднеется, не я буду, если не сделаю чашек из четырех стальных копыт твоих, не я буду, если из восьми твоих ребер палок для барабана не сделаю, а из кожи твоей барабанью крышку не приготовлю“».

Так поклялся Шарада своему коню. И конь клятвой ему ответил:

— Плавным скоком доскачу я завтра в полдень. Если же ты соскользнешь с меня во время скачки, и я вернусь и возьму тебя, да оторвется мой хвост, да сломаются кости мои.

Такой клятвой поклялся конь своему господину. Поскакали.

На следующий день ровно в полдень плавным скоком доскал конь. Оглянувшись — видит, что хозяин его, соскользнув, остался позади. Конь с ушами в пять саженей, телом в пятьдесят саженей сделал из накидок седла крылья, полетел назад.

— Нечего делать, хозяин любимый! Для тебя можно и клятву нарушить. — Потянул он богатыря, помог ему на седло сесть, доскал опять до нужного места» [Калмыцкие народные 1961: 21]. До этого конь Шарады клялся своим здоровьем (пусть оторвется хвост, пусть сломаются кости) — нарушение клятвы не повлекло за собой увечий.

В другой богатырской сказке «Буудя хан» Ойратский Шара Мерген грозит своему коню тем же наказанием в случае невыполнения поставленной цели, а конь тоже обещает доставить хозяина, но не вернуться за ним, если тот не удержится в седле [Калмыцкие богатырские 2017: 133]. Второй эпизод в той же сказке связан с двумя юношами, которые клянутся своим скакунам так же их наказать, как и Ойратский Шара Мерген, если они не сумеют доставить всадников в срок по назначению. А лошади тоже клянутся выполнить задание хозяев, но не вернуться за ними, если те упадут. «Так поклявшись, юноши [далее] помчались» [Калмыцкие богатырские 2017: 143, 145].

В отличие от людей, животные подкрепили клятву действием: в первом эпизоде тринадцать раз брюхом земли коснулись, во втором эпизоде три раза удил свои сбросили. Всем персонажам в этой сказке не пришлось выполнить свои клятвы: всадники домчались, никто никого не подвел. Когда в сказке «Хар халзн мөртэ Хадр Хар Авһин хан Сөнэк» ('Вороного с лысиной коня имеющего Хадыр хана Авги хан Сенаки') главный герой той формульной клятвой говорит своему коню, тот в ответ не клянется, но выполняет поручение. Во втором же эпизоде конь на ту же клятву хозяина обещает не вернуться за ним, если тот упадет, и трижды животное грудью касается земли,

подтверждая обещание [Калмыцкие богатырские 2017: 383, 385]. Ту же формульную клятву своему коню дает богатырь из сказки «Месин аавы сын богатырь Менкин Харин Чилденг» (‘Мөсин аавин мөнкин Харин Чилдн гидг баатр’) [Калмыцкие богатырские 2017: 347]. А в сказке «Шажн йиртмж хойриг дэвлүлсн Шажн Улан баатр» (‘Религию и окружающий мир расшатавший Шаджин Улан богатырь’) заглавный герой традиционной формулой (за исключением упоминания шкуры) клянется своему коню, а тот обещает не вернуться за хозяином, если всадник соскользнет с седла с неправильной стороны [Калмыцкие богатырские 2017: 461], «правильной стороной коня считается левая, с которой всадник садится в седло» [Калмыцкие богатырские 2017: 533].

Другой вид клятвы богатыря и коня представлен в сказке «Шилвлзгсн кеертэ Шижн Мөңгн Герел баатр» (‘Проворного гнедого имевший Шиджин Мёнген Герел богатырь’): «Если не сумеешь проскочить, то перестану считать тебя любимым верховым конем, — так сказав, он лизнул [лезвие] своего стального кинжала.

— Но если ты не удержишься на крупе моём, то я перестану считать тебя своим хозяином <...>» [Калмыцкие богатырские 2017: 469]. В отличие от предыдущих клятв (с убийством коня и оставлением всадника), этот пример не кровопролитный, но тем не менее мощный по смыслу, учитывая взаимосвязь человека и лошади у степных кочевников-воинов. Вариации первого типа клятвы всадника коню («Если к этому жеребцу меня ты не доставишь, из четырех твоих крепких копыт жертвенные чаши сделаю, из восьми подтягиваемых подпругой ребер твоих барабанные палочки сделаю, а шкурой с широкого, как наковальня, крупа твоего барабан обтяну!» [Калмыцкие богатырские 2017: 383]) и коня — хозяину (не вернусь, оставлю) демонстрируют и нарушение клятвы конем (возвращается за хозяином). В первой угрозе богатыря речь идет о том, чтобы из конских копыт сделать жертвенные чаши для лампад, по аналогии с традиционным сравнением копыт с такими предметами [Джангар 1990: 458]. Животные подкрепляют сказанную клятву ритуалом (неоднократно касаются земли брюхом или грудью, сбрасывают удила); а числа этих действий 13 (10+3) и 3 вклю-

чают сакрально-магический компонент [Пюрбеев 2015: 82–83]). И только во втором типе клятвы кочевник лизет лезвие своего кинжала в подтверждение сказанного. Этот клятвенный ритуал — лизание богатырем своего оружия — характерен для фольклорных жанров, в том числе для героического эпоса «Джангар», отражающего правовые отношения и юридические процедуры. Так, «обычай учинения присяги и принесения клятвы сопровождается лизанием оружия, поклонами и другими действиями, призванными подчеркнуть официальность момента, верность и непреложность сказанного. <...> В подтверждение андгара Бёке Цаган семикратно целует <букв. лизет> лезвие своего грозного булатного меча (*догшин хар селминир дола дэжс долав*) и трижды кланяется, прикасаясь к серебряному ханскому столу (*мөңгн цаган ширэднь мөн күрч хурв мөргс*)» [Пюрбеев 2015: 66].

Третий тип клятвы — убить врага на его территории — в богатырской сказке «Дамбин Улан баатр болн Давшуурин хурдн хар» (‘Богатырь Дамбин Улан и его конь Давшуурин хурдн хар’), когда заглавный герой клянется убить неприятеля на его земле, чтобы он не пришел на чужую землю («*талин ирх дээсиг өмнэснь эс сөрхлэ, куунэ һазрт ирсн цегс омгта болдгинь*») [Седклин күр 1960: 43].

Четвертый тип клятвы фольклорного героя — убить сына — встречается в двух калмыцких преданиях о богатыре Мазане. Суть сыноубийства заключалась в том, что отец «покаялся: „Если плохой сын родится и останется после меня, то он слабее меня мужчиной будет, опозорит меня“» («Как Мазан узнал сына») [Мифы, легенды 2017: 255]. Поэтому лучше убить такого потомка. И Мазан убил трехлетнего мальчика, вначале поверив тому, что у него родится именно сын, а потом тому, что тот будет слабым мужчиной. И это несмотря на то, что мальчик (действительно его сын) в ситуации распознавания среди сотен детей-ровесников выдержал испытание: Мазан хотел вывихнуть ему руку, но не сумел. Благополучный обряд такой инициации не повлиял на решение отца. Клятве Мазана предшествовал случай, когда он, пытаясь забрать меч из рук убитого им восемнадцатилетнего противника Иштыка, расчленил тому по суставам пальцы, не выпуская оружие.

Вслед за А. Ш. Кичиковым [Кичиков 1976; Кичиков 1983] Б. Ю. Сенглеев считает, что, «поступив подобным образом, герой совершает тягчайший грех, который неизбежно влечет за собой различные формы сурового кармического воздаяния. Наиболее частотная форма наказания — бездетность. Данный вариант традиции часто обосновывается лексически — „сустав“ и „потомство“ в калмыцком языке являются омонимами и обозначаются словом „уй“. Поэтому, расчленения богатыря-иноземца по суставам, герой символически прерывает собственное поколение, что часто подчеркивается в тексте напрямую. Например, в одном из преданий об этом прямо заявляет сам Мазан: „И разрезав [Ишдгину] суставы и забрав меч, Мазан-батыр сказал: ‘Теперь у меня потомства не останется. Я у батыра меч [из руки] вырезал’ (‘Тегэд үйинь керчэд, үлдинь авч ирчкэд, Мазн баатр келжэ: ‘Ода нанд үндсн уга болх зөвтэ. Би баатр күүнэ үлдинь керч авув’))” [НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Кас. № 109 (1), (118)]. Данный мотив мог возникнуть под влиянием реальных исторических событий. Известно, что основная линия потомков исторического Мазан-батыра, правящий род Эркетенева улуса пресекся в начале XIX в. <...> В тоже время его можно рассматривать как вариант разработки одной из свойственных эпосу тем — концу героического века» [Сенглеев 2019: 147–149]. Исследователь также отметил, что «представление о бездетности Мазан-батыра вступает в противоречие с достаточно развитым комплексом преданий и легенд о сыновьях героя <...>. Стремление разрешить это противоречие, по-видимому, приводит к возникновению сюжетов о сыноубийстве» [Сенглеев 2019: 147–149].

Другим противоречием, на наш взгляд, является то, что в устном народном творчестве калмыков распространена тема расправы богатыря с телом погибшего противника, которого герой расчленял по суставам, сжигал, прах рассеивал по ветру или бросал в воду и т. п., чтобы антагонист не возродился ни телом, ни душой [Эльбикова 2019], а поведение Мазана-батыра вполне соответствовало воинскому ритуалу — забрать трофей-оружие и уничтожить тело врага.

