

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



Вестник
КАЛМЫЦКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

4(60)/2023

ВЕСТНИК КАЛМЫЦКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Научный журнал

ISSN 1995-0713

Основан в 2006 году
Периодичность выхода 4 раза в год

Учредитель:

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова»

№4(60) 2023

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук»
ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации
(по состоянию на 08.02.2023).

Группы научных специальностей:

5.6.1 – Отечественная история (исторические науки), 5.6.3 – Археология (исторические науки), 5.7.7 – Социальная и политическая философия (философские науки), 5.7.8 – Философская антропология, философия культуры (философские науки), 5.7.9 – Философия религии и религиоведение (философские науки), 5.9.5 – Русский язык. Языки народов России (филологические науки), 5.9.8 – Теоретическая, прикладная и сравнительно-сопоставительная лингвистика (филологические науки).

Редакционный совет:

д-р биол. наук *Б.К. Салаев* (председатель); д-р экон. наук, проф. *Э.И. Мантаева* (зам. председателя); канд. пед. наук, доц. *З.Б. Доржинова* (ред. англ.); канд. пед. наук *Э.В. Эрдниева* (отв. секретарь).

Редакционная коллегия:

д-р ист. наук, проф. *В.Б. Убушаев* (гл. редактор); д-р филос. наук, проф. *В.Н. Бадмаев* (зам. гл. редактора); д-р филол. наук, проф. *Т.С. Есенова* (зам. гл. редактора); д-р ист. наук, проф., академик РАН *Х.А. Амирханов*; д-р ист. наук, проф., академик НАН РК *Б.А. Байтанаев*; д-р филол. наук, проф. *П.Ц. Биткеев*; д-р филос. наук, проф. *З.Т. Голенкова*; д-р филос. наук, проф. *Г.В. Драч*; д-р филол. наук, проф., член-корр. РАН *А.В. Дыбо*; д-р филос. наук, проф. *З.Н. Исмагамбетова*; д-р ист. наук, проф. *М.Е. Колесникова*; д-р ист. наук *П.М. Кольцов*; д-р ист. наук, проф. *А.Н. Команджаев*; д-р филол. наук, проф. *Г.Ц. Пюрбеев*; д-р филол. наук, доц. *Г.В. Файзиева*; д-р филос. наук *М.С. Уланов*; д-р филол. наук, проф. *Е.Э. Хабунова*; д-р ист. наук, проф. *А.В. Цюрюмов*.

THE MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION OF THE RUSSIAN FEDERATION

BULLETIN OF KALMYK UNIVERSITY

SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN 1995-0713

The journal was founded in 2006
The journal is issued four times a year

Founder:

Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education
“Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov”

№4(60) 2023

This peer-reviewed journal is included into the list of periodicals recommended for publishing doctoral research results by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (as of February 8, 2023).

Branches of science:

5.6.1 – History of Russia (historical sciences), 5.6.3 – Archeology (historical sciences), 5.7.7 – Social and political philosophy (philosophical sciences), 5.7.8 – Philosophical anthropology, philosophy of culture (philosophical sciences), 5.7.9 – Philosophy of religion and religious studies (philosophical sciences), 5.9.5 – Russian language. Languages of the peoples of Russia (philological sciences), 5.9.8 – Theoretical, applied and comparative linguistics (philological sciences).

Editorial board:

Doctor of Biological Science *B.K. Salaev* (Chairman); Doctor of Economics, Professor *E.I. Mantaeva* (Deputy Chairman); Candidate of Pedagogics, Assistant Professor *Z.B. Dorzhinova* (English version); Candidate of Pedagogics *E.V. Erdnieva* (executive secretary).

