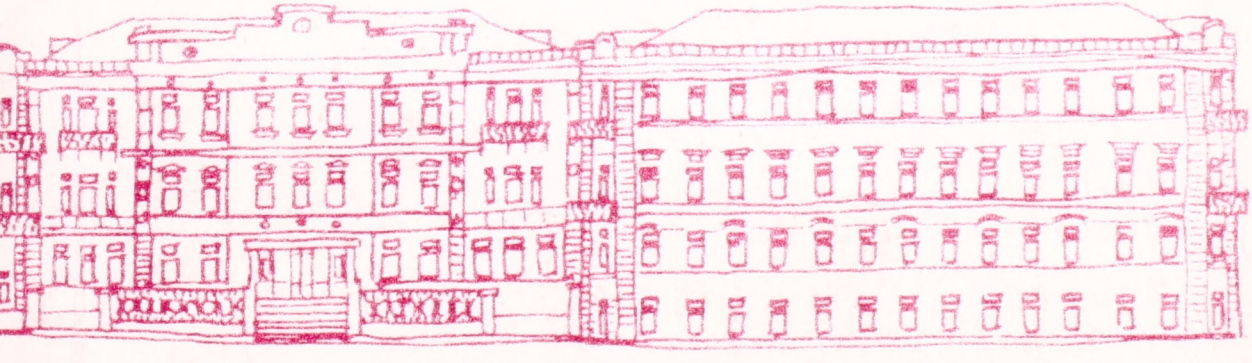
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОБЩЕСТВО ВОСТОКОВЕДОВ

БЮЛЛЕТЕНЬ
(NEWSLETTER)

2



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОБЩЕСТВО ВОСТОКОВЕДОВ

БЮЛЛЕТЕНЬ
(NEWSLETTER)

2

Материалы

Всероссийского организационно-научного съезда

“Отечественное востоковедение на пороге XXI века”

Москва
1999

ББК 63.2; 22.18
Б45

Редакционная коллегия: Л.Б. Алаев, Д.Д. Васильев, Р.Б. Рыбаков (председатель), И.М. Стеблин-Каменский, А.А. Столяров (секретарь), М.А. Усманов

Компьютерная верстка и оригинал-макет: А.А. Столяров

Б45 **Бюллетень Общества востоковедов. — Вып. 2: Материалы Всероссийского организационно-научного съезда "Отечественное востоковедение на пороге XXI века"** — М.: Институт востоковедения РАН, 1999. — 160 с.

ISBN 5-89282-110-2

Во втором выпуске "Бюллетеня" Общества востоковедов РАН продолжается публикация материалов, представленных на заседаниях 1 Всероссийского съезда востоковедов, который проходил в Элисте с 7 по 10 октября 1997 г. Большая часть "Бюллетеня" содержит материалы научной конференции по проблемам изучения Калмыкского народного эпоса "Джангар", проходившей в стенах КИГИ РАН во время работы съезда.

ББК 63.2; 22.18
Б45

ISBN 5-89282-110-2

© Институт востоковедения РАН, 1999
© А.А. Столяров, 1999

Содержание

От редакции 7

Калмыцкий Институт Гуманитарных Исследований 8

Шовунов К.П. 18
Развитие калмыковедения в XX веке

Материалы научной конференции по проблемам изучения Калмыкского народного эпоса "Джангар"
Секция «Язык и культура»

Бурыкин А.А. 23
Этнографические и фольклорные параллели
к двум мотивам «Джангара»
(к проблеме монгольских и ойратских элементов
за пределами монгольской этнокультурной общности)

Горяев А.Т., Омакаева Э.У. 27
О соотношении языка и культуры
в современном калмыцком обществе

Манджикова Б.Б. 34
Языковое своеобразие эпоса «Джангар»
(образные средства: сравнения)

Монраев М.У. 39
Наречение ребенка-богатыря в «Джангаре»

Оконов А.Б. 43
Функции паремий в героическом эпосе «Джангар»

Сусеева Д.А. 50
Проблемы контрастивной грамматики монгольских языков
(на материале калмыцкого и монгольского языков)

Секция «Фольклор и литература»

Бадмаев А.В. 59
Калмыцкий поэт и просветитель Боован Бадма и его сургал «Услаждение слуха»

Басаев Д.Э. 69
О калмыцких топонимических преданиях

Бичеев Б.А. 75
Об одной редакции известного памятника

Борджанова Т.Г. 77
О жанрообразовании в калмыцком фольклоре

Джамбинова Р.А. 82
Литература и фольклор: проблема традиций

Окладникова Е.А. 85
Эпические образы Джангариады и наскальное искусство Алтая

Овалов Э.Б. 89
Эпический мотив о трех шарагольских ханах

Сангаджиева Н.Б. 92
О жанровой природе калмыцкого героического эпоса

Шивлянова В.К. 95
К вопросу о традиционном интонировании джангарчи

Секция «История»

Арсланова А.А. 99
Некоторые особенности изучения этнонимов «татары» и «монголы» по данным персидских исторических источников

Бакаева Э.П. 102
Об образе верблюда в мифопоэтической традиции калмыков

Кичиков А.Ш. 107
Исторические предпосылки возникновения эпоса «Джангар»

Колесник В.И. 116
К вопросу о политике Цинской империи в отношении возвращения калмыков из Нижнего Поволжья в Джунгарию в 1771 г.

Митиров А.Г. 119
О датировке «Джангара»

Муханова М.Н. 122
Межнациональные отношения в контексте «иного», «другого» (на примере Республики Калмыкия)

Мургаев С.М. 125
Калмыкия в геостратегии Российской Федерации (к постановке вопроса)

Салдусова А.Г. 127
Сумба-Хамбо – ойратский ученый XVШ века,
и образование у ойрат-калмыков

Сартикова Е.В. 138
Духовно-нравственный раскол национальной элиты:
калмыцкая интеллигенция между «красными» и
«белыми» в революциях 1917 года

Цюрюмов А.В. 140
Административная система Калмыцкого ханства
(первая треть XVIII века)

Тимкова Т.Н. 144
Евроазиатский Востоковедческий Сервер
EAOS

От редакции

Во втором выпуске "Бюллетеня" Общества востоковедов при Российской Академии наук продолжается начатая в предыдущем выпуске публикация материалов, представленных на заседаниях 1 Всероссийского съезда востоковедов, который проходил в Элисте с 7 по 10 октября 1997 г.

Открывается выпуск статьей об истории и деятельности Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской Академии наук. За ней публикуется текст выступления покойного директора Института К.П. Шовунова на открытии 1 Всероссийского съезда востоковедов 7 октября 1997 г.

Далее в Бюллетене помещены материалы научной конференции по проблемам изучения Калмыкского народного эпоса "Джангар", проходившей в стенах КИГИ РАН во время работы съезда. Заседания конференции проходили по трем секциям: «Язык и культура», «Фольклор и литература», «История». Так же сгруппированы и вошедшие в настоящий выпуск "Бюллетеня" статьи участников конференции.

Завершается "Бюллетень" статьей, содержащей описание структуры Евроазиатского востоковедческого сервера EAOS. Подобные публикации получат продолжение в последующих выпусках "Бюллетеня": в них будут помещаться сообщения, рассказывающие о структурном и содержательном развитии сервера EAOS.

Калмыцкий Институт Гуманитарных Исследований

Калмыцкий институт гуманитарных исследований Российской Академии наук (он же КНИИИЯЛИ в 1941-1978 гг., КНИИИФЭ в 1978-1990 гг., КИОН РАН в 1990-1996, КИГПИ в 1996-1998 гг., КИГИ РАН с 1998 г. по настоящее время) - единственный в Республике Калмыкия научно-исследовательский институт, в котором основным направлением является комплексное изучение востоковедных проблем. Созданный в июне 1941 года институт прекратил свою деятельность в связи с ликвидацией Калмыцкой АССР и депортацией народа в 1943 г. После восстановления республики в 1957 году, в числе первоочередных шагов правительства было возрождение института. С этого времени и началась целенаправленная научно-исследовательская работа по проблемам истории, этнологии, археологии, фольклористики, экономики и экологии. Большое значение для развития калмыковедения сыграли такие ученые как Попов А.В., Котвич В.Л., Владимирцов Б.Я., Позднеев А.М., Руднев А.Д., Козин С.А., Голстунский К.Ф.

У истоков калмыцкой гуманитарной науки стояли первый доктор филологических наук Ц.-Д. Номинханов, первый директор института (1957-1959), доктор филологических наук Б.К. Пашков, директор института (1959-1979), доктор филологических наук И.К. Илишкин, доктор филологических наук Б.Б. Бадмаев, которые уделяли пристальное внимание становлению научной базы института, фундаментальным исследованиям калмыковедения, а также воспитанию и подготовке научных кадров в ведущих вузах и академических центрах страны.

Структура и основные научные направления

В настоящее время Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН представлен 7 структурными научными подразделениями: отдел истории (зав. отделом к.и.н. И.В. Борисенко), отдел монголоведения (зав. отделом к.ф.н. Э.У. Омакаева), отдел языкознания (зав. отделом к.ф.н. В.Э. Очир-Гаряев), отдел литературы (зав. отделом к.ф.н. Б.Б. Оконов), отдел социологии (зав. отделом к.ф.н. К.П. Катушов), отдел экономики (зав. отделом к.э.н. Н.И. Кичапов), отдел пустынь (зав. отделом к.с.-х.н. А.П. Богун).

В штате института 82 сотрудника, из них 34 кандидата наук, 4 доктора наук, 18 младших научных сотрудников. В аспирантуре и докторантуре обучаются 14 человек.

Сотрудники института являются грантодержателями фондов РГНФ, РФФИ, Фонда «Открытое общество», Маккартуров, Фулбрайт и других.

Институт работает по 4 основным научным направлениям: историческое, филологическое, социально-экономическое и экологическое.

Филологическое направление

Отдел монголоведения

Отдел монголоведения ведет научную работу по трем направлениям: сравнительно-типологическое изучение современных монгольских языков; комплексное исследование старописьменных памятников; фольклор монгольских народов. Следует подчеркнуть, что все эти направления взаимосвязаны и являются постоянно действующими в деятельности монголоведов. Однако в настоящее время в связи с подготовкой к 350-летнему юбилею старокалмыцкой письменности и 400-летию со дня рождения ее создателя Зая-Пандиты первостепенное значение имеет второе направление. В рамках этого направления ведется работа по подготовке к изданию ойратского сочи-

нения XVII века «Сарин Герл» в серии «Памятники ойратской письменности», ойратско-русского словаря, юбилейного тематического сборника «Ойратские письменные источники: аспекты исследования». Совместно с отделом истории готовится издание книги Ш. Норбо «Зая-Пандита» (перевод со старокалмыцкого на русский, редактором издания является к.и.н. В.П. Санчиров). В дальнейшем внимание ученых будет сконцентрировано, во-первых, на собирательской работе, аннотированной каталогизации и создании электронной базы данных письменных памятников, во-вторых, на публикациях и вводе в научный оборот старописьменных источников, и, в-третьих, на теоретическом исследовании проблем, связанных с изучением текстов.

Первые шаги в этом направлении уже сделаны. Имеется описание монгольских и ойратских рукописей архивного фонда КИГИ, опубликованы «Библиографический указатель письменного наследия калмыков в трудах российских и монгольских востоковедов», первые две главы ойратской версии «Субхашиты» на современном калмыцком языке с примечаниями и русским переводом.

Как известно, отечественная буддология зародилась в недрах российского монголоведения. Поэтому буддологическая проблематика занимает достойное место в исследованиях монголоведов института.

Лингвисты отдела монголоведения в дальнейшем планируют работать в области лингвистического источниковедения, исторической морфологии, словообразования и лексикологии монгольских языков, лингвистики текста.

Отдел литературы

Сотрудники отдела работают по двум направлениям: фольклористика и литературоведение. В институте создан уникальный фольклорный фонд, включающий все жанры устного народного творчества калмыков. Фольклористы отдела литера-

туры в настоящее время заняты подготовкой капитального коллективного 12-томного труда «Свод калмыцкого фольклора».

Важнейшим направлением деятельности фольклористов остается собирательская работа и публикация фольклорных материалов в виде научно-популярных сборников для массового читателя.

Время вносит свои коррективы в изучение истории литературы и современного литературного процесса. Литературоведы института признаны решать новые задачи, связанные с объективным научным анализом и оценкой литературного процесса в прошлом и настоящем. Так, исследуются темы - «Литература Калмыкии постсоветского периода. Проблемы развития 1996-2000 гг.» и «Калмыцкая поэзия: традиция и современность», выявляются истоки традиций в контексте центральноазиатской цивилизации.

Отдел языкознания

Значительное место в деятельности отдела занимают лексикографические работы, В течение ряда лет ведется работа по составлению академического русско-калмыцкого словаря, готовится «Словарь синонимов калмыцкого языка».

Особое внимание уделяется вопросам калмыцкой ономастики. Так опубликовано ряд статей по топонимике Калмыкии, В 1998 г. издана книга «Калмыцкие личные имена».

Историческое направление

Отдел истории

В состав отдела истории, кроме собственно историков, входят две исследовательские группы: археологии и этнографии.

Историки института ведут разработку фундаментальной темы «История Калмыкии с древнейших времен до наших дней». В рамках этой темы выполняются следующие подтемы: «История ойратов. XV - нач. XVII вв.», «Этногенез средневеко-

вых ойратов Джунгарии (сер. IX-XVI вв.)», «Русская православная церковь в Калмыкии в 1917-1991 гг.», «Калмыкия в переходный период 1985-сер. 90-х гг.».

Этнографы КИГИ разрабатывают отдельные темы: «Традиционная и современная этнография Калмыкии», «Джангар» и проблемы этнографии калмыков».

Большое внимание уделяется этнографическому религиоведению, как смежной дисциплины, задачами которой являются изучение ранних верований и этнической специфике мировых религий.

Социально-экономическое направление

Отдел экономики

Этот отдел создан в 1998 году и переживает трудный период становления. Ученые этого отдела начали разработку темы «Анализ организации и функционирования различных форм хозяйствования в агропромышленном комплексе региона». Тема отдела непосредственно связана с теоретическими и практическими вопросами развития АПК Республики Калмыкии.

Отдел социологии

Отдел занимается разработкой коллективной темы «Социальная адаптация населения республики Калмыкия в условиях перехода к рыночным отношениям». По теме исследования изданы монография «Калмыкия в геопространстве России» (1998 г.) и ряд научных статей.

Экологическое направление

Работа экологов ведется по четырем крупным темам: Экологические проблемы опустынивания Калмыкии, разработка общей теории и комплексной программы охраны и рационального использования компонентов природных экосистем на территории Калмыкии, разработка мероприятий фитомелиора-

ции деградированных пастбищ по различным природным зонам Калмыкии, определение концепции использования защитного лесоразведения в природных ландшафтах Калмыкии.

Научное сотрудничество

Для Калмыцкого института гуманитарных исследований важное значение имеет координация и сотрудничество с другими востоковедными учреждениями и отраслевыми НИИ. Все подразделения КИГИ поддерживают тесную связь с головными институтами Российской Академии Наук: Институтом востоковедения, Институтом языкознания, Институтом Российской истории, Институтом мировой литературы, Институтом археологии, Институтом этнологии и антропологии, Бурятским Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Горно-Алтайским институтом гуманитарных исследований, Тувинским институтом языка, литературы и истории, Хакасским научно-исследовательским институтом. Многие научные темы разрабатываются в сотрудничестве с Санкт-Петербургским государственным университетом (Восточный факультет), Санкт-Петербургским филиалом Института востоковедения РАН, Калмыцким государственным университетом, Саратовским госуниверситетом, научно-исследовательскими институтами республик РФ. Установлены международные научные контакты с востоковедными учреждениями и учеными Венгрии, Германии, США, Финляндии, Японии, Китая, Монголии и других зарубежных стран. В настоящее время КИГИ выступил инициатором и основным организатором международной научной конференции «История и культура монгольских народов: источники и традиции», посвященной 350-летию старокалмыцкой письменности и 400-летию со дня рождения ее создателя Зая-Пандиты и Всероссийской научной конференции «Калмыкия и Россия: история, современность, перспективы» посвященной 390-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав России.

В координации научных исследований огромную роль играет участие сотрудников института в работе международных, общероссийских, региональных форумов. Так, в 1997-1998 годах ведущие сотрудники КИГИ выступили с докладами на крупнейших востоковедных научных форумах: 35-й Международный конгресс востоковедов (Будапешт), 7-й Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор), 2-я Международная конференция «Исторические источники евроазиатских и североафриканских цивилизаций: компьютерные подходы» (Звенигород), Международный симпозиум-фестиваль «Центральноазиатский эпос» (Улан-Батор).

Институт тесно сотрудничает с учреждениями просвещения и культуры, а также с творческими союзами, т.е. с теми организациями, которые крайне заинтересованы в практических результатах разработок соответствующих отделов института. Лингвисты поддерживают контакты с Министерством образования РК, школами города и республики, принимают активное участие в составлении программ, пособий и учебников по калмыцкому языку. Указом Президента РК создана Государственная комиссия по совершенствованию калмыцкого языка, членами которой являются и лингвисты КИГИ. При институте созданы три рабочие проблемные группы: 1) группа по совершенствованию орфографических норм калмыцкого языка (рук. к.ф.н. М.У. Монраев), 2) группа по совершенствованию орфографического словаря калмыцкого языка (рук. к.ф.н. В.Э. Очир-Гаряев), 3) группа по совершенствованию грамматики калмыцкого языка (рук. к.ф.н. Э.У. Омакаева).

Литературоведы института тесно сотрудничают с Союзом писателей республики, учебными заведениями и средствами массовой информации.

Фольклористы КИГИ совместно с Министерством культуры и Домом народного творчества организовывают научно-практические конференции, фестивали, конкурсы, олимпиады. Археологи, этнографы, историки работают в тесном контакте с

Национальным архивом Республики Калмыкия, республиканским краеведческим музеем им. Н.Н. Пальмова.

Работы, подготовленные и изданные сотрудниками КИГИ РАН за последние годы (1995-1998 гг.)

1995 г.

1. ***Басан Городовиков.*** *Воспоминания. Исследования. Документы. (Сост.К.П.Катушов, З.Б.Очирова, В.Ш.Санжиева. Отв.ред. М.П.Иванов, К.П.Шовунов, И.Е.Намсинов, К.П.Катушов) КИОН. Калм.Респ.совет ветеранов. Элиста, 1995. - 238 с. с иллюстрациями.*
2. *Выбор Калмыкии: Сб.статей (Редкол.: К.П. Шовунов (отв.ред.), Б.Ц. Санджиев, зам.отв.ред., сост.Р.Б. Дякиева (отв.секр.) КИОН. Калм. отделение Рос. академии социальных наук. - Элиста, 1995. - 266.; Приложение: 25 л. С иллюстр.*
3. *Калмыкия: Этнополитическая панорама. Очерки. Документы. Материалы. Т.1. (Сост. Э.-Б. Гучинова, Г.А. Комарова. Под ред. Э.-Б. Гучиновой, Г.А. Комаровой) РАН. Центр по изучению межнац. отношений Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. - М., 1995. - 276 с.*
4. ***Очир-Гаряев В.Э.*** *Калмыцко-русский и русской-калмыцкий терминологический словарь. Рыбное хозяйство. (РАН. КИОН. - Элиста, 1995. - 64 с.).*

1996 г.

1. ***Белоусов С.С.*** *Переселенческое село Приютное. 1850-1917. - М.: Правление Русского общенац. союза, 1996. - 53 с.*
2. ***Борисенко И.В., Горяев А.Т.*** *Гражданская война: «калмыцкий исход» (Волгоград.академия гос.службы КИГПИ). - Волгоград, 196. - 72 с. с иллюстрациями.*

3. ***Джамбинова Р.А.*** *Роман и автор. Новые грани художественности. (1960-1990-е гг.) КИГПИ. - Элиста: «Джангар», 1996. - 254 с. (14,8 п.л.).*
4. ***Джамбинова Р.А.*** *Писатель и время. - Элиста: «Джангар», 1996. - 206 с.*
5. *Калмыкия: Этнополитическая панорама. Очерки. Документы. Материалы. Т.2 (Сост. Э.-Б. Гучинова, Г.А. Комарова. Под редакцией Э.-Б. Гучиновой, Г.А. Комаровой) РАН. Центр по изучению межнац. отношений Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. - М., 1996. - 364 с.*
6. *Охрана почв Калмыкии: Сб. научных трудов. Вып.1 (Редкол.: Э.Б. Габуншина и др. Гл. ред. Л.Н. Ташнинова) Министерство охраны окруж. среды и природных ресурсов РК. Калмыцкий институт гуманитарных и прикладных исследований. Калм. отделение Общества почвоведов РАН. - Элиста, 1996. - 190с.*

1997 г.

1. ***Алексеева П.Э.*** *Станица Граббевская (XVII век - декабрь 1943 г.). Исторический очерк. - Элиста, 1997. - 169 стр. 500 экз.*
2. ***Очир-Гаряев В.Э.,*** *сост. Калмыцко-русский, русско-калмыцкий терминологический словарь. Народное хозяйство. Э., 1997.*

1998 г.

1. ***Бадмаева Е.Н., Орлова К.В.*** *Библиографический указатель письменного наследия калмыков в трудах российских и монгольских востоковедов. (Науч.ред. к.и.н. В.П. Санчиров - КИГПИ. Научная библиотека КИГПИ). Элиста: Калм.кн.изд-во, 1998 г. - 64 стр.*
2. ***Борисенко И.В., Горяев А.Т.*** *Очерки истории калмыцкой эмиграции. – Элиста: Калмыцкий институт гуманитарных и прикладных исследований, 1998 г. - 234 стр.*

3. ***Катушов К.П.*** *Калмыкия в геопространстве России. Элиста, 1998 г. - 330 стр.*
4. ***Монраев М.У.*** *Калмыцкие личные имена (семантика) - Элиста, 1998 г. - 191 стр.*
5. ***Ташнинова Л.Н., Богун А.П., Химина Е.Г.*** *Биоэкологические условия роста защитных лесонасаждений на юге Ергеней. (КИГПИ). Элиста, 1998 г. - 105 стр.*

Шовунов К.П.
(Элиста)

Развитие калмыковедения в XX веке

Уважаемые делегаты Всероссийского организационно-научного съезда востоковедов, гости и участники съезда!

Российское востоковедение имеет глубокие корни в недрах мирового востоковедения. Востоковедение – это очень широкое понятие: это и Северная Африка, и Ближний Восток, и весь азиатский континент, это южная Австралия.

Российские ученые глубоко внедрялись в проблемы изучения всего указанного мира. Их научные труды нисколько не уступают мировым стандартам, а по многим позициям значительно превосходят уровень достижений ученых-востоковедов мира.

Определенный вклад в развитие отечественного востоковедения внесли ученые Калмыкии, которые являются частью большой армии востоковедов России.

Настоящий съезд востоковедов имеет историческое значение для российской гуманитарной науки. Он определит развитие этой отрасли в России за весь XX век, выявит ее достижения и упущения, наметит перспективы сохранения и развития научного потенциала каждого региона, востоковедческого центра и в целом Общества востоковедов Российской Академии наук.

1. Место калмыковедения в мирэвом востоковедении XVII-XIX вв.

Калмыковедение, как самостоятельная наука, зародилось в начале XVII века. Определяя хронологические рамки калмыковедения, я веду речь о той части монгольских народов, а точнее ойратов, которые вошли в состав России и получили самоназвание калмыки.

Первые научные сведения о калмыках были отражены в ценнейшем отечественном историко-географическом памятнике - «Книге Большого чертежа», изданном в 1627 году. В 60-е годы XVII в. появилась рукопись на немецком языке иностранного офицера, совершившего путешествие в Сибирь. В ней были отражены сведения об общественном строе, домашнем быте, религиозном воззрении калмыков.

В XVII-XVIII вв. складывается источниковедческая база по истории, хозяйству, быту, культуре калмыков в центральных и сибирских архивохранилищах страны. С созданием в России Академии наук и других научных учреждений исследования в области калмыковедения становятся более систематическими. Они концентрируются вокруг истории, этнографии, природно-географических условий, устного поэтического творчества, культурных связей калмыков с другими народами.

В конце XVIII в. появляются собственно национальные исторические сочинения Габан-Шарапа, Батыр-Убаши Тюменя и др.

Предметом пристального внимания исследователей-юристов России становится «Степное уложение» 1640 г. - «Цаажин бичик». Определенный толчок калмыковедению дала Кумано-Манычская экспедиция 1860-1861 гг. Начало XIX в. является временем открытия миру величайшего творения калмыцкого героического эпоса «Джангар».

Президент нашей Республики К. Илюмжинов в сентябре прошлого года издал Указ «О государственной поддержке изу-

чения калмыцкого героического эпоса «Джангар». В связи с эти указом в Калмыцком институте гуманитарных и прикладных исследований создан Научный Центр «Джангар», который призван глубже осмыслить этот героический эпос, а через него узнать не только жизнь предков, но и познать их глубинный мир, их нравственность, их тонкие нити души, а потом все это преподнести детям, молодежи и превратить все это в норму их поведения, в идеал их жизни.

Середина XIX в. ознаменовалась в калмыковедении началом калмыцкого языкознания как науки.

2. Организационные меры по развитию калмыковедения в XX в.

Начало XX в. совпало с Октябрьской революцией 1917 г. и возникновением социалистической системы в России. Судить об октябрьской революции и рожденной ею социалистической системы не моя цель. Но я хочу констатировать факты в связи с моими задачами.

Итак, в 1920 г. возродилась автономная государственность калмыцкого народа, которая прекратила свое существование в 1771 г. Были предприняты меры по ликвидации безграмотности в Калмыкии.

Вместе с этим получила необходимую почву для своего возрождения калмыковедческая наука, в развитии которой неоценимый вклад внесли ученые- монголоведы Б.Я. Владимирцов, В.Л. Котвич, Н.Н. Пальмов.

Началу ее возрождения большую роль сыграла архивно-музейная секция Калмыцкой автономной области.

В Саратовском государственном университете была создана кафедра калмыковедения во главе с профессором Б.К. Пашковым.

Под руководством профессора П.С. Рыкова развернулось археологическое изучение степи.

В новый этап вступило изучение героического эпоса «Джангар».

Строительство калмыковедческой науки потребовало активную подготовку национальных кадров, наиболее питательную среду и неограниченную перспективу.

В мае 1941 г. был открыт научно-исследовательский институт.

Однако фронтальное развитие калмыковедение получило в 1957 г., после развенчания сталинской политики геноцида в отношении народов СССР.

3. Основные итоги развития калмыковедения в XX в.

Калмыковедческая наука может записать в свой архив известные достижения в области истории, культуры, языкознания, фольклористики, литературоведения, монголоведения, социологии, экономических исследований.

Результаты исследований, проведенных калмыцкими учеными в содружестве с учеными ряда научных центров страны, за 20-е столетие вылилось в 1200 наименований научных трудов в объеме выше 60 тысяч авторских листов. За последние 50 лет в республике подготовлено более 300 кандидатов, 50 докторов наук.

В области изучения истории завершено написание «Истории Республики Калмыкия с древнейших времен до наших дней».

Значительная работа проведена в области археологии. С 1929 г. раскопано 420 курганов, содержащих 700 погребений, и выявлено более 15 тысяч археологических памятников.

Расширяются исследования филологического направления. Изданные словари приобрели не только научное, но и практическое значение. Вышла в свет «История калмыцкой литературы» в двух томах. Готовится к изданию 10 томный свод по калмыцкому фольклору.

Все большее значение приобретает дальнейшее изучение народного эпоса «Джангар».

С восстановлением республики в 1957 г. проведено в Элисте 50 международных, всесоюзных, российских и региональных научных конференций.

4. Перспективные проблемы развития калмыковедения.

Насущной проблемой российского востоковедения является дальнейшая поддержка развития науки у малочисленных этносов, в том числе калмыковедения.