Обратим внимание на то, что во втором предании «Мазн нег дэжэ көвүһэн хасна туск» (‘Как Мазан однажды в сына

стрелял’) старый уже богатырь не выполнил клятвы, но не из-за того, что пожалел другого своего сына-юношу, спрятанного ранее от него родней, сказавшей, что новорожденный сын умер и где могила — неизвестно. Родня посоветовала юноше подъехать к отцу, привстав на стременах, а старик (сказав, что так и знал, плохой сын остался, опозорит его имя) выстрелил с кровати из кибитки, но промахнулся: стрела прошла между ног всадника. В старости Мазан стал плакать, сетуя на отсутствие наследника, который прославил бы его имя. Узнав, что у него все-таки есть взрослый сын, обрадовался, заявив, что теперь может умереть, увидев наследника. Недоверчивая же родня, надеясь, что Мазан в старости смягчился, но, зная о его клятве, подстраховалась и была права. Увидев, что сын остался жив, старый отец сказал: «Уй, унсн уга, үлдг, үлдг» [Алtn чеежтэ келмрч 2010: 27] (букв. ‘Ой, не упал, пусть останется, останется’). Заметим, отец целился именно в детородный орган наследника, таким образом, связывая свое действие с клятвой — прервать свое потомство. И родня, догадавшись, что Мазан будет стрелять не в голову, а ниже (в соответствии с клятвой), перехитрила старика: «Тиигчкэд көвүһэн толһаһарнь хашго гиһэд давсгин экэр хах гиһэд, „Тер хойр дөрэг дөрэлэд, босад йовтха“, — гижэнэ» [Алtn чеежтэ келмрч 2010: 26]. При этом мотив запутывания подкрепляется советом родни поменять местами стремяна: правое на левое, левое на правое. Так Мазан до конца не сдержал своей клятвы.

Если в калмыцких сказках обычно богатыри и их кони обмениваются клятвами во время путешествия/похода, то и в эпосе «Джангар» наблюдаем то же самое. Так, например, в главе о том, как женился Хонгор, есть диалог богатыря с его конем Кёке Галзаном с такой же традиционной формулой-клятвой наказания животного, если он не доставит в срок к Небесному Тёгя Бюсу, а тот отвечает, что если всадник упадет с седла, то не вернется за ним, не будет считать своим хозяином [Джангар 1990: 217].

В калмыцкой и синьцзян-ойратской версиях эпоса «Джангар» Ц. Б. Селеева указывает также на мотив клятвы богатыря, во-первых, перед отправлением в путь по поручению хана Джангара — это Хонгор Алый Лев, Строгий Санал, Прекраснейший

в мире Мингъян, во-вторых, клятвопринятие героя перед нападением и сражением с ханом-антагонистом — это Хошун Улан и Хонгор Алый Лев. Каждый богатырь произносит одну и ту же клятву мысленно или вслух: «если высохнуть суждено, то лишь восьми трубчатым костям его, если пролиться суждено, то лишь чаще крови его» [Селеева 2013: 88], перед этим выпив большое количество арзы (молочной водки), сжав кулаки и вращая глазами. В основе клятвы использованы фразеологизмы: *арвнцалан ясан эгрэх* ‘лечь костями, погибнуть’ (досл. ‘десять белых косточек своих сушить’), *ааһ цусан асхх / асхлх* ‘проливать свою кровь, биться, сражаться’ (досл. ‘чашу крови своей проливать’) [Пюрбеев 2015: 136, 134].

Иной вид клятвы произносит сам Джангар: «Да пусть отпадут / Четыре копыта у боевого коня моего Зэрде! / Да пусть изломается / Сандаловое мое копьё, / Если не верну свой [табун]!» [Джангар 1990: 371]. Тяжелорукий Савар, отправляясь в путь, клянётся Джангару увидеть его через пятнадцать месяцев, выполнив задание, при этом «священно-белым талисманом / Осенил он свое чело» [Джангар 1990: 360].

Еще один вид клятвы, как показывает Г. Ц. Пюрбеев, произносит богатырь Бёке Цаган перед отправлением в путь по поручению хана Хара Киняса — он должен взять в плен Алого Хонгора: «*Түүниг эс авч чадхнь, / Эзн хаани маляла харһжэ үкс би, / Эрлг хаани засгла харһжэ үкс би*» ...» Если же не сумею, — / Умереть мне от плеток владыки-хана, / Погибнуть мне от наказаний Эрлик-хана» [Пюрбеев 2015: 65–66]. Так же клянётся и Хонгор Джангару: «Я поеду один. / Да умереть мне от вашей кары, / Если в этой жизни своей / Не уничтожу род семи поколений / Лютого Замбал-хана! / Пусть в той жизни / От наказания Эрлик-хана я умру!» [Джангар 1990: 373]. Здесь уже Джангар дает Хонгору своего коня, свою золотую саблю и священным белым талисманом осеняет его чело, как бы принимая клятву. Разница заключается в том, что в первом случае богатыри могут героически погибнуть на поле сражения, во втором случае — могут умереть, наказанные хозяином на этом свете или Эрлик-ханом, владыкой ада, — на том свете. Смерти же все они не страшатся, пощады не просят, клятва подкрепляется священным талисманом.

Коллективная воинская клятва богатырей Джангару имеет развернутую словесную формулу, отличающуюся от предыдущих примеров. Например, в малодербетовском цикле (в переводе Т. Г. Борджановой). «*Жил насн хойран, / Жидин үзүрт өлгий. / Жилв бах хойран / Ганихн Жаһртан өргий. / Эзн деерэн эргэд, / Эңгин олн амтнанни төлэ / Байн эмжэл нертэ / Элкэн үүлэд өгий. / Бух нигт гижэ / Өргл өөдни эс һарһсн күлг манд уга, / Улаһад иргсн / Зааһин хар далаһас бичэ эй. / Агсад иргсн күчтэ хаани / Мөсн шар зевин үзүрэс бичэ эй, / Эн йовх бийдэн / Буру уга зөвэр өңгрий / Годы свои / Отдадим острию копья, / Страсть и радость свою / Единственному Джангару отдадим. / Собравшись около эзена-владыки своего, / Отдадим искрошенную печень / По имени Байн Эмжил. / Нет среди нас такого вепря, / Который оглядывался назад. / Нет у нас боевого коня, который / Не взбирался на вершину горы, / Хотя она так высока. / Не устрашимся мы черного моря, / Появившегося из красного ущелья, / Не устрашимся мы / Льдисто-желтого лезвия оружия, / Отправляясь на бой, / Умрем за справедливость*» [Борджанова 2007: 292–293]. «У калмыков бытовало обозначение близкого родства — „родство по печени“, выраженное в словосочетании *элгн-садн. Отдавать раскрошенную печень* в данном случае — это выражение особой преданности владыке-эзёну Джангару» [Борджанова 2007: 293]. Эта клятва двенадцати богатырей Джангара более известна в художественном переводе С. Липкина [Джангар 1989: 254–255], несколько отличающемся от оригинального текста [Жаһр 1990: 189–190]. Клятва начинается с упоминания копья. Копье, как отмечают исследователи, является жизненным хранителем богатыря. Поэтому и в упомянутой клятве Джангара речь идет о сломанном сандаловом копье, т. е. о гибели его владельца в случае нарушения им данного слова. Младший лейтенант Эльдя Кектеев в статье «Воинственный эпос» подчеркнул, что присяга богатырей «Джангара» вдохновляла калмыцких воинов в народных движениях Разина и Пугачева, в национально-освободительных войнах русского народа против шведов и нашествия Наполеона, в гражданской войне [Кектеев 1940: 2].

Среди распространенных клятв в эпосе «Джангар» есть обряд побратимства бо-

гатырей. Санал говорит: «Мы, двенадцать лучших вепрей, / Клятву друг другу дали» [Джангар 1990: 356]. Так, Хонгор напоминает Мингъяну: «Разве мы не клялись / В этой жизни быть братьями, / В той жизни — листьями в джодбо¹?» [Джангар 1990: 357].

Различные обряды клятвы побратимства как боевого содружества приводят исследователи на примерах ойратских сказаний о Бум-Эрдени, Дайни-Кюрюле, Шара-Бодоне, Кигийн-Кийтюн-Кэкэ-Тэмю-Зэвэ, когда богатыри дают взаимную клятву, вкушают одну пищу, обмениваются подарками, талисманами божеств буддийского пантеона, пролезают под тетивой лука, потягивают табак, лижут лезвие оружия [Монголо-ойратский 1923: 76, 196, 246; Борджанова 2007: 295; Сарангов 2015: 43–44].

В средневековом письменном памятнике «Сокровенное сказание монголов» [Сокровенное сказание 1990] Е. Е. Балданмаксаровой рассмотрены первичные речевые жанры — «стихи-клятвы или присяжные (обетные) речи (§ 123, 124, 126, 137, 147, 164, 179 и др.)» [Балданмаксарова 2013: 92]. Среди них исследователь указывает на клятву воинов Чингис-хана у черного знамени перед военным походом, на ритуал освящения этого боевого знамени жертвоприношением (сердцем и кровью пленного противника) с произнесением клятвы готовности к бою и смерти, на клятву верности воинов Чингис-хагану, на клятву побратимства Чингис-хана и Джамухи, на клятву Ван-хана и Чингис-хана при обете отцовства и сыновства [Балданмаксарова 2013: 93–95].

Как в эпосе, так и в письменном памятнике стихи-клятвы отличаются лаконичностью, афористичностью, ритмом, образностью, эмоциональностью, формульностью, верой в магию слова. Такие тексты являют синтаксический параллелизм, аллитерацию (начальная и внутренняя), риторические фигуры. Все клятвы связаны с ритуалом, когда словам обычно сопутствуют определенные действия (например, воины лижут лезвие оружия, прикасаются к ханскому столу, осеняют священным белым талисманом и т. п.). Оппозицией клятве становится проклятие тому, кто нарушит данное им слово.

Поэтому в композиционном плане первая часть клятвы воинов содержит обещание, вторая часть — готовность принять кару/наказание за невыполнение обещанного.