Editorial council members:

Doctor of History, Professor *V.B. Ubushaev* (Editor-in-Chief); Doctor of Philosophy, Professor *V.N. Badmaev* (Deputy Editor-in Chief); Doctor of Philology, Professor *T.S. Esenova* (Deputy Editor-in Chief); Doctor of History, Professor, Member of the Russian Academy of Science *H.A. Amirchanov*; Doctor of History, Professor, Member of the Academy of the National Academy of Science of the Republic of Kazakhstan *B.A. Baitanaev*; Doctor of Philology, Professor *P.Ts. Bitkeev*; Doctor of Philosophy, Professor *Z.T. Golenkova*; Doctor of Philosophy, Professor *G.V. Drach*; Doctor of Philology, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Science *A.V. Dybo*; Doctor of Philosophy, Professor *Z.N. Ismagambetova*; Doctor of History, Professor *M.E. Kolesnikova*; Doctor of History, Professor *P.M. Koltsov*; Doctor of History, Professor *A.N. Komandjaev*; Doctor of Philology, Professor *G.Ts. Pyurbeev*; Doctor of Philology, Assistant Professor *G.V. Fayzieva*; Doctor of Philosophy, Professor *M.S. Ulanov*; Doctor of Philology, Professor *E.E. Habunova*; Doctor of History, Professor *A.V. Tsyuryumov*.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

Авидзба А.Ф., Колесникова М.Е.

История Абхазии XIX-XXI вв. в трудах С. З. Лакоба: обзор сборника
«Из века в век: историко-культурные очерки»6

Байартур Б.

Изображения и смысл наскальной живописи в Монголии 13

Батыров В.В., Надбитов М.В.

Калмыцкий буддизм в 1970–80-е гг.: вопросы этнической специфики
и религиозной идентичности29

Виноградов С.В., Ещенко Ю.Г.

Влияние процесса обособления кочевых народов Северного Прикаспия
на развитие промышленно-промысловых кластеров
Волго-Каспийского рыболовного района во второй половине XIX в.
(на примере населения Калмыцкой степи Астраханской губернии)35

Оконова Л.В.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.
как источник по изучению населения Калмыцкой степи Астраханской губернии52

Умгаев С.А., Кольцов П.М.

Современный ритуал и идентичность: подходы к пониманию и конструированию61

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Артаев С.Н., Харчевникова Р.П., Пюрбеев Г.Ц.

Лексико-грамматический аспект реализации вежливости
в калмыцкой коммуникативной культуре68

Байдашева Э.М.

Семантика концепта «цвет» в медицинской терминологии.....75

Балинова А.Н., Хонинов В.Н., Дыбо А.В.

История изучения диалектных особенностей калмыцкого языка.
Лексикостатистические данные классификации монгольских языков83

Голубева Е.В., Лиджиева Л.А., Мушаев В.Н.

Диалектные единицы в калмыцком словаре.....92

Джунгурова В.Н., Алишина Х.Ч.

Термины молочной и мясной пищи в калмыцком и татарском языках101

Есенова Г.Б., Есенова Т.С. Образный компонент концепта «мөрн/конь» в лингвокультуре калмыков	108
Митриев И.М., Джамбинова Н.С. Метафизика жизни в калмыцкой картине мира: аксиологический подход	116
Никитина Л.А., Кекеева Т.М., Дальдинова Э.О-Г. Словообразование существительных в древнеанглийский и среднеанглийский периоды истории развития английского языка (суффиксация/словосложение).....	125

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Калимбет Н.С. Стереотипизация джихада в контексте культурных практик.....	136
Резник Ю.М. Геофилософия и перспективы цивилизационного развития России как место бытия человека.....	146
Санг Джи, Дж. Долгосурен Анализ дизайна городской мебели для строительства гуманистического умного города	163
Топчиев М.С. Геополитический потенциал национальной идентичности в обеспечении социетальной безопасности России в контексте «Каспийского сотрудничества»	173
Тюхтенева С.П. Места и люди памяти Ойротии.....	182
 ОБ АВТОРАХ	192
 ABOUT THE AUTHORS	194