В этих целях необходимо поднять на российский и международный уровень празднование 400-летних юбилеев видного ойрат-калмыцкого просветителя Зая-Пандиты и калмыцкой письменности «Тодо бичик».

Предметом углубленного, комплексного изучения востоковедов России должен стать эпос «Джангар», проповедующий цивилизованное начало общественного развития, патриотизм и мужество, мир и спокойствие в мифологической стране «Бумба».

Калмыцкая степь, являвшаяся коридором великого переселения народов между Азией и Европой, значительным отрезком Великого шелкового пути, колыбелью древней государственности – Хазарского Каганата, должна стать объектом внимания мировой научной общественности.

Бурыкин А.А.
(Санкт-Петербург)

Этнографические и фольклорные параллели к двум мотивам «Джангара»

(к проблеме монгольских и ойратских элементов за пределами монгольской этнокультурной общности)

В комментариях к тексту «Джангара» отмечено, что по поверьям, высоконравственная женщина может излечить раненого богатыря, перешагнув через него[1]. В 1 песне «Джангара» в исполнении Ээлян Овла раненого Джангара вылечивает мать Беке Менген Шигширге: после того, как стрела не выпадает из раны, Хонгор спрашивает у женщины, почему так. Она вспоминает: «На следующий год после замужества /пошла я весной необъезженных кобылиц подоить,/ и увидела, как жеребец покрыл кобылицу. Оттого, может быть, стрела не выпадает?» - сказала она. Ладони сложила молитвенно, встала на колени - стрела и упала[2]. Этот же мотив с измененными деталями представлен в песне о том, как Хонгор доставил Джангару шлем и меч хана мангасов Хара Бирмиса[3].

Коллизия в данном эпизоде эпоса сама по себе представляет сложный в смысловом отношении текстовый элемент, представляющий собой свернутый сказочный мотив: «Женщина нарушает запрет; нарушение запрета какое-то время остается без последствий и не проявляется, впоследствии она не может совершить нужного действия (вылечить раненого богатыря - извлечь стрелу), вспоминает о нарушении запрета и признается

в нем – последствия нарушения запрета тем самым устраняются».

Параллель к этому эпическому эпизоду обнаруживается далеко за пределами монгольской этнокультурной общности - на крайнем Северо-востоке Азии, у чуванцев – потомков русских землепроходцев и представителей местного населения - юкагиров, чукчей, коряков. Духовная культура чуванцев, сформировавшаяся под сильным влиянием культуры коренного населения, сохранила элементы традиционного этикета, представлений о мире, религиозных воззрений, образцы устного народного творчества разных жанров. Среди бытовавших у чуванцев облеченных в определенную словесную форму запретов- предписаний, регламентировавших поведение женщин, в конце XIX века зафиксирован следующий запрет: «Незамужняя девушка стыдится смотреть на дикого оленя, когда тот бегает в виду жительства»[4].

Перенос представлений, связанных с животными, с лошади на оленя никого не должен удивлять: оленья упряжь, использовавшаяся кочевниками-оленеводами при езде верхом, представляет собой модификацию конской упряжи часто с теми же названиями (ср. эвенкийское эмэгэн, эвенское эмгун «седло» - калм. эмэл).

Еще одна параллель, возможно, связанная с таким комплексом запретов, встречается в волшебно-героической сказке среднеколымских эвенов: дочь накануне свадьбы просит отца показать предназначенного для нее верхового оленя, на что отец отвечает: «Но все же, дитя мое,/по указаниям обычая,/ты только перед самым отъездом/ утром должна видеть своего верхового»[5]. Верховой олень героини в этом же тексте – тощий теленок-двухлеток с личинками овода, превращающийся в прекрасного ездового оленя – волшебного помощника героини – мотив, знакомый по превращениям богатырей-героев «Джангара» и их коней.

Отдельные элементы, связанные с хозяйством и духовной культурой монгольских народов, проникали далеко на северо-восток: у тех же чуванцев тот же источник зафиксировал мифологический рассказ о медведе, текстуально очень близкий одной из бурятских сказок[6]. В сказках эвенов имя одного из персонажей - Дэбрэ (в некоторых вариантах это не имя, а призывное слово, произносимое грибами-ловушками людоеда) имеет ближайшей аналогией бурятское междометие для подзывания овец и коз[7]. У эвенков и у юго-западных групп эвенов сохраняется словесное приветствие мэнду, мэндэ «здравствуй».

Таким образом, монгольские и даже ойратские по происхождению разнообразные элементы духовной культуры вместе с лексикой и реалиями распространялись на значительные расстояния в пределах всей Восточной Сибири. В пределах монгольской этнокультурной общности статус отдельных элементов культуры мог измениться от части комплекса этнических представлений до сказочного мотива или фрагмента эпического текста, не имеющего явной реальной мотивировки. Только этнографическое комментирование с привлечением материала иных этнических традиций в рассматриваемом случае позволило связать данный мотив «Джангара», с этнографической реальностью и одновременно с этим проследить, что монголо-тунгусские и монголо-палеоазиатские этнокультурные параллели выстраиваются в систему, требующую пристального внимания фольклористов и этнографов. При этом в отличие от языковых сходств, которые вероятнее всего являются следствием генетического родства алтайских языков, общие черты в фольклоре и культуре, очевидно, в основной массе представляют собой результат древних этнических и культурных контактов этих народов.

---

[1] Джангар. Калмыцкий героический эпос. - М., 1990, с. 454.
[2] Там же, с. 204, ст. 92-106.
[3] Там же, с. 428-429.

[4] **Жихарев Н.А.** Повесть об Афанасии Дьячкове.// *Дьячков А.Е. Анадырский край. - Магадан, 1992*, с. 224; **Бурыкин А.А.** Чуванцы. - Анадырь, 1993, с. 27.

[5] **Тайшина Е.И., Роббек В.А. Нелтэк**. Сказание. - Якутск, 1992, с. 10; цитируемый перевод уточнен нами по подлиннику (там же, с.41).

[6] **Бурыкин А.А.** Мифологические рассказы о медведе у народов Северо-восточной Азии и Северной Америки. // *Системные исследования взаимодействия древних культур Сибири и Северной Америки. Вып. 4. - СПб., 1996.*

[7] **Черемисов К.М.** Бурятско-русский словарь. - М., 1973, с. 214.

Горяев А.Т.,
Омакаева Э.У.
(Элиста)

О соотношении языка и культуры в современном калмыцком обществе

Жизнь показала, что многие современные социально-политические проблемы, в том числе, межнациональные конфликты, связаны с недооценкой роли языка в жизни общества. Недопонимание органичной связи языка с культурой, историей, психологией, менталитетом народа, носителя этого языка, привело к тому, что и калмыцкий язык практически не изучен и не описан как система с учетом лингво-культурологических корреляций. Адекватный анализ языка и интерпретация текста невозможны без глубокого осмысления сложного комплекса идей, понятий и представлений, связанных с культурой народа. В свою очередь, анализ языковых явлений может способствовать решению проблем культурологического характера, в частности, проблему определения места России и Калмыкии в культурном пространстве "Восток - Запад".

Особого внимания требует проблема лингвистической экологии как охраны этнического менталитета, народных традиций, картины мира, заключенной в словах, понятиях, категориях и конструкциях родного языка. Ценностные ориентации, закодированные в словаре и речевом этикете, и многовековой когнитивный опыт коллектива, стоящий "за" языком, составляют суть национального менталитета, духовного генотипа

калмыцкого этноса, исторически сложившегося как синтез добуддийских (языческих, шаманских) и буддийских представлений о мире и месте человека в нем.

Важное место в решении многих проблем, связанных с сохранением и развитием языка, по праву принадлежит науке. Не имея возможности охватить весь круг проблем, актуальных сегодня для отечественной лингвистической науки, рассмотрим лишь некоторые из них, которые постоянно находятся в центре горячих дискуссий. Одна из главных таких проблем - это кодификация норм литературного языка, который вместе с диалектами составляет национальный язык. Высокая степень нормализации литературного языка прежде всего предполагает глубокую разработку вопросов орфографии. Последняя является "точкой пересечения" усилий по нормализации различных языковых уровней. Поэтому кодификация литературных норм ассоциируется у многих носителей языка с орфографическим сводом правил и орфографическим словарем. Однако следует отдавать себе отчет в том, что нормализационные трудности, дававшие о себе знать как орфографические неурядицы, на самом деле лежат за пределами орфографии и нуждаются в глубоком изучении языка как системы. Прежде всего встает вопрос, что такое "литературный язык" и как он соотносится с диалектом? Этот вопрос особенно актуален для калмыцкого языка в силу объективных и субъективных причин. Как известно, калмыки, трижды пережив шок от смены алфавита, трижды начинали с нуля: сначала перешли со старокалмыцкой письменности на кириллицу, затем на латиницу и снова вернулись к алфавиту на русской графической основе. Это имело губительные, порой необратимые последствия для становления норм языка. Почти три поколения калмыков воспитаны в отрыве от богатейшей сокровищницы культурного наследия калмыков, ведь вся литература прошлого существует на старокалмыцкой письменности, которая была создана в 17 веке великим ойратским просветителем Зая-пандитой Намка-Джамцо. В настоящее

время в связи с возросшим интересом к своим истокам, к традиционной культуре крайне актуальным представляется ввод в научный оборот старописьменных памятников. Основным источником наших знаний о духовной культуре и картине мира средневековых ойратов являются именно письменные тексты. Не секрет, что первоисточники, оригинальные тексты остаются недоступными для наших ученых (историков, этнографов, фольклористов).

Как можно читать современные калмыцкие тексты (те же сказки), если слово может состоять из 10 согласных букв и только из одной гласной? Этот вопрос на протяжении десятилетий оставался риторическим. Все мы осознаем, что письмо - это величайшее творение человеческого разума. Благодаря письму как средству фиксации устной речи, мы преодолеваем пространственные и временные барьеры, ощущая преемственную связь между поколениями. Но нерациональная орфография наряду с другими факторами (разрушение традиционной языковой среды, не престижность знания калмыцкого языка, активное воздействие русского языка, отсутствие эффективных методик обучения родному языку) ведет к ухудшению языковой ситуации в Калмыкии. Алогичная орфография – это огромное социальное зло; сколько времени затрачивается даром на усвоение в школе “безгласной” орфографии. Поэтому реформа письма носит социолингвистический характер.

Орфографическая реформа, как и вообще любая другая реформа, - это всегда психологически мучительный и болезненный процесс, особенно для старшего поколения, для грамотных и пишущих людей (писателей, журналистов, учителей). Переучиваться всегда сложнее, но следует понять, что совершенствование письма необходимо прежде всего для малышей, тех, кому только предстоит научиться грамоте. Как показывает опыт орфографических реформ других стран и народов, реформированное письмо, если оно рациональнее старого, усваивается легко. Наши калмыцкие фольклористы, прежде всего,

проф. А.Ш. Кичиков, не раз высказывали мнение о том, что обозначение на письме неясных гласных облегчает понимание и чтение фольклорных текстов (эпоса "Джангар", калмыцких сказок). Яркое подтверждение этому – издание "Джангара" 1970 года и опыт вузовского преподавания, базирующегося на данном издании. Носители языка, наиболее обеспокоенные состоянием калмыцкого языка, а это прежде всего ученые, настойчиво требовали в качестве первого шага для улучшения языковой ситуации в Калмыкии реформирования калмыцкой орфографии. Разрабатывались проекты, но каждый раз все оставалось на бумаге, никаких практических шагов на государственном уровне не предпринималось. Ведь кодификация орфографических норм – это государственный акт. Не хватило, видимо, духа и решимости у прежних руководителей разрубить тугой узел противоречий, завязанный на "безгласной" орфографии. В этих условиях калмыцкие ученые, зажатые в тисках "неуклюжей" орфографии, пытались выйти из положения каждый своим путем. С обозначением редуцированных гласных (буквой или диакритическим знаком) издаются в 1970 г. текст эпоса "Джангар" (проф. А.Ш. Кичиков), в 1992 г. "Орфографический словарь калмыцкого языка" (проф. Д.А. Павлов). Но потребовались еще долгие годы, чтобы эта проблема получила разрешение на государственном уровне. 7 мая 1998 года выходит долгожданный Указ Президента РК К.Н. Илюмжинова "О мерах по дальнейшему возрождению и развитию калмыцкого языка" (№87), в котором в обобщенном виде содержатся основные идеи языковой реформы в Калмыкии. Публикация данного указа в средствах массовой информации вызвала широкий резонанс среди общественности и способствовала консолидации всех научных сил республики. Последующим Указом Президента РК "О мерах поэтапного введения реформированной орфографии калмыцкого языка" (№ 203 от 5 ноября 1998 г.) Калмыцкому институту гуманитарных исследований было поручено сформулировать в полном объеме нормативные прин-

ципы и правила реформированной орфографии, подготовить к изданию орфографический словарь калмыцкого языка и представить новую грамматику в рамках единой теоретической концепции. "Свод орфографических правил калмыцкого языка" был утвержден на заседании Государственной комиссии по совершенствованию калмыцкого языка 19 марта 1999 г. Авторский коллектив опирался в своей работе на богатый опыт попыток реформирования орфографии в прошлые годы. На основе синтеза различных направлений, развивавшихся ранее при игнорировании друг друга, удалось положить конец непрекращающимся бесплодным дискуссиям, которые могли завести нас в тупиковую ситуацию. Длительный орфографический марафон дал ученым богатую пищу для размышлений.

Одно из направлений деятельности нашего института - это тесное сотрудничество академической науки с образованием. Разрабатывается концепция построения курса "Калмыцкий язык" в национальной системе образования. Требуется пересмотр и переиздание существующих программ и учебников в свете реформированной орфографии. Проводимая орфографическая реформы высветила, на наш взгляд, две проблемы, на которые раньше никто не обращал внимания. Первая проблема заключается в том, что некоторые носители языка не понимают разницу между устной и письменной формой речи, видя в попытках изменить что-либо на письме угрозу для самого языка. Цель реформы - максимально приблизить написание слов к их произношению. Причем, правила орфографии создаются не по произволу авторов, а в соответствии с живыми закономерностями, которые есть в самом языке. В разных языках различие между устной и письменной формой носит различный характер: письмо может быть максимально приближено к живой речи, но само различие не может быть абсолютно сведено к нулю. Этот тезис можно проиллюстрировать прекрасными словами языковеда Г. Пауля: "Письмо относится к языку примерно

так, как черновой набросок к тщательно выписанной картине в красках."

Вторая проблема – это проблема оценки языка. Собственно лингвистическая оценка языка - это его научное описание. К сожалению, современная калмыцкая наука страдает от собственной концептуальной разобщенности. Другим камнем преткновения долгое время являлось искусственное деление родственных монгольских языков на "языки народов СССР", к которым относили калмыцкий и бурятский языки, и "языки народов зарубежной Азии" (халха-монгольский язык). Существуют и окололингвистические оценки и связанные с ними языковые мифы. Можно составить "оценочный портрет" калмыцкого языка из различных определений и характеристик, данных ему писателями, учеными.

Поиск конструктивных решений, направленных на создание благоприятных условий для свободного развития языка, предполагает выработку определенных рекомендаций:

- Изучить реальную языковую ситуацию в Калмыкии по единой социолингвистической методике.
- Разработать специальную программу создания фундаментальных научных исследований по языкам малых народов - академических грамматик, словарей, свода фольклора и т.д.
- Активно вести полевые исследования путем проведения научных экспедиций.
- Создать лингвистическую базу данных как часть общей электронной калмыцкой энциклопедии.

КИГИ РАН уже запланировал определенные мероприятия в этой области, но нужна прочная материально-техническая база, методическая помощь, обмен опытом и многое другое. В заключение следует отметить, что будущее калмыцкого языка и этноса в целом во многом зависит от того, как эти проблемы будут решаться государственными органами власти как в регионе проживания данного народа, так и в целом в России.

Юридической основой могут стать соответствующие документы, в которых должна быть заложена принципиально новая языковая политика государства.

Манджикова Б.Б.
(Элиста)

Языковое своеобразие эпоса «Джангар»
(образные средства: сравнения)

Рассматривая языковые аспекты калмыцкого героического эпоса, исследователи большое внимание уделяют вопросам анализа лексики. Обширный лексический пласт «Джангара» позволяет выявить все лексико-фразеологическое богатство, составляющее своеобразие эпического языка, его яркую образность, разнообразие грамматических форм и конструкций.

Одним из выразительных средств, используемых в эпосе, являются сравнения, как одна из форм изобразительности в системе передач песен героического эпоса. Они весьма разнообразны, как по степени разветвленности, так и по эмоциональной окраске. Л.Н. Толстой назвал сравнение «одним из естественнейших и действительнейших средств для описания».[1]

На наш взгляд, сравнение – один из важнейших художественных приемов идеализации изображаемого, конкретизации существенных признаков сопоставляемых предметов.

Сравнения, в основу которых положены конкретные реалии, в эпосе довольно много. Они как средства поэтической образности играют большую роль в калмыцком устном народном творчестве. Объектами сравнения в эпосе являются: Джангар и его славные богатыри, действующие персонажи, а также кони богатырей, оружие, одежда, предметы быта, построения,

дворцы. При сравнении используются реалии окружающей среды: горы и скалы, море и океан, небо и земля, растительный и животный мир, природные явления. Для образования сравнений широко используются служебные слова (послелоги) мет, Ўдл (словно, подобно, точно как, как будто), образуя уподобительные определения в калмыцком языке: очн мет өсрәд тусв (искре подобно вскочил в седло). Рассмотрим некоторые сравнения, как средства поэтической характеристики героев. Например, перед отъездом на битву с врагом Хонгор обращается к Джангару со словами: өдрт үзгдгч одн мет Җаңһр минь! Джангар мой, подобный звезде, видимой днем! Дүүрң һарх арвн тавна сар мет дүңгәһәд, дөрвлҗн деернь һарад суув. Воссел он на квадрат-коврик, подобный полному месяцу пятнадцатой ночи.

Эпические герои (богатыри Джангар и Хонгор) обладают чудодейственной силой и в случае необходимости могут вызвать различные погодные явления. Например, в песне «О битве Хонгора с войском Хар-Киняс хана и его богатырями» приводится эпизод, когда враги хотят одолеть и уничтожить Хонгора, и не сумев, пытаются сжечь его в огне, но и это не получается, так как Хонгор тут же вызывает на себя сильный ветер, обильный дождь и град: деерәс дееврин дүңгә делвән көк үүлн һарч ирәд хур, мөндр сальк һурвар дегц буулһад, унтраһад оркна... Когда разведя костер и связав конечности, бросили в огонь (Хонгора), над ним, сверху, появилось огромное синее облако, напоминающее войлочное покрывало, закрывающее куполом верхнюю часть кибитки, которое потушило пламя, низвергнув одновременно ветер, дождь и град. Неимоверная сила богатыря Хонгора выражена так: өмн бийәсн һарад хәләхлә, уулын деерәс урудан довтлдг өлн арслцгин шүүрлһтә. Если спереди посмотреть, то хваткой он подобен льву, бросающемуся за добычей вниз с вышины горы. Богатырь сравнивается со львом, царем зверей, от громоподобного рева которого приходят в содрогание все хищные звери. И в борьбе с врагами страны Бум-

бы Хонгор подобен льву, а сила его равна силе двенадцати львов. Когда он нападает на врага, он подобен и степному волку, и никто его не может превзойти по силе и ловкости. Таков богатырь Алый Хонгор благородный (Алый Лев), сокол среди людей.

Сам владыка богдо Джангар как правитель-государь, является и верховным жрецом (волхвсм) и богатырем-полководцем. Он совершает магический ритуал и своими колдовскими чарами оживляет погибших в бою богатырей. Он верит в чудодейственную силу перерождения. Так Джангар в знак благодарности желает птице- вещунье самого высокого перерождения:

Не, алтн җиртә богшурһа,
Эн насндан шовун болв чигн,
Хөөт насндан күмн болҗ хамт төрий...
Эй, златокрылый воробей,
Хотя в этом рождении птица ты,
В следующем перерождении
Вместе превратимся в человека.

Богатырь Мингиян прекрасен, как летнее солнце. Зуни нарн мет Мингъян. О красоте Ага Шавдал, супруги Джангара, говорится: она настолько красива, что в сиянии ее можно рукодельничать (гегәндн үүл бәрм сәәхн). Облик ее так прекрасен, что ее сравнивают то с заходящим, то с восходящим солнцем: орх улвр шар нарни өңгтә, һарх һал нарни дүртә (подобна она лику заходящего желтого солнца, подобна лику восходящего яркого солнца).

Сравнения, выявляющие характер человека: говорил он колко, словно змея жалила.

Сравнения, характеризующие коней. Конь - также главное богатство богатырей «Джангара». К нему существует особое отношение. Он является любимым животным у калмыков. Конь верный друг степняка. Достоинства коней широко отражены в

эпосе. Среди них имеются такие сравнения, характеризующие коней. О прославленном Бумбайском резвом скакуне Джангара Зэрдэ говорится: глаза у него (зоркие), как у быстрого кречета. Уши у него словно носок кувшина, грудь львиная. Тело у него подобно Алтаю и Хангаю. Бумбайский резвый конь Зэрде, гороподобный конь Зэрде.

По мнению Э.Б. Овалова «Сравнение подобно другим приемам художественного изображения, отражает образное народное мышление. Оно основывается на реальном жизненном опыте и наблюдениях»[2]. Например, бег коня Джангара сравнивается с бегом зайца: подобно выскочившему из муравы сизо-белому зайцу (конь) поскакал над травой-муравой.

О мощном боевом коне богатыря Хонгора Көке Галзан (Оцол Көке) - Лыско говорится: когда стоит (конь), могучим горным хребтом кажется он. Богатырский конь Хонгора обладает огромной силой, резвостью, мощным бегом: комья земли из-под копыт летят со свистом, словно пули из ружья. Имеется и другой вариант сравнения- с полетом стрелы: саадгин сумн кевтэ (словно стрела лука). О коне одного из персонажей эпоса: сел он (Хабтын-Энге) на буланого коня, похожего на барсука.

Говоря о сравнении как средстве эпического изображения, нельзя не выделить гиперболы, в сплетении со сравнениями широко представленные в песнях «Джангара». Гиперболические описания также служат образной характеристике героев эпоса, позволяет ярче выделить основные черты изображаемого явления, будь это персонажи, или реальные предметы окружающей среды. Например, жемчужные серьги величиной с лапу пятилетнего верблюда, а злато-желтые серьги Хонгора размером с ногу двухгодовалого жеребенка. В песне о женитьбе Хонгора есть эпизод, где дан внешний облик богатыря: жилы на его лбу раздулись, и стали величиной с рукоять плети.

Рассмотрим еще ряд примеров, где имеются сравнения. Сравнения, характеризующие силу и мощь коня: уздечка коня

аранзала Зэрде тоже велика, она величиною с человека. Мощь, сила и величие большого войска в эпосе показаны следующим образом: җидин үзүр зегсн мет зерлзәд (копейные острия замелькали словно тростинки). О непоколебимости Бумбайской державы говорится: страна Бумба окрепла, как скала (хад мет).

Бушует море, поднимая камни, величиной с быка, а от ударов камней поднимаются волны, высотой с гору (үкрин дүңгә хар чолун, уулын дүңгә цаһан дольган), или вот разгоряченный конь с пеной во рту закусил удила, а размеры падающей пены сравниваются с головой овцы (хөөни толһан дүңгә). Сам конь сравнивается со скалой и горой: хадин дүңгә хар, уулын дүңгә хар. Берег моря Бумбы подобен лестнице (шат болгсн Бумб далан көвә). Словно картина живописный дворец Джангара (зург болгсн шар цоохр бумблв, шатр болгсн бумблв).

Сравнения, как языковой факт, являются значимыми компонентами в художественном тексте эпоса «Джангар».

---

[1] **Толстой Л.Н.** О литературе. - М., 1955, с. 6.

[2] **Овалов Э.Б.** Изобразительные средства поэмы Свирепого Хара Киняса //: *Филологические вести № 5. Элиста, 1975.*

Монраев М.У.
(Элиста)

Наречение ребенка-богатыря в «Джангаре»

Среди нерешенных проблем антропонимики вопрос о наречении сказочного ребенка-богатыря занимает особое место. Древний мотив наречения достаточно четко просматривается в калмыцком фольклоре. Но особенно характерен в этом отношении раздел одиннадцатой песни «Джангара» «О поражении свирепого хана шулмусов Шара Гюргю» Догшн Шар Гүргүһин бөлг. По мнению известного калмыцкого ученого А.Ш. Кичикова, «Тууль-улигерный эпос... имеет устойчивую сюжетно-композиционную организацию и поддается членению на составные эпизоды» (4, с. 43), в которой определенное место занимает наречение чудеснорожденного ребенка-богатыря. Прежде всего песнь характеризуется неожиданным поворотом сюжета. Странное поведение и внезапное исчезновение Джангара для многих остается загадкой. Непонятным было данное обстоятельство и для Хонгора, оставленного владыкой Джангаром на страже Бумбы от посягательства врага. Но все становится на свои места, когда узнаем, ради чего Джангар покинул державу. Мечта о наследнике трона занимала владыку постоянно. Будущее Бумбы он ставил превыше всего.

Далеко от родной страны Джангар встретил молодую рагни. Увидев лико десятой, появился мальчик. Арвн сарин нүр үзәд көвүн һарв. И мечом, именуемым волшебным Шарвангом

– Билгин Шарвн нертә үлдәр Черно-стальную пуповину перерезали. Хар болд киисньь керчәд авб (Джангар, 1987).

Проходят трое суток после рождения мальчика, и он отправился на охоту. Занимаясь ею, он этим самым содержал своих родителей. Однажды на охоте мальчик неожиданно встречает богатырскую дружину, которая спросила у него:

Какой державы Бумбы ты, мальчик?
И чей ты сын?

Аль Бумбин орна көвүмбч?
Кен гидг күүна көвүмбч?- гиҗ сурв.

Мальчик ответил:
Не знаю, из какой державы я
Не знаю, чьих родителей сын я
В дикой, безлюдной пустыне
С родителями втроем живем.

Аль Бумбин орнаһан чигн меддг минь уга
Кен гидг күүнә көвүһән чигн меддг минь уга
Эҗ уга эрән цаһан көдәд
Ээҗ, аав һурвулн бәәдвидн, - гив

Именно во время отсутствия Джангара его владение было разорено свирепым ханом Шара Гюргю. Джангар об этом не знал.

Из содержания рассматриваемой песни известно, что сын Джангара не имел личного имени до трех лет, т.е. ребенок до определенного времени оставался безымянным. Лишь по истечении этого срока мальчика нарекли Улан Шовшуром (Алым Вепрем), у которого еще не окрепли клыки. Воспитывали его, «нежно балуя» во всем.

И вот Шовшур, возглавив богатырей своего отца, победил свирепого Шара Гюргю и освободил страну Бумбу. Когда Хонгор узнал, что у Джангара есть сын, сумевший одолеть грозного врага, он обиделся на владыку, что тот скрывал от него и не

говорил о своем трехлетнем сыне Шовшуре. Джангар вынужден был признаться о своем исчезновении:

Множество мук претерпеть заставив,
Моим приобретением- находкой
Вон идущий мальчик! - указал
Хонгору на Шовшура.

Чамаһан дуутын олн зовлң үзүләд
Мини олсн олзм
Тер йовгч көвүн тер! - гиҗ
Хонгртан Шовшуриг заав.

В честь победы над врагом, в которой особо отличился Шовшур, показав свою смелость и удаль, он должен получить навое имя и стать полноправным членом богатырской дружины. По поводу такого события устраивают пир, и на нем первое слово представляется прославленному богатырю рати Джангар - Улан Хонгору, который пожелал молодому Шовшуру имя Бадма (лотос), являющееся воплощением чистоты и высокой нравственности. При этом Хонгор торжественно произнес восхваление-пожелание:

Сильным не придавлен (на лопатки),
Метким не поражен,
Мужчиной не повержен,
Благославляю с именем Бадма!-
сказал он (перевод- М.М.)