В калмыцкой народной сказке «Далн хойр худл» («Семьдесят две небылицы») сын бедняка, рассказавший, по условиям хана, необходимое количество небылиц, в конце клянется, что все это правда, готов в случае обмана понести наказание, но перечисленные им напасти тоже носят абсурдный характер, являя, по нашему мнению, клятву-перевертыш. «Эн келсн тоотдм / Унн бээхлэ — үксүв! / Худл бээхлэ — хуухлулсүв! / Үксн керэ нүдим цокг! / Уул деер бээтлм, / Усн авг! / Усн деер бээтлм, / Үал авг! / Унтрсн Һалын зальд орсүв! / Урһад уга модар маанян хатхулсүв. / Һарад уга манжар буян келгсүв. / Худл гихлэ / — Андһарм тер» [Семьдесят две небылицы 1990: 43]. В переводе С. Липкина: «Услышали люди мой честный рассказ, / Где правильно каждое слово. / А если, хотя бы один вы найдете обман, / Пускай средь жестокой жары попаду я в буран, / Пускай запыхаю в речной быстрине, / Пускай утону в океанском огне, / Пусть ветка сандала, еще не возвращенного, / Могила мою осенит недостойную, / Пусть отпрыск гелюнга, еще не рожденного, / Прочтет по душе моей заупокойную!» [Семьдесят две небылицы 1990: 86].

Следовательно, клятвы в калмыцких богатырских сказках, преданиях, эпосе, «Семидесяти двух небылицах» типологически различны: 1) взаимные клятвы всадника и его коня, 2) взаимные клятвы богатырей, 3) коллективная клятва богатырей хану, 4) клятва сыноубийства, 5) взаимная клятва побратимства, 6) взаимная клятва отцовства и сыновства, 7) клятва-перевертыш. В ритуале слова клятвы сопровождаются действиями: у людей — лизать лезвие оружия, прикасаться к ханскому столу, осеменять священным талисманом, пролезать под тетивой лука, обмениваться подарками; у животных — прикасаться к земле брюхом или грудью, сбрасывать удила. В структурном отношении первая часть клятвы может содержать условие, вторая — обещанную угрозу в случае невыполнения условия; а также обещание в первой части, во второй — готовность принять наказание за нарушение клятвы. В содержательном плане клятва включает апелляцию к кому-либо

¹ То есть листьями в священной буддийской книге.

или чему-либо. Клятвы обычно редко нарушаются персонажами. Исключением является заведомая клятва-перевертыш.

Стихи-клятвы XIX – начала XX в.

Прежде чем исследовать стихи-клятвы в калмыцкой поэзии XX в., обратимся к стихотворению «Андһар» (‘Клятва’) калмыцкого поэта Ончхана Джиргала, участника Отечественной войны 1812 г. «*Насн турш көөлдх / Нертэ чи хортч! / Нег цагт бэргдх / Нойон доск мөгдгч! // Залу цогцан бээхлэ, / Зерг чамд хорлхв! / Тав цагм ирхлэ, / Түмн чамаг өрлхв!*» [Ончхан Ж. 1962: 119]. В смысловом переводе: «Всю жизнь тебя будут преследовать, известный ты враг! Однажды тебя поймают, дряхлый паршивый нойон! И лишат тебя твоего звания! Когда наступит удобное время, тысячи людей возьмут с тебя долг!».

Этот текст социально-классового характера об отношении народа к феодальной знати — лирический субъект клянется нойону, что народное возмездие его настигнет: тысячи людей выполнят свой долг — убьют как врага. Каждое предложение заканчивается риторической фигурой — восклицательным знаком, подчеркивающим решимость и эмоциональный заряд клятвы.

Стихотворение Гари Даваева «Андһар» (‘Клятва’, 1936) по своей функции близко предыдущему произведению. Автор от имени молодого поколения 1930-х гг. клянется усердно овладевать знаниями в классовой борьбе под руководством коммунистов и комсомольцев, по заветам Маркса и Энгельса, стать примером для товарищей. Он готов к борьбе за народное дело: «*Көдлмиш улсин кергин төлэ / Кезэдчн белэр йовнав!*» [Даван Ы. 1936: 4]. Оборонной тематике посвящено стихотворение Гари Шалбунова «Андһар» (‘Клятва’, 1938). Младший брат, явившись в воинскую часть, просит заменить собою погибшего в бою старшего брата, клянется родине отомстить противнику-фашисту, «подарить» ему пули: «*Эдлж йовсн хамгинь, / Эңкр дүүднь бэрүлтн. / Орт-нутгин өмн / Андһар өгч бээнэв. / Ахан алсн нохаст / Онцднь сум „белгнэв“*» [Шалвра Ы. 1938: 3]. У Мутула Эрдниева стихотворение под названием «Улан цегчин андһар» (‘Присяга красноармейца’, 1939) перекликается с военной присягой. Монологическая речь главного героя проникнута патриотической готовностью выполнить гражданский

долг — служить в Красной Армии. Он гордится званием воина, клянется матери, семье не опозорить это имя: «*Дээч гисн нерм / Дегд үнтэднь бахтнав, / Эн нерэн бузрди-годан / Ээж, бүлдэ нанд һарллав*» [Эрднин М. 1962: 264]. В духе эпических богатырей красноармеец утверждает, что у него отважное сердце, быстрый конь и лучший меч. Основная часть монолога — перечисление того, за что воин готов идти в бой: за родную землю, за серп и молот, за партию, за товарищей. Здесь автор использует реди́ф — многократную конечную рифму (төлэ = во имя). В конце стихотворения главный герой утверждает, что, исполняя данную клятву, будет сражаться, не отступив ни шагу: «*Өгсн андһаран күцэж, / Ишкмчн цухрлго ноолдхв!*» [Эрднин М. 1962: 264]. Общими словами заканчивается перевод Г. Фролова: «Не отступлю назад в боях, / Врага сломить сумею. / А если жизнь моя нужна — / Себя не пожалею» [Эрдниев 1987: 17]. Между тем поэт трансформирует слова клятвы богатырей эпоса о чаше пролитой крови: «*Цусн асхра гижэ, / Цухржэ хэрү һаршгов! / Цагин эргцнь керглхлэ, / Цогцан чигн хармнишгов!*» [Эрднин М. 1962: 264]. В смысловом переводе: «Пусть прольется кровь, не отступлю! Когда время придет, не пожалею себя!» (букв. ‘своего тела’). Ср. в стихотворении Церена Леджинова «Фашизм үкх!» (‘Фашизм умрет!’, 1941): «*Цусан чилтлнь, / Һээсдлэ ноолднав*» [Леежнэ Ц. 1990: 111], т. е. «Буду бороться с противником, пока кровью не истеку». Стихотворение М. Эрдниева, структурированное разными видами анафоры (перекрестной, парной, сплошной), во второй части изобилует восклицательными знаками. В довоенном стихотворении этого поэта «Мана чидл» (‘Наша сила’, 1939) среди клятвенных формул встречается новая метафора: «*Нохас, һалзунрт цугтаднь / „Номһрулгч кишг“ өмскхвдн!*» [Эрднин М. 1939: 3], т. е. «Всем бешеным собакам надем „смирительную рубашку“!».

Клятвы в стихотворениях военных лет

Если указанные произведения были созданы до начала Великой Отечественной войны, то стихотворение Эльди Кектеева написано в самом начале войны — 30 июня 1941 г. в Элисте. Оно отличается большим объемом, единым текстом без деления на строфы, «лесенкой». В отличие от моло-

дых героев Даваева, Шалбурова, Эрдниева герой Кектеева относится к старшему поколению, имеет опыт боевых действий, бывший партизан. Поэтому монологическая форма стихотворения представляет собой развернутые размышления старого человека, обращенные к родине, о том, как строил новую жизнь с товарищами, о своем героическом прошлом — участии в первой мировой войне, о гражданской войне за советскую власть, о том, как отправил на новую войну сначала старшего сына, дав ему наказ: «*Хортн босхла, / Хээчтэ харһ! / Халда үзхлэ, / Хурдулад кирһ!*» [Көктэн Э. 1941: 5]. В смысловом переводе: «Если враг нападет, уничтожь его! (букв. ‘предай ножницам’). Если увидишь бой, быстрее действуй» (букв. ‘стриги’). Отец сравнил Гитлера, развязавшего мировую войну себе на погибель, с Наполеоном, с синим волком, поэтому он призывает младшего сына прийти на помощь старшему брату, чтобы покончить с взбесившейся нечистой силой. За родную землю, за Сталина дает он клятву. Для отца сыновья равносильны его сердцу. Он наказывает сыновьям не бояться огня, защитить социализм, государственные границы, убить бешеного врага, не отступить. Старый партизан клянется пойти на войну, когда понадобится: «*Кергтэ болхла / би одхв! / Көгшн партизан / аавтн мордхв!*» [Көктэн Э. 1941: 7]. Ср. в стихотворении Л. Инджиева «Көгшн партизана уг» (‘Слово старого партизана’, 1941): «*Үсм ода буурл болвчн / Үрст босх шүрүтәһән бәәһәв, / Хойр нүдм одачн хури мергн, / Хортыг, фашизмиз харвад бәәхв. // Догшн болд үлдм хури — / Дош гилгр кевтән бәәһә*» [Инжин Л. 1941: 1]. Смысловый перевод: «Хотя я поседел, готов участвовать в схватке. Глаза мои по-прежнему зорки, врага, фашизм готов застрелить. Булатный меч по-прежнему острый». Старый герой Кектеева в то же время обозначает свое место в тылу — клянется обеспечить хлебом страну: «*Төрскән / һуйрар теткнәв, / Тәрән бәәнә, / бичә гәтн!*» [Көктэн Э. 1941: 8]. Он выражает уверенность в том, что Гитлер будет уничтожен, сыновья с победой вернутся домой. По обычаю свой монолог старый человек завершил йорялом-благопожеланием — расти стране под знаменем цвета крови, по-прежнему славить свое имя: «*Цусн / улан тугта / Цөөһәс / бат зүрктә, / Цолвңтрсн /*

төрскм өстхә! / Цаарандньчн / бас туурт-ха!» [Көктэн Э. 1941: 8]. Сравнение красного цвета знамени возникает в контексте пролитой за родину крови ее защитников. В произвольный перевод В. Гришаева включен ответ сыновей захватчику: «И так врагу, / Встречаясь грудью, / Сыны сказали, не боясь: / — Прочь! / Здесь Страны Советов люди / Свою отстаивают власть. / Запомни: / Смерть или победа! / Нам выбора другого нет. / Пройдя / По твоему же следу, / Мы пронесем / Наш флаг побед» [Кектеев 1958: 85]. Иначе решен в переводе и финал стихотворения с характерными пропагандистскими советскими клише: «И вышло так. / Страна Советов, / В войне победу одержав, / Всю землю озарила светом / Идей великих, / Славных прав» [Кектеев 1958: 85].