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

А.Ф. Авидзба¹, М.Е. Колесникова²

*¹Абхазский институт гуманитарных исследований
имени Д.И. Гулия Академии наук Абхазии, Абхазского государственного университета*

²Северо-Кавказский федеральный университет

**ИСТОРИЯ АБХАЗИИ XIX–XXI ВВ. В ТРУДАХ С.З. ЛАКОБА:
ОБЗОР СБОРНИКА «ИЗ ВЕКА В ВЕК:
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ОЧЕРКИ»**

Настоящая статья представляет собой обзор основных трудов С.З. Лакобы, изданных в вышедшем в 2022 году сборнике трудов «Из века в век: историко-культурные очерки». С.З. Лакоба – видный учёный-кавказовед, а выпуск сборника приурочен к 70-летию со дня его рождения.

Абхазия – это регион древней истории и древней культуры, оказавшийся в сложной геополитической ситуации в последние десятилетия. Работы С.З. Лакобы являются важной вехой и этапом в развитии абхазской историографии.

В сборник «Из века в век: историко-культурные очерки» вошли избранные статьи учёного, посвящённые различным вопросам абхазской истории.

***Ключевые слова:** история Абхазии, кавказоведение, историография, библиография.*

A.F. Avidzba¹, M.E. Kolesnikova²

*¹Abkhaz D.Gulia Institute of Humanitarian Research of Abkhazia Academy of Sciences,
Abkhaz State University*

²North Caucasian Federal University

**HISTORY OF ABKHAZIA OF THE XIX AND XXI CENTURIES
IN THE WORKS OF S. LACOBA:
REVIEW OF THE COLLECTION
«FROM THE CENTURY TO THE CENTURY:
HISTORICAL AND CULTURAL ESSAYS»**

This article is a review of the main works of S.Z. Lakoba, published in the collection of works «From the Century to the Century: Historical and Cultural Essays». S.Z. Lakoba is a prominent scientist-Caucasian scholar; and the release of the collection is dedicated to the 70th anniversary of his birth.

Abkhazia is a region of ancient history and ancient culture, caught in a complex geopolitical situation in recent decades. The work of S.Z. Lakoba is an important milestone in the development of Abkhaz historiography.

The collection «From the Century to the Century: Historical and Cultural Essays» includes selected articles by the scientist devoted to various issues of Abkhaz history.

***Key words:** history of Abkhazia, Caucasian studies, historiography, bibliography.*

В 2022 г. в Абхазии вышел сборник избранных трудов «Из века в век: историко-культурные очерки» историка-кавказоведа Станислава Зосимовича Лакоба [14], приуроченный к его 70-летию со дня рождения. В сборник вошли избранные труды ученого, посвященные истории Абхазии XIX–XXI вв. Наиболее ранняя публикация, вошедшая в сборник, датирована 1980 г., самая поздняя – 2022 г., разброс во времени – полвека, охватывают грань веков, отсюда и название «Из века в век». Ряд их них

был написан в «предвоенный (1989–1992 гг.), военный (1992–1995 гг.), блокадный (1994–1999 гг.) периоды» истории Абхазии [14, с. 3].

Сборник историко-культурных очерков «Из века в век» состоит из 3 частей: в двух представлены 23 работы (в первой – 7; во второй – 16); в третьей – библиография работ С.З.Лакоба, охватывающая период с 1976 г. по настоящее время.

Первую часть издания открывает очерк о «страже абхазской старины», поэте и археологе В.И. Стражеве [14, с. 5–37]. Впервые он был опубликован в Ученых записках Института Востоковедения РАН в 2013 г. [11]. Герой повествования в одном из «Московских писем» (9 октября 1927 г.) сообщал: «Я как-то очень сильно почувствовал себя абхазским «махаджиром», которому уже не доведется бродить по Абхазии<...>писать и думать о ней и для нее, подставляя лицо ласке ее неба и так неслышно старея» [14, с. 36].