Ээмтә күмнд даргдад уга,
Эркәтә күмнд авгдад уга,
Эр күмнд диилгдәд уга,
Эрк Бадм болтха! -
гиҗ нер өгв.

Факты наречения ребенка-богатыря, смена имени встречаются у тюркских народов. Так, Н.В. Бикбулатов отмечает, что «достигнув совершеннолетия и вступая в ряды взрослых, мужчина уже получал настоящее и окончательное имя» (2, с.

104; 1, с. 113). Наречение «взрослым» (или «мужским») именем подтверждается данными тувинского эпического сказания «Алдай-Буучу», киргизской поэмой «Эр-Тештюк», легендой об Огуз-хане (3, с. 125).

Основными мотивами выбора имени являются моменты, связанные не столько с экстралингвистическими факторами, столько со смысловым значением антропснима. Самопожертвование, проявление смелости ради общего дела - это лишь ступень к выбору личного имени. Самое значительное событие - это наречение и перемена имени ребенка-богатыря, отражающие обычаи и традиции народа в определенную историческую эпоху. Свое отношение к личным именам калмыки выразили в пословицах и поговорках: лучше умереть, чем имя опозорить, имя славного отца позорит плохой сын и др.

Таким образом, в эпических произведениях тюрко-монгольских народов героем становится юноша, проявивший себя на поле брани с самой лучшей стороны, показавший мужество и отвагу. Лишь после этого он имел право на достойное имя.

Литература

1. **Адылов М.А., Садыков З.** Об азербайджанской антропонимии // *Советская тюркология. 1971, № 3,* с. 113.
2. **Бикбулатов Н.В.** Антропонимы и термины родства // *Ономастика Поволжья. Уфа, 1973,* с. 104.
3. **Вайнштейн С.И.** Личные имена, термины родства и прозвища у тувинцев // *Ономастика. М., 1969*, с. 125-126.
4. **Кичиков А.Ш.** Калмыцкий героический эпос «Джангар». – М., 1992.

Оконов А.Б.
(Элиста)

Функции паремий в героическом эпосе «Джангар»

В лексической системе калмыцкого языка, как и языка любого народа, весьма заметное место занимают так называемые сложные клише, т.е. устойчивые сочетания слов, которые воспроизводятся в раз и навсегда заданной форме. Это, прежде всего, разного рода фразеологизмы - идиомы типа «махлата мал» (животное в шапке), многочисленные пословицы и поговорки, как, например, «күн-ахта, девл-захта» (у шубы воротник, у человека старшинство), «гесндэн гер шүдтэ» (себе на уме, буквально «в животе с передними зубами»). Трудно утверждать о их распространенности в тех или иных языках и калмыцком языке в частности. Но анализ любого более или менее обширного текста свидетельствует о большом удельном весе паремиологических единиц. Паремиология[1]- филологическая наука, изучающая пословицы и поговорки, - в калмыцкой фольклористике делает свои первые шаги.[2]

Целью нашего сообщения является раскрыть функции отдельных паремий, имеющихся в героическом эпосе «Джангар». Важно отметить то, что любое изречение в эпосе «Джангар» связано с определенным событием и выполняет определенную функцию. Например, в песне «О женитьбе Хонгора» показан эпизод из древнего калмыцкого свадебного обряда.

Свадьба у калмыков, как и у других народов, состояла из нескольких этапов. Они «... у калмыков были довольно сложными и соблюдались последовательно и строго. До окончательного закрепления сговора о браке родные жениха приезжали к родным невесты три раза. Договорившись о браке, родственники жениха должны были еще три раза навестить родителей девушки, привозя подарки, в свою очередь получая подарки от родных девушки. Главным обрядом был хүрм - собственно свадьба, день которой назначал зурхачи - ламаистский астролог».[3]

В диалоге Джангара с отцом невесты Замбал Ханом происходит иносказательный разговор о предмете приезда. Джангар-хан говорит о причине своего приезда следующим образом: Будто бы двухгодовалый жеребенок, отбившийся от Джангаровского стада, находится у него - Замбал-хана. В ответ Замбал-хан говорит: «өмнәснь бәәх зольв сурит, би тана сурсиг бичә давулсв» (если это потерянное есть у нас, я Вам не откажу), затем заключает:

Уга золовн болхла,
Үкрәс хашң болдг, - гидг
Эс билү? - гив.[4]
Потерянный скот (бродячий)
Возвращается медленнее поступи коровы, -
Так ведь говорят?

В этом случае пословица выполняет функцию иносказательного ответа на скрытый смысл в вопросе сватов.

В «Песне о свирепом хане шулмусов Шара Гүргү» есть эпизод, в котором Джангар разговаривает со злой бесовкой старухой, которая войдя в шатер, громко смеется. И тогда Джангар спрашивает:

Эмгн, эмгн, уульсиг сурһ,
Инәсиг сур гидг бишью...

Юунд инэвч- чи?[5]

Бабка, бабка, плачущего учи,

Смеющегося спрашивай, - говорят ведь...

Над чем смеешься ты?

Только после этого он узнает, что причиной смеха были два его попутчика, над которыми она сыграла злую шутку. Поговорка «плачущего учи, смеющегося спрашивай» является образным началом диалога и выполняет коммуникативную функцию.

В калмыцких поговорках одно из самых важных мест занимает проблема образности. Образ в них несет большую идейную нагрузку, так как при помощи образа раскрывается смысл данного понятия, типичность определенного круга явлений. Образы поговорок берутся из окружающей действительности, быта их творцов, в чем выявляется национальная специфика поговорок калмыцкого народа.

В поговорках калмыцкого народа в целях образного раскрытия мысли используется метафора.

Сравнение как средство поэтического изображения часто используется в поговорках. С его помощью изображаемый предмет или явление становится более доступным, зримо воспринимаемым. Иногда вся поговорка выступает в роли сравнения. В «Песне о трех маленьких богатырях» в трудный час для державы, глава правого круга Алтан Чеежи обращается к присутствующим:

Шораһас нигт эс билү,

Шорһлҗнас олн кишгтә нутг эс билү?[6]

Не плотнее ли пыли,

Не многочисленнее ли муравьев была богата

держава (наша)?

Образное отношение Алтан Чеежи « Шораһас нигт, шорһлҗнас олн» (плотнее пыли, многочисленнее муравьев) показывает богатство, изобилие счастья, величие страны Бум-

бы. Чтобы подчеркнуть богатырский сон трех маленьких витязей в «Джангаре» говорится:

Сур мет сунад,

Суха мет улаһад.[7]

Словно ремень вытянувшись,

Словно таволжанка раскрасневшись (уснул).

Быстрота бега богатырского коня Мингияна передается так:

Сананас делм хурдн.

Салькнас алд хурдн.[8]

Быстрее мысли на полусажень,

Быстрее ветра на сажень

В приведенных поговорках нельзя сократить какое-либо слово. Все вместе они образуют одно неразложимое понятие. Будучи конструкциями с замкнутой структурой, они обладают смысловой и интонационной завершенностью.

В героическом эпосе «Джангар», например, богатыри Бумбайской страны перед сражением или перед выполнением ратного подвига часто произносят вслух или про себя:

Әгрәд одхнь нәәмн чимгнлм,

Асхрад одхнь ааһ цуснлм.[9]

Если рассыплются, то ведь восемь костей,

Если прольется, то ведь чаша крови.

Это поговорка. Она должна придать силы богатырю и вселить в него уверенность в победе. Интересно, что данную поговорку в разных песнях «Джангара» одни и те же богатыри произносят в разных вариантах. Например, приведенная выше поговорка из песни «О поражении вражеского Мангна хана» встречается в песне «О походе против лютого Хара Киняса», где тот же Хонгор, услышав о нависшей угрозе, произносит:

Асхрв- нег баль цусн биший,

әгрв- нег атх ясн биший.[10]

Если прольется, то ведь глоток крови,

если рассыплется, то ведь горсточка костей.

Как и в первом, так и во втором случае, поговорка показывает готовность богатыря выйти на смертельный бой с ненавистным врагом ради жизни и спасения страны Бумбы.

Джангар в своих монологах часто употребляет поговорки.

Обращается ли к своим богатырям с речью, отдает ли он им приказы или просто разговаривает с ними и другими персонажами, он прибегает к афоризмам. Образность и яркость их делает слова Джангара доходчивыми, убедительными и мудрыми.

Жизненный опыт народа подтверждал не раз, что сила и могущество там, где большинство; один человек обречен на неудачу, если он оторван от массы. Поэтому давно утвердилось в народе мнение, часто встречающееся в эпосе «Джангар» в форме пословицы:

Һанц күн – күн болдг уга,
Һанц цуцл һал болдг уга.[11]

Одинокий человек – не человек,
Одной головешкой не разожжешь огонь.

Известно, что пословицы имеют большое идейно-воспитательное значение. Отражая то или иное событие или явление, пословица выражает и отношение к нему – положительное или отрицательное.

Морально-воспитательное воздействие пословиц проявляется в резком осуждении недостойных поступков и поведения:

Сән эцкин нериг
Му көвүн һутадг.[12]

Имя доброе отца
Глупый сын порочит.

Вместе с тем пословицы способствуют формированию положительных идеалов и убеждений:

Залу күүнә үкл

Эҗго эрм цаһан көдәд.[13]

Смерть удалого молодца

В бескрайней белой степи.

Таким образом, среди жанров устного народного творчества пословицы и поговорки отличаются силой реалистического изображения, и, будучи художественно-философским жанром, в произведении выполняют определенные функции, которые определяются в следующем:

1. Обобщая жизненный опыт народа пословицы и поговорки утверждают или отрицают что-либо.
2. Краткие изречения в эпосе выполняют сравнительно-изобразительные функции действий богатыря.
3. В устах богатырей они насыщены эмоционально-экспрессивным содержанием.
4. В начале диалога пословично-поговорные выражения выполняют коммуникативную функцию.

Ввиду того, что для пословиц и поговорок в высшей степени характерна самостоятельность полно выражаемого смысла, то и в своем построении они тяготеют к таким композиционно-стилистическим формам, которые способствуют их самостоятельному существованию и облегчает их запоминание.

Многовековой языкотворческий опыт народа придал народным кратким изречениям особые поэтические функции, совершенство, точность которых не имеют себе аналогов.

---

[1] Термин происходит от греческого слова «паремия», что означает «изречение», «притча»

[2] **Оконов Б.Б.** Калмыцкие народные пословицы и поговорки. - Э., 1980.

[3] **Окна Б.** Хальмг үлгүрмүдин болн цецн үгмудин толь. - Э., 1996.

[4] **Эрдниев У.Э.** Калмыки. - Э., 1977. с. 136.

[5] Җаңһр 1 боть. - Э., 1985. 32 х.

[6] Җаңһр 1 боть. - Э., 1985. 136 х.

[7] Җаңһр 1 боть. - Э., 1985. 116 х.

[8] Ҷаңҳр 1 боть. - Э., 1985. 124 х.
[9] Ҷаңҳр 1 боть. - Э., 1985. 149 х.
[10] Ҷаңҳр 1 боть. - Э., 1985. 66 х.
[11] Ҷаңҳр 1 боть. - Э., 1985. 271 х.
[12] Ҷаңҳр 1 боть. - Э., 1985. 155 х.
[13] Ҷаңҳр 1 боть. - Э., 1985. 220 х.

Сусеева Д.А.
(Элиста)

Проблемы контрастивной грамматики монгольских языков
(на материале калмыцкого и монгольского языков)

Типологическое сопоставление родственных языков – направление в языкознании относительно молодое, так как оно сформировалось в 50-е годы нынешнего столетия, отделившись от типологического исследования неродственных языков /1: с. 512/ и теории языковых универсалий. Это направление называют также контрастивной грамматикой /1: с. 239/.

Типологический анализ родственных языков имеет свои цели, задачи, методы и материал исследования. Целью типологического анализа родственных языков (или контрастивной грамматики) является «сопоставительное изучение двух, реже нескольких языков для выявления сходств и различий на всех уровнях языковой структуры, либо на одном уровне» /1: с. 239/. Как правило, контрастивная грамматика оперирует материалами на синхронном срезе языка. В контрастивных исследованиях главное внимание уделяется специфическим чертам сравниваемых языков на основе некоторого набора общеязыковых явлений /1: с. 239/. Методы, применяемые в контрастивных работах, тесно связаны с развитием теории в различных направлениях современного общего языкознания, а также зависят от целей и ориентации того или иного конкретного исследования /1: с. 239/.

Вместе с тем, следует заметить, что типологическое исследование родственных языков не конкурирует со сравнительно-историческим и историко-сравнительными исследованиями, так как последние имеют собственные цели, задачи и методы исследования, хотя где-то и пересекающиеся с типологическим.

В настоящее время отечественное и зарубежное монгольское языкознание достигли такого уровня, что вполне можно поставить задачу создания контрастивной грамматики родственных монгольских языков.

Так, контрастивная грамматика калмыцкого и монгольского языков представляет собой такую грамматику, где проводится сопоставление названных двух родственных языков в целях установления сходств и различий на разных уровнях языковой структуры, например, на морфемном, словообразовательном, морфологическом и синтаксическом. В соответствии с разными уровнями языковой структуры можно выделить следующие разделы контрастивной грамматики: морфемику, морфонологию, словообразование, морфологию (словоизменение и формообразование) и синтаксис.

Контрастивная морфемика - это учение о сходстве и различиях в родственных языках значимых частей слов (словоформ): морфем и морф.

Контрастивная морфонология - это учение о сходстве и различиях в строении морфов и их сочетаемости в словоформах родственных языков.

Контрастивное словообразование - это учение о сходстве и различиях в функционировании словообразовательных морфем родственных языков, а также в строении комплексных единиц словообразования (словообразовательных гнезд, словообразовательных парадигм, словообразовательных пар, словообразовательных типов, словообразовательных цепей, словообразовательных категорий).

Контрастивная морфология - это учение о сходстве и различиях в строении словоформ, в определении принципов объединения словоформ в лексему, в установлении набора формальных средств, участвующих в форматировании грамматических категорий.

Нами подготовлена к печати в 1998 г. «Контрастивная грамматика калмыцкого и монгольского языков» (6 п.л.), охватывающая два раздела: морфемику и морфонологию. В процессе работы над этой грамматикой пришлось уточнить понятия морф и морфема, словоформа и слово (лексема), сочетаемость морфов и ее типы относительно конкретных монгольских языков. Кроме того, пришлось столкнуться с трудностями установления идентичных корневых и словообразовательных морфем. По мере выхода новых словарей калмыцкого и монгольского языков списки указанных морфем будут, естественно, уточняться.

Морф и морфема. В каждом из сравниваемых языков одни и те же морфемы могут иметь разные звучания. Об этом свидетельствуют как разные формы одного и того же слова, так и родственные слова. Например, калм. негн «один» и неҗәд «по одному» имеют один и тот же корень, который выступает в разных формах (негн- и неҗ-); монг. морь (морин) «конь» и мордо-х «садиться верхом» имеют один и тот же корень, выступающий в формах морь- и мор-.

Разное звучание одной и той же морфемы объясняется различными фонетическими законами, действующими в обоих языках. На звучание морфем оказывают влияние два типа фонетических законов: 1) живые фонетические процессы (ассимиляция, диссимиляция, редукция, метатеза, сингармонизм и др.), 2.) исторические процессы, которые имели место в прошлом монгольских языков.

Живые фонетические процессы, кроме сингармонизма, обычно не находят своего отражения в орфографии современ-

ных монгольских языков. Например, в калмыцком языке корневая основа церг- может звучать как (цэрэг-), (цэрг-), (цэргэ-) в словах церг «войско», цергин «воинский», церглх «служить» /184: с. 633/. Эти разные звучания одной и той же корневой морфемы свидетельствуют о живых фонетических процессах, действующих в современном калмыцком языке.

Различное звучание отдельных морфем закрепляется со временем на письме правилами орфографии. В современном языкознании разные формы одной и той же морфемы, закрепленные на письме, принято называть морфами. Следовательно, морф в монголистике - это наименьшая формальная часть слова, имеющая значение. Дальнейшее деление морфа на части приводит уже к выделению незначимых элементов-фонем, то есть незначимых частей слова.

Как собрать разные морфы одной морфемы? Наукой установлено два признака, благодаря которым объединяются морфы одной морфемы. Во-первых, морфы одной морфемы во всех словоформах имеют тождественное значение; во-вторых, формальное различие морфов одной морфемы обусловлено грамматической (морфонологической) позицией в слове: положением до и после определенного класса единиц /3: с. 246/. Следовательно, морфы одной морфемы не могут занимать одну и ту же позицию в слове. Такое распределение по позициям называется дополнительной дистрибуцией или дополнительным распределением /3: с. 247/. Например, суффиксальный морф -а в калмыцком языке выступает после корневых основ, содержащих в своем составе гласные -а, о, у, а морф -ә после корневых основ, содержащих гласные ә, ө, ү: нур-а «обрыв», но бөгл-ә «пробка». В монгольском языке корневой морф бүлэ- выступает перед суффиксами, которые начинаются с согласного звука, а морф бүл- перед суффиксами, которые начинаются с гласного звука: бүлэ-х «вонзать, протыкать», но бүл-үүлэ-х «быть проколотым / проткнутым / ножом».

Такие тождественные по значению морфы, формальное различие между которыми объясняется только их позицией в слове, являются по отношению друг к другу алломорфами. Алломорфы одной морфемы проявляются как в словоформах одного слова (например, калм. күн-/кү-/күү-: им. п. күн «человек», вин. п. кү «человека», тв. п. күү-һ-әр «человеком»; монг. адуун-/адуу-: им. п. адуун «табун», вин. п. адуу-г «табун», совм. п. адуу-тай «с табуном», так как и в разных лексемах (например, калм. көө-/көө-: көө «сажа», көө-т-х «пачкаться сажей», көө-хаг «нагар, накипь»; монг. анг-/ан-/анга-: анг «щель», ан-та-х «трескаться», анга-лза-х «открывать, раскрывать», анга-й-х «раскрываться, зиять»).

В одну морфему объединяются морфы, которые характеризуются следующими признаками: 1) тождественностью по значению; 2) тождественностью по позициям; 3.) способностью в любых позициях заменять друг друга /3: с. 248/. Такие морфы называются вариантами морфемы. Так, например, к ним можно причислить в монгольских языках флексии винительного падежа: калм. дү- , дүү-г «брата»; монг. морь- , мор-иг «коня». В обоих русских языках винительный падеж имеет нулевые флексии и материально выраженные, которые являются вариантами одной морфемы. Варианты морфемы находятся между собой в отношениях свободного варьирования, тогда как алломорфы - в отношениях дополнительного распределения.

От морфов одной морфемы следует отличать синонемические морфемы. Такие морфемы делятся на две группы: 1) родственные по происхождению; 2) генетически не связанные между собой. К первой группе относятся такие морфемы, которые, имея общее происхождение, функционируют в разных стилях и проявляют разные словообразовательные возможности (например, калм. күн «человек» и күмн высок. «человек», являясь по происхождению родственными, используются в разных стилях, характеризуются разными словообразователь-

ными возможностями. Сравнить: 1) күн «человек» - күүн-ә «чужой», күү-тә «населенный людьми», күүнә-ш-х «считать чужим», күүнә-рк-х «чуждаться»; 2) күмн «человек»- күмн-әмтн «человечество», күмн-ә «человеческий»). К второй группе относятся такие морфемы, которые не связаны между собой своим происхождением, но они имеют тождественное значение (грамматическое). Например, в калмыцком языке синонимами являются суффиксы побудительного залога -ул/-үл и -лһ (йов-ул-х «отправить» от йов-х «идти», суу-лһ-х «заставить сесть» от суу-х «сесть»), а в монгольском языке - флексии множественного числа -д, -с, -нар (малчи-д «скотоводы» от малчин «пастух», залуу-с «молодые» от залуу «молодой», багш-нар «учителя» от багш «учитель»).

Словоформа и слово. Словоформа - это слово в одной из своих грамматических форм. Другими словами, слово представляет собой набор грамматических словоформ. Например, в калмыцком языке слово үкр «корова» имеет 18 падежных словоформ и 2 формы числа (единственного и множественного). В монгольском языке слово морь (морин) «конь, лошадь» имеет 14 падежных словоформ и 2 формы числа.

В монгольских языках формами словоизменения характеризуются только имена существительные и глаголы. Следовательно, в монгольских языках наборы грамматических форм присущи именам существительным и глаголам.

Словоформа, как и морф, является линейной единицей языка, то есть синтагматической единицей. Слово и морфема являются нелинейными единицами языка, то есть парадигматическими. Между указанными единицами существуют определенные иерархические отношения. Так, морфы, как известно, являются линейными минимальными значимыми частями словоформ, а морфемы являются нелинейными единицами морфемики.

В структуре словоформ вычленяются основы как части словоформ без флексий и как части, несущие определенное лексическое значение. Основам словоформ как линейным единицам соответствуют основы слов как парадигматические единицы, представляющие собой нелинейную совокупность основ словоформ /4: с. 106/. Что дает такое разграничение понятий? Дает то, что каждую морфему, основу слова можно изучить через призму их парадигматических форм так же, как в настоящее время изучается каждая фонема через призму ее аллофонов, фонологических оппозиций.

В контрастивной грамматике монгольских языков применяется системный метод выделения основы слова. При таком методе основа слова выявляется с учетом всех грамматических форм конкретного слова /грамматических парадигм/ и однокоренных слов /словообразовательных парадигм и словообразовательных гнезд/. Таким образом, основа слова отождествляется не с основой конкретной словоформы, а с набором основ всех словоформ одного слова и однокоренных слов. Например, в монгольском языке глагол ява-х «ходить» имеет следующие формы залогов: совм. ява-лца-х «идти вместе», страд. ява-гда-х «подлежать проведению», побуд. яв-уула-х «отправлять», где выделяются основы залоговых форм ява-/яв-, которые представляют одну корневую основу, состоящую из двух морф.

Итак, в монголистике, как и в теоретическом языкознании, необходимо различать два этапа выделения основы: 1) первый этап (атомарный) и 2) второй этап (системный). На первом этапе вычленяются основы конкретных словоформ, а на втором - происходит отождествление (по форме и содержанию) и объединение в основу одного слова.

Вопрос о формах морфем непосредственно связан с вопросом об их границах. Установление морфемных границ позволяет, однако, не только уточнить формы одной морфемы (алломорфы, варианты), но и представляет значительный интерес для типологического сопоставления родственных языков.

В.Н. Ярцева по этому поводу пишет: «Звуковая четкость морфемных границ не только помогает выделению отдельных морфологических элементов слова, но и служит важным признаком специфики строения тех или иных разрядов слов и еще шире - характеризует особенности данного языка в области морфологии...» /5: с. 10/.

Результаты контрастивного описания калмыцкого и монгольского языков на уровне морфемики, морфонологии и аффиксального словообразования показали, что при создании контрастивной грамматики родственных языков исследователь выявляет прежде всего различия в варьировании формы и содержания идентичных корневых и аффиксальных морфем, в характере сочетаемости их с другими морфемами и в функционировании.

Нами описано более 1000 идентичных корневых морфем в калмыцком и монгольском языках с учетом их алломорфов, а также 100 словообразовательных суффиксов и тоже с учетом их алломорфов. Выявлены различия в характере сочетаемости идентичных морфем с другими морфемами для каждого из сравниваемых языков.

Справедливо утверждение Ярцевой В.Н., что «при учете всех тонкостей и вариаций употребления грамматических форм в сопоставляемых языках надо начинать с анализа парадигматических основных значений сравниваемых форм, иначе говоря, надо сопоставлять однопорядковые вещи, а не то, что принадлежит разным уровням использования материала в том или ином языке. Единство формы и значения и парадигматическая закрепленность значений в системе парадигматических связей создает твердую основу для контрастивного грамматического анализа и позволяет избежать той расплывчатости в сравнении и в выводах, которые свойственны работам, оперирующим общими понятиями «значения» /6: с. 52/.

Литература

1. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
2. Хальмг- орс толь. М.: Русский язык, 1977.
3. Современный русский язык. М.: ВШ, 1989.
4. **Лопатин В.В.** Русская словообразовательная морфемика. М.: Наука, 1977.
5. **Ярцева В.Н.** Сопоставительный анализ структуры слова в современных германских языках // Проблемы морфологического строя германских языков. М., 1963.
6. **Ярцева В.Н.** Контрастивная грамматика. М.: Наука, 1981.

Бадмаев А.В.
(Элиста)

Калмыцкий поэт и просветитель Боован Бадма и его сургал «Услаждение слуха»

Лхарамба Боован Бадма - видный и крупный представитель калмыцкого духовенства (первый глава калмыцкой духовной академии «Чойра») конца XIX - начала XX века, известен в истории калмыцкой литературы дооктябрьского периода как ученый монах, поэт и просветитель, жизнь и деятельность которого совершенно не изучены, но память о нем жива и по сей день.

Боован Бадма происходил из немногочисленного рода Келкет Багачоносского аймака, он родился в семье простых и бедных кочевников в 1880 году. Согласно преданиям, в шестилетнем возрасте был определен в манджики (послушники) в аймачный храм-кюре, там он, несмотря на суровый режим воспитания и обучения, проводившийся в полном соответствии со строжайшими требованиями устава буддийской общины, сумел проявить необыкновенную одаренность в учебе: после пятишести лет обучения блестяще выдержал экзамен, проводившийся в форме диспута на классическом тибетском языке по всем направлениям буддийского богословия, и был увезен в Лхасу и там определен в Брайбунский монастырь.

В Тибете Боован Бадма завершил свое образование по буддийской философии, удостоился степени лхарамба (высшая ученая степень); по свидетельству академика Ф.И. Щербатского, эта степень Бадме была присвоена после публичного экза-

мена в присутствии многотысячной аудитории буддийских богословов и высочайшей экзаменационной комиссии. Экзамены проводились устно с обязательным цитированием по памяти канонических сутр. Боован Бадма «защищал диссертацию» по трудам знаменитого Нагарджуны (II-III вв.) - великого ученого древней Индии, основателя философии мадхъямиков (буддийское философское учение о «срединном пути»). Степень лхарамба свидетельствует также о том, что в Тибете Боован Бадма получил основательное образование и в области восточной медицины, астрологии (астрономии), математики, санскритской (индо-тибетской) поэтики и риторики, лингвистики.

Пробыв в Тибете в общей сложности около двадцати лет, Боован Бадма возвратился на родину с великой надеждой посвятить свою жизнь делу образования и просвещения своих соотечественников, но действительность уготовила ему горькую участь. Родную степь он увидел теперь глазами ученого буддиста, мыслителя и поэта: в его отсутствие в калмыцкой степи произошли разительные перемены, от которых содрогнулось сердце молодого, но уже знаменитого монаха в сане и звании лхарамбы - живого представителя Далай ламы. И хотя в родном кюре состоялось грандиозное богослужение, посвященное его возвращению, оно не радовало лхарамбу, убедившегося в том, что отмена крепостного права в Калмыкии, введенная декретом 1892 года (год отбытия Боован Бадмы в Тибет), и развитие новых капиталистических отношений в весьма уродливых формах коснулись всего калмыцкого общества, его иерархов, калмыцкой церкви и храмов. Аудиенции, беседы и споры с главным иерархом калмыцкой церкви Чимидом Балдановым, с настоятелями аймачных кюре убедили Боован Бадму в том, что калмыцкое духовенство, в особенности его иерархия, переживает распад духовности, а эрозия основных и главных принципов буддизма, утрата представлений о целях и назначении калмыцкой церкви к концу XIX века приняли угрожающие размеры, что калмыцкие первосвященники, не обладая доста-

точными знаниями и ученостью в области религии буддизма, на самом деле оказались состоятельными людьми, которых мирские заботы личного порядка отвлекают от прямых обязанностей духовных наставников народа. Духовная власть целиком и полностью оказалась в руках новоявленных аймачных иерархов, выходцев в основном из семей состоятельных скотоводов.