Стихотворение красноармейца Дорджи Босхомджиева «Андһарлжанав» (‘Клянись’) опубликовано в журнале «Улан Туг» в 1942 г. Описание тяжелых боев Красной Армии с неприятелем, осознающим свою скорую гибель, автор подкрепляет клятвой лирического субъекта, отправившегося для освобождения родины на степном аранзале. Он дает клятву Калмыкии, взрастившей его: «*Асрж өсгсн эврә Хальмгтан / Андһаран баттар би өгчәнәв*» [Босхмжин Д. 1942: 9]. Как у Кектеева, здесь также упоминается имя Сталина, под руководством которого герой клянется беспощадно громить захватчика: «*Делкән нарн Сталинә залврар / Деермчн-риг өршәңһү угаһар куднав!*» [Босхмжин Д. 1942: 9]. В последнем катрене герой клянется истребить вражеский род: «*Үнч делкән андн өшәтиг / Үрглэжднь тохмарнь уга кехв!*» [Босхмжин Д. 1942: 9]. В этом случае клятва смыкается с проклятием, которое у калмыков считается самым страшным. Ср. в стихотворении Ц. Леджинова «Әмән әрвл-лго» (‘Не щадя жизни’, 1941): «*Тохм тасл уга / Төрүц бичә ир!*» [Леежнә Ц. 1990: 105], т. е. «Не оборвав [вражеский] род, не возвращаясь!». Заключительные строки Д. Босхомджиева передают веру в неизбежную победу, он клянется Родине, Калмыкии, что красное знамя победы, развеваясь, прибудет на родную землю: «*Дилврин улан туган делскж, / Төрскм, Хальмгм, чамурн ирхв!*» [Босхмжин Д. 1942: 9]. В стихотворении не везде выдержана анафора того или иного вида, рифмовка перекрестная, рифма мужская. В духе фольклорных традиций

поэт также передал образ боевого коня с эпитетами «степной» (*теегин*), «золотой» (*алтн*), калмыцкое проклятие, клятвенные формулы.

В названии стихотворений калмыцких поэтов на оборонную и военную тематику [Ханинова 2019: 65–67] есть элементы клятв-наказов. Например, у Михаила Хонинова «Орн-нутган харс!» («Защищай страну!») [Хоньна М. 1939а: 2], «Чи тедниг дурá!» («Подражай им!») [Хоньна М. 1939б: 4], Лиджи Хонинова «Харсач болхв» («Стану защитником»), «Дуулий — дикий» («Споём — победим») [Хоньна Л. 1938: 3; Хоньна Л. 1941: 1], Басанга Дорджиева «Болх дээнд белдий!» («Будем готовы к грядущей войне!»), «Батар бууһан атх!» («Крепче держи винтовку!») [Доржин Б. 1938: 4; Доржин Б. 1939: 1], Церена Леджинова «Дээсэн дархвдн» («Уничтожим войну») [Леежнэ Ц. 1941: 1]. Лирический субъект Леджинова клянется покарать захватчика: «*Һалзу андн / Геснчн буулгдх! <...> Үкличн амндчн / Үмкүләд тэвхвдн*» [Леежнэ Ц. 1941: 1], т. е. «Бешеный зверь, вспорем [тебе] брюхо! <...> Засунем [тебе] смерть в пасть». Давид Кугультинов стихотворение «Эж көгшн теэгтэн» («Старой матери-степи», 1942) завершает клятвой: «*Кемр хальмгин туурсн нер ээһэд һутахлам, / Кемр Жаңһр, Хоңһрин нер хэрү цухржс бузрдахлам, / Цусим мини, теегм, харажс өөрт хуврулич, / Цогцим мини, теегм, жигич, бичэ бийдэн авич!*» [Көглтин Д. 2012: 35]. Смысловой перевод: «Если я, трусив, опозорю прославленное имя калмыка, если, отступив, я замараю имена Джангара и Хонгора, кровь мою, моя степь, прокляни, превратив в гной, тело мое, моя степь, брезгуя, не возьми к себе!». Здесь элементы клятвы взаимосвязаны с карой-наказанием за возможное нарушение сказанного обещания. Поэт апеллирует к воинской доблести предков, эпических богатырей, готов принять проклятие матери-степи, упомянув свою кровь и тело. Ср. этот фрагмент в переводе Новеллы Матвеевой: «Степь! Если в грозном бою, / Струсив, себя запятнаю, / Степь, если Джангра и Хонгра / я оскверню имена, — / Кровь мою в гной преврати, / О степь! / И, брезгуя мною, / Тело мое не прими / В лоно святое свое!» [Кугультинов 1988: 21], из названия же исчез ключевой эпитет по отношению к степи «старая» [Кугультинов 1988: 20], которым поэт актуа-

лизировал героико-патриотический пафос произведения, передав воинские традиции народа. Словами клятвы завершается стихотворение Д. Кугультинова «Намрин салкна дун» («Песня осеннего ветра», 1941): «*Селмин болд бичэ хээлтхэ — / Седклинь өвдкүрэр ханав! / Зүркм цухлас бичэ хаһртха — / Зөргиннь халар дэврнэв! // Нартын зовлгас зулигоһар / Насарн анһар тэвнэв! / Үннэ төлэ бэрлэдэнд / Үкэд чигн однав!*» [Көглтин Д. 2012: 38]. Смысловой перевод: «Пусть не расплавится сталь меча — утолю душевную боль! Пусть сердце не разорвется от гнева — мужественно буду наступать! Не убежать от бед мира клянусь своей жизнью! В схватке за правду готов умереть!». Метафора о стальном мече гиперболически передает множественность использования оружия в схватке с врагом. Характерное для многих калмыцких поэтов включение в боевой арсенал старинного оружия как эстафеты преемственности поколений подтверждается и в кугультиновском стихотворении «*Жаңһр, Хоңһр, альдвт?*» «Джангар, Хонгор, где вы?» (1942), где автор, обращаясь к эпическим богатырям, просит дать ему копье и секиру: «*Жаңһр, Хоңһр, альдвт? / Жид, балтан өгит!*» [Көглтин Дава 2012: 41]. Упоминание копья отсылает к коллективной клятве богатырей Джангара. В контексте стихотворения Морхаджи Нармаева «Ниргэд босх болтха!» «Пусть шумно встанут!» (1943) то же обращение к героическим примерам истории, которые остались в народной памяти, к современникам с пожеланием прославления их имен, чтобы на место одного встали десять воинов: «*Мөңк нертнн тууртха, / Ман дотран бээтхэ. / Негнэ ормд, арвнь / Ниргэд босх болтха!*» [Нармин М. 1987: 65].

Анджа Тачиев в стихотворении «Делгэ Эрднь» («Эрдни Деликов») о подвиге героя на Дону привносит в его слова напоминание соратникам-калмыкам о том, что они — потомки Хонгора: «*Хальмг теегин үрдүд, / Хоңһрин тохм билэлт!*» [Тачин А. 1982: 19]. В созданном во время войны стихотворении «Авшг» («Клятва») Б. Мукебенов двустушиями передает общенародный патриотизм, выражая готовность защитников родины подняться на борьбу с врагом — разломить ему голову, свернуть шею, сломать позвоночник, заставить замолчать, ослепить, сжечь в огне, который разожгли сами за-

хватчики. *«Кишго үмкэ ухата толһаһинь күүчий, / Күзүни һурвн нурһинь цааран һарһий. // Һэ андн күслинь үмснд хуврэй, / Һолын һурвн нурһинь нааран һарһий. // Гиң гих дууһинь эрс таслый, / Гилс гих нүдинь сохлад оркий. <...> Таслвр угаһар хортых бидн цокий, / Тэвсн түүмртнь хэрү бийсинь шатай»* [Мукөвүнэ Б. 1962: 191]. Такое детальное описание отсылает к расправе эпических богатырей с противником. Здесь также упоминается роль партии большевиков в организации отпора врагу. В переводе Г. Фатеева заключительный призыв («Ради красного солнца — к победе вперед! / Ради счастья народа — к победе вперед!» [Мукубенов 1987: 18]) передан без ключевого слова-обращения «наши» («манахс»).

В стихотворении Анатолия Кукаева «Партизана эк» («Мать партизана») сын клянется матери не пожалеть своей жизни ради ее счастливого будущего: *«Тадна төвкнүн эсирһлин төлэ / Төрүц эмэн эрвлиш угав»* [Куукан А. 2009: 108]. Единичный образ матери вырастает в обобщенный образ всех матерей воинов, в конечном итоге — в символ родины-матери.

Санжара Байдыев, назвав свое стихотворение «Андһар» («Клятва»), отдает дань памяти старшим поколениям, защищавшим страну во время Великой Отечественной войны, пролившим свою кровь ради мира, открывшим поэту золотую дорогу жизни («алтн хаалһ»). Он также клянется родине, если черные тучи завтра придут, взять в руки винтовку, до последнего вздоха стрелять во врага, ради победы пролить свою кровь до конца, а если потребуется, отдать свою жизнь: *«...эн насндан / Андһаран Төрскндэн өгнэв. / Хар үүлн маңһдур / Хархлад ирхлэ маднур / (Келсн һазрас заальг), / Көвүнтн түрүн сөргхв. // Бууһан атхх чидлэн / Бичэ бийэсн уужасв, / Сүл эмсхл күртлэн / Суман хортнур илгэсв. // Дусал күртлн цусан / Дишлврн төлэ асхнав. / Төрскндм кергтэ болхла, / Торлго эмэн өгнэв»* [Байдын С. 1960: 18]. Поэт готов противопоставить вражеским пулям свою убийственную клятву: *«Хорта сумна өмнэс / Хорн андһар зөрүлхв»* [Байдын С. 1960: 19].

Для Тимофея Бембеева память о прошлой войне — это и память о старшем брате, погибшем в бою. В первом варианте его стихотворение называлось «Ахдан өгсн андһар» («Клятва старшему брату») [Бембин Т.