Виктор Иванович Стражев (1879–1950) жил и работал в Абхазии [21, 22, 23] с 1916 по 1927 г.: преподавал в Сухумском реальном училище, а с 1 ноября 1917 г. – в учительской семинарии; принимал участие в деятельности Сухумского артистического общества, Общества любителей природы и Абхазского научного общества; с 1921 г. являлся заведующим отделом искусств при Наркомпросе ССР Абхазии; внес немалый вклад в становление школьного и библиотечного дела, а также кинодела в Абхазии. Виктор Стражев – автор эталонных для своего времени работ по археологии Абхазии – «Руинная Абхазия», «Бронзовая культура в Абхазии»; также один из первооткрывателей дольменной культуры в Абхазии, автор статьи «К Азантаскому дольмену», в результате чего Стражеву, как он сам не без юмора писал, удалось снять с «Абхазии обвинение в бездольменности» [14, с. 22].

Статья «АБНО: от Фальборка до Барача» является предисловием сборника «АБНО и его разгром: 1922–1931 гг.», вышедшего в 2021 г., одним из составителей которого является С.З. Лакоба [1]. Абхазское научное общество (АБНО), созданное в 1922 г., стало научным центром по организации всестороннего изучения Абхазии, заложило основы абхазоведения и способствовало становлению первых научных учреждений Абхазии [5]. В статье, опираясь на источники, в том числе и эпистолярные, С.З. Лакоба воссоздает страницы раннего периода становления АБНО. Автор выдвигает, обоснованный им тезис о том, что в первое десятилетие советской власти частью интеллигенции Советского государства вынашивалась идея и предпринимались шаги по превращению Абхазии в научный центр Кавказа, но последующие политические события, разгром АБНО и «понижение политического уровня Абхазии от ССР до автономии в границах Грузии» этому не способствовали [4, с. 69–71; 14, с.54].

В основу статьи «Духовная империя Искандера» было положено выступление С.З. Лакоба на торжественном вечере в Абхазском госдрамтеатре 18 июня 2002 г., опубликованное в газете «Республика Абхазия» (2002, № 70, 25–26 июня). Это был первый приезд Фазиля Искандера в Абхазию с 1989 г., и присутствие писателя в республике, по мнению автора, тогда воспринималось «нашими измученными согражданами как акт нашего признания лучшей частью мирового сообщества» [14, с. 55].

Эссе «Ночь и глаза дождя» посвящено размышлениям автора о художнике, который «читает вслух Пушкина» – Варваре Бубновой и поэте, родившемся «в стане монгольских исповедующих Будду кочевников», Велимире Хлебникове, об их отношении к творчеству, смыслу бытия [14, с. 59]. Впервые работа была опубликована на страницах «Литературной Грузии» в 1980 г., а также в 2011 г. в сборнике «Русские в Абхазии» [16, 17]. Автор показывает параллели в творчестве В.В. Хлебникова и В.Д. Бубновой.

В своей беседе «о самых разных мелочах» с В.Д. Бубновой С.З. Лакоба сообщает следующее: «Говорим, например, что в темноте голос становится птицей, а песок устает от ног, что сон согревает как солнце, а острова в бушующем океане становятся то водой, то землей...» [14, с. 59]. Представляет интерес замечание автора о том, что, «работая параллельно в слове и цвете, Поэт и Художник мечтали объединить в единое целое поэзию и живопись» [14, с. 61]. Не можем не отметить и еще два «открытия» С.З. Лакоба, сделанные им при встрече с Варварой Бубновой: «рука, ладонь, держащая кисть, напоминает лодку с парусом» [14, с. 66]; «седеют не только волосы, но и глаза» [14, с. 67]. Творчеству Варвары Дмитриевны Бубновой посвящен еще ряд работ историка С.З. Лакоба [12, 13].

Следующая статья-исследование, посвященная «гражданину всей истории», по определению О. Мандельштама, В.В. Хлебникову и называется «Хлебников и Азия» [14, с.68–82]. С.З. Лакоба посвятил теме творчества В.В. Хлебникова ряд других своих работ [10, 15].