Для возрождения духовности, восстановления утраченных церковью позиций, очищения учения Будды от всего кощунственного и освежения нравственно-этических принципов буддизма необходимо было найти единственно верный путь. Боован Бадма нашел такой путь и средство возрождения учения Будды.

Ведя скромный образ жизни буддийского монаха, он неустанно ездил по степи и, объезжая аймачные кюре, обстоятельно разъяснял учение Будды в первозданном виде, очищая от ложных наслоений теорию и практику ламаизма. Прекрасно усвоив теорию тантризма, он «решительно отказывал тантризму место в буддизме», признавая только «философский буддизм», т.е. «за буддизм он признавал только то, что находится в сутрах и в творениях индийских писателей эпохи расцвета буддизма в Индии. Тибетских писателей-святителей он признавал только отчасти, даже самого Цзонкабу» (3, с.51)

Летом 1917 года Боован Бадма вместе с профессорами В. Котвичем, Б. Владимирцовым приезжает в Астрахань, читает курс лекций по философии буддизма калмыцкой учащейся молодежи, которая очень восторженно восприняла каждое слово лхарамбы. В Башанте на семинаре петербургских ученых он обстоятельно разъяснил учение Будды слушателям семинара, которыми были студенты и образованная молодежь из многих улусов Калмыкии и Области Войска Донского (3, с. 52).

Объезжая и инспектируя аймачные кюре, он везде добивался повсеместного открытия прихрамовых буддийских школ-интернатов за счет общинных средств, добивался открытия

также светских школ и введения в них современных учебных дисциплин, в том числе русского языка. Эти школы являлись очагами образованности и просвещения в калмыцкой степи накануне грядущих социальных и политических перемен, в скором времени осуществленных Октябрьским вооруженным восстанием (революцией) 1917 года.

В начале осени 1917 года Боован Бадма приехал в Петроград, желая продолжить образование и углубить свои знания, овладеть европейской наукой, заняться любимыми математикой и астрономией. В университете он стал преподавать тибетский и калмыцкий языки, встречался и общался с известными востоковедами (С.Ф. Ольденбургом, Ф.И. Щербатским), вынашивал и обсуждал с ними планы издания своих сочинений (им были написаны несколько сочинений на тибетском и калмыцком языках, но судьба их неизвестна, до сих пор они не обнаружены). Мечте этой не суждено было осуществиться: в самом начале этого нового этапа жизни он трагически погиб недалеко от буддийского храма, во дворе которого он устроился жить, приехав в Петроград. Месть калмыцкого ламаистского духовенства, не простившего лхарамбе разоблачительные стихи и год назад отлучившего его от церкви, предав своеобразной анафеме, настигла Боован Бадму в Петрограде: согласно преданиям, наемный убийца-профессионал столкнул лхарамбу под колеса трамвая недалеко от печально знаменитой Черной речки. Убийца все рассчитал верно: и место, и время, и день сопутствовали отмщению: в первой половине ноября 1917 года стояла петербургская холодная осень, с Невы тянул пронизывающий ветер, моросил дождь...

Накануне гибели Боован Бадма вместе со своим соратником Номто Очировым осуществил чрезвычайно важное начинание: он организовал выпуск первой общекалмыцкой газеты «Өөрдин зәңг» («Ойратские известия») на калмыцком языке. Ее первый номер вышел в свет уже после смерти лхарамбы 15 ноября 1917 года. В редакционном некрологе Н. Очиров писал:

«Ушел из жизни лхарамба Боован Бадма - око калмыцкого народа», так очень верно оценив значение этой выдающейся личности (4, с.1).

Литературные взгляды Боован Бадмы еще не определены; однако, можно с уверенностью сказать, что он был и остается самым замечательным и известным калмыцким поэтом конца XIX - начала XX века. Есть надежда, что в будущем историкам посчастливится открыть сочинения Боован Бадмы, которые могли сохраниться в архивах Лхасы, и сделать их достоянием науки.

Своеобразная стилистическая манера, субъективизм его сочинений неразрывно связаны с драматическими обстоятельствами его личной жизни и спадом религиозности в калмыцком обществе, когда осуществлялась его писательская деятельность. Социальное происхождение Боован Бадмы соответствует его литературной позиции, определяет самый стиль его произведений и его мировоззрение. Первоначально низкое положение Боован Бадмы на лестнице общественных отношений, а затем самое высокое его положение (глава буддийского философского факультета и всего духовенства в Калмыкии) - это не только факты его личной жизни, они определили его идейную, литературную и жизненную позиции (2, с.135-136).

Из литературного наследия Боован Бадмы известно очень мало, сохранились только стихи, которые были написаны и изданы на ясном письме литографским способом отдельной книжкой небольшим тиражом (всего 500 экземпляров) в Петрограде в 1916 году (1, с. 140-150).

«Услаждение слуха» («Чикнә хуҗр гидг нертә дун оршв», т.е. «Песнь, называемая Услаждение слуха») в литературе иногда именуют поэмой, некоторые определяют его как сургал, но сургал обличительный. В общих чертах стихи действительно можно причислить к сургалам, по форме напоминающим «Золотые поучения гегена из Гунгин Зу» Данзанважила, известного поэта Внутренней Монголии, жившего и творившего во вто-

рой половине XIX века. Жанровая особенность поэмы прямо отражена в названии произведения, стихи предназначены для чтения на манер молитвенных стихов- речитативом, почему и названы они в оригинале «песнью» («дун»). Созданная на прекрасном ойрат-калмыцком литературном языке, облеченная в чеканную форму в соответствии с индо-тибетской поэтикой, поэма является по своему содержанию максимально сжатой буддийской энциклопедией нравственно-этических принципов учения Будды, можно сказать, это слово Будды, обращенное к калмыкам на их языке в наиболее доступной форме и в максимально сжатом виде.

Сюжет и композиция, вся архитектоника поэмы отличаются стройной конструкцией и логической завершенностью. Она состоит из 172 стихотворных строф, каждая стихотворная строфа - из четырех строк. Все произведение делится на три основные части (главы), названия которых традиционно завершают каждую часть поэмы.

В четырех начальных строках автор (кстати, в книжке авторство не обозначено) четко определяет цель своего произведения: «Освежая чувства народа, песнь пропою, слушайте». Иными словами, автор «освежает» чувства верующих и обращается ко всем желающим прослушать проповедь о буддизме (5, с. 282-283).

Первая часть поэмы состоит из десяти строф (всего сорок стихотворных строк) и заключается стихами, адресованными мирянам: «Закончились десять строф песни, пропетой мирянам для освежения их чувств». Таким образом, первая часть поэмы - это слово лхарамбы, обращенное к мирянам, стройная система нравственных ценностей, соблюдение которых приведет к духовному обновлению, нравственной стойкости. «Если радеть за интересы многих - распространится слава, если только за себя лично радеть - распространится худая молва; если чрезмерно обогащаться - распространится несчастье, если чрезмерно гордость возвысится - распространится зависть» (1, с. 146). В этих

и других стихотворных строфах данной главы поэмы содержатся поучения и наставления этического и практического характера, нормы поведения мирян в обществе (2, с. 137; 5, с. 283).

Вторая часть поэмы называется «Песнь, пропетая гелюнгам и манджикам для освежения их чувств» и содержит девять строф (всего 36 стихотворных строк). Идейно и тематически она перекликается с первой частью произведения, но имеет свои особенности, поскольку адресат ее другой - содержание ее составляют основные принципы жизни и духовных правил гелюнга-монаха в полном соответствии с установлениями самого Будды - Учителя для всех, кто добровольно вошел в сангху - духовную общину буддистов. Кратко говоря, вторая глава поэмы содержит строгие уставные правила жизни монаха-аскета в общине. Хувараки (послушники, духовенство), как пишет лхарамба, «избавившись от бренного мира, обязаны блюсти клятвенный свой обет; но если дурными поступками и деяниями нарушишь принятый обет, не избежать участи оказаться в страшном аду», он указывает путь достижения нирваны (2, с.138; 1, с. 147).

Если в первых двух частях-главах «Услаждения слуха» автор развертывает рационально обоснованное руководство, программу поведения для мирян и низших слоев калмыцкого духовенства, то в последней, третьей части, которая называется «Песнь, пропетая бакши для освежения их чувств», состоящая из 23 строф (всего 92 стихотворные строки), все внимание заостряет на верхушке калмыцкой церкви: бакши - это духовные наставники, с одной стороны; с другой - это руководители калмыцкой церкви. Резко меняется и сам стиль стихов. Собственно, эта часть произведения является самой обличительной главой всей поэмы (2, с. 138-139; 5, с. 285). Проиллюстрируем некоторыми примерами. Калмыцкие бакши это:

Мастера выдавать себя за учеников Будды,
Обидно, что не следуют основам самой религии.

Мастера проповедовать пользу благодеяний,
Обидно, что нет способных объяснить основы религии.

Увидишь построенные ими хоромы - богатые купцы,
Увидишь самого бакши - красно-желтое облачение.
Увидишь богатства их - настоящие нойоны (князья),
Услышишь сказанное - истинные хувараки.

Посмотришь на беличью шубу их - разнаряженная щеголиха,
Послушаешь повеление их - напоминают бакши.
Понаблюдаешь за их деяниями - семейный человек,
Присмотришься к ним - напоминают вдовца.
Посмотришь на посевы их - таврические купцы,
Посмотришь на жертвенник их - истинные хувараки.
Посмотришь на запряженную карету их - донские купцы,
Послушаешь речи их - послушники Будды (1, с. 150).

Легко заметить, что разоблачительная поэма, ее сатирические стрелы направлены против церковной знати, прямо адресованы иерархам-бакши, чей образ жизни на каждом шагу кощунственно попирал заветы Будды и Цзонхавы. Сатира и критика иерархов калмыцкого духовенства ведется не с антирелигиозных позиций, а с позиций «чистого» буддизма, не допускающего отступлений от принятых обетов. Весьма тонко, особым стилистическим приемом контрастного сопоставления автор сумел вскрыть истинную сущность духовных наставников: читатель сам догадается, какими должны были быть «бакши» по заветам Будды и каковыми были на самом деле в калмыцком обществе в начале XX столетия.

Обличение церковной знати в поэме носило «обновленческий» характер, обличение это призвано было «освежить религиозные чувства» верующих и всего духовенства, восстановить истинное учение и веру, но сами стихи своим содержанием ра-

зоблачили жизнь и бытие калмыцкого духовенства в лице бакши-иерархов калмыцкой церкви.

Две первые части поэмы - это своего рода вступление, пролог к третьей, основной части произведения. Без этих частей, подготовивших читателя к восприятию третьей части, эта основная часть поэмы не могла быть создана. Если в начальных частях поэмы излагаются, как уже упоминалось, морально-этические нормы в спокойных, порой в бесстрастных тонах, то заключительная часть поэмы и ее стихи насыщены сарказмом, беспощадной сатирой на духовных феодалов, которые в своем стяжательстве дошли до такой степени, что «не боятся горячего огня преисподней» за свои содеянные грехи (2. С. 139).

Сатирическая поэма Боован Бадмы своим появлением свидетельствовала, что в калмыцкой литературе на рубеже нового столетия происходили крупные изменения, ростки нового, преодолевая силу вековых традиций и противодействие феодально-ламской идеологии, проявляются все заметнее и упорнее, завоевывают свои позиции. Реалистические тенденции непрерывно усиливались, обнаруживаясь в новых произведениях, отражавших (порой даже вопреки воле и замыслу авторов) факты реальной действительности (2, с. 141; 5, с. 286).

Мечтая о реформах религиозной жизни в родных степях и о национальном возрождении своего народа, лхарамба ясно сознавал, что он должен выступить с печатным словом, обращенным к народу, к совести здоровой части калмыцкого духовенства на родном языке. Таким словом на родном языке и являлось его «Услаждение слуха».

Произведение лхарамбы обретает подлинное свое значение в наши дни, когда предпринимаются попытки и делаются первые уверенные шаги в благородном деле возрождения утраченной духовности. Сургал «Услаждение слуха»- это бесценное завещание калмыцкого патриота-просветителя, мыслителя и поэта о том, что Слово Будды должно быть доведено до каждого, если оно зазвучит на родном языке слушающего. Между

тибетским языком, языком веры буддистов, на котором велось и ведется в наши дни богослужение, и верующим калмыком был единственный посредник - его ойрат-калмыцкий литературный язык, классический письменный язык, ставший языком буддизма со времен великого ученого-пандиты, просветителя Окторгуйн Далай (Намкаджамцо) Зая пандиты, который все свои проповеди учения Будды и переводы канонических сутр с тибетского и санскрита еще в XVII столетии осуществлял на ойратском (калмыцком) литературном языке.

«Услаждение слуха» Боован Бадмы - реалистическое произведение, написанное в духе традиционного жанра сургал, примером которого могут быть «Субшида», «Оюн түлкүр» («Ключ разума») и ряд других переводных и оригинальных произведений религиозно-дидактического содержания. Поэма являет собой культурно-исторический и литературный памятник выдающегося значения в калмыцкой литературе конца XIX- начала XX века. Она оказала заметное влияние и на калмыцкую литературу нового времени, особенно в начальном периоде ее становления и развития (2, с. 142).

Литература

1. **Бадмин Андрей**. Боован Бадмин үүдәврмүдәс. - Теегин герл. Элст, 1980, № 4 (86).
2. **Бадмаев А.В.** Калмыцкая дореволюционная литература. - Элиста: Калм. кн. изд., 1984- Издание 2-е, испр. и доп.
3. Буддизм в Тибете и Монголии. Лекция проф. Б.Я.Владимирцова, читанная 31 сентября 1919 года. - Петербург, 1919.
4. Газета «Өөрдин зәңг» («Ойратские известия»). - Астрахань. 15 ноября 1917 года, № 1.
5. История калмыцкой литературы. В двух томах. Том 1. Доктябрьский период. - Элиста: Калм. кн. изд., 1981.

БасаевД.Э.
(Элиста)

О калмыцких топонимических преданиях

В системе устной несказочной прозы калмыков большую тематическую группу составляют топонимические предания, объясняющие названия, характер или происхождение географических объектов и населенных пунктов. Топонимические предания, как известно, носят локальный характер. В калмыцких сюжетах речь идет о географических объектах приволжских степей - новой родине калмыков, пришедших в эти места из Джунгарии в XVII веке. Калмыки давали свои названия урочищам, озерам, рекам, горам, курганам, слагали о них предания и легенды. Открытие водных источников (выкапывание колодцев, нахождение родников) давало повод закрепить новое название не только за ними, но и за окружающей местностью, затем это название сохранялось за населенным пунктом, возникшим здесь.

Для кочевого народа вода в засушливых степях являлась острой необходимостью. Калмыки добывали воду, выкапывая колодцеобразные ямы – худуки. Человек, который умел находить воду, всегда пользовался среди народа глубоким уважением. В калмыцкой степи много названий мест со словом «худук»: Ацан-худук, Балдра-худук, Нарын-худук, Цевр-худук и т.п. Эти топонимы сохранились от названий копаней, а сами копани (худуки), как правило, назывались по имени их открывателя. Например, поселок Нарын-худук заимствовал свое название от существовавшего некогда одноименного колодца.

Одно из преданий говорит, что в этих местах давным-давно кочевал степняк с тремя сыновьями. Был засушливый год. Все вокруг страдало от зноя. Младший сын степняка, Наран, как- то заметил, что лошади собрались в одном месте в балке. Присмотрелся и увидел, как они копытами роют землю, вытягивают шеи, раздувают ноздри. Юноша отогнал лошадей и ножом стал углублять яму. К вечеру он докопался до воды. Так появился колодец, и по имени открывателя он был назван Нарын-худук. Предание сообщает, что Наран стал впоследствии «самым удачливым открывателем водяных кладов». По другому варианту предания, записанному у старожила поселка Нарын-худук, юный Наран погибает в выкопанном им худуке: он прилег на дно, чтобы попробовать вкус воды только что открытого ключа, а песчаные края ямы обрушились, похоронив искателя счастья. Но ключик пробился на волю и спас целый хотон от гибели. Сюжет последнего варианта более развернут, представляет собой целое повествование, начинающееся с рассказа о деде Нарана - бедном худукчи Церене, имевшем только старого верблюда, дырявую кибитку да внука. Дед и научил Нарана находить родники.

В другом калмыцком предании говорится, что родник Цеклета был обнаружен при ударе оглобли о землю, то есть здесь заслуг открывателю не приписывается - налицо элемент случайности и везения. Не случайно поэтому, что имя открывателя родника народная память не сохранила: в предании говорится о неком безымянном юноше, распрягавшем свою подводу. Он ехал из Малых Дербет в Шебенеры вторые сутки, изнывая от жары и жажды. И вот, когда он решил отдохнуть и начал распрягать коня, правая оглобля ударилась в землю, и вверх взметнулся фонтан воды. Так как изломы падающей вниз воды при лучах заходящего солнца были похожи на всполохи молнии, юноша назвал это место Цеклета (цеклт – молния). Далее предание объясняет название близлежащей к роднику реки Аршань-Зельмень. Вода открытого родника стекала в балку -

так образовалась речка. Усталые путники часто останавливались у нее и утоляли жажду. Вода оказалась целебной. Поэтому речка стала называться Аршань-Зельмень (аршан зелм - целебный напиток). Отсюда пошло и наименование поселка Аршань-Зельмень.

В Черноземельском районе Калмыкии есть маленький поселок Меклета. Название образовано от слова «мекля» (лягушка), буквально оно переводится: «с лягушками». Предание объясняет происхождение этого названия. Как выяснилось из этого предания, местность эта получила такое название не потому, что в ней водились лягушки, а как раз наоборот, с ироническим смыслом. Некогда через эту местность проходили обозы степняков, совершавших путь от Астрахани до Святого Креста. В летнюю пору этот участок пути считался самым трудным. Дорога была песчаная, тяжелая, а расстояния между колодцами, где можно было напоить животных, составляло около сотни километров. Именно здесь перед изнуренными людьми возникал мираж: виделось озеро с зелеными берегами. Люди, хотя и не в первый раз совершавшие этот путь, всякий раз обманывались этим видением. Когда кто-то из нетерпеливых первым устремлялся, чтобы утолить жажду, и из-за исчезновения миража возвращался не солоно хлебавши, над ним подтрунивали: «А лягушек не привез в доказательство?». Так калмыки это урочище и прозвали иронически «Меклета», в честь не существующего озера с лягушками.

Некоторые топонимические предания рассказывают о любви молодых. В этих сюжетах говорится о неразделенной любви, о разлуке, о мечтах и надеждах любящих людей. Эти предания объясняют названия различных рек, озер, урочищ по именам персонажей. Нередко такие предания имеют трагическую концовку - развитие событий в них приводит к гибели любящих людей или одного из них. В предании о девушке Нугре, например, героиня, не перенеся гибель своего любимого парня Адучи, не вернувшегося с рыбацкого промысла во время

стихии, сама бросается в разбушевавшуюся реку. С тех пор в память о ней эта река стала называться Нугрой. В другом предании рассказывается о трагичной судьбе девушки Боси, любившей двух братьев-близнецов. «Морские волны унесли лодку с Босей в неведомые края, а может, захлестнули и потопили, кто знает?»- на такой печальной ноте завершается это повествование. Каждый из братьев-близнецов хотел быть ее единственным, но когда она сказала: «Будьте моими оба», они покинули ее. Юноши ушли в прикумские плавни и там поселились. Их именами народ и озеро назвал: Утта- Андрата.

Представляет интерес и предание о девушке Лоле. У калмыцкого князя Гаря Балзанова была единственная дочь- красавица по имени Лола. В 18 лет девушка тяжело заболела, и никто не мог ей помочь. Лола таяла на глазах. И однажды, когда отец в отчаянии сидел у постели умирающей дочери он услышал, как Лола прошептала, что хочет пить. Гаря бегал по кибитке, пытаясь найти воду. Глаза остановились на кумысе. Лола выпила пиалу, затем заснула, а когда проснулась, снова попросила кумыса. Постепенно девушка стала поправляться. Счастливый отец приказал доить только самых чистокровных кобылиц, а на месте кибитки дочери посадить деревья, в тени которых он сам будет готовить этот целебный напиток. Дочь выздоровела, и в ее честь степняки назвали это место Лолой. Это название сохранилось и за поселком, возникшим в урочище в годы Советской власти. В 1930 году калмыцкие областные организации открыли здесь кумысный дом отдыха местного значения. Слава о «кибиточном кумысном курорте» разнеслась и за пределами Калмыкии. В 40-е годы степная здравница «Лола» имела всесоюзное значение, и здоровье здесь поправляли трудящиеся из многих уголков страны.

Мотивы схожие с содержанием предания о Лоле, встречаются и в преданиях других народов. Например, в ногайском предании «Аксайское урочище» рассказывается о девушке Султанет. Она захворала неизвестной болезнью. Так же, как и в

калмыцком предании, ее отец (князь Иштерек) приглашает многих лекарей, сулит им за излечение дочери богатства, но никто не в силах помочь. В отличие от калмыцкого предания девушку спасет не кумыс, а живая вода из ключа Ак-Су. Как и в предании о Лоле место, где болела девушка, было названо в ее честь. В этом сюжете название дано не по имени Султанет, а косвенно: «Кизитиринга» (Пропавшая девушка). Ногайцы длительное время соседствовали с калмыками, часто между этими кочевыми народами возникали сражения, были и мирные контакты, и у них могло произойти заимствование друг у друга фольклорных сюжетов и мотивов. Кстати, имя Лола не калмыцкого (монгольского) происхождения, а тюркского: «лола» означает «тюльпан».

Все вышеизложенные предания имеют установку на достоверность, в этих сюжетах нет фантастических элементов. То, о чем говорится в подобных преданиях, обычно воспринимается и рассказчиком и слушателями как действительно происходившее. Но среди топонимических преданий встречаются и сюжеты, в которых значительное место занимает вымысел, имеющий обычно фантастическую форму. Например, возьмем одно из калмыцких преданий о происхождении реки Маныч. В нем говорится о богатыре Маныче, который победил Эрлик-хана, властелина подземного мира, где обитают души умерших. Чтобы тот не возродился, Маныч-батыр расчленяет его тело. Этим он совершает святотатство, за что ему пришлось поплатиться. В калмыцкой устной прозе часто встречается этот мотив- наказание героя, расчленившего тело врага. В рассматриваемом сюжете после греховного деяния Маныч-батыр, сидевший на вершине высокой горы, прирос к ней навечно, так как кровь в жилах его застыла, и тело заледенело. Рядом поверженное тело Эрлик-хана образовало новую гору. Грех Маныч-батыра отразился на жизни его народа. Травы в степи стали редеть, реки мелели. Скот изголодал, а люди мельчали. Шли годы, а люди страдали все более и более. Все это видел Маныч-

батыр с горы, но он не мог двигаться, лишь слезы лились из глаз от жалости к своему народу. Слезы текли, а затем хлынули потоками. Так образовалась река. Пролив столько слез, Маныч-батыр потерял зрение. С тех пор эту горько-соленую от слез реку назвали Манычем.

В этом и других подобных преданиях фантастика проявляется как результат остатков мифологических представлений и введения сказочных мотивов.

У калмыков также бытует много преданий о горе Богдо, находящейся в современной Астраханской области, о Черных землях, о происхождении курганов.

Топонимические предания – древняя, популярная в народе, разновидность преданий.

Бичеев Б.А.
(Элиста)

Об одной редакции известного памятника

Жанр сургала утвердился в ойратской литературе в XVII веке. Среди широко известных памятников этого жанра наибольшей популярностью пользуется «Субхашита». Перевод этого памятника на ойратский язык был осуществлен в XVII в. Зая-Пандитой.

«Субхашита» («Сәәтүр номлгсн эрднин саң нертә шаштр») входит в число тех переводных произведений, с которых начиналась собственно ойратская литература. Столь стремительному появлению ойратской литературы способствовали следующие факторы:

1. Высокоразвитый фольклор и предшествующий художественный опыт общемонгольской литературы.
2. Принятие буддизма и создание национальной письменности «тодо бичиг» (1648 г.)
3. Утверждение государственности (Джунгарское ханство)

После падения Джунгарского ханства (1756 г.) традиции ойратской литературы были продолжены ойратами Поволжья и Куку-Нора. Волжские калмыки после утраты государственности (1771 г.), оставаясь изолированными от монголо-тибетского мира и продолжая черпать силы из общего фонда монголо-ойратской литературы, сумели создать ряд оригинальных произведений различного жанра. К числу таких произведений следует отнести сочинение под названием «Оюни харңһу әрлх җиндмани эрдни кемеку оршв». При исследовании текста па-

мятника выяснилось, что его содержание очень близко соотносится с «Субхашитой».

Ойратский перевод Зая-Пандиты соответственно тибетскому оригиналу состоит из 9 разделов и включает в себя 457 четверостиший. «Оюни харңһу әрлх җиндмани эрдни кемеку оршв» состоит лишь из 251. При этом часть изречений дана в сокращенном варианте, т.е. первые две, редко три строки четверостишия. От ойратского перевода Зая-Пандиты они отличаются своей языковой формой. Язык памятника максимально приближен к разговорной речи. Некоторые изречения составлены из начальных строк двух разных четверостиший.

Автор сочинения «Оюни харңһу әрлх җиндмани эрдни кемеку оршв» не указан. Во вступительном колофоне звучит призыв, следуя мудрым советам, достичь святости.

Памятник, обнаруженный нами в фондах ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина, представляет собой сшитую тетрадь (14 на 18, б.м., б.г.) изданную литографическим способом. К началу 1900-х г.г. в среде буддийских деятелей активизируется издательская деятельность, что было связано с общим подъемом в калмыцком обществе. Видимо и наше сочинение появилось в эти же годы.

Борджанова Т.Г.
(Элиста)

О жанрообразовании в калмыцком фольклоре

Древняя устно-поэтическая культура калмыков включает в себя большое количество оригинальных жанров. Фольклор монгольских народов, кроме жанров, имеющихся в мировой классификации, имеет свои, присущие ему, оригинальные жанры, которые не укладываются в общепринятые нормы разделения жанров. У каждого жанра есть свои специфические особенности. Кроме общепринятых норм классификации жанров бытовала народная терминология, на которую опирались носители фольклора. Каждый исполнитель знал название жанра, которое он воспроизводил. Народная терминология названий жанров оказалась сформулированной задолго до того, как сформировалась наука о народном творчестве калмыков. Часто приходится считаться с «культурными терминами», отличительное свойство которых состоит именно в том, что они вместе с обозначаемыми ими реалиями легко заимствуются из одного языка в другой, распространяясь впоследствии внутри языковой группы или семьи. Их происхождение порой трудно установить.

Следует отметить, что название жанров калмыцкого фольклора идет в русле общемонгольской традиции. Терминология монгольского фольклора была исследована Л. Леринше[1], терминология бурятского фольклора - С.П. Балдаевым.[2]

Статья Л. Леринша написана, в основном, на калмыцком материале, кроме устных жанров фольклора дана терминологи-

ческая характеристика музыкального фольклора, а также терминов калмыцкого стихосложения. В статье Г.П. Балдаева дана характеристика терминов бурятского фольклора.

Путем сличения народных терминов обозначения фольклора можно восстановить, реконструировать утерянный ныне жанр фольклора, установить его типологию внутри языковой семьи. Большое значение придается также эволюции самого жанра во времени.

Калмыцкое «тууль» - употребляется на современном этапе для обозначения всех жанров сказки. У монголов песни «Джангара», записанные у разных исполнителей, именуются как «Сказки о Джангаре» - типологическое сходство русским «Сказкам о богатырях русского эпоса».