1970: 63–65], во втором варианте — иначе: «Андһар» («Клятва») с посвящением «Ахдан — хазг офицер В. О. Шарманджиев» («Брату — казаку-офицеру В. О. Шарманджиеву») [Бембин Т. 1980: 87]. Автобиографическая история о том, как получали извещения о смерти погибших на войне воинов-калмыков, в том числе, как получили в семье такое извещение о смерти старшего брата, перерастает в размышления поэта о бессмертии павших за отчизну, которая им благодарна: *«Төрскэн харсад, хорснд / Төрүц үкл уга! / Эмэрн шордад, зөрснд, / Эрэсэ кевтэн хана!»* [Бембин Т. 1970: 65]. Собственная клятва брать пример с брата подкрепляется движением — поднятым вверх сжатым кулаком: *«Андһар доран өглэв. / Ахан дурах болж / Атхсн нудрман өрглэв»* [Бембин Т. 1970: 65].

Среди обязательных элементов довоенных и военных советских стихотворений-клятв упоминания партии, комсомола, социализма, имен Ленина и Сталина. По словам Н. Мусовой, калмыцкие поэты «правдиво и ярко отразили самую основу советского героизма и патриотизма, в границах социалистического реализма претворяли свойственные ему качества и принципы» [Мусова 1977: 98].

Письмо-клятва

Коллективное стихотворное письмо «Сталинд өггч андһар» «Клятва Сталину» (1940) было создано от имени участников юбилейного VIII Пленума Союза писателей СССР, состоявшегося в Элисте осенью 1940 г. в связи с 500-летием калмыцкого эпоса «Джангар». Оно было опубликовано 15 сентября в газете «Улан хальмг» («Красный калмык»), 18 сентября — в газете «Улан баһчуд» («Красная молодежь»), в переводе Семена Липкина и Ильи Френкеля — в газете «Ленинский путь». Авторами клятвы стали народные певцы, джангарчи и поэты городов, краев и республик страны. Описание праздничных торжеств в столице Калмыцкой СССР преподносится как воплощение наяву эпической страны Бумбы: *«Бумб гидг бат орнд өнр дуудар тосна, / Бумб гидг бахта орнд байрар тосна»* [Сталинд өггч андһар 1940: 1]. Все достижения страны связаны с ее руководителем И. В. Сталиным, которому клянутся авторы письма: *«Энүни чирэд эврәннь алдрилһ, дүүврдлһ үздвдн, — / Энүнд эврәннь андһаран Ста-*

линд бидн өгчэнэвдн; // Энд, хальмг һазрт, нэарт, андһар авбвдн, — / Эркн баатр чамдан энүгэн бидн тальввдн!» [Сталинд өггч андһар 1940: 1]. В русском переводе: «В нем свою славу мы видим, отвагу свою, / Сталину здесь мы даем присягу свою. // Здесь, на калмыцкой земле, на пиру круговом / Богатырю исполинов мы клятву даем» [Клятва Сталину 1940: 1]. Включение трансформированной коллективной клятвы эпических богатырей призвано связать воедино героико-патриотическую тему истории и современности: «Жилв бах хамгас, буульмж гидгас зулхай, / Жил насн хойран кевтнь төрскндэн өгчхэй: // Эңгин эңкр олн амтни төлө үкчхэй, — / Элкэн йүүлэд, эмжл зүркэн энүндэн өгчхэй!» [Сталинд өггч андһар 1940: 1]. Непосредственно в самой клятве речь идет о клятве родине, о готовности умереть за народ. Как и в эпосе, здесь клянутся искрошенной печенью (элкэн йүүлэд), готовы отдать сердце. В русском переводе: «Да отрешимся от зависти, от похвальбы, / От затаенной вражды, от измен, от алчбы. / Грудь свои обнажим и вынем сердца / И за народ отдадим нашу кровь до конца» [Клятва Сталину 1940: 1]. Мотив единения и дружбы народов страны актуализирует роль большевистской партии, Ленина и Сталина: «Хамц ниийһар өргндэн болн өндртэн өсчхэй, / Хамц ни бээлһн оньдин баатринь медчхэй! // Баатр олн амтнэ үүрлт даңгин батртха! / Балтас бат, чаңһ, теңсэс өргн болтха! // Эңкр ормдн һазр деер дүңгәһэд бээтхә! / Эс унтрдг нарар үрглжд герлтэд бээтхә! // Баатр партий, большевистск партий менд болтха! / Баатр энмдн, дуунд мактг-дад, мөңкрх болтха!» [Сталинд өггч андһар 1940: 1]. В конце письма клятва соединена с йорялом-благопожеланием: «Будем едины — мы вырастим ввысь и вширь, / Ибо всегда единение — богатырь. // Пусть наша дружба народов-богатырей / Будет сильнее булата и шире морей. // Пусть на земле возвышается наша страна, / Неугасающим солнцем озарена. // Да прославится в песнях навеки веков / Партия мужества, партия большевиков» [Клятва Сталину 1940: 1]. Заключительные строки клятвы призваны проецировать перспективу светлого будущего человечества и отчизны: «Ленинэ нерэр цуг делкэг серүлэд бээчхэй! / Сталинэ нертэ ик ноолдаст дилжэ йовчхай!» [Сталинд өггч андһар 1940: 1]. В русском переводе: «Именем Ленина

будем весь мир пробуждать, / С именем Сталина будем в боях побеждать!» [Клятва Сталину 1940: 1]. Оригинал имеет двустипхию с парной анафорой и рифмовкой, в переводе также использованы двустипхию с парной рифмовкой, мужской рифмой.

Спустя два года было создано стихотворное «Письмо воинов-калмыков великому вождю и полководцу советского народа товарищу Сталину» [Письмо воинов-калмыков... 1942: 1] и опубликовано газетой «Ленинский путь» 3 июля 1942 г. Оно написано на русском языке с пояснением: «Письмо изложили поэты-фронтовики Семен Липкин и Санджи Дорджинов» [Письмо воинов-калмыков... 1942: 1]. «По поручению бойцов, командиров, политработников и начальствующего состава письмо подписали» представители 110-й Отдельной Калмыцкой кавалерийской дивизии с указанием инициалов, фамилий и воинских званий, должностей [Письмо воинов-калмыков 1942: 1]. В отличие от первого коллективного письма-клятвы этот текст отличается большим объемом, но также включает фрагмент богатырской клятвы из эпоса «Джангар», что связано с довоенным переводчиком калмыцкого героического эпоса С. Липкиным. Послевоенные републикации этого письма-клятвы существенно отличаются от первоисточника как заглавием, из которого исчез старый адресат (Сталин) [Письмо-клятва воинов 2015: 342–346] и/или появились новые (Коммунистическая партия и Советское правительство) [Письмо воинов 2005: 342–346], так и содержанием (сокращением мест с упоминанием имени Сталина), без пояснения сделанных купюр в новых изданиях, но с газетной отсылкой. С одной стороны, это обусловлено трагическим периодом депортации и ссылки калмыцкого народа в период сталинских репрессий (1943–1956), с другой — сложной судьбой 110-й ОККД в годы Великой Отечественной войны и послевоенным изучением истории этой калмыцкой дивизии [Очиров, Заярный 2018].

Письмо-клятва в первоисточнике начинается с обращения авторов к адресату Сталину, как и положено было в любом письме, с характеристикой его как военачальника освободительных сил, как солнца победы, опоры в священной борьбе. После вступления основная часть включает четыре части,

состоящие из строф различной величины, за исключением двустушии, напоминающих о клятве богатырей Джангара. Прием ретроспекции передает страницы воинской славы народов страны, в том числе калмыков, участвовавших в борьбе за ее свободу и независимость. Переход к современности с упоминанием имени Гитлера определен клятвами воинов покарать врагов мечом справедливости, стереть сталью с родной земли, «накормить» горячими пулями, заставить грызть землю. Повторив первые строки коллективной эпической клятвы богатырей, авторы пишут: «Да никогда калмык не бросится вспять, / Вражью завидев неисчислимую рать. // Да никогда не скажет неправды язык, / Да никогда не будет трусом калмык. // Знаменем красным в походах себя осеня, / Будем лелеять надежного друга-коня. // Да никогда у калмыка не дрогнет рука, / Бить наших недругов будем наверняка. // Будем умело сражаться за собственный кров, / Мы превратимся в искуснейших мастеров. // На скакунах полетим урагана быстрей, / Вызовим нашу землю от ига зверей. // Все свои силы, волю свою соберем, / Осуществим чужеземных полчищ разгром. // С именем Сталина в грозных боях победим, / С именем Сталина братьев освободим» [Письмо воинов-калмыков 1942: 1]. Включение в текст деталей о надежном коне-друге, о скакунах в этом случае определено воинской спецификой — речь идет о 110-й Отдельной Калмыцкой кавалерийской дивизии. Таким образом, включение элементов коллективной клятвы богатырей из эпоса «Джангар» в два письма обусловлено помимо фольклорной традиции также и тем, что С. Липкин еще до войны перевел этот памятник устного народного творчества калмыков.

Стихи-клятвы не получили широкого развития и в советской поэзии XX в. Отдельные примеры с жанровым обозначением есть в произведениях периода Великой Отечественной войны. Например, стихотворение «Клятва» армянского поэта Татула Гуряна с клятвой стране в русском переводе В. Баласана: «И если когда-нибудь я / дышать перестану тобой, / Сойду на кривую тропу / иль сделаюсь в тягость тебе, — / То ты меня в землю втопчи / своею железной стопой, / И пусть раздастся всегда / твой твердый и правильный бег» [Гурян 1985: 80].

В татарской поэзии периода Великой Отечественной войны, в стихотворениях М. Джалиля «Клятва артиллериста» (1941) и Ф. Карима «Клятва» (1942), звучат те же идеологические мотивы преданности народу, защиты родины, ненависти к врагу, непобедимости страны Советов, доминируют архетипы героя, врага, «мудрого отца» и Родины-матери [Юсупова 2010: 56–61]. Удмуртская поэзия того же периода выполнила прежде всего мобилизующую роль [Зайцева, Петрова 2018: 106–116].