Поющиеся произведения у монголов имели название «баатарлаг туульс»- богатырская сказка. Исследователи монгольского эпоса отмечают, что исполнителей «туули» именуют как «туульчи», а у халха-монголов, бурят этот термин именуется - «улигер», хууч улигер - «старинный улигер»; исполнителей называли - «улгерч», «урт улгерч», а иногда «хуурч», т.е. из-за наименования инструмента «хуур», сопровождавшего пение[3].

В современном обозначении сказки у калмыков есть термин «баатарлаг туульс» - богатырская сказка, «сидтэ тууль» - волшебная сказка. В народной терминологии есть обозначение «ут тууль» - длинная сказка, в нее включены богатырские сказки, волшебные сказки, к «ахрхн тууль» (короткие сказки) относятся сказки о животных, бытовые и сатирические сказки. По данным информаторов, у калмыков термином «ахр тууль» - «короткой сказкой» именовался жанр загадки. Термин «домог» обозначает в фольклоре монгольских народов предания, легенды. Данный термин соотносится с древнетюркским термином «йомак», который обозначает «рассказ шамана о приключениях души больного в потустороннем мире». В тюркских языках «оймак» выражает понятие «миф», "сказка", "загадка". Таким

образом, в фольклоре монгольских народов функция термина йомак (домог) значительно уже[4].

У калмыков бытовало выражение «хуучан келх» или «кезәңкэн келх» - «говорить о старине», о давно прошедших временах. Фонетически сходен с этим фразеологизмом народный термин алтайцев «куучындар», который в переводе обозначает «рассказы» - устные рассказы мифологического содержания[5]. По всей видимости, фразеологизм «хуучан келх» также вбирал следствие различных жанров, таких как предание, сказки. Функционирование народного термина здесь гораздо шире.

Монгольский улигер, бурятский улигер («эпос сказания») в эвенкийском языке соотносится с «улгур» - «рассказ, предание», а в тюркских языках с - "улгэр", обозначает «изречение, пословица, притча, вымысел»[6]. В калмыцком фольклоре «улгур» также обозначает пословицу или поговорку. Таким образом, восстанавливается алтайская праформа на уровне целого слова. Монголо – тунгусо - манчжурские параллели указывают на глубокую древность данного термина. Улигер как древний жанр упоминается в эпосе «Джангар». Ханша Шавдал - жена Джангара слыла исполнительницей улигеров «Туңг найн хойр улгэр билге тодрха төгсэгсэн» (Ровно 82 улигера знавшая в памяти своей). Монголы именуют «Джангар» как «улигер туули»[7].

В калмыцкой фольклористике предпринималась попытка восстановления жанра, промежуточного между волшебной сказкой и богатырским эпосом. А.Ш. Кичиков, анализируя богатырские сказки, предлагает именовать эпос, предшествовавший богатырскому эпосу, исполнявшемуся циклом, как «тууль-улигерный эпос». Автор приводит двенадцать композиционных звеньев, слагающих тууль-улигерный эпос. Калмыцкие богатырские сказки сохранили в основном элементы эпического стиля в описании богатырской одежды, оружия, дворца героя. Эти типические места сказания исполнялись речитативом. Источником изучения терминологии калмыцкого фольклора явля-

ется эпос «Джангар»: термины улигер, тарни (заклинания), йорел (благопожелания), харал (проклятия).

Герой эпоса Бардатын Очир Герел обладает десятью книгами заклинаний, йорел (благопожелание) имеет определение «эрдни сээхн йорел» (драгоценный красивый йорел)[8]. Эпос «Джангар» воспроизводит обряд произношения проклятия. Харал произносит шулмуска, обращаясь к Хонгору, убившему ее возлюбленного. Она насылает проклятия, чтобы богатырь заблудился на вершине горы Хагсугин Хар. Слова проклятия произносит под удары ладони о ладонь. Йорелы и харалы построены на вере человека в магическую силу слова и противопоставлены друг другу[9]. У калмыков были мастера произносить харалы и йорели. Они именовались «харалчи», «йорелчи». Эти жанры калмыцкого фольклора до сих пор активно бытуют в калмыцкой среде.

По своим функциям «йорелом» сходен эвенкийскому «пиругэ», негидальскому «пирэ», якутскому «алгэс» и соответствует русскому значению «благословение, благопожелание, мольба, заклинание». Жанр, подобный проклятию, есть также в фольклоре алтайцев[10].

Таким образом, обнаружение в некоторых случаях общеалтайских параллелей в лексике, связанной с фольклором, – одно из доказательств общности духовной культуры тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских народов, восходящей к глубокой древности.

---

[1] **Lorinsh K.** La terminologic du Folqlore Mongol. – AO, Budapest, 1965. – P. 149-158.

[2] **Балдаев С.П.** Избранное. – Улан-Удэ, 1961. – С. 48.

[3] Монгол ардын баатарлаг тууль. – Уланбаатар, 1960. – С.4.

[4] **Каташ С.С.** Жанровая специфика алтайских мифов, легенд, преданий. // *Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986.* – С. 68-69.

[5] Там же.

[6] **Радлов В.В.** Опыт словаря тюркских наречий. – СПб, 1888-1911. – С. 1857, 1859.

[7] Жаңһр. Баатрлг дуулвр. 2.Боть. – М.,1978 – С. 170.

[8] Там же, с. 48.

[9] Там же, с. 50.

[10] **Лебедев В.Д. Цинуцус В.И.** К вопросу об эвенкийских заклинаниях - благопожеланиях. // *Вопросы языка и фольклора народностей Севера – Якутск, 1972.* – С. 173-174.

Джамбинова Р.А.
(Элиста)

Литература и фольклор: проблема традиций

1. Автор отдает отчет в исключительной сложности проблемы соотношения литературы и фольклора. Между тем, в национальных литературах Калмыкии и Бурятии проявились тенденции, которые заставляют совершенно по-новому взглянуть на, казалось бы, знакомые вещи. На протяжении многих лет в литературу мощным потоком вливается образный язык фольклора и эпосов «Джангар» и «Гэсэр».

В условиях, когда происходит активный процесс возрождения традиций национальной культуры народов России, чрезвычайно интересны современные национальные ориентации народов. Поэтому особенно существенно выделение базового ценностно-нравственного ядра художественной культуры и его перспективность для решения задач модернизации социокультурного развития при живом бытовании традиций и обретении обновленной самобытности.

Литературы Калмыкии и Бурятии, имеющие генетическую связь, творчески преобразуют глубинно-ментальные и художественные накопления фольклора, обретая проблемную глубину, яркость национальных красок, образных решений.

Существует известная общность взглядов ученых литературоведов на эту проблему. Вместе с тем, предстоит отказаться от стереотипов старого художественного мышления, двигаться по пути поиска новых подходов к явлениям литературной жизни, обращения к прошлому духовному опыту наших народов.

Выработка новых подходов, критериев, принципов исследования происходит одновременно с разработкой новой концепции развития национальных литератур, обращенных, прежде всего, к исследованию национальных истоков, национального менталитета.

2. Так, опыт развития калмыцкой литературы - свидетельство того, что национальные традиции, воспринятые и обновленные в условиях современности, обретают сегодня новое художественное звучание. Литература преодолела разрыв с прошлым, который в свое время нередко вел к утрате национальных альтернатив развития.

Замена традиционно сложившейся письменности, ликвидация и разрушение хурулов привела к разрушению единства письменного и устного художественного мышления и надолго отвратила национальную литературу от ее истинного, естественного развития. Произошло это оттого, что недооценивались глубокие исторические пласты культуры, сложное геокультурное пространство, взаимодействия калмыков с другими этносами и регионами Евразии на протяжении многих веков.

Сегодня писатели прежних литературных поколений, и молодые литераторы становятся приверженцами новых представлений о путях национально-культурного развитии. В то же время они всегда располагали калмыцким фольклором: «Джангар» был для них настольной книгой, благодатным источником национальной художественной традиции.

3. Литература и фольклор - две художественно-эстетические системы, которые исторически находятся в постоянном взаимодействии. Эта проблема издавна привлекает внимание исследователей, всей науки о литературе, актуальность ее очевидна в условиях «пути» к себе, своим корням и истокам, к национальным ценностям.

Эпос «Джангар» - это духовная реальность не только наших дней, что должно определить, на наш взгляд, его дальнейшее изучение, но так, чтобы он стал частью нашей жизни, спо-

собной изменить мир калмыка, общества в целом. С каждым новым произведением возникают и новые грани его понимания. Прочитывая заново «Джангар», современный писатель вбирает в себя то, что помогает ему раскрыть специфику его мировосприятия, его взгляда на окружающий мир. При этом возникает проблема выявления авторской роли в отборе и восприятии художественных традиций национального эпоса.

В перспективе - широкие возможности исследования специфики проявления авторского начала в национальных литературах, именно в подходах к исследованию роли фольклорно-эпических традиций в литературе, духовного наследия народов России, в его обращенности к современности.

Изучая литературу и героический эпос «Джангар», ученые Калмыкии пытались исследовать динамику перехода нормативной фольклорной эстетики и художественно-философское мышление нового времени. Одно уяснение общеисторических, культурно-художественных предпосылок этого процесса - сложная задача. Возможно, поэтому мы до сих пор не можем с уверенностью говорить о характере перехода от традиционализма к новой эстетике. Отсюда сложности, связанные с изучением художественного развития нашего народа. Не выяснен, на наш взгляд, важный вопрос перехода словесного эпического творчества в новый тип художественного сознания.

В наше время, когда новые концепции национально-духовного возрождения прокладывают пути реализации в условиях новой действительности, возникают и новые подходы к проблеме развития национальной культуры.

Проблему взаимодействия «литературы и фольклора» предстоит изучать с учетом нового художественного мышления уже в литературе постсоветского периода, с ясным пониманием того, для чего это необходимо. Коллективными усилиями ученых Калмыкии намечена тенденция осмысления эпоса «Джангар» как национального символа, великого духовного наследия калмыцкого народа.

Окладникова Е.А.
(Санкт-Петербург)

Эпические образы Джангариады и наскальное искусство Алтая

1. Поэтические песенные или песенно-прозаические повествования о героических подвигах богатырей в фольклоре народов Евразии при сравнении обнаруживают глубокую органическую общность. Эта общность обусловлена не только хронологическими рамками формирования циклов, историческим родством, общими формами социальной организации различных народов Евразии, но и характерными для этого жанра особенностями, среди которых преобладают следующие:

- стремление к циклизации, объединению песенных сюжетов в единое целое;
- выделение личности героя, главного действующего персонажа, вокруг которого разворачиваются события;
- сплав фантастического и исторического;
- гиперболизация образов;
- связи с мифологической традицией, наличие волшебных предметов победа героя над силами врага - олицетворения вселенского зла;
- повторяемость событий, использование времени, как ситуативной категории, часто преувеличенно растянутой.

2. Памятники эпического творчества калмыков (Джангар) и алтайцев (Маадай-Кара) имеют много общего в соответствии с указанными выше общими характеристиками. Герои эпичес-

ких сказаний «Джангар» и «Маадай- Кара» имеют аналогичные характеристики образов:

- сиротство в детстве, (указание на героя, как на личность, находящуюся под протекторатом духов)
- превращение сироты в могучего воина-защитника отечества,
- стремление к противоборству с силами зла, как мирского, так и стихийного, мирового,
- красота внешнего облика,
- героические поступки во благо народа, врожденный альтруизм.

3. Герои и ситуации алтайского героического эпоса находят многочисленные художественно-образные аналогии в памятниках наскального искусства Горного Алтая. В частности, в наскальном искусстве бассейна р. Катунь, на камнях Чуйской степи известны многочисленные репризы изображений героев, неразлучно связанных со своими богатырскими конями, сцены сражений, причем не только с луками и стрелами, копьями и мечами, но и огнестрельным оружием (1). Образы героев не только тщательно прописаны в мельчайших деталях, но и переданы в гиперболизированной манере. Художники, которые оставляли изображения на скалах Горного Алтая, подобно своим братьям-сказителям, как бы любовались грандиозностью образов богатырей, прописывая мельчайшие детали их доспехов, вооружения, конской сбруи. Богатырь в наскальном искусстве Горного Алтая действует всегда в одиночестве, без помощников, что соответствует характеристикам действий эпических богатырей, в том числе Джангара. Образы таких богатырей в наскальном искусстве Горного Алтая отличают:

- грань между образом воина и воина-охотника слишком прозрачна; очень часто герой оказывается запечатленным в момент охоты на животных. Среди животных, объектов охоты, выделяются не только те, которые представляют реальных, земных животных, но и наделенные астральными

чертами. В частности, известны сцены охоты богатыря-охотника вооруженного луком и стрелами на «Небесную маралуху». Животное изображено как бы поднимающимся в небо, внутри контура ее тела тремя крупными точками помечены большие звезды;

- отсутствие перспективы (фигуры как бы зависают в пространстве) окутывает изображения богатырей флером вечности, уводит наблюдателя в мир космогонических преданий, ко временам творения. Так же, как и в эпических сказаниях (Джангар и Маадай-Кара), в наскальном искусстве Горного Алтая образы богатырей и их коней воспринимаются наблюдателем как составные части модели мироздания.

4. Из сказанного выше следует, что эпические сказания народов Евразии, в частности, Джангар и Маадай-Кара являются уникальными памятниками традиционной культуры народов мира как в силу своих неоспоримых историко-культурных достоинств, так и в силу того, что их можно не только услышать, (а ведь прослушивание великолепных поэтических текстов - это одна из форм анимации истории как процесса), но и увидеть в произведениях одного из наиболее сакральных видов изобразительного искусства – наскальном.

Иллюстративные материалы по наскальному искусству Алтая см.:

1. **Окладникова Е.А.** Петроглифы средней Катуни. - Новосибирск, 1984. с. 110.
2. **Окладникова Е.А.** Тропою Когульдея. - Л., 1990. с. 190.
3. **Окладникова Е.А.** Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки (Проблема этно-культурных контактов коренного населения Северной Америки и аборигенов Сибири). - СПб., 1995. с. 333.

4. **Окладникова Е.А., Окладников А.П.** и др. Древние рисунки Кызыл- Келя. - Новосибирск, 1983. с. 147.
5. **Окладникова Е.А., Окладников А.П.** и др. Петроглифы р. Елангаша. - Новосибирск, 1979. с. 137.
6. **Окладникова Е.А., Окладников А.П.** и др. Петроглифы Горного Алтая. - Новосибирск, 1980. с. 140.
7. **Окладникова Е.А., Окладников А.П.** и др. Петроглифы Чанкыр - Келя. - Новосибирск, 1981. с. 146.
8. **Окладникова Е.А., Окладников А.П.** и др. Наскальные рисунки урочища Сары-Сатак. - Новосибирск, 1982. с. 149.

Овалов Э.Б.
(Элиста)

Эпический мотив о трех шарагольских ханах

Эпический мотив о трех шарагольских ханах, или шарагольская война, известен в научной литературе по исследованию эпоса монгольских народов. Сведения о нем имеются в трудах монголоведов Г.И. Михайлова[1] и С.Ю. Неклюдова[2]. Но в них не ставится задача сравнительного изучения данного мотива в эпических произведениях.

Источниками сопоставительного рассмотрения для нас послужили монгольский «Гэсэр», бурятский «Абай Гэсэр» и калмыцкий «Джангар».

Анализ эпического мотива о шарагольской войне в монгольском и бурятском эпосе «Гэсэр» показал близость эпических мотивов по содержанию: в обоих памятниках действуют одни и те же герои, хотя имена некоторых из них не совпадают, на сюжетные коллизии в обоих мотивах развиваются сходно. Имеются также некоторые отличия. Так, в бурятском «Абай Гэсэрэ» говорится о трех шараблинских ханах вместо шарагольских в монгольском эпосе. То, что в бурятском эпосе тридцать три батора Гэсэр-хана отказываются стрелять в прилетевших поочередно птиц: сороку, ворону и птицу Ганга зада (стрелу пускает ханша Алма Мерген), говорит об активности женских персонажей в бурятском эпосе. В нем также содержится больше описаний дорожных приключений героя.

В целом, сопоставительное изучение эпического мотива о шарагольской войне в монгольском и бурятском эпосе показал, что в них больше сходств, чем различий, что свидетельствует об общем, едином источнике, легшем в основу эпоса родственных народов.

Рассматриваемый эпический мотив отражен и в калмыцком эпосе «Джангар», а именно в песне о богатыре Тяжелоруком Саваре. Но здесь он небольшой по объему и не развернут. В «Джангаре» только упомянуто о трех ханах Шарагули, как о врагах Джангаровой страны, которые не прочь овладеть ею, воспользовавшись помощью богатыря Савара. Но это не случилось, так как по зову Джангар-хана Савар возвратился на родину. Относительно наличия в «Джангаре» эпического мотива о трех шарагольских ханах можно с большой долей вероятности сказать, что здесь сказалось влияние монгольского «Гэсэра», ряд песен которого в рукописном виде были распространены среди калмыков.

Надо отметить, что шарайголы из эпоса монгольских народов издавна привлекали монголоведов, историков, стремившихся найти им исторических прототипов. Так, крупный монгольский ученый, академик Ц. Дамдинсурэн считал, что название «шарайгол», очевидно однозначно с тибетским «хор-сэр» - желтые хоры»[3]. Вывод ученого: «Монгольское слово «шарайгол» и тибетское хор-сэр, видимо, являются наименованием народа шара-егуров, которые в союзе с другими племенами выступали против Амдоского ханства Гэсэра»[4]. Также отмечено, что тибетцы в древности, по-видимому, не отличали монголов от тюрков и всех называли хорами.

Российский историк, монголист Л.Л. Викторова полагает, что шарайголы (широнголы) являются потомками древних сяньбийцев, т.е. протомонголов. Ученый пишет: «Место действия, общая характеристика, ситуация, описание этнографических особенностей, верно подмеченных автором эпоса, позволяет заключить, что речь идет о туюихунях, или «а-ша», играв-

ших в XI-XII вв. заметную роль в Центральной Азии»[5]. «А-ша» занимали к началу XIII в. обширную территорию, включавшую земли возле Кукунора, часть Ганьсу, Ордоса и Алшани...»[66]

На наш взгляд, раскрытие этимологии слова «шарайголы» требует привлечения дополнительного материала и изучения.

---

[1] **Михайлов Г.И.** Проблемы фольклора монгольских народов. - Элиста, 1971, с. 116-117.

[2] **Неклюдов С.Ю.** Типология и взаимосвязи Востока и Запада. - М., 1974, с. 225-226.

[3] **Дамдинсурэн Ц.** Исторические корни Гэсэриады. - М., 1957, с. 215

[4] Там же, с. 216

[5] **Викторова Л.Л.** Монголы. Происхождение и истоки культуры. - М., 1980, с. 180.

[6] Там же, с. 180.

Сангаджиева Н.Б.
(Элиста)

О жанровой природе калмыцкого героического эпоса

Фольклор как художественная реальность бытует не иначе, как в традиционных жанровых формах. Малые жанровые структуры создают предпосылки для возникновения крупномасштабной формы: народной эпопеи. В сложении эпоса жанрообразующими факторами были мифы, сказочный жанр, малые формы народной поэзии. Эпос самостоятелен в своих жанровых свойствах, он создал принципиально иную структуру.

Историко-типологическое изучение эпоса в контексте всех жанров устного народного поэтического творчества дает возможность определить некоторые особенности фольклорной традиции, проявляющиеся на разных уровнях, начиная с фактов формульности поэтического языка и распространяясь на образно-тематические, сюжетные, композиционные и жанровые решения, свидетельствующие о традиционности и устойчивости форм эпического варьирования, позволит вскрыть и некоторые общие закономерности повествовательных жанров фольклора вообще.

Калмыцкий героический эпос - это единый цикл народных песен повествовательного характера, отличающийся поэтической цельностью и завершенностью. Корни «Джангара» уходят в глубь веков, к древнейшим стадиям формирования фольклора и связано с развитием собственно родового эпического способа обобщения, с движением от ритуально-

магических форм поэзии к эпическим. Эпос соотносится с предшествующими жанрами фольклора как органическое целое с составными частями.

В центре проблем, связанных с изучением эпоса, кардинальной является и проблема жанрово-родовой сущности «Джангара».

Основные суждения о «Джангаре» сходились в том, что это самая большая эпическая форма. Действительно, объем охваченного времени и пространства, количество лиц и событий, включенных в повествование - все это свидетельствует о специфике эпического жанра.

Народная эпопея не является какой-то бесконечной и механической совокупностью событий, людей, фактов. Завершенность художественного обобщения в эпосе создается наличием внутренних связей во всем многообразии изображаемых сторон. Уже само образование циклов песен «Джангара», группирующихся вокруг одного центра (страна Бумба и ее правитель) регламентирует и законченность произведения.

Народная героическая эпопея - исторически конкретная жанровая форма эпоса, порожденная определенной стадией эволюции эстетически- художественного мышления и развитием национальной культуры.

Герои «Джангара» изображались как богатыри, совершающие героические подвиги во имя блага народа. Джангарчи рассказывает о вымышленном мире, повествует о событиях и людях, как бы отстраненный от них огромной дистанцией времени, обращая воображение слушателя в прошлое. Строй мыслей, чувств и интересов народа, его мировоззрение и прямо и косвенно воплощены в изображаемых событиях и деталях объективной изобразительности, что и придает народной эпопее «Джангар» немеркнущую жизненность и эмоциональность. Эпопея как жанр фольклора закрепила за собой содержательные и формальные компоненты эпоса в качестве канонов. Жанровая форма народной эпопеи - это целостная структура, во-

плотившая идейно-эстетический замысел в художественные образы.

Характер взаимодействия содержания и формы определяет различительные признаки жанра, которые формируются всей совокупностью многогранного содержания народной эпопеи, всей системой, свойственных ей поэтических приемов и стиля.

Шивлянова В.К.
(Элиста)

К вопросу о традиционном интонировании джангарчи

Рассмотрение специфики традиционного исполнения героического эпоса «Джангар» основывается на образцах эпоса, записанных в Калмыкии в начале нынешнего столетия, как наиболее репрезентативных (звукозаписи исполнения джангарчи Ээлян Овла, Давы Шавалиева, Ара Човаева), на описаниях исполнений эпоса, характеристиках певцов историками, этнографами, фольклористами прошлых лет, еще успевшими застать активно функционирующую традицию, на образцах живого исполнения «Джангара» Цереном Адучиевым, Кануром Лиджиевым, Няямн Джукаевым и Владимиром Каруевым. В виду того, что традиция исполнения «Джангара» в настоящее время сохранилась в Монголии и Синьцзян-Уйгурском автономном районе КНР, крайне важно изучать образцы исполнения эпоса, зафиксированные в последние годы в ареалах распространения живой традиции.

Традиционно исполнение «Джангара» соответствует основной форме исполнения эпических произведений монгольских народов: от начала до конца на один общий напев в сопровождении музыкального инструмента или без него. «Джангар» поется, а точнее напевно рецитируется, хотя, как и в прежние времена, встречаются исполнения в форме сказания в прозе, считающиеся отступлениями от традиций. Для обозначения напевной рецитации калмыцкими джангарчи используется

термин «дуулһн» (калм., пение), а монголами и синьцзянскими ойратами - выражение «Жангар хайлах». В переводе с монгольского «хайлах» означает «плавиться». В Калмыкии это выражение уже не употребляется в связи с исполнением «Джангара», но в калмыцком языке сохранилось значение слова «хәәлх» как «превращаться в жидкость», «расчувствоваться» и в качестве почтительного слова в тексте самого эпоса- «плакать». Сохранение западными монголами и синьцзянскими ойратами выражения «Жангар хайлах» и исчезновение его у калмыков отражает, по-видимому, состояние исполнительской традиции «Джангара», ее эволюцию, в постойратскую эпоху.

Для калмыцкой традиции исполнения наиболее характерна обобщенно музыкальная форма интонирования эпоса, органично сочетающая с героическим пафосом повествования. Имеются, однако, отдельные примеры исполнения в особо «приготовленной» манере, близкой гортанному пению, на наш взгляд, стадиально более древнему и, возможно, исконно присущему ойратскому эпосу в целом. Гортанное пение, определяющее сжатием гортани, фарингализацией сипа, а также хрипа, в основном, свойственно западно-монгольским сказителям, а также некоторым синьцзян-ойратским. Отметим, что гортанное пение является неотъемлемым условием исполнения алтайской (стадиально архаической) версии «Джангара». У алтайцев это пение называется «каем». Наличие у алтайского и ойратских народов не только версий одного эпоса, но и архаического гортанного пения может быть еще одним свидетельством былой тюрко-монгольской эпической общности. Тем более, что корневая основа слова «хайлах» - «хай», вероятно, является монгольским вариантом тюркского слова «кай».

Исходя из имеющихся в нашем распоряжении образцов исполнения калмыцкого эпоса «Джангар» как в звукозаписях, так и в живом звучании, можно с достаточной степенью вероятности утверждать, что напевная рецитация не была каким-то усредненным явлением в отношении артикуляции. Наряду со

ставшими классическими певческими исполнениями Ээлян Овла, Давы Шавалиева, такими же традиционными признаны и исполнения Ара Човаева и Бадмы Кюскеева, мелодико-декламационный стиль которых сопровождается фрагментарными включениями гортанного пения, а также исполнения Церена Адучиева, Владимира Каруева, характеризуемое как «приготовленное», гортанное звучание в низкой голосовой тесситуре (с некоторой долей хрипоты), «с опорой на живот». В монгольской и синьцзян-ойратской исполнительской традиции, на наш взгляд, также отсутствует какая-либо унифицированная манера интонирования «Джангара».

Сравнивая пение джангарчи, представляющих каждую национальную версию эпоса, обнаруживается, что артикуляционная манера джангарчи определяется, во многом, принадлежностью последних той или иной этнической группе ойратских народов (до сих пор сохраняется этнодиалектная граница). В то же время своеобразие исполнения «Джангара» определяется принадлежностью джангарчи определенным сказительским школам, в рамках которых до недавнего времени передавалось мастерство исполнения.

Общим для всех исполнений «Джангара» является то, что сокровенности содержания эпоса всегда соответствует особая выразительность интонирования певцов, ярко эмоциональный тонус, напряженность звучания начальных слогонот поэтических тирад в момент появления зачинной интонации. Определение А.Б. Кунанбаевой, относящееся к казахской эпической традиции, справедливо в данном случае и по отношению к традиции «Джангара»: «В слове – символ повествования, в исполнительской манере – музыкальный текст и весь контекст жанра, то есть суть эпического интонирования»[1].

Значимостью слова в интонировании «Джангара» обусловлены и преобладающая декламационность мелодики, характерный посложный пульс, и тесная связь с интонацией повествовательной речи ойратских народов, проявляющаяся в

общей для большинства напевов тенденции к спуску мелодической линии. Вся же мелодическая ткань напевных речитативов «Джангара», как правило, представляет собой чередование возгласной призывной интонации и рецитации (с преобладанием мелодики репетиционного склада) на разных звуковысотных уровнях - квартой и октавой ниже самого высокого звука напева. Несомненно, калмыцкие, монгольские и синьцзян-ойратские напевы «Джангара» отличаются от напевов архаического эпоса своей мелодикой, как правило, в амбитусе, не превышающем октавы, стабильным звуко-высотным контуром и совершенно определенными по высоте музыкальными тонами. Характер же исполнения «Джангара» в трех указанных национальных версиях можно характеризовать как обобщенно-музыкальный, без элементов звукоподражания, без использования, в калмыцкой традиции например, горлового пения. Ведь в интонировании героического эпоса наряду с эмоциональностью, темпераментностью исполнения важнейшим фактором является ясность и отчетливость произношения текста «Джангара», являющегося по сути «посланием» потомкам, которое продолжает более пятисот лет воспевать героические подвиги богатырей, отождествляемых народом со своими предками, проповедовать нормы морали, этики, красоты и служить высокой идее духовного и нравственного совершенствования личности.