В «Ленинградском цикле» Анны Ахматовой есть как стихотворение «Клятва» (1941), так и текст, не имеющий жанрового обозначения стихотворения-клятвы, например, «Мужество» (1942) [Ахматова 1977: 210; 212], в контексте цикла приобретающие мотивы клятвы/присяги. Так в первом тексте-четверостишии адресация к детям (иными словами, к будущему, живому) и к могилам (иными словами, к прошлому, к мертвому) в мотиве патриотической клятвы — покориться никто не заставит — скрепляет бинарную оппозицию жизнь / смерть, бытие / бессмертие.

Выводы

Понятие клятвы в калмыцком языке имеет несколько наименований: «*андһар*», «*шахан*», «*авишг*», передавая смысловые значения присяги, обета, заповеди. В основном калмыцкие поэты включали в название стихотворений-клятв первое наименование — как существительное («*Андһар* = Клятва»), как глагольную форму («*Андһарлжана* = Клянусь»), как существительное с дополнением («*Ахдан өгсн андһар* = Клятва, данная старшему брату»); («*Улан цеггчин андһар* = Присяга красноармейца»). При этом «Присяга красноармейца» М. Эрдниева не воспроизводит собственно воинскую клятву, а имеет личную направленность лирического субъекта. В этих произведениях использована традиционная форма национального стихосложения (аллитерация, анафора, редиф, двустушия), встречается и заимствованная структура «лесенки».

Фольклорные истоки патриотизма, показанные в разных жанрах устного народного творчества, воплотились в стихах-клятвах и письмах-клятвах калмыцких поэтов XX в. Как указывает Е. Джамбинова, «в эпоху строительства социализма происходит историко-социальная конкретизация патриоти-

ческой идеи. Если Джангар и шелудивый мальчик защищают вымышленную Страну Счастья — Бумбу и идеальное царство хана Тангсыка, то в первых произведениях советских калмыцких поэтов патриотическая устремленность имеет вполне четкий социальный адрес — поэты воспевают Страну Советов» [Джамбинова 1977: 70].

Фрагменты формульных клятв воинов в калмыцких богатырских сказках, эпосе «Джангар», связанные с идеей защиты родины и народа, трансформировались в жанрах авторских стихотворений-клятв и коллективных писем-клятв, созданных прежде всего в довоенный и военный период. Элементы таких формульных клятв вошли широко и в стихи калмыцких поэтов, не обусловленные указанной жанровой разновидностью. Мотив клятвы побратимства также определен мотивом боевого содружества в аспекте всенародной борьбы за свободу отечества. Тема исторической памяти в стихах-клятвах манифестирует эстафету патриотической преемственности в калмыцкой поэзии, являя автобиографизм. Для авторов свойственно обращение к именам и образам эпических богатырей — Джангара, Хонгора и др., упоминание боевых коней и оружия — меча, копья, секиры и т. п. Жертвенность и самопожертвование советских воинов опираются на формульные клятвы предков — пролить свою кровь, отдать

жизнь, не отступить, не уронить своей чести. В стихи-клятвы вводились элементы йорялов-благопожеланий защитникам родины и проклятий в адрес врага, которого позиционируют как нечистую силу, чудовище, бешеную собаку. Советская идеологическая лексика с обозначением государственных структур, организаций, политических деятелей, советская мифология с архетипами героя, врага, отца-вождя и матери-родины отражали в таких произведениях авторскую приверженность новому строю, новому мировоззрению, не вступавшую в противоречие с патриотической идеей защиты родины и народа. Характерными примерами можно назвать и коллективные письма-клятвы Сталину 1940 и 1942 гг. Отметим, что если первое такое письмо имело оригинальный текст и русский перевод, то второе письмо было создано на русском языке без исходного калмыцкого текста. Художественные переводы на русский язык исследованных произведений не всегда передают своеобразие оригинальных творений.

Изученные жанровые образования не были распространенным явлением в калмыцкой поэзии XX в., имели локальный характер в довоенный и военный период, сыграли свою патриотическую роль, продемонстрировали тему исторической памяти народа в аспекте фольклорных традиций и новаций.

Источники

- Алтн чеежтэ келмрч 2010 — Алтн чеежтэ келмрч Боктан Шаня = Хранитель мудрости народной Шаня Боктаев / сост., предисл., коммент. и прилож. Б. Б. Манджиевой. Элиста: КИГИ РАН, 2010. 172 с.
- Ахматова 1977 — Ахматова А. А. Стихотворения и поэмы / сост., подг. текста и прим. В. М. Жирмунского. М.: Сов. писатель, 1977. 560 с.
- Байдын С. 1960 — Байдын С. Андһар // Байдын С. Зүркнәнн цоклһар: шүлгүд болн поэм. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1960. X. 18–19.
- Бембин Т. 1970 — Бембин Т. Ахдан өгсн андһар // Бембин Т. Аршан болн хорн: шүлгүд болн поэм. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1970. X. 63–65.
- Бембин Т. 1980 — Бембин Т. Цаһан салькн: шүлгүд, тежгүд болн поэмс. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1980. 216 х.
- Босхмэжин Д. 1942 — Босхмэжин Д. Андһарлжанав // Улан Туг. 1942. № 4. X. 9.
- Гурян 1985 — Гурян Т. Клятва // До последнего дыхания / сост. и прим. И. Богатко. Предисл. С. Михалкова. М.: Правда, 1985. С. 80.
- Даван Һ. 1936 — Даван Һ. Андһар // Ленинэ ачһр. 1936. Августин сарин 5. X. 4.
- Джангар 1990 — Джангар. Калмыцкий героический эпос / сост. тома, подгот. текстов, исслед., коммент., словарь Н. Ц. Биткеева и Э. Б. Овалова; пер. Н. Ц. Биткеева и др. На калмыцком и русском языках. М.: Наука, ГРВЛ, 1990. 475 с.
- Джангар 1989 — Джангар: Калмыцкий народный эпос / пер. с калм. С. И. Липкина. 5-е изд. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1989. 363 с.
- Дорждин Б. 1938 — Дорждин Б. Болх дээнд белдий! // Ленинэ ачһр. 1938. Октябрин 20. X. 4.
- Дорждин Б. 1939 — Дорждин Б. Батар бууһан атһ! // Улан баһчуд. 1939. Мартин 11. X. 1.
- Жанһр 1990 — Жанһр. Хальмг баатрлг эпос. Нурвдгч һарцнь. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1990. 287 х.
- Инжин Л. 1941 — Инжин Л. Көгшн партизана үг // Улан баһчуд. 1941. Июлин 27. X. 1.

- Калмыцкие богатырские 2017 — Калмыцкие богатырские сказки / вступит. ст. Б. Б. Манджиевой; подг. текстов, перелож. калм. текстов, пер. Б. Б. Манджиевой, Т. А. Михалевой, Ц. Б. Селеевой; прим., коммент., указ., словарь Б. Б. Манджиевой, Ц. Б. Селеевой; отв. ред. А. А. Бурыкин, В. Л. Кляус, В. В. Куканова, Г. Ц. Пюрбеев. М.: АО «Первая образцовая типография», Филиал «Чеховский Печатный Двор», 2017. 561 с.
- Калмыцкие народные 1961 — Калмыцкие народные сказки. Элиста: Калмгосиздат, 1961. 253 с.
- Кектеев 1958 — *Кектеев Э.* Клятва // Поэты Калмыкии: сб. стихов / сост. Л. Инджиев, предисл. Д. Кугультинова. М.: Сов. писатель, 1958. С. 84–85.
- Клятва Сталину 1940 — Клятва Сталину // Ленинский путь. 1940. Сентябрин 10. X. 1.
- Көглтин Д. 2012 — *Көглтин Д.* Һурвн ботьд шүүһэд барлсн үүдэврмүд. 1-гч боть. Элст: Барин гер «Герл», 2012. 415 х.
- Көктән Э. 1941 — *Көктән Э.* Андһар // Көктән Э. Төрскәннн төлә, уралан!: шүлгүд болн поэм. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1941. X. 3–8.
- Кугультинов 1988 — *Кугультинов Д. Н.* Собр. соч. В 3-х т. Т. 1. М.: Худож. лит., 1988. 558 с.
- Куукан А. 2009 — *Куукан А.* Партизана эк // Хальмгин шүлглән: хураңһу. Хальмг болн орс келәр. Элст: Барин гер «Герл», 2009. X. 107–108.
- Леежнэ Ц. 1941 — *Леежнэ Ц.* Дээсән дархвдн // Ленин ачнр. 1941. Июнин 30. X. 1.
- Леежнэ Ц. 1990 — *Леежнэ Ц.* Үүнд би төрлэв: шүлгүд, поэм, орчуллһс. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1990. 154 х.
- Мифы, легенды 2017 — Мифы, легенды и предания калмыков / подгот. текстов, пер., вступит. ст., прим., коммент., указ., словарь, сверка калм. текстов Т. Г. Басанговой, Т. А. Михалевой; отв. ред. А. А. Бурыкин, Е. Н. Кузьмина, В. В. Куканова, Г. Ц. Пюрбеев. М.: Наука; Вост. лит., 2017. 367 с.
- Монголо-ойратский 1923 — Монголо-ойратский героический эпос / гер., вступ. статья и прим. Б. Я. Владимирцова. Пг.; М.: Госиздат, 1923. 254 с.
- Мукебенов 1987 — *Мукебенов Б.* Клятва // Стихи поэтов 20–40-х гг. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1987. С. 18.
- Мукөвүнэ Б. 1962 — *Мукөвүнэ Б.* Авшг // Хальмг поэзин антолог / Барт белдсн Калян С., Мацга И., Санган Л. Элст: Хальмг госиздат, 1962. X. 191.
- Нармин М. 1987 — *Нармин М.* Хойр ботьта суңһгдсн үүдэврмүдин хураңһу. 1-гч боть. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1987. 326 х.
- Ончхан Ж. 1962 — *Ончхан Ж.* Андһар // Хальмг поэзин антолог. Элст: Хальмг госиздат, 1962. X. 119.
- Письмо воинов-калмыков 1942 — Письмо воинов-калмыков великому вождю и полководцу советского народа товарищу Сталину // Ленинский путь. 1942. 3 июля. С. 1.
- Письмо воинов 2005 — Письмо воинов 110-й Отдельной Калмыцкой кавалерийской дивизии Коммунистической партии и Советскому правительству // Калмыкия в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.: док-ты и мат-лы. Сост. М. Л. Кичиков, Л. П. Коженбаева, А. И. Наберухин и др. 3-е изд., перераб. и доп. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2005. С. 264–269.
- Письмо-клятва воинов 2015 — Письмо-клятва воинов 110-й Отдельной Калмыцкой кавалерийской дивизии // Солдаты Победы. Том II. Поименный список воинов 110-й Отдельной Калмыцкой кавалерийской дивизии. Изд. 2-е, перераб. и доп. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 342–346.
- Седклин күр 1960 — Седклин күр / Ясад, барт белдсн Букшан Б. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1960. 96 х.
- Семьдесят две небылицы 1990 — Семьдесят две небылицы. Сказка. На калмыцком и русском языках. Переиздание. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. 95 с.
- Сокровенное сказание 1990 — Сокровенное сказание монголов: анонимная хроника 1240 года / сост., вступ. ст., примеч. П. А. Дарваева, пер. П. А. Дарваева и Г. Г. Чимитова. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. 280 с.
- Сталинд өггч андһар 1940 — Сталинд өггч андһар // Улан хальмг. 1940. Сентябрин 15. X. 1.
- Тачин А. 1982 — *Тачин А.* Мини тулг: шүлгүд болн поэмс. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1982. 124 х.
- Хоньна М. 1939а — *Хоньна М.* Орт-нутган харс! // Улан баһчуд. 1939. Ноябрьрин 27. X. 2.
- Хоньна М. 1939б — *Хоньна М.* Чи тедниг дурá! // Улан баһчуд. 1939. Декабрин 1. X. 4.
- Хоньна Л. 1938 — *Хоньна Л.* Харсач болхв // Улан хальмг. 1938. Ноябрьрин 7. X. 3.
- Хоньна Л. 1941 — *Хоньна Л.* Дуулий — дилий // Улан баһчуд. 1941. Апрельин 20. X. 1.
- Шалвра Ё. 1938 — *Шалвра Ё.* Андһар // Улан хальмг. 1938. Октябрьрин 29. X. 3.
- Шугран В. 2008 — *Шугран В.* Андһар // Шугран В. Мини дегтр. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 2008. X. 156–159.
- Эрднин М. 1939 — *Эрднин М.* Мана чидл // Улан хальмг. 1939. Ноябрьрин сарин 7. X. 3.

- Эрднин М. 1962 — *Эрднин М.* Улан цэргчин андһар // Хальмг поэзин антолог / Барт бэлдсн Калян С., Магга И., Санган Л. Элиста: Хальмг госиздат, 1962. X. 264.
- Эрдниева 1987 — *Эрдниева М.* Присяга красноармейца // Клятва: стихи поэтов 20–40-х гг. // Поэтическая Калмыкия. На калм. и рус. яз. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1987. С. 16–17.

Литература

- Балданмаксарова 2013 — *Балданмаксарова Е. Е.* Многообразие поэтических жанров «Сокровенного сказания монголов» (1240 г.) // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2013. № 1 (9). С. 89–105.
- Борджанова 2007 — *Борджанова Т. Г.* Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. 592 с.
- Джамбинова 1977 — *Джамбинова Е.* Роль национальных традиций в становлении калмыцкой советской поэзии (20–30-х годов) // Национальные традиции и генезис социалистического реализма в калмыцкой литературе. Элиста: КНИИЯЛИ, 1977. С. 65–81.
- Зайцева, Петрова 2018 — *Зайцева Т. И., Петрова Е. Н.* Эхо войны: удмуртская поэзия в 1941–1945 годы // Наследие. 2018. № 2(13). С. 106–116.
- Кектеев 1940 — *Кектеев Э.* Воинственный эпос // Улан баһчуд. 1940. Майин 18. X. 2.
- Кичиков 1976 — *Кичиков А. Ш.* Богатыри «Джангара» (о происхождении образов) // Вестник института КНИИЯЛИ. Вып. 14. Элиста: КНИИЯЛИ, 1976. С. 28–61.
- Кичиков 1983 — *Кичиков А. Ш.* Жанровое своеобразие повествований о Мазан-баатаре в аспекте калмыцко-башкирских межэтнических связей // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала: Сб. ст. Казань: ИЯЛИ КФАН СССР, 1983. С. 120–128.
- КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 768 с.
- Мусова 1977 — *Мусова Н. Н.* Патриотические мотивы в калмыцкой поэзии военных лет // Национальные традиции и генезис социалистического реализма в калмыцкой литературе. Элиста: КНИИЯЛИ, 1977. С. 82–98.
- Очиров, Заярный 2018 — *Очиров У. Б., Заярный С. А.* Клятве остались верны. Т. 1. Элиста: Изд-во КалмНЦ РАН, 2018. 519 с.
- Пюрбеев 2015 — *Пюрбеев Г. Ц.* Эпос «Джангар»: культура и язык (= Жаңһр дуулвр: сойл болн келн) / на рус. и калм. яз. 2-е изд., перераб. Элиста: НПП «Джангар», 2015. 280 с.
- Рабенко 2010 — *Рабенко Т. Г.* Клятва как фидеистический речевой жанр // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 13 (194). С. 122–126.
- Сарангов 2015 — *Сарангов В. Т.* Поэтика и стиль калмыцкой богатырской сказки. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2015. 108 с.
- Селеева 2013 — *Селеева Ц. Б.* Указатель тем калмыцкой и синьцзянской версий эпоса «Джангар». Элиста: КИГИ РАН, 2013. 276 с.
- Сенглеев 2019 — *Сенглеев Б. Ю.* Исторические предания и легенды о Мазан-батыре у калмыков: эпическая биография: дис. ... канд. филол. наук. М., 2019. 232 с.
- Хабунова 2006 — *Хабунова Е. Э.* Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2006. 255 с.
- Ханинова 2019 — *Ханинова Р. М.* Оборонная тема в довоенной лирике братьев Хониновых // Вестник Института комплексных исследований аридных территорий. 2019. № 2. С. 64–69.
- Хараева 2012 — *Хараева А. Т.* К характеристике слова *андһар* и жанра *андһаарийин бичиг* «присяжное письмо» в калмыцком литературном языке XVIII в. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 1. С. 41–45.
- Эльбикова 2019 — *Эльбикова Б. В.* Изображение физической расправы героя с противником в калмыцких сказках «Седклин арвин хойр бөлг» («Запомнившиеся двенадцать глав») М. Буринова // *Studia Litterarum*. 2019. Т. 4. № 3. С. 352–369.
- Юсупова 2010 — *Юсупова Н. М.* Идеологические мотивы и архетипы в поэзии периода Великой Отечественной войны // Научный Татарстан. 2010. № 2. С. 56–61.

Sources

- [Heroic Epic of Oirat Mongols]. B. Ya. Vladimirtsov (transl., foreword, comment.). Petrograd; Moscow: Gosizdat, 1923. 254 p. (In Russ.)
- [*Jangar*: Heroic Epic of the Kalmyks]. 3rd ed. Elista: Kalmyk Book Publ., 1990. 287 p. (In Kalm.)
- [*Jangar*: Heroic Epic of the Kalmyks]. N. Ts. Bitkeev, E. B. Ovalov (comp., prep., etc.); N. Ts. Bitkeev et al. (transl.). Moscow: Nauka, GRVL, 1990. 475 p. (In Kalm. and Russ.)
- [*Jangar*: Heroic Epic of the Kalmyks]. S. I. Lipkin (transl.). 5th ed. Elista: Kalmyk Book Publ.,