---

[1] **Кунанбаева А.Б.** Специфика казахского эпического интонирования. К постановке проблемы // *Советская музыка, 1982. № 6.* с. 79.

Арсланова А.А.
(Казань)

Некоторые особенности изучения этнонимов «татары» и «монголы» по данным персидских исторических источников

Углубленное исследование этнической терминологии в преломлении важных сведений восточных источников приобретает все большее значение. Этнонимическую информацию этих источников совершенно нельзя игнорировать, поскольку она способствует более верному пониманию и адекватной интерпретации имевших место в действительности реальных событий и процессов. В данном случае она позволяет углубить наши знания в области изучения истории народов, населявших Поволжский регион. Одним из проявлений имевших здесь место исторических процессов является, например, феномен так называемых «скользящих этнонимов», который особенно наглядно прослеживается на примере толкования содержания этнонимов «татары». Последний в интерпретации разных исследователей на разных этапах прошел последовательно ряд семантических трансформаций. Это тот самый случай, когда этноним завоевателей в результате создания империи Чингизидов стал этнонимом для завоевания народов. В этнонимии известен такой феномен, когда вследствие недостаточности знаний о каком-либо народе, его название распространяют на его соседей. Для русских, например, вплоть до XVIII в. многие восточные народы обозначались одним недифференцированным термином «татары».

Этимология этого термина, являющегося подчас объектом острой идейно- политической борьбы, с давних пор будоражит умы ученых и не только их. По энергичному выражению Л.Н. Гумилева, «модификация... этнонима «татар» является примером прямого камуфляжа». Наиболее ценный материал по этой проблеме можно обнаружить в уникальном труде Рашид ад-Дина «Джами ат-таварих», во введении к которому средневековый персидский историк попытался впервые основательно и, насколько это было возможно, непредвзято разобраться в вопросе: кто такие были татары, а кто – монголы, и показать механизм их семантической трансформации. В изложении Рашид ад-Дина этнонимы «татары» и «монголы» приобретают скорее политическое, чем строго этническое значение. В дальнейшем на значение политического фактора в смене или восстановлении этнонимов обращали внимание такие востоковеды, как Дегинь, Н.И. Веселовский.

С XVIII в. по настоящее время вопросом о терминах «татары» и «монголы» активно занимаются западноевропейские и российские ориенталисты и историки-слависты.

К. Д'Оссон, И. Бичурин, Г.Ю. Клапрот и другие выступали против отождествления монголов и татар. Одновременно с такой постановкой, еще с XVIII в. существовало более широкое и сбивчивое понимание этих этнонимов, бывшее до самых недавних пор достаточно популярным на Западе. Согласно ему, под татарами подразумевались народы Азии и Восточной Европы.

Исследователи не оставляли без внимания взгляды Рашид ад-Дина. Так, например, синолог В.П. Васильев отверг его точку зрения по поводу трактовки этнонимов и считал, что тот не избежал сбивчивости, так как писал о неизвестных ему народах. И.Н. Березин (поддержанный современными историками Д.Е. Еремеевым, Л.Н. Гумилевым, А.Х. Халиковым) полагал, что термин «татар», как и все тюркские этнонимы, относится к названиям народов, имеющих окончание -ар. По мнению А.Е.

Крымского, орды, покорившие Русь, лишь в небольшой части были монголами и преимущественно состояли из тюрков-«татар». Этой же точки зрения придерживался В.В. Каллаш, видевший в «татарах» название одного из монгольских племен, к которому принадлежал Чингис-хан. По имени этого племени все монголы стали называться татарами. В.В. Бартольд пришел к выводу, что, вероятно, народы монгольского происхождения всегда сами себя называли татарами. Впоследствии это название в Монголии Средней Азии было совершенно вытеснено словом «монгол», официально введенным Чингис-ханом, однако этого не произошло в западных частях Монгольской империи.

Несмотря на довольно длительную историю своей разработки, проблема интерпретации терминов «татары» и «монголы» еще далека от своего удовлетворительного разрешения. Этому, безусловно, в значительной степени препятствовали на протяжении долгого периода времени выработанные стереотипы на проблему происхождения золотоордынских татар, отождествлявшихся исключительно или монголами, или татаро-монголами.

Весьма оптимальной представляется точка зрения некоторых современных российских историков-востоковедов (Г.А. Федоров-Давыдов, С.М. Ахинжанов и др.), согласно которой сильная централизованная власть Монгольской империи являлась мощным этнополитическим фактором, влиявшим в конце концов на создание новых этнополитических общностей с новыми этнополитическими, а затем и этнонимическими названиями. В результате в новых возникших крупных феодальных образованиях закрепились такие этнонимы, как татары, джагатаи, монголы, узбеки, казахи и т.д. Таким образом, старые племенные названия, такие как «татары», приобрели свое «вторичное» качество.

Бакаева Э.П.
(Элиста)

Об образе верблюда в мифопоэтической традиции калмыков

Верблюдоводство являлось одной из отраслей хозяйства калмыков-скотоводов, кочевников. Поэтому представления, связанные с верблюдом и верблюдоводством, были чрезвычайно развиты.

Однако, более важным аспектом в представлениях о верблюде всегда являлось его осмысление как небесного животного, представителя верхнего, небесного мира. Так, появление двойни у верблюдицы являлось предзнаменованием необычайной удачи, признаком грядущего богатства и счастья, о каждом таком случае сообщалось владельцу, который освобождал хозяина верблюдицы от податей и одаривал подарками, что свидетельствует об отношении к нему как избраннику божеств. Эта идея избранничества, связанная с образом верблюда, еще более явна в сопоставлении с тем фактом, что появление двойни в приплоде у коров и лошадей не считалось хорошей приметой, а наоборот, являлось дурным предзнаменованием, ведшим к потере как приплода, так и матки (1).

Отношение к верблюду как к животному, знающему дорогу в верхний мир, отражено в легенде о Шарапе бакши, после смерти вознесшегося на небеса. Добродетельные ученики его узнали об этом важном событии по следам верблюда, оставленным на снегу (2). Таким образом, верблюд в данной легенде предстает в качестве проводника между мирами.

В эпосе верблюд схож с образом громовержца.

Һал үдин аңхунд
Теңгрин Хавшил Цаһан буурин хәврлһнд
Арвн хойр эктә түүмр шатж аашна.

В полдень видит (Мингиян)
Из скрежещущей пасти
Небесного белого верблюда Хавшила
Приближается, извергаясь 12 языками, огонь (3).

В монгольских сказках и картине мира верблюд является ездовым животным громовержца (4). Сам громовержец называется монголами великаном. Огромен и небесный верблюд Хашвил: при падении он «удлиняет собой русла 99 рек».

Представления о связи верблюда с громовержцем отражены в калмыцких пословицах: Темән үүлн һарч теңгрт амрл уга, Теңкә көвүн һарч эцкд амрл уга (Когда появляется туча, похожая на верблюда (дословно верблюд-туча), нет покоя небу, когда родится глупый сын нет покоя отцу.) и т.п.

Символом громовержца является также дракон (или змея как разновидность дракона). В одной их дербетских легенд заячи заставляет бедняка тащить на гору, где собирались боги, чучело верблюда, и взоры богов делают нищего богатым (5). Особое отношение существовало к «шар толгата мога» (ужам), которых следовало при появлении в доме напоить молоком и просить покинуть дом, ни в коем случае не убивая.

«Мифы о небесном (часто огнедышащем) верблюде распространены у различных народов Центральной Азии, воспринявших древний среднеазиатский цикл о верблюде - воплощении солярного бога-громовержца» (6) А.К. Акишев обратил внимание, что термин ustra «верблюд» входит в имя пророка Заратушры, а верблюд является одним из воплощений Веретрагны (одно из имен солярного бога Авесты) - образного воплощения эпитета солярного бога-громовержца, со временем приобретшего узкое значение идеального военного предводителя и бога-воина, а также воплощением бога-ветра Вайю (7).

Интересны параллели между солярным характером индоиранского громовержца и огнедышащим верблюдом калмыцкого эпоса.

У отдельных народов Сибири шкура верблюда могла использоваться в качестве основы для шаманского бубна. Так, у кумандинских шаманов бубен из-за такого использования назывался верблюдом (8). Бубен шамана других народов символизировал лошадь (также из-за шкуры), Д.С. Дугаров писал о символике оленелебедя - коня-птицы загалмай (9). Т.М. Михайлов дает такие названия колотушки и бубна: тойбор, хэсэ (10).

В большинстве языков тюркских народов Сибири для колотушки шаманского бубна известно название - орба (от агра - «гадать, ворожить», означающее также шамана-гадателя и его колотушку; это слово и означает верблюда) (11). Э.Л. Львова приводит название колотушки чулымских шаманов, осмыслявшейся как ездовое животное шамана - тэмчи, при этом «тэм» она связывает с «дэм»-помощь и «те»-говорить. «Тэм» в монгольских языках близко слово «тэмэн». «Тэмчи» у чулымцев именовались помощники шамана (12). В монголо-ойратском сказании о Хане Харангуй «тэмчином» - разводящим верблюдов - является Буурал хан (Седой Белый хан), отец солнцеподобной нареченной главного героя сказания. Таким образом, тема верблюда и солнца опять возникает вместе.

В некоторых представлениях громовержец, именуемый драконом - лу, представляется в виде верблюда или верблюжонка, который во время дождя носится по небу. В легенде о Мазан-баторе упоминается падающий с неба «лу», имеющий вид верблюжонка (13). Подобная взаимосвязь образов верблюда и дракона, образы которых обычно представляют ездовое животное и самого громовержца, свидетельствует о том, что привнесенный культ драконов наложился на более древний культ верблюда-громовержца, представителя небесных сил. Положение о том, что культ драконов - стадиально более позд-

нее явление, находит подтверждение в том, что в обрядах вызывания дождя и грозы драконы лу не фигурируют. Калмыки обращались с просьбами о даровании дождя к хозяину земли Белому старцу в форме Гилян Делкэн аав - одному из популярнейших персонажей добуддийских верований.

Образ верблюда в мифопоэтической традиции у калмыков связан с обликом громовержца. Однако данный факт не означает, что верблюд - единственный громовержец в представлениях калмыков. Громовержцами по характеру также являются в калмыцкой традиции драконы, Гилэн Делкэн аав, в отдельных случаях функция дарительницы дождя могла быть приписана Окон тенгри. Возможно, и верблюд, и дракон являлись ездовыми животными громовника. Подробное изучение данной проблемы еще впереди.

Литература

1. **Душан У.Д.** Вредные обычаи и суеверия у калмыков и борьба с ними. М., 1928. С. 44.
2. Легенда записана со слов Шонхоровой Ц-Х.Б., 1920 г.р.
3. Джангар. М., 1990. С. 108.
4. **Потанин Г.Н.** Круговое движение ночного неба и грозовое явление в монгольских преданиях, иконописи и пластике.// *Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отделения Русского Географического общества. - Семипалатинск, 1919. Т. 13.* с. 2-3.
5. Потанин Г.Н. Громовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии // *ЖМНП. 1882. ч. 219.* с. 294.
6. Акишев А.К. Образ верблюда в легендах Центральной Азии. // *Этнография народов Сибири. - Новосибирск, 1984.* с. 74-75.
7. Там же.
8. **Потапов Л.П.** Из этнической истории кумандинцев. // *История, археология и этнография Средней Азии. - М., 1968.* с. 322.
9. **Дугаров Д.С.** Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. - М., 1991. с. 62-84.

10. **Михайлов Т.М.** Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. - Новосибирск. 1987. с. 109.
11. **Львова Э.Л.** Материалы по изучению истоков шаманизма (шаманские атрибуты сибирских тюрков) // *Этнография народов Сибири. - Новосибирск., 1984.* с. 88.
12. Там же.
13. **Васькин С.** Необыкновенные приключения Мазн баатра. // *Известия Калмыкии. 18 июня 1997.*

Кичиков А.Ш.
(Элиста)

Исторические предпосылки возникновения эпоса «Джангар»

Такие вопросы, как семейный и общественный быт калмыков, общественные институты, особенности материальной и духовной культуры народа, получившие яркое отражение в эпической поэзии ойратов и калмыков, прежде всего в многочисленных версиях «Джангара», могут быть более или менее успешно рассмотрены на определенном историческом фоне и в исторической ретроспекции, имея в виду их центральноазиатские истоки, восходящие к культуре ранних кочевников - монголов. Как известно, в скудных данных китайских источников эти сведения относятся к северным соседям древних китайцев, именуемых ху («варвары»). К подобным «варварам»-кочевникам китайцы относили сюнну (хунны) и сяньбийцев, которые в свете современных научных данных оказываются этнически родственными между собой (Сухбаатар 1971, с. 147). Во всяком случае, сяньбийцы и сюнну имели много общего в культуре, как материальной, так и духовной, этническое и языковое сходство, если не общность, что дает нам право рассматривать их культуру как весьма близкую.

Сяньбийско-сюннскую культуру в определенной мере унаследовали более поздние государственные образования монголов - Жужань, Кидань, Монголия, Ойратия (Джунгария).

Древние монголы были скотоводами, кочевали, переходя с места на место в поисках пастбища, занимая горы и степи

Монголии и Маньчжурии. Уже в V-VI вв. до н.э. сяньбийцы имели табуны лошадей, торговали с китайцами, пригоняя многотысячные стада коров и табуны лошадей (Сухбаатар 1971, с. 147). Особенно славились кони тогонцев Куку-нора. Сяньбийцы местами сеяли ячмень. Подсобное значение в хозяйственной жизни древних монголов имела охота, прежде всего облавная. Им было знакомо обращение с металлом: железом, бронзой и золотом. Обработка кож, мехов была повседневным делом сяньбийцев, знали они и ручное творчество (Сухбаатар 1971, с. 148.)

В I в. н.э. сяньбийские вожди носят китайские титулы «ван», «хоу» (Сухбаатар 1971, с. 153), что свидетельствует об усилении их власти и влияния над рядовыми сяньбийцами, а при правителе Таньшихуае (136- 181 гг.) образовалось мощное государственное объединение с четким делением на центр, правое и левое крыло народа (Сухбаатар 1971, с. 154).

Таньшихуай, в знак своей шаньюйской (царской) власти над народом соорудил величественный дворец, назначил нойонов правого и левого крыла, учредил гвардию, имел стотысячную конницу, вооруженную луками. В дальнейшем, по мере усовершенствования государственного управления сяньбийцев-табгачей, учреждаются должности высших чиновников, в том числе и кэлмерчи «переводчик» (Лигети 1969, с. 111-112), ведающих внешними делами государства. (Должность кэлмерчи во всех версиях Джангариады закреплена за Кэ-Джилганом, ведающим, кроме прочего, делами приема и размещения гостей (посланцев) в ставке; в соответствии с должностью он отличается красноречием).

Древним монголам был известен двенадцатилетний календарь, основанный на так называемом животном цикле (Лигети 1969, с. 123), что лишний раз подтверждает их древние тотемистические представления. Шаньюи, согласно Сыма Цяню, поклонялись солнцу (утром) и луне (вечером), самым бла-

гоприятным и почетным днем считали день желтой змеи (Лигети 1969, с. 123).

Согласно «Сун шу», тобасцы ежегодно в конце шестой луны собирались к горе Иньшань и совершали жертвоприношение (Лигети 1969, с. 138), по-видимому, хозяину реки как подателю влаги. (Примечательно, что время жертвоприношения совпадает с началом жаркого, сухого периода года, когда пастбища нуждаются в дожде).

Сюнну в определенные дни года «приносили жертвы духу неба», для чего «собирали все кочевья, обсуждали государственные дела и устраивали развлечения - скачки лошадей и бег верблюдов» (Материалы по истории сюнну, II, 1973, с. 73). Речь в данном случае идет о том же, т.е. об умилостивлении духов местности, с традиционными для кочевников играми (состязания в скачках, борьбе и стрельбе из лука). Сватание (у ухуаней), согласно «Сань го чжи», состояло из сговора девушки, через полгода или сто дней отправляли людей с (дарами) лошадьми, коровами и овцами в качестве калыма. (Потом) отправляется жених, чтобы жить у тестя. Когда жених приводит невесту, все встают и кладут поклоны. Не поклоняются лишь отец и мать (жениха). У тестя (зять) работает два года. После этого тесть выделяет богатое (приданое) дочери... Девушки, выходя замуж, косу, распустив, делят (заплетают), (как и калмыков в две косы как признак замужней женщины.- А.К.) (Сухбаатар 1987, с. 126).

Брачный обряд древних монголов (ухуаней, сяньби), за исключением «отработки за жену», у калмыков соблюдается вплоть до тридцатых годов XX века.

Похоронный обряд ухуаней, также весьма близкий к калмыцкому, описан так: «Когда умирает человек, покойника одевают во все красивое, кладут в гроб, горько оплакивают; похоронив, поют, пляшут. Покойника провожают с угощениями. Откормленную собаку ведут на поводке из пестрой веревки,

подвершного коня покойника, его одежду, украшения сжигают, провожая (в иной мир)» (Сухбаатар 1987, с. 127).

Обряд отражает своеобразие веры ухуаней в загробную жизнь: покойник в ином мире занимается тем же, чем и в этом мире: красиво одевается, ездит на любимом коне, его сопровождает его любимая (охотничья) собака. Его оплакивают, провожая в последний путь: воспевают его дела (подвиги), достоинства. После похорон, получив (через сжигание) все необходимое, покойник вновь живет активной жизнью (но в ином мире), и этот возврат к жизни усопшего отмечают весельем («поют, пляшут»). Обычай кровной мести у сяньбийцев, как и у древних китайцев, позднее у монголов, отмечен снятием скальпа врага. Так, сяньбийцы (в 87 г.) напали на северных сюнну, нанесли им сильное поражение, обезглавили шаньюя Юли, содрали с него кожу и возвратились обратно (Бурундуков 1969, с. 89, 113).

В конце I столетия до н.э. китайские сановники и шаньюй при заключении договора между китайцами и шаньюем сюнну в качестве чаши для клятвенного напитка употребили «череп правителя юэчжи, разбитого шаньюем Лаошаном», предшественником Хуханье (Бурундуков 1969, с. 38), участника упомянутых событий. О черепе (но не врага, а союзника, убитого врагами), употребляемого в качестве ритуального сосуда, упоминается и в «Сокровенном сказании», памятнике XIII в. (Козин 1941).

Если ранние сяньбийцы, как мы уже знаем, были «чистыми» шаманистами, то в более поздние времена, а именно в IV-V вв., религиозные представления сяньбийцев носят буддийский характер, но с сильными добуддийскими пережитками в сочетании с верованиями даосского типа. Тобасцы в 405 г. уже имели величественные четырехугольные храмы предков, в которых приносили жертву предкам императоров, вернее, их изображениям в виде деревянных статуй. Жертвоприношение, относящееся к 420 году, от предшествующего отличается лишь в

количественном отношении. Так, если в первом случае упоминается семь предков- небожителей, то во втором число предков доходит до сорока девяти (Сухбаатар 1987, с. 137). Храм героев-предков с изображениями последних соорудил в Иране (ок. 1264 г.) Хулагу-хан (Рашид-ад-Дин 1952, с. 194). В качестве жертвы упоминается одежда (белая шапка, шелковая юбка) и конский хвост (В калмыцком языке (в эпосе) бытует понятие туг сул (хвост-знамя) как часть конского хвоста. Сюда же относится хара сюлдэ из Эджен-Хоро Чингиса (Филология и история Монг. нар., 1958). Обряд, сопровождаемый ударами в бубны, совершается шаманками.

С шаманистическими представлениями связаны и числа (7 и 7*7= 49), и лошадиный хвост, явно относящийся к древнему культу коня.

Храмы предков, жертвоприношение предкам свидетельствует о высшей степени их почитания, о культе предков, их обожествлении, о чем красноречиво говорит эпитет тэнгэр («небожитель») (Сухбаатар, 1987, с. 137- 138). Культ предков-небожителей (тэнгэр) у древних монголов отражен, как известно, в «Сокровенном сказании монголов» (Козин, 1941), и в устном народном творчестве монголов, в частности, в Джангариаде (Джангар, I, 1978, с. 428). Другим проявлением древнего культа предков в определенном ламаистском преломлении, безусловно являются сяньбийские миниатюрные бронзовые статуэтки предков (первопредков), носимые на шее в качестве талисмана-оберега (Сухбаатар 1987, с. 133, 201). Бронзовому талисману – первопредку соответствует калмыцкий талисман – докшит, грозное божество ламаистского пантеона, называемое мирдэ (санскр. amrita «бессмертие») (Джангар, I, 1978, с. 88; Кичиков А.Ш. 1979, с. 74).

Выше говорилось о жертвоприношении духам местности. Согласно «Истории Ранней династии Хань» Бань Гу (32- 92 гг.), шаманы заботились о соблюдении этого обряда, и однажды (около 89 г. до н.э.) сюнну «приносят в жертву духу земли»

плененного Эршиского военачальника, который был «крупный ханьский военачальник и знатный сановник» (Материалы, II, 1973, с. 20). О прочности этой обрядовой практики кочевников свидетельствует монгольское жертвоприношение знамени в 1587 г., когда халхасский Убаши-Хунтайджи освятил свое знамя ойратским отроком. Характерно здесь совпадение деталей: в жертву приносится не просто личность, а «знатный сановник» (в первом случае) и отрок из знати («в шелковых чулках, с шелковым поясом» (Голстунский 1864). Более поздний пример – упомянутый А.Б. Бурдуковым случай, имевший место в 1912 г. в Западной Монголии в ходе освободительной войны против Китая, также свидетельствует о принесении в жертву знатного пленника (Бурдуков 1969, с. 89).

От представлений эпохи родового строя идут многочисленные предания о спасенных от гибели младенцах, ставших впоследствии «законными» правителями своей страны. Предания подобного рода связаны с представлениями о возрождении «рода- племени» через уцелевшего последнего его представителя- младенца, который в свою очередь становится родоначальникам - первопредком. Эпическая тема чудесного сироты-первопредка, породившая множество сказаний сказочного и героического содержания, в истории древних монголов столкнулась с темой гонимого младенца-наследника власти. Ситуация «гонимый наследник» рождалась весьма часто, чему способствовали борьба за власть внутри правящей верхушки, войны, приводившие к истреблению рода правителей.

Одним из подобных примеров служит сообщение об убийстве (IV в.) заговорщиками Табгачского хагана Юйлюя и спасение его младенца-сына (будущего хагана Шеигяна). Согласно преданию, вдова убитого хана спрятала под одеждой и молилась: «Если небо хранит тебя, то ты не заплачешь». Дитя долго не плакало и спаслось (Бичурин 1950, I, с. 171).

Согласно другому, монгольскому источнику, один из будущих крупных нойонов Монголии XV в. Болунай-онг, «пото-

мок-сирота» (сын Шигутей-багатыра, казненного ойратским Эсэн-тайши, и дочери последнего), родившись после смерти отца, растет среди своих врагов - ойратов. Эсэн-тайши настойчиво искал ребенка, отданного матерью чужим людям. Кормилица, когда появились гонцы за ребенком, «опрокинула на него котел, а сверху набросала навоз, сказав: «Не шевелись!» Обманула (гонцов), отдав (им) своего сына». Спасенный таким образом, Болунай возвращается на родину, получает «по закону» «свое черное знамя» и власть над улусом отца (Лубсан Данзан 1973, с. 267-268). С обоими преданиями явственно перекликается повествование о спасении малолетнего сироты Джангара женой грозного Шигширге, чьим пленником оказался первый (Джангар I, с. 354-357). Но к эпическому сюжету еще ближе предание, непосредственно связанное с ойратским Тогон-тайши (годы правления 1418- 1440).

Согласно «Алтан Тобчи» Лубсан Данзана, монгольский Адай-хаган, одержав победу над Батула-чинсангом, правителем ойратов, убил последнего, жену взял себе, а сына, малолетнего Тогона, сделал овечьим пастухом у некоего Аругтай-тайши. Над Тогоном монголы насмехались, угрожали смертью, но Тогон видел добрые предзнаменования и совершал «поклонение небу». Старшая супруга Аругтай-тайши, Унуй-аха, сочуствовала Тогону. Однажды младший брат Аругтай-тайши сказал ей: «Говорят, что этот Тогон-тайши потомок великого человека. Перестань чесать гребнем его волосы, причеши ему стержень» (Иносказание: «переломи хребет, убей».- А.К.). Унухай-аха воспротивилась тем словам и не сделала так. Младший брат еще сказал: «Противишься этим словам, так не вини потом сама себя». Лишь только были сказаны эти слова, дети монголов захлебываясь (слезами), заплакали, табуны их стали собираться с ржанием, собаки их стали лаять с воем (Вой собаки, по поверью монголов, - есть предвестник несчастья). Узнав об этих дурных предзнаменованиях, Тогон-тайши совершил поклонение небу». Мать добивается освобождения сына, и Тогон воз-

вращается на родину. Ойраты объединяются вокруг Тогон-тайши и освобождаются от ига монголов (ср. Джангар I, с. 261-262). Тогон, как и табчагский Шеигянь за тысячу лет до него, ради спасения обращается к Небу, и «Небо хранит» того и другого. Но, в сущности, Тогона, как и Джангара, от гибели спасает женщина, жена хозяина, чьими рабами являются как тот, так и другой. Монголы догадываются, что Тогон - «потомок великого человека», которому суждено властвовать над ними; Шигширге видит, что малолетний Джангар - тот, кому предназначено «Владеть сущим под сим солнцем, обладающий славным, великим предначертанием» (Джангар I, с. 354).

Литература

1. Алтан-Тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе. С прил. Калмыцкого текста истории Убаши-Хунтаджия и его войны с ойратами. Пер. Ламы Галсан Гомоева. СПб., 1858 (Труды ВОАО, 4, 6).
2. **Баатур-Убаши-Тюмен**. Сказание о Дербен-Ойратах // *Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1965.*
3. **Бакот**. - Bacot J. Reconnaissance en Haute Asie septentrionale par cino envoyes ouigours au VIII siecle.
4. **Бартольд В.В.** Очерк истории Семиречья. - Сочинения. Т. 2, ч. I. М., 1963.
5. **Беликов Т.И.** Участие калмыков в крестьянских войнах под руководством Е.И. Пугачева (1773- 1775). Элиста, 1971.
6. **Бичурин Н.Я.** Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.- Л., 1950.
7. **Богоявленский С.К.** Материалы по истории калмыков // *Исторические записки. № 5, 1939.*
8. **Бурдуков А.В.** В старой и новой Монголии. Воспоминания. Письма. М., 1960.
9. **Виттфогель, Фэн Цзяшен**. - Wittfogel R.A., Feng Chin-sheng. History of Chinese Society Liao (907- 1125)/ Philadelphia - New York? 1949.

10. **Владимирцов Б.Я.** Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
11. **Габан Шараб**. Сказание об ойратах // *Калмыцкие историко- литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.*
12. **Голстунский К.Ф.** Монголо-ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдан Хун-тайджия и законы, составленные при калмыцком хане Дондук- даши. СПб., 1880.

Колесник В.И.
(Элиста)

К вопросу о политике Цинской империи в отношении возвращения калмыков из Нижнего Поволжья в Джунгарию в 1771 г.

Подчинение ойратов или, как их называли китайцы, элютов, являлось приоритетной задачей внешней политике Цинской империи в XVIII в., которая была полностью решена только с возвращением приволжских калмыков в Джунгарию в 1771 г. В ознаменовании этого события по повелению императора Хун Ли на берегу р. Или был установлен каменный знак с высеченной на монгольском, маньчжурском, китайском и тангутском языках надписью «Памятник о возвращении торгутов, которые без принуждения и по своей собственной воле в полном составе нации вернулись подчиниться Китайской империи». Надпись была скопирована, переведена на французский язык членом иезуитской миссии в Пекине О. Амио и опубликована в собрании материалов, касающихся Китая[1]. Анализ ее содержания является предметов настоящих тезисов.