1989. 363 p. (In Russ.)
- [Kalmyk Folk Tales]. Elista: Kalmyk State Publ., 1961. 253 p. (In Russ.)
- [Kalmyk Heroic Tales]. B. B. Mandzhieva (foreword); B. B. Mandzhieva, T. A. Mikhaleva, Ts. B. Seleeva (prep., translit., transl.); B. B. Mandzhieva, Ts. B. Seleeva (comment., annot., glossary); A. A. Burykin, V. L. Klyaus, V. V. Kukanova, G. Ts. Pyurbueev (eds.). Moscow: Pervaya Obraztsovaya Tipografiya — Chekhovskiy Pechatnyy Dvor, 2017. 561 p. (In Kalm. and Russ.)
- [Kalmyk Myths, Legends, and Stories]. T. G. Basangova, T. A. Mikhaleva (prep., transl., etc.). A. A. Burykin, E. N. Kuzmina, V. V. Kukanova, G. Ts. Pyurbueev (eds.). Moscow: Nauka — Vostochnaya Literatura, 2017. 367 p. (In Kalm. and Russ.)
- [Talking Heart to Heart]. Bukshaev B. (ed., comp.). Elista: Kalmyk Book Publ., 1960. 96 p. (In Kalm.)
- [The Guardian of Folk Wisdom: (Narratives Recorded from) Taleteller Shanya Boktaev]. B. B. Mandzhieva (comp., foreword, etc.). Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2010. 172 p. (In Kalm.)
- [The Secret History of the Mongols: Anonymous Chronicle of 1240]. P. A. Darvaev (comp., foreword, comment.); P. A. Darvaev, G. G. Chimitov (transl.). Elista: Kalmyk Book Publ., 1990. 280 p. (In Russ.)
- [The Seventy Two Lies: Kalmyk Folk Tale]. Reprint. Elista: Kalmyk Book Publ., 1990. 95 p. (In Kalm. and Russ.)
- Akhmatova A. A. [Poems]. V. M. Zhirmunsky (comp., prep., etc.). Moscow: Sovetskiy Pisatel, 1977. 560 p. (In Russ.)
- Baidyn S. The Oath. In: Baidyn S. [In Beats of the Heart: Collected Poems]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1960. Pp. 18–19. (In Kalm.)
- Bembin T. [The White Wind: Poems, Fables, Ballads]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1980. 216 p. (In Kalm.)
- Bembin T. Oath to the Elder Brother. In: Bembin T. [Honey and Poison: Collected Poems]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1970. Pp. 63–65. (In Kalm.)
- Boskhmjn D. 'I Take the Oath'. *Ulan Tug*. 1942. No. 4. P. 9. (In Kalm.)
- Davan Y. The Oath. *Leninā achnr*. 1936, August 5. P. 4. (In Kalm.)
- Dorjin B. 'Hold the Rifle Tightly!' *Ulan baychud*. 1939, March 11. P. 1. (In Russ.)
- Dorjin B. 'May We Be Ready for the Coming War!' *Leninā achnr*. 1938, October 20. P. 4. (In Kalm.)
- Erdniev M. Red Army Oath of Enlistment. In: [The Oath: Works by (Kalmyk) Poets, 1920s–1940s]. Ser. 'Poetic Kalmykia'. Elista: Kalmyk Book Publ., 1987. Pp. 16–17. (In Kalm. and Russ.)
- Erdnin M. Our Power. *Ulan khal'mg*. 1939, November 7. P. 3. (In Kalm.)
- Erdnin M. Red Army Oath of Enlistment. In: [Kalmyk Poetry: Anthology]. Kalyan S., Matsga I., Sangan L. (comps.). Elista: Kalmyk State Publ., 1962. P. 264. (In Russ.)
- Guryan T. The Oath. In: [Till the Last Breath]. I. Bogatko (comp., comment.). S. Mikhalkov (foreword). Moscow: Pravda, 1985. P. 80. (In Russ.)
- Injin L. 'I Pledge the Word of an Old Partisan'. *Ulan baychud*. 1941, July 27. P. 1. (In Kalm.)
- Joint Letter Signed by Soldiers of the 110th Separate Kalmyk Cavalry Division to the Communist Party and Soviet Government. In: [Kalmykia in the Great Patriotic War of 1941–1945: Documents and Materials]. M. L. Kichikov, L. P. Kozhenbaeva, A. I. Naberukhin et al. (comps.). 3rd ed., rev. and suppl. Elista: Kalmyk Book Publ., 2005. Pp. 264–269. (In Russ.)
- Joint Letter-Oath Taken by Soldiers of the 110th Separate Kalmyk Cavalry Division. In: [Soldiers of Victory]. Vol. II: 110th Separate Kalmyk Cavalry Division, List of Names. 2nd ed., rev. and suppl. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2015. Pp. 342–346. (In Russ.)
- Kekteev E. The Oath. In: [Poets of Kalmykia: Collected Poems]. L. Indzhiev (comp.), D. Kugultinov (foreword). Moscow: Sovetskiy Pisatel, 1958. Pp. 84–85. (In Russ.)
- Khonina L. 'May I Become the Defender'. *Ulan khal'mg*. 1938, November 7. P. 3. (In Kalm.)
- Khonina L. 'We'll Win — and Sing'. *Ulan baychud*. 1941, April 20. P. 1. (In Kalm.)
- Khonina M. 'Defend the Country!' *Ulan baychud*. 1939, November 27. P. 2. (In Kalm.)
- Khonina M. 'Take Your Lead from Them!' *Ulan baychud*. 1939, December 1. P. 4. (In Kalm.)
- Kugultinov D. N. [Complete Works]. In 3 vols. Vol. 1. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura, 1988. 558 p. (In Russ. and Kalm.)
- Kuukan A. The Partisan's Mother. [Poetry of Kalmykia: Anthology]. Elista: Gerel, 2009. Pp. 107–108. (In Kalm. and Russ.)
- Kögltn D. [Selected Works]. In 3 vols. Vol. 1. Elista: Gerel, 2012. 415 p. (In Russ. and Kalm.)
- Köktän E. The Oath. In: Köktän E. ['In Action! For Motherland!': Collected Poems]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1941. Pp. 3–8. (In Russ.)
- Leejnä Ts. ['Here Was I Born': Poems, Ballads, Translations]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1990. 154 p. (In Kalm.)
- Leejnä Ts. 'May We Destroy War'. *Leninā achnr*. 1941, June 30. P. 1. (In Kalm.)

- Letter of Kalmyk Soldiers to the Great Leader and Commander of the Soviets — J. Stalin. *Leninskiy put'*. 1942, July 3. P. 1. (In Russ.)
- Mukebenov B. The Oath. In: [Poets of the 1920s–1940s: Collected Works]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1987. P. 18. (In Russ.)
- Mukövä B. The Oath. In: [Kalmyk Poetry: Anthology]. Kalyan S., Matsga I., Sangar L. (comps.). Elista: Kalmyk State Publ., 1962. P. 191. (In Kalm.)
- Narmin M. [Selected Works]. In 2 vols. Vol. 1. Elista: Kalmyk Book Publ., 1987. 326 p. (In Kalm.)
- Oath to Stalin. *Leninskiy put'*. 1940, September 10. P. 1. (In Russ.)
- Oath to Stalin. *Ulan khal'mg.* 1940, September 15. P. 1. (In Kalm.)
- Onchkhan J. The Oath. In: [Kalmyk Poetry: Anthology]. Elista: Kalmyk State Publ., 1962. P. 119. (In Kalm.)
- Shalvra Y. The Oath. *Ulan khal'mg.* 1938, October 29. P. 3. (In Kalm.)
- Shugran V. The Oath. In: Shugran V. [My Book]. Elista: Kalmyk Book Publ., 2008. Pp. 156–159. (In Kalm.)
- Tachin A. [My Support: Poems and Ballads]. Elista: Kalmyk Book Publ., 1982. 124 p. (In Kalm.)
- References**
- [Kalmyk-Russian Dictionary]. 26 000 entries. B. D. Muniev (ed.). Moscow: Russkiy Yazyk, 1977. 768 p. (In Kalm. and Russ.)
- Baldanmaksarova E. E. The Secret History of the Mongols (1240): diversity of poetic genres. *The Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences*. 2013. No. 1 (9). Pp. 89–105. (In Russ.)
- Bordzhanova T. G. [Kalmyk Ritual Poetry: Genre System, Poetics]. Elista: Kalmyk Book Publ., 2007. 592 p. (In Russ.)
- Dzhambinova E. The shaping Soviet Kalmyk poetry (1920s–1930s): role of ethnic traditions. In: [Kalmyk Literature: National Traditions and Genesis of Socialist Realism]. Elista: Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History, 1977. Pp. 65–81. (In Russ.)
- Elbikova B. V. Physical destruction of the enemy in Kalmyk fairy tales 'Sedklin Arvn Bolg' (Memorized Twelve Chapters) by M. Burinov. *Studia Litterarum*. 2019. Vol. 4. No. 3. Pp. 352–369. (In Russ.)
- Kekteev E. Military epic. *Ulan baychud*. 1940, May 18. P. 2. (In Russ.)
- Khabunova E. E. [Heroic Epic of *Jangar*: Poetic Constants of a Hero's Life Cycle (a Comparative Study of Ethnic Versions)]. Rostov-on-Don: North Caucasus Scientific Center, 2006. 255 p. (In Russ.)
- Khaninova R. M. Pre-war lyrics of the Khoninov brothers: theme of national defense. *Vestnik IKIAT*. 2019. No. 2. Pp. 64–69. (In Russ.)
- Kharaeva A. T. 18th-century Kalmyk literary language: revisiting the word *and'yar* and genre of *and'yaariyin bichig* 'letters of oaths'. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2012. No. 1. Pp. 41–45. (In Russ.)
- Kichikov A. Sh. Heroes of the *Jangar* epic: origins of images revisited. In: [Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History: Newsletter]. Vol. 14. Elista: Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History, 1976. Pp. 28–61. (In Russ.)
- Kichikov A. Sh. Tales of Mazan Baatar: genre diversity in the context of Kalmyk-Bashkir interethnic contacts. In: [Peoples of the Volga and Urals: Interethnic Communities and Folklore Ties]. Coll. papers. Kazan: Institute of Language, Literature and History (Kazan Branch of the USSR Academy of Sciences), 1983. Pp. 120–128. (In Russ.)
- Musova N. N. Kalmyk poetry during the war period: patriotic motifs. In: [Kalmyk Literature: National Traditions and Genesis of Socialist Realism]. Elista: Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History, 1977. Pp. 82–98. (In Russ.)
- Ochirov U. B., Zayarny S. A. [Those Who Remained Loyal to the Oath]. Vol. 1. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2018. 519 p. (In Russ.)
- Pyurbayev G. Ts. [Epic of *Jangar*: Culture and Language]. 2nd ed., rev. Elista: Dzhangar, 2015. 280 p. (In Kalm. and Russ.)
- Rabenko T. G. Oath as a fideistic speech genre. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2010. № 13 (194). Pp. 122–126. (In Russ.)
- Sarangov V. T. [Kalmyk Heroic Tale: Poetics and Style]. Elista: Kalmyk State University, 2015. 108 p. (In Russ.)
- Seleeva Ts. B. [Epic of *Jangar*: Thematic Index of the Xinjiang Version]. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2013. 276 p. (In Russ.)
- Sengileev B. Yu. [Kalmyk Historical Tales and Legends of Mazan Baatar: Epic Biography]. Cand. Sc. (philology) thesis. Moscow, 2019. 232 p. (In Russ.)
- Yusupova N. M. Poetry of the war period (1941–1945): ideological motifs and archetypes. *Nauchnyi Tatarstan*. 2010. No. 2. Pp. 56–61. (In Russ.)
- Zaytseva T. I., Petrova E. N. An echo of war: Udmurt poetry in 1941–1945. *Nasledie*. 2018. No. 2(13). Pp. 106–116. (In Russ.)

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
ORIENTAL STUDIES

2020. Т. 13. № 1

Главный редактор: В. В. Куканова

Дата выхода: 25.09.2020.
Формат бумаги 60х84¹/₈. Усл. печ. л. 28,13.
Свободная цена. Подписной индекс 10236.
Тираж 100 экз. Заказ 06-20.

Учредитель, редакция, издатель, типография:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»
(Республика Калмыкия, 358000 г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8)