Сформулированная уже в заглавии идея о добровольном, закономерном и взаимовыгодном подчинении торгутов Цинской династии является центральной и последовательно развивается в тексте надписи. При этом император Хун Ли не останавливается перед прямым искажением очевидных фактов. Так откочевка торгутов в Россию датируется рубежом XVII-XVIII вв. и объясняется исключительно борьбой за личную власть между Цеван-Рабданом и Аюка-ханом. Первый был сильнее и

хотел покорить второго, которому пришлось укрыться под властью русских, разрешивших ему утвердиться в районе Волги. Умолчание о позиции подданных Аюки-хана подводит к мысли о том, что единственной причиной ухода на Волгу стали амбиции правителей, непродуманно действовавших без учета мнения народа и в ущерб его интересам.

Возвращение в Джунгарию изображается диаметрально противоположным образом. Пребывание под властью русских, которые без конца требовали торгутов воинов и заложников, ограничивали буддизм, оказывалось нестерпимым ярмом и для властителей, и для подвластных торгутов. Они покинули Россию всем народом и пришли в Джунгарию в количестве 480 тыс. человек: 50 тыс. семей в 1771 г. и 30 тыс. семей в 1772 г. Фактически дается понять, что на Волге торгутов вообще не осталось. Возражая оппонентам, советовавшим не принимать торгутов, т.к. среди их предводителей был изменник Шеаренг, в 1758 г. предательски убивший китайского военачальника Тангалона и укрывшийся на Волге, император Хун Ли заявляет, что один Шеаренг не мог убедить всю нацию. Таким образом, возвращение торгутов представляется как результат единодушного волеизъявления всего народа.

В надписи подчеркивается, что цинские императоры с самого начала и всегда были озабочены судьбой торгутов, оказавшихся так далеко на Волге, и хотели их возвращения. Император Сюань Е отправил к ним специально посольство мандарина Тулешина с утаенной от русских властей целью выяснить истинные причины их ухода на чужбину и обещать им всю возможную защиту и помощь, какую они пожелают, в случае возвращения на покинутую землю. Мысль о том, что торгуты были заброшены на чужбину, оказались в окружении иноземцев, чуждых им во всех, и, в первую очередь, в конфессиональном, отношениях, красной нитью проходит через весь текст.

Для Китайской империи возвращение торгутов, которые некогда так далеко ушли под чужеземную власть, стало долго-

жданным, очень радостным и великим событием, потому что наконец вся монгольская нация подчинялась династии Цинов. Император не скрывает, что среди его приближенных были противники нового принятия торгутов в подданство. В беседе по этому поводу с душами предков он также услышал сомнение в том, стоит ли принимать дважды проявивших неверность - сначала Китаю, а потом России - торгутов, стоит ли из-за них идти на конфликт с Россией. Сомнения были отметены, т.к. речь шла не о захвате чужих, а о возвращении собственных подданных. Долг правителя обязывал принять все меры предосторожности на случай волнений, дать пришедшему народу все необходимое для жизни и принять его вождей с большими почестями, что и было сделано.

Таким образом, торгутский вопрос решался официальной китайской дипломатией с позиции великодержавности. Оказавшись перед альтернативой уничтожить торгутов как потенциальных врагов или принять их как желанных подданных, империя сделала выбор в пользу второго. Такой выбор максимально содействовал укреплению геополитического господства Китая в Восточной Азии, усилению идеи о неизбежном, естественном и благотворном характере объединения всего монголоязычного мира под властью Китайской империи. Принимая торгутов, Цины стремились, насколько это было возможно, смягчить негативные для этой идеи последствия геноцида джунгарского народа в 1758 г.

---

[1] Memoires concernant L'his foire, les scinces, les artes, les moeus, les usages, etc. des Chinois. Par les Missionnaires de Pekin. - T. 1. - Paris, 1776. - P. 401-418

Митиров А.Г.
(Элиста)

О датировке «Джангара»

Проблема датировки устного народного произведения, каким является калмыцкий героический эпос «Джангар», - сложнейший вопрос фольклористики. На эту тему обратили внимание еще первые исследователи эпоса, но приблизиться к ее решению стало возможным в результате кропотливых исследований ученых фольклористов-эпосоведов.

О датировке «Джангара» на сегодняшний день существует несколько мнений ученых. Например, академик Б.Я. Владимирцов, сравнивая эпические произведения с данными древней истории монгольских народов, пришел к выводу, что ойратский эпос возник в эпоху Чингис-хана - в XII-XIII вв.

Эпосовед А.Ш. Кичиков путем сравнительного анализа монгольских исторических хроник, а также текста и лексики самого «Джангара», сделал вывод, что эпические традиции у монгольских народов, в том числе у ойратов, существовали в X-XII вв.

Тему датировки «Джангара» продолжил в своих исследованиях Г.И. Михайлов. Он в специальной статье «О времени возникновения былин монгольских народов» проанализировал монгольские исторические хроники и обратил внимание на мифы о происхождении предков исторических деятелей монголов. В результате исследования монгольских и ойратских былин и трудов своих предшественников он пришел к заключению: «Эпоха Чингис-хана началась во второй половине XII

века и закончилась в 1226 году», монгольские былины сложились «в период от 7-8 до 12-13 веков. Этот отрезок времени и является тем периодом эпического творчества, о котором писал Б.Я. Владимирцов». Текстологическое исследование эпоса позволило Г.И. Михайлову сделать вывод, что процесс сложения «Джангара» начался «свыше тысячи лет назад, закончился примерно в XII-XIII веках».

Академик С.А. Козин в 1940 году обосновывал датировку «Джангара», опираясь на историю ойратов, но он и тогда писал, «что «Джангариада» как памятник устного народно-поэтического творчества, несравненно древнее. Но насколько именно - этого установить пока невозможно за отсутствием каких-либо иных показаний, кроме содержащихся в самом тексте поэмы».

С.А. Козин провел большую научную работу по переводу и текстологическому анализу «Гесериады», «Сокровенного сказания монголов» и «Джангариады». Сравнительное исследование этих памятников культуры позволило ученому сделать вывод, что «Эти три крупнейшие произведения монгольского народного творчества относятся к трем узловым этапам исторического развития монгольских народов,... с этих трех вершин, созданных монгольским эпосом, мы можем проследить весь путь развития социально-политического сознания монгольских народных масс - творцов трех эпопей о кесарях Чингисе, Джангаре и Гесере».

Таким образом, С.А. Козин эти три произведения справедливо объединил в трилогию. К этим выводам ученых можно добавить, что празднование тысячелетий бурятской «Гесериады» и киргизского «Манаса» дает основание говорить, что и калмыцкий «Джангар» возник на рубеже I-II-го тысячелетия. Все эти произведения относятся к центрально-азиатской фольклорно-эпической общности.

Литература

1. **Владимирцов Б.Я.** Джангариада. Ойратско-калмыцкий героический эпос. - Элиста, 1967.
2. **Кичиков А.Ш.** Героический эпос «Джангар». - М., 1992.
3. **Михайлов Г.И.** Проблемы фольклора монгольских языков. - Элиста, 1971.
4. **Козин С.А.** Джангариада. Героическая поэма калмыков. - М.-Л., 1940.

Муханова М.Н.
(Элиста)

Межнациональные отношения в контексте «иного», «другого»
(на примере Республики Калмыкия)

В постсоветский период, когда во многих национальных автономиях (субъектах) России возникли противоречия и конфликты на почве национальных идей, и доктрины национализма реализовывались в разных вариантах, Калмыкия, которая издавна славилась бесконфликтным регионом, в этом аспекте не проявляла себя. Это приписывалось калмыцкому менталитету как толерантному, либеральному, миролюбивому этносу, сформированному благодаря буддийскому мировоззрению. Полевые же наблюдения показывали о наличии факторов напряженности, отчуждения, выражаемые в отъезде русских из республики, несмотря на то, что самый уважаемый этнос в республике - это русские. Какие же механизмы были задействованы в возникновении межнациональной напряженности?

Данную задачу по исследованию этнических процессов в Республике Калмыкии мы попытались осуществить в рамках проекта «Молодежь, национализм и безопасность», где доктрина национализма рассматривается как формирование политического сознания и политического действия, т.е. во главу ставится процесс политического этнического сознания.

Неблагополучная социально-экономическая обстановка, рост маргинализации населения, особенно среди молодежи, наличие стереотипов и предубеждений, являющихся показате-

лями предпосылок и условий для движения молодежи к национализму. Какие же факторы являются доминирующими для зарождения национализма? И каков тип этого национализма?

На данные вопросы мы попытались ответить, проведя пилотное исследование с применением различных социологических методик. Цель исследования: определить уровень национального самосознания у молодежи разных этнических групп (калмыки и русские) и выявить националистические факторы. С этой главной целью органически связана другая: изучение этнокультурных ориентаций и реального социального поведения индивида малых общностей в постсоветский период, когда старое разрушено, а новое на стадии поиска.

Ключевая гипотеза заключается в следующем: в кризисном социуме не только происходит структурный кризис ценностей, но и качественно меняется их роль в межнациональных взаимодействиях, где этнических фактор становится референтным признаком. Поэтому в нашем исследовании основным понятием является этническая идентичность - центральный феномен этнического самосознания, «связывающий» индивида с его этнической группой и определяющий характер межэтнических отношений. Посредством анализа этноконсолидирующих и этнодифференцирующих признаков предполагается выявить, каким образом и в каком направлении менялась структура этнической идентичности этнических групп молодежи в Калмыкии, а также как изменялись ее компонентов в зависимости от различных (стимулирующих или тормозящих) факторов.

Средством для достижения поставленной цели стало проведение пилотного исследования в г. Элисте среди молодежи от 15 до 28 лет: студенты Калмыцкого госуниверситета, Автодорожного техникума, учащиеся ПТУ и школ, работающая молодежь. Всего в пилотном исследовании участвовало 149 человек: 119 человек в анкетном опросе (включая 11 углубленных интервью), 30 человек были участниками фокус-групп, каждая

из которых была однородной по национальному составу: калмыки, русские, ингуши.

Результаты исследования показали, что национализм не обязательно может быть связан с ярко выраженными чертами культуры; чем сильнее выражено национальное своеобразие, тем отчетливее проявляются националистические тенденции.

Этническая сосредоточенность калмыков на проблеме языка, культуры, традиции буддизма не способствуют восприимчивости агрессивно-националистических компонентов культуры.

Кризис «имперского» сознания русских вызывает напряжения национального самосознания.

Итак, мы выявили две стороны национализма - одна проявляется в кризисе «имперского» сознания. И другая - погруженная в этнокультурное самовозделывание.

Хорош национализм или плох, но важно исследовать, как он будет развиваться радикально, либерально или реакционно и какими факторами он обусловлен - социальными или политическими.

Результаты исследования также показывают, что в социальном самочувствии молодежи республики достаточно четко выражены пессимистические настроения, почти 2/3 опрошенных недовольны своей жизнью в целом.

Вместе с тем, следует отметить, что достаточно велика группа молодежи оптимистически настроенная и этот факт можно рассматривать, как адаптацию молодежи к новой социально-экономической реальности, и они нацелены на продолжение реформ, что свидетельствует об отсутствии патерналистских установок.

Понимая происходящие социальные коллизии в обществе, чувствуя тревогу за свое будущее, молодежь лояльно, терпеливо относится к проводимой ныне политике на всех уровнях. Они уверены, что жизнь изменится к лучшему.

Мургаев С.М.
(Элиста)

Калмыкия в геостратегии Российской Федерации
(к постановке вопроса)

Анализ относительных геополитических преимуществ и перспектив России на сегодня и в обозримом будущем позволяет сделать вывод о демонстрации страной отрицательной геополитической динамики. Российская Федерация развивается в весьма специфическом полицентричном мире, который явно не спешит предоставить ей авансом режим наибольшего благоприятствования. Необходимо ясное понимание наших краткосрочных государственных интересов, не говоря уже о понимании тенденций развития глобальных систем в долгосрочных проектах.

Возможные геополитические угрозы для России на Юге формируются в двух регионах, стратегически важных для страны: на Кавказе и Центральной Азии. Активно претендует на роль региональной державы Турция. В свою очередь, имеющий значительную протяженность границ с Азербайджаном и Арменией Иран также стремится играть большую военно-политическую роль в регионе. В Центральноазиатском регионе потенциальные угрозы для страны основываются на стремлении Афганистана и Ирана (в союзе или самостоятельно, с материальной помощью Пакистана и ряда арабских государств) утвердить свое влияние в бывших советских республиках Центральной Азии. Определенную опасность для России несет в себе ослабление российского военно-морского присутствия в

бассейне Черного моря (что ведет к ухудшению оперативного режима ВМС России в Средиземноморской зоне). Раздел Каспийской флотилии и потеря для Российской Федерации основных объектов ее береговой инфраструктуры, возможное наращивание военно-морского присутствия в регионе Ирана, повлекло за собой определенные трудности в защите российских экономических (энергетических и промысловых) интересов на Каспии. Кроме того, отсутствие международных соглашений о статусе Каспийского моря может создать новый очаг военно-политической напряженности. Таким образом, в перспективе активное проникновение в эти регионы Турции, Ирана и ряда других стран может изменить баланс сил не в пользу России. Необходимо также учитывать достаточно сложную для Российской Федерации ситуацию на Северном Кавказе (Республика Ичкерия, Дагестан, Пригородный район Северной Осетии, чрезмерная концентрация мигрантов в Ставропольском и Краснодарском краях, наличие сепаратистских настроений у определенной части населения Ростовской области и т.д.).

Предотвратить (компенсировать) неблагоприятное развитие событий на юге Российской Федерации возможно лишь максимально сконцентрировав усилия во внутренних делах на тех проблемах, решение которых позволит в полном объеме реализовать имеющиеся геополитические ресурсы.

Следовательно, учитывая географическое положение Республики Калмыкия, возрастает ее значение в геостратегии Российской Федерации. В связи с этим необходим комплексный научный анализ положительных (территория как проводник транспортных путей и нефтепровод, этнополитическая и религиозная ситуация, азиатский менталитет и т.д.) и отрицательных (демографическое и экологическое положения, слабый производственный потенциал аграрного сектора республики и т.д.) геополитических возможностей Калмыкии.

Салдусова А.Г.
(Элиста)

Сумба-Хамбо – ойратский ученый XVIII века и образование у ойрат-калмыков

Имя ученого Сумба-Хамбо (Ешей Бальчор, 1704-1788), Кукунорского ойрата, еще не столь известно калмыкам, как имена буддийских просветителей Нейджи-тойна (1557-1653) и Зая-пандиты (1599-1662). В русской и зарубежной ориенталистике труды Сумба-Хамбо изучаются не одно столетие. Теперь уже в научную и культурную историю нашего народа входят новые имена, возрождающие историческую память. Они дают возможность оглянуться на пройденный нашими предками путь, чтобы снова поставить вопросы, которые, как в древности, решались с помощью известных схем и систем, осмыслялись в пространстве современного опыта и знания.

Сумба-Хамбо, всегда считавший себя ойратом, привлекает наше внимание шириной своих интересов, глубокими знаниями, честностью. Он получил классическое образование, каким оно представляется на Востоке. Его труды по истории буддизма в Тибете и Монголии являются предметом изучения, но еще многие труды ждут своих исследователей. Они, несомненно, войдут в круг научных интересов нашей республики уже потому, что возрождение традиционной религии требует глубокого познания Учения Будды. Именно этот факт заставил меня обратиться к столь яркой фигуре не только для культуры Центральной Азии, но по масштабу личности – для мировой культуры. Это утверждение справедливо как в отношении кон-

кретного времени, современником которого он был, так и для его потомков.

Тяга к новому знанию порождена не только процессами возрождения национального самосознания. Если мы ограничимся подобным объяснением, то мы вынуждены будем признать неизменность стереотипов мысли. Скорее всего, Калмыкия, как часть европейского культурного пространства, по своему образованию и, отчасти, воспитанию на образцах европейской культуры, сейчас испытывает на себе общемировые тенденции. Прагматический человек конца XX века столкнулся с неизвестностью собственного « я ». Философская система мысли с разделением на оппозицию «я» и «другой» сейчас испытывает стремление к преодолению разорванности сознания. Обращение к собственным национальным истокам, к своим мифологическим корням восполняет потребность перемены парадигмы сознания. В русле этих тенденций интерес к философской системе буддизма вполне отражает современные интеграционные процессы, наблюдающиеся во всех отраслях знания. Но в отличие от других, нам необходимо осознать весь свой духовный опыт, с которым наши предки пришли на берега Волги.

Если идти вслед за историей, предполагая, что история – это не только факты и события, но и стоящие за ними состояния сознания, обусловленные не только сложившимися ситуациями, но и уровнем взаимоотношений человека и мира, то можно придти к новым умозаключениям относительно многих фактов культурного развития народа. Некоторых из них, касающихся распространения буддизма или буддийского образования в ойрат-калмыцкой среде, мы и коснемся.

Известно, что любая система знаний всегда дифференцирована по отношению к человеку. Каждый может вобрать то количество информации, какое он в состоянии осмыслить, сделать своим опытом и знанием. То же самое происходит с сообществами людей, объединенных одной территорией, языком,

образом жизни. Культурная духовная традиция складывается тысячелетиями. Она вбирает различные влияния и адаптирует полученную информацию соответственно имеющемуся уровню познания. Таким образом, происходит накопление знаний и их развитие. Этот процесс бесконечен. Следовательно, когда мы говорим о народе, который обосновался на берегах Волги в XVШ в., мы имеем в виду, прежде всего, систему восприятия мира, какой она сформировалась до их новой истории. Н.В. Гоголь, посетивший калмыцкие степи в XIX в., отметил особую страсть калмыков к «слушанию сказок». Эта черта является характерной для менталитета калмыков, верящих во все «чудесное ». Корни этого явления уходят в далекое прошлое, когда складывалась кочевая цивилизация Центральноазиатского региона.

Древние движения духовной жизни, связанные с влиянием зороастризма, манихейства, несторианства, которыми был напитан Восток, не миновали кочевых племен протомонголов, тем более, что территория их кочевок лежала на оживленном караванном пути. Реликтовые остатки той культуры до сих пор сохранились в жизни в виде почитания Тенгри, в языке. Например, слово, которое сейчас достаточно часто звучит – « ном ». У всех монгольских и современных тюркских народов, оно означает понятие священных текстов. Л. Гумилев считает, что слово имеет персидское происхождение, но оно встречается в греческом языке, « nom » - священная книга, закон. В кочевья Центральной Азии оно пришло вместе с манихейством, вытесненным из Семиречья.[1]

Я не ставлю своей задачей проследить те влияния на формирование духовной культуры ойрат-калмыков, следы которых обнаруживаются достаточно четко. Этот предмет отдельного исследования. В этом процессе меня интересует механизм кодификации знаний, который был приспособлен для передачи знаний и опыта. Он существовал до ойратской истории, бытует и до сих пор. Речь идет о культуре устной переда-

чи. Именно она помогала воспринимать и ассимилировать более высокую культуру, не утрачивая своей специфики, не канонизируя, не омертвляя ее предписаниями церкви.

В Уйгурском каганате в VП-VШ вв. в качестве государственной религии, которая поддерживалась ханом, распространялось манихейство, вытесненное из Семиречья (Средней Азии). Появление новой идеологической ориентации в регионе вызывало разные к себе отношения. Манихеев не воспринимали, с ними боролись, как в Китае, Средней Азии, Тибете, но так или иначе, господство ее в регионе не могло оставаться абсолютно изолированным. Данный религии статус дал ей возможность беспрепятственного развития, что заметно подорвало позиции традиционных верований, связанных с магией.

Однако, ему не суждено было окончательно завоевать сознание людей. Следующая смена мировоззрения в регионе не заставила себя долго ждать. Причиной очередной смены культуры можно назвать внутреннее (на уровне простого народа) отторжение догматов насаждаемой религии. К этому времени буддизм, который испытывал некоторые затруднения, постепенно набирал силу. Он становился популярнее и к X веку имел уже большое влияние. Обнаруженная буддийская сутра «Золотой блеск» была широко известна, поскольку считалось, что даже ее переписка может принести благословение. Уйгурские ученые-монахи завоевывали все больший авторитет. Их знания стали использовать. Степная аристократия приглашала их для воспитания своих сыновей.

При дворе Чингис-хана, как мы знаем, также был ученый уйгур Таш-атун. Вся деловая переписка осуществлялась им на уйгурском языке. Примечателен также тот факт, что Уйгурское ханство, одним из первых вошло в состав Монгольской империи и пользовалось свободой торговли. Надо полагать, что благосклонное отношение власти влияло на умонастроение людей, которое Л.Н. Гумилев определил как «взаимное притяжение этносов».

В этой связи надо заметить, что в подобных процессах «притяжения» важную роль играет наличие направленных духовных и психических сил. Хотя они постоянно изменяют свою форму и выражение, сохраняется их непрерывность и единство. Опыт познания разворачивается «как бы прощупывающими изнутри» движениями, которые улавливают малейшие изменения в предмете.[2] Из массы вбираемых в орбиту форм и способов освоения мира, остаются лишь те, что не противоречат уже существующим. Они углубляют накопленные знания. То есть познание – это движение мысли по вертикали, внутрь предмета. Утверждение это не исходит из понятий исторического метода, в силу его противоречивости. Поскольку он опирается на требования конкретных условий. При этом он одновременно является инструментом их изучения. Выходит, что мы должны заранее знать предмет исследования.

Изучение восточной культуры, думается, должно исходить из присущего этой культуре воспроизведения мира. Надо сказать, что в XX веке восточное и западное мировосприятия уже не разделены непроходимой пропастью непонимания. Идет взаимное притяжение двух систем мышления, все чаще обнаруживаются общие точки соприкосновения. Этому способствовали открытия в естественнонаучной сфере, которые изменили привычные представления о свойствах мира. Одним из таких открытий являются изыскания академика В.И. Вернадского. В частности, его теория о ноосфере. Впервые в науке была высказана идея о том, что мысль есть создатель « гармонии в мировом хаосе, ...что она не связана неразрывно с веществом, как не связаны колебания эфира, хотя бы несомненно (они) и находятся от вещества в зависимости...»[3]. Подобная мысль была высказана две с половиной тысячелетия назад Буддой Шакьямуни. Изначальная природа человека заключена в его сознании, которое должно быть очищено от невежества, агрессивности, страсти. Возвращение к истоку является целью и смыслом учения Будды. Следовательно, буддизм как явление в истории

культуры человечества, поставил своей задачей « постепенное развертывание колоссального духовного импульса», которое высвобождается благодаря постижению нового измерения сознания.[4] Традиционная культура характеризуется особым взглядом на мир, который позволяет увидеть живой процесс духовного «развертывания».

Одним из ярких показателей этого процесса является язык народа. Как отметил В. Гумбольдт, язык – это «организм духа». А такой факт, как использование чужого письма для государственных нужд, деловой переписки помогает установить ареал культурных контактов и связей. Естественно, они складывались задолго до той даты, которой обозначается введение китайской (1201 г.) и уйгурской (1204 г.) письменности. Это важно отметить, поскольку язык, выполняя сложную коммуникативную функцию, вынужден постоянно совершенствовать свои каналы коммуникативности на разных уровнях. Следовательно, изменяются формы восприятия и мышления. Инструментарий познания становится шире и богаче. Следы влияний обнаруживаются не только в новых заимствованных словах, но в новых понятиях, идеях, верованиях. Эти процессы происходили до письменного обозначения речи. Язык еще усваивал и осваивал новые понятия, которые расширяли пространство восприятия, но не перекрывали его. Происходило наращение смысловых взаимосвязей, обогащались его ассоциативные, образные возможности.

Новые идеи входили в сознание и лучше усваивались домашними формами, то есть имели тенденцию слияния с фольклорно-поэтическим миросозерцанием. Естественно, адаптировались сказочные, поэтические, легендарные и прочие формы устной традиции других народов. Они входили в культуру через испытанные каналы коммуникации и становилось органической частью традиции наших предков.

Таким образом, система взглядов развивается до того, как она была сформулирована и закреплена в письменном виде. Об

этом свидетельствует вся традиция восточной мысли. Древняя ведическая литература сутр создавалась в виде афористических высказываний, свободных от многословия. Эта форма закрепления и передачи знаний была чрезвычайно развитой и популярной также в Центральной Азии и явилась матрицей для распространения буддизма, который воспринимался не мертвой догмой, а живым опытом жизни.

Учение Будды перешагнуло границы Индии и распространилось в Юго-Восточной Азии, Китае, Тибете, Монголии. Принятие этой системы мировоззрения не подавляло традиционных культур в силу названных форм бытования. Более того, она стимулировала развитие философской мысли, породив позже активную комментаторскую, проповедническую деятельность и возникновение собственной письменности. Стали появляться особого рода люди, обладающие знанием, умением давать и развивать эти знания. В калмыцком фольклоре сохранилось множество примеров, свидетельствующих о приоритете знающих, « красноречивых » людей и характере самих знаний, которые находятся не на кончике языка. (Келтэнь – уралан, келн угань – хооран, Келн угад – белн уга, Ясн дотрк чимгн, янпг дотрк идэн, Мунхг эрдмэн амндан бэрх, мергн эрдмэн дотран нуух.).

В героическом эпосе «Джангар» прекрасный певец Мингийян, это идеальный герой, сочетающий народную традицию сказителей, певцов, хранителей преданий и «профессионального» певца в общественной структуре страны Бумбы. Примеры эти являются аргументами для развивающейся системы знаний, которая сохраняет свою традиционную форму, но уже приобретает другие, новые элементы.

В связи с этим, можно говорить, что Учение распространялось по двум каналам. Один из них развивался посредством адаптации к народной традиции через жанры фольклора: пословицы, сказки, легенды и т.д. Другой – через внедрение в высшие круги, где традиционно предводитель рода совмещал

светскую и духовную власть. Как свидетельствует «Сокровенное сказание монголов » лишь предводители рода имели право совершения обрядов. Так, обряд «зад » (вызывание ненастья) был совершен ойратским предводителем Худука-беки вместе с предводителями других родов.

Развитие традиции, когда ученых стали приглашать ко двору, чтобы дать образование своим потомкам, относится к эпохе Чингис-хана. Она была продолжена потомками Чингис-хана. Наслышанный об ученом-энциклопедисте монахе Сакья-пандите, принц Годан, внук Чингис-хана, в 1247 г. приглашает его в свою ставку. Между ними устанавливается прямая связь в форме «наставник-милостынедатель»[5]. Она становится одной из форм взаимоотношений «учитель-ученик». Первыми учениками, которые получали посвящения, была монгольская знать. Эта традиция сохранилась ойратскими вельможами до XIX в.

Весь объем знаний, духовных ценностей, опыта, хранящийся в устной форме, существовал до тех пор, как «народный буддизм». В этой системе знаний, которая была основой для развития языка, постепенно формировался особый словарь понятий. Мы знаем, что когда возникла необходимость перевода буддийских сочинений на ойратский, калмыцкий язык, поскольку возникла потребность обучения, Зая-пандита создает алфавит и переводит сочинения на калмыцкий язык. Им было переведено около 200 буддийских сочинений за достаточно короткий срок. Это значит, что он не встретил языкового сопротивления в переводе терминов с одного языка на другой. (Подобное препятствие достаточно частое явление в переводах, потому что возникает необходимость найти эквиваленты понятий в разных языках. Работа С.И. Липкина над эпосом «Джангар» тому подтверждение). Следовательно, создание собственной письменности «тодо бичиг» явилось результатом не только «установившегося языкового строения », но еще и как «пригодного к духовной деятельности» (В. Гумбольдт) языка. Возникла потребность зафиксировать то, что уже вошло в лексику, а,

значит, стало сознанием людей. Уместным будет замечание, что сегодняшняя наша боль утраты языка, имеет причину, которую можно выразить пословицей: « Келнэ гем – толгад » (Болезнь языка – в голове).

Другой стороной древней традиции является, как уже было отмечено, появление интеллектуального слоя нации. Пока известны имена проповедника учения Нейджи - тойна, создателя ойратской письменнности Зая-пандиты. С именем Сумба-Хамбо Кукунорского связывается традиция комментаторской, научной работы.

Сумба-Хамбо получил «классическое » восточное образование. Грамоте его обучал отец. В четыре года его учителем стал монгол Чохор-гэлэн. В семь лет он становится монахом и до 12 лет в монастыре Гонлун он изучает философию, логику, поэзию, математику, медицину, музыку, искусство, ритуал, сочинения по Сутре и Тантре. Затем его обучают астрономии и астрологии. К 20 годам он становится ученым – пандитой.

Как видим, буддийское или восточное, образование имеет систематический характер. Монашество является социальным статусом человека, посвящающим свою жизнь учению. Учеба имеет своей конечной целью не просто получение звания пандиты, а посвящение себя учению, то есть постоянное пребывание в объекте. Объектом, в данном случае, является учение, т.е. знания пути освобождения своего сознания от заблуждений и невежества. Это стремление реализовать природу чистого сознания, означает воплощение в жизни принципа недвойственности. Он лежит в основании восточной традиции восприятия и воспроизведения мира.

Пример ученого, наставника монастыря Гонлун, Сумба-Хамбо, который оставил огромное наследие, включающее все отрасли знания человека, достаточно красноречив. Уровень его знаний был настолько высок, что, когда император Китая делал попытки использовать его авторитет в политической борьбе с Тибетом и Монголией, они не встретили никакого отклика. Все

они были безуспешными. Этот факт является своеобразной оценкой качества знания. Знание – не предмет, приобретенный в результате многолетних штудий и становящийся объектом купли или продажи. Это – знание, становящееся природой самой личности. Оно раскрывает заложенные в нем потенции и является выражением его истинного, т.е. природного, состояния сознания – состояния Будды. Очевидно, такой идеал человека привлекал внимание монголов, которые, желая приобщиться к этой культуре, приглашали самых известных мастеров.

Возвращаясь к идее исторического противостояния восточной и западной культуры, интересно отметить, что миссионерская деятельность на Востоке за всю свою историю не вызвала каких-либо коренных изменений в мировоззрении. Это говорит о силе древних восточных цивилизаций и сложившейся системе образования. Она способствовала росту возможностей народов, в среде которых появлялись великие учителя. В XVШ в. таким ученым-энциклопедистом был ойрат Сумба-Хамбо. К сожалению, дальнейшая традиция образования ойратов надолго прервалась.

Однако, традиция не умерла окончательно. В начале XX в. в родные степи после продолжительной учебы в Тибете, возвращается в звании лхарамбы (доктор философии) Боован Бадма. Он активно включается в движение за обновление церкви. Истинное учение, это не только отправление ритуальных церемоний и обрядов, это знание пути совершенствования своего сознания. И в степи, где уже почти исчезла традиция образования, он начинает читать лекции по философии, возглавляет духовную академию «Чееря хурул», пишет свои труды.

Другим выпускникам, закончившим полный курс наук в Тибете, дорога домой была уже закрыта. Они так и не смогли вернуться в Россию. Но именно с них начался путь буддизма в Европе и Америке. Геше Вангьял в калмыцкой диаспоре в Америке оставил, как некогда Сумба-Хамбо, свой, хоть не мо-

настырь, но учебный центр, где продолжают постигать учение его ученики. Его ученики – известные в буддологии Джеффри Хопкинс, Роберт Труман, Алекс Берзинь, который побывал в нашей республике в 1995г.

Открытие новых имен в изучении своей истории дает нам новые ориентиры в исследовании ойрат-калмыцкой культуры. Они позволяют нам избежать многих ошибок на пути образования и воспитания новых поколений, которые должны войти в новое тысячелетие с сознанием, свободным от стереотипов материалистического восприятия. Сознанием, не ограниченным видимым миром, а открытым, лишенным двойственности, каким оно было у наших предков.

«Древнейшие вещи новы для современных душ», в этих словах великий смысл любой традиции, в том числе традиции, имеющейся в образовании ойрат-калмыков, как органической части восточной культуры.

---

[1] Об этом см.: **Гумилев Л.Н.** Древние тюрки. - М., 1993. – С. 380.

[2] **Герасимова И.А.** Природа живого и чувственный опыт // *Вопросы философии, 1997, №8.* - С. 129

[3] См.: **Вернадский В.И.** Страницы автобиографии. – М., 1981. – С. 78.

[4] См.: **Лама Ангарика Говинда**. Творческая медитация и многомерное сознание. Пер. с англ. – М., 1993. – С. 6

[5] **Соднам Цзэмо**. Дверь, ведущая в учение. – СПб, 1994. – С. 107.

Сартикова Е.В.
(Элиста)

Духовно-нравственный раскол национальной элиты: калмыцкая интеллигенция между «красными» и «белыми» в революциях 1917 года

1. Научная проблема данной темы состоит в конкретно-историческом исследовании эволюции «расколовшегося» менталитета и системы духовно- нравственных ценностей калмыцкой интеллигенции начала XX века. Этот до сих пор ощущаемый раскол стал следствием глобального потрясения: революций 1917 года в России. Оно породило новую волну эмиграции из России, в том числе, из Калмыкии. Следовательно, суть проблемы - в констатации и конкретном анализе эволюции двух видов общественного сознания, возникших на единой национальной почве, но ставших в оппозицию друг к другу в обстановке указанной «вселенской катастрофы». Эти виды сознания (менталитета) таковы: «красное» (советское) и «белое» (либерально-буржуазное).

2. Предпринимается попытка изучения драмы национальной интеллигенции Калмыкии (на фоне других национально-культурных элит России): разрыв объединяющей идеи национального возрождения калмыцкого народа антагонистическими представлениями о политической форме воплощения этой идеи. Большевистская революция 1917 года расколола общероссийскую (и, соответственно, калмыцкую) культуру и формирующуюся национальную интеллигенцию. Часть калмыцкой интеллигенции не приняла революцию, оказалась в эмиграции,

что нанесло большой ущерб культуре. Историко-социологический анализ деятельности калмыцкой интеллигенции (как в Отечестве, так и в эмиграции) позволяет сделать вывод, что сохранялось сущностное, глубинное единство устремлений калмыцкой интеллигенции. Находясь по разные стороны границы, будучи расколотой, она, тем не менее, работала на общую для нее - калмыцкую - культуру.

3. Исследование этих сложнейших глобальных противоречий, захвативших интеллектуальную элиту как России в целом, так и ее малочисленных народов, предпринимается на конкретно- историческом материале Калмыкии. Новизна состоит именно в том, чтобы показать единство стратегических устремлений национальной интеллигенции, несмотря на политический раскол.

Анализ всей совокупности этих вопросов позволит не только вскрыть поучительные противоречия политических и идеологических позиций национальной калмыцкой интеллигенции, но и сформулировать некоторые практические рекомендации для нашего времени.

Цюрюмов А.В.
(Элиста)

Административная система Калмыцкого ханства (первая треть XVIII века)

Традиционная улусная система Калмыцкого ханства сформировалась в Центральной Азии и в XVII-XVIII вв. претерпела значительные изменения в условиях вассалитета ханства по отношению к России. Выявленные материалы НА РК и АВПРИ позволяют реконструировать ее основные черты применительно к первой трети XVIII века.

Анализ размеров улусов и характера вассальных взаимоотношений между их владельцами приводит к необходимости деления их на две группы. В источниках это деление не получило прямого отражения. Более того, и вассал, и сюзерен одинаково называли свои владения улусами. Поэтому мы выделяем улусы большие (или уделы) и малые. Причем последние были улусами в традиционном понимании, т.е. наследственными владениями нойонов. Эти владения имели этнические названия, берущие начало задолго до прихода калмыков на Волгу (Цохоровский, Эркетеновский, Больших и Малых зюнгаров и т.д.)

Больших улусов в первой трети века мы находим всего три. В момент прикочевки калмыков их было, видимо, больше. Источники, к примеру, сообщали о владениях 5 больших тайшей. Сокращение их числа можно связать с борьбой первых калмыцких правителей с сепаратистски настроенными кругами кочевой знати. Правители Эркетеновского улуса лишились ти-

тула тайш и именовались в XVIII веке даже не «нойоны», а «зайсанги». Подобная судьба постигла и правителей ряда других улусов.

К 20-м годам XVIII века основная масса калмыцких улусов была сосредоточена в руках хана Аюки и его ближайшего окружения. В источниках сохранилось название Зюновский улус (Левый улус). Возможно, что две оставшиеся части (уделы) могли считаться правый и центр. Безусловно, центральный удел мог принадлежать только хану Аюке. Деление Калмыцкого ханства на три части уже нашло свое освещение в исторической литературе. Г.Г. Стратонович и У.Э. Эрдниев справедливо связывали это деление (триадную систему) с военно-административным принципом функционирования кочевого государства. Таким образом, под тремя большими улусами (уделами) мы подразумеваем составлявшие Калмыцкое ханство наиболее крупные административные единицы, которые в свою очередь состояли из улусов.

Ханский улус (удел). Это было владение калмыцкого правителя, основу которого составлял ханский улус. В первой четверти XYIII века в него входили улусы: Эркетеновский, Багутовский, Больших и Малых зюнгаров, Цохоровский, Кобенноюновский, Хабучиновский, Баруновский. Численность их населения колебалась от 1 до 3 тысяч кибиток. Общая численность улуса достигла 35 тыс. кибиток.

Зюновский улус (удел). Выделился скорее всего после назначения старшего ханского сына Чакдорджаба преемником престола в 1713 году. Удел состоял из Кереитского и Цаатановского улусов, общая численность которых достигала 10 тыс. кибиток. Сюда же входил и вассальный калмыцкому хану Ногайский улус (15 тыс. киб.).

Улус Дорджи Назарова. Во второй половине XVII в. его предки Нима-Серен, а затем Назар Мамут, относившиеся к параллельной ветви ханского рода, кочевали отдельно от ханов Мончака и Аюки. Безусловно, критерием выделения данного

владения стало постоянное кочевание в стороне от ханского домена и элементы относительно самостоятельной политики. Рамки этой политики установить трудно, ибо постоянно стояла необходимость объединения сил против внешней опасности. Поэтому мы считаем, что ее рамки были ограничены необходимостью подчинения верховной власти калмыцкого хана и возможностью кочевания отдельно от правителя и проведения независимой политики внутри улуса. В этот удел входили улусы Табун-оток цоросов хабучинов и барунов, численность которых превышала 10 тыс. кибиток. К этому же владению примыкал улус (до 2 тыс. киб.) хошоутовского нойона Лекбея. Связь двух нойонов не носила вассальный характер и была предопределена матримониальным характером.

Картина административного устройства Калмыцкого ханства была бы не полна без рассмотрения положения Дербетовского улуса. Во второй половине XVII века в связи с откочевками отдельных дербетовских улусов численность этого владения неоднократно менялась. К 20-м годам XVIII численность владения Мунко-Темира стабилизировалась на уровне 4 тыс. кибиток. Хотя в «Истории калмыцких ханов» дербетовский нойон и назван «подвластным (харияту) Аюки», но положение с подчинением Мунко-Темира было куда более сложным. Особую роль сыграла встреча нойона с Петром I в 1722 г. С целью ограничения власти хана Аюки российский император отдал секретный приказ отвести улус от калмыцких кочевий на Дон. Необходимо отметить, что и сами дербетовские нойоны неоднократно стремились освободиться от власти торгоутовского хана. Еще в 1701 году, во время известной усобицы, их улус откочевывал уже на Дон. Лишь после того, как ханская дочь была выдана за сына Мунко-Темира нойона Четеря, улус возвратился к Волге.

Несколько иные отношения сложились у хана с представителями хошоутовских улусов, также стремившихся освободиться от ханской власти. В 1738 году нойон Доңдук-Даши

сообщил любопытный факт: еще при жизни Чакдорджаба (т.е. до 1722 года) хошоутовский владелец Ахтай попытался откочевать из калмыцких кочевий, но был возвращен назад. После этого улус был передан его сыну Лекбею. Видимо, тогда же улус был разделен на две примерно равные части (по 2 тыс. киб.). В 20-30-е годы второй хошоутовский улус возглавлял нойон Дондук (в документах именовался обычно Хошот-Дондук). Эти улусы в отличие от Дербетовского не смогли сохранить самостоятельность и вошли в состав владений Чакдорджаба (улус Лекбея) и Дорджи Назарова (улус Хошот-Дондука).

Меньше всего сведений сохранилось о вассальных владениях Аюки на полуострове Мангышлак, где проживают туркмены. Известно, что они платили дань хану скотом, зверями (по одному корсаку с кибитки) и птицами. По словам хана Черен-Дондука, после смерти Аюки туркмены откочевали «в спокойные и свободные земли» и прекратили выплату дани. В 1731 году Черен-Додук вновь попытался возобновить ее сбор. В целом же связи с туркменами Мангышлака не были постоянными. Более стабильными были они, видимо, с туркменами, кочевавшими в низовьях Волги. И.Л. Щеглов и С.В. Фарфоровский сообщали о нескольких сотнях туркменских кибиток, находившихся в калмыцких кочевьях.

Тимкова Т.Н.
(Москва)

Евроазиатский Востоковедческий Сервер EAOS

Евроазиатский Востоковедческий Сервер – EAOS был создан в 1997 году при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Его адрес в сети Интернет (http://www.orient.ru).

Основные задачи сервера:

1. информировать коллег в России, а также русскоязычных коллег за рубежом о современном состоянии российской востоковедческой науки, о текущей научной жизни: готовящихся и состоявшихся мероприятиях, съездах, конференциях, школах, совместных (региональных, общероссийских, международных) проектах и пр.
2. оказывать информационную, методическую и иную поддержку научным коллективам, работающим в российских учебных и научно-исследовательских институтах, музеях, фондах, архивах научных учреждений и занятым описанием имеющихся в их распоряжении источников.

Из сказанного следует, что сервер EAOS, - по преимуществу, ориентирован на русскоязычного пользователя. Тем не менее, существует его англоязычная версия, которая не совпадает с русской и не равна ей ни по структуре, ни по наполнению. Дело в том, что часть материалов, помещенных на сервер, была создана только в одном варианте: английском. Создатели

сервера поставили задачу в 2000 г. добиться структурного совпадения русскоязычного и англоязычного вариантов.

В целом, структура сервера EAOS может быть представлена следующим образом. Имеется начальная страница или HomePage (Рис. 1), на которой перечислены основные разделы сервера: «Организации и коллективы», «Новости», «Международные проекты», «Информационные ресурсы» «Избранные востоковедческие сайты», «Публикации» и «Архив сервера».

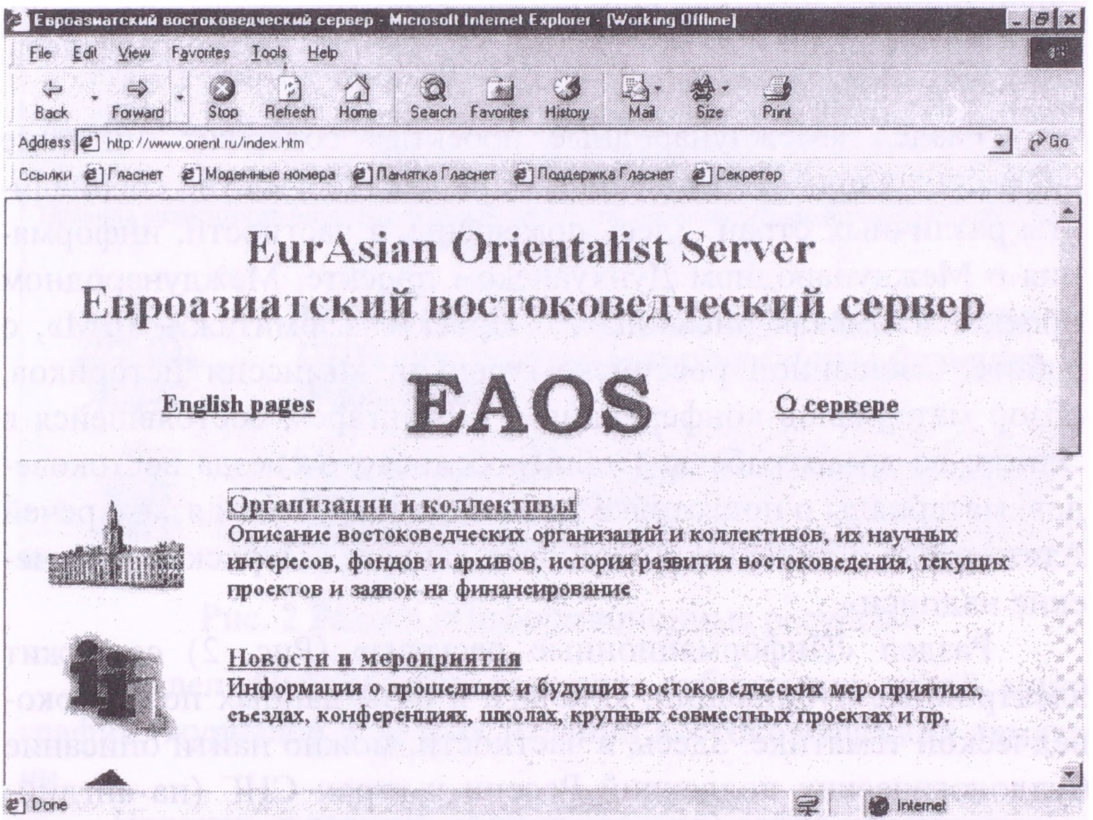


Рис. 1. Начальная страница сервера

Раздел «Организации и коллективы» содержит описание востоковедческих организаций и коллективов, их научных интересов, фондов и архивов, их места в истории развития востоковедения, их участия в проектах. Раздел постоянно обновляется. Пока в нем отражена деятельность Института востоковедения РАН с подборкой, посвященной 180-летнему юбилею Ин-

ститута, его Санкт-Петербургского филиала, Восточного университета, Востоковедного информационного центра, Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Института стран Азии и Африки при МГУ, Центра литератур по странам Азии и Африки Российской Государственной Библиотеки, издательского Центра «Петербургское востоковедение».

Раздел «Новости» содержит информацию о прошедших и будущих востоковедческих мероприятиях, съездах, конференциях, школах, крупных совместных проектах и пр. Раздел постоянно обновляется; материалы, удаленные из этого раздела, пополняют раздел «Архив».

Раздел «Международные проекты» содержит описание совместных проектов, в которых принимают участие специалисты различных стран. Здесь помещены, в частности, информация о Международном Дунхуанском проекте, Международном проекте «Томская писаница», о Проекте «Эрмитаж – IBM», о работе Смешанной российско-турецкой комиссии историков, обзор материалов конференции о «Джангаре», состоявшейся в Элисте во время работы 1 общероссийского съезда востоковедов, материалы о подготовке к изданию на русском языке речей Ататюрка и о гипертекстовой базе данных «Тюркские руничекие надписи»

Раздел «Информационные ресурсы» (Рис. 2) содержит электронные публикации, каталоги и базы данных по востоковедческой тематике. Здесь, в частности, можно найти описание буддологических коллекций России и стран СНГ (на английском языке) с краткой оценкой возможности их компьютеризации, описание коллекции Хартумского национального музея «Боги царства Куш», а также базу данных «Посольские книги России конца XV – начала XVIII вв.».

Раздел «Избранные востоковедческие сайты» содержит перечень востоковедческих сайтов мировой паутины, которые могут быть полезными для начинающих пользователей Интернета. Это, в основном, - подборка нескольких виртуальных

библиотек как наиболее удобных средств организации доступа к тематическим ресурсам.

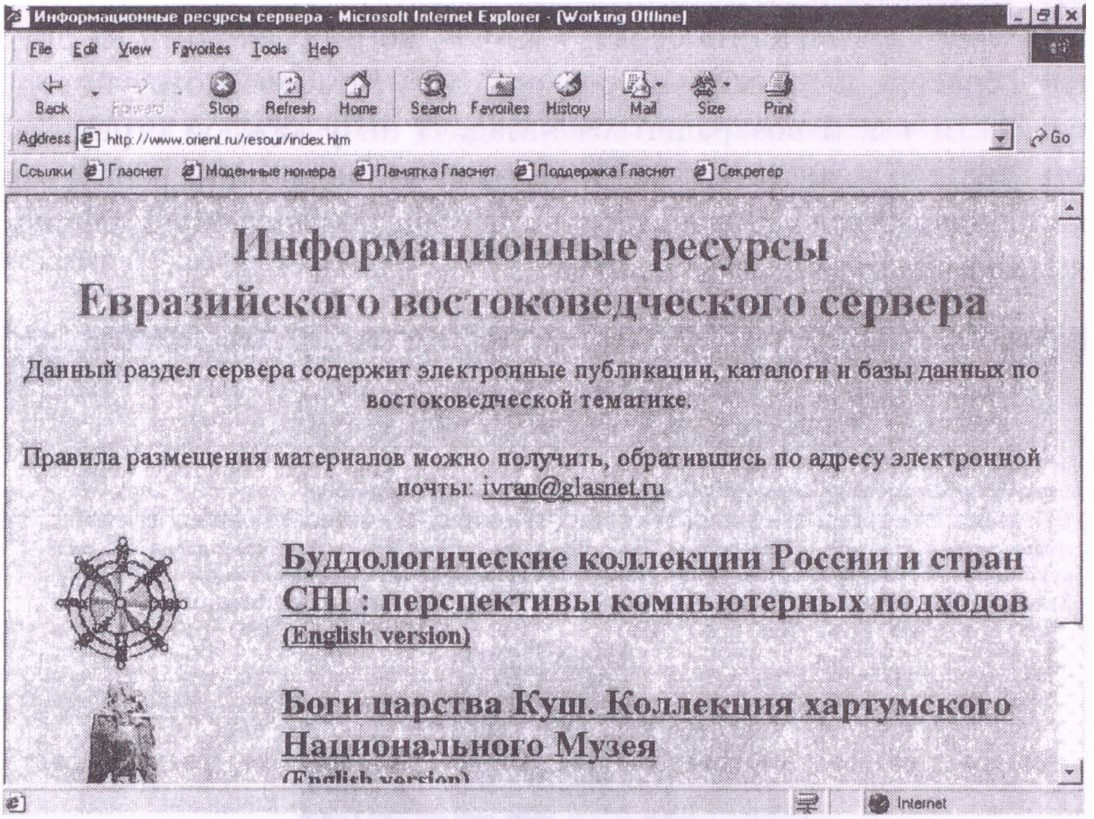


Рис. 2 Раздел «Информационные ресурсы»

Раздел «Публикации» содержит публикации статей, монографий, журналов и других изданий востоковедческой тематики

Наконец, в разделе «Архив сервера» собраны материалы о мероприятиях, конференциях, публикациях и проектах прошлых лет, которые утратили отчасти свою актуальность, но совсем не научную значимость.

Для полноценного представления информации на сервере был использован метод гипертекстовых ссылок. Он позволяет учитывать сложности представления востоковедческого исторического материала. При помощи гипертекстовых ссылок осуществляется просмотр размещенных материалов посредст-

вом перехода от картинки к картинке, изображенной на дисплее, от текста к тексту, как бы «перелистывая» страницы. Следуя от ссылки к ссылке, пользователь может совершать «путешествие» не только по серверу EAOS, но и переходить на другие серверы, например, на сервер МГУ, Кемеровского университета, и т.д. и возвращаться назад. В низу каждой страницы сервера также имеется набор ссылок, позволяющий вернуться на первую страницу сервера, на следующую, предыдущую, англоязычную страницы и т.д. (Рис. 3)

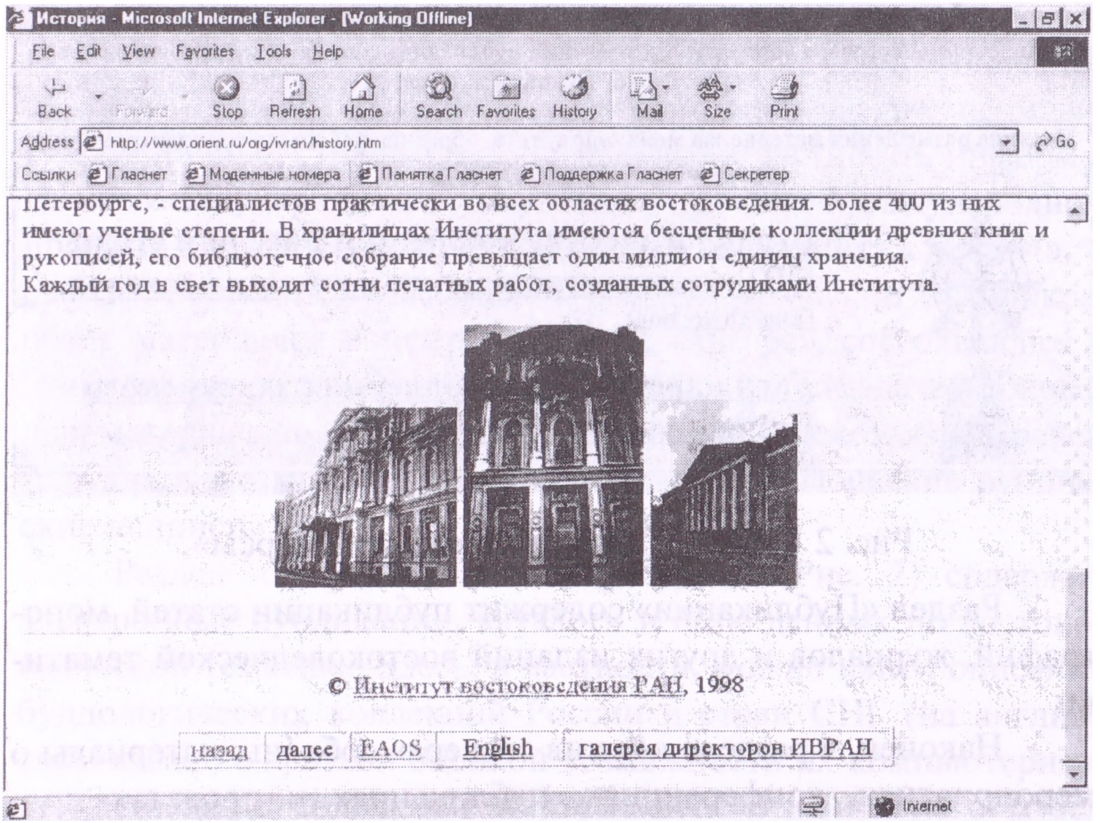


Рис. 3. Набор ссылок,
имеющийся в низу каждой страницы сервера

Каждый из представленных на сервере разделов и подразделов содержит логотип, авторский текст и иллюстративный материал, обработанный соответствующим образом для представления в сети Интернет.

Работа с материалами, представленными на сервере, основывается на принципе уважения авторских прав и сохранения особенностей научных коллективов.

В настоящее время идет работа над доработкой материалов, размещенных практически во всех разделах сервера; дополняется и уточняется ряд материалов, посвященный востоковедческой тематике. Кроме решения чисто технических вопросов, развитие сервера предполагает методическую, научную и организационную работу.

Научное издание

Бюллетень Общества востоковедов.
Выпуск 2
Материалы Всероссийского организационно-научного съезда "Отечественное востоковедение на пороге XXI века"

Утверждено к печати Институтом востоковедения РАН

ЛР № 040753 от 10 апреля 1996 г.

Сдано в набор 09.09.99. Подписано в печать 30.09.99.
Формат 60x84 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. п. л. 9.5. Уч.-изд. л. 7.5.
Тираж 150 экз. Заказ 156

Институт востоковедения РАН
103031 Москва, ГСП, ул. Рождественка, 12

Редакционно-издательский отдел
Заведующий отделом Ю.В. Чудодеев

Отпечатано в типографии ИНИОН РАН
121019 Москва, ул. Знаменка, 12