Предыдущая, равно как и следующая, статья была впервые опубликована в Японии [25], «в этой тихой провинции Тихого океана; тихой, потому что здесь не стреляют, не взрывают и даже не говорят громко» [14, с. 83]. Об этом С.З. Лакоба пишет в статье с говорящим названием «Японский рельеф». Автор приходит к выводу о том, что «каждый народ как две капли воды похож на свою страну, землю, на ее ландшафт» [14, с. 85].

Завершает первую часть сборника статья «Сны Кавказа» – размышления о настоящем и будущем Абхазии. В частности, С.З. Лакоба сообщает следующую реальность Абхазии на момент написания статьи (2000 г.): «Здесь есть железнодорожный вокзал, но нельзя никуда уехать<...>Здесь была война, но до сих пор нет мира. Здесь есть народ и государство, но мир делает вид, будто их нет» [14, с. 87]. Но при всем при этом автор говорит о своем желании видеть будущее Абхазии и «в качестве небольшого нейтрального государства на Кавказе, открытого для всего мира» [14, с. 89].

Вторая часть сборника открывается известной работой «Асланбей (К вопросу о политическом противоборстве в Абхазии в первой трети XIX столетия)» [14, с. 91–122]. Это небольшое исследование было написано С.З. Лакоба в 1997 г. и представляло собой новый взгляд на процесс включения Абхазского княжества в состав Российской империи. Впервые работа была опубликована в виде отдельной брошюры в 1999 г. [9]. Этим же проблемам истории Абхазии XIX в. посвящен и историко-психологический очерк «Александр I: Асланбей или Сафарбей?» [14, с. 123–138], который также был ранее издан отдельной брошюрой в 2022 году [8].

Далее в сборнике под общим названием «Столетняя война Грузии против Абхазии» размещены три статьи [14, с. 139–157]. Две из них – дореволюционных авторов, публициста и общественного деятеля Я. Гогешвили «Кем заселить Абхазию?» и «К вопросу о будущей колонизации Абхазии». Материалы и комментарии были подготовлены С.З. Лакоба. Его перу принадлежит третья статья «Как заселяли Абхазию», написанная в Гудауте в 1993 году. Отдельной брошюрой эта работа была издана Ассоциацией «Интеллигенция Абхазии» в Гагре в 1993 г. [24].

В сборнике представлено выступление С.З. Лакоба на итоговой конференции АБИГИ в апреле 2013 г. «Последний владетель Абхазии в политической ссылке и соглашении 1844 года» [14, с.158–174]. В статье автор называет альянсом между царской администрацией и владетельным князем Абхазии Михаилом Чачба (Шервашидзе) данное начальнику Черноморской береговой линии в сентябре 1844 г.

разрешение «удовлетворять просьбы Владетеля Абхазии насчет отсылки в арестантские роты подведомственных ему людей за пороки и буйное поведение, если об этом именно будет просить Владелец» [14 с. 159].

Статья «Абхазский князь на российском престоле?», впервые опубликованная в «Нужной газете» в 2000 (№ 3, 23 января), посвящена князю Георгию Дмитриевичу Чачба (Шервашидзе), в ней поддерживается и развивается тема о его взаимоотношениях с вдовствующей российской императрицей [14, с. 175–178]. Остановимся на этой работе чуть подробнее и приведем выдержку из нее: «Позднее Георгий Дмитриевич вступил с Марией Федоровной в морганатический, т.е. неравнородный брак, хотя авторы книги «Дворянские роды Российской Империи» (т. 4, с. 26) почему-то пытаются отрицать этот известный факт. Источник сообщает и точную дату его смерти: Г.Д. Шервашидзе умер в Ялте 26 марта 1918 г. и похоронен в склепе Айтодорской церкви» [14, с. 176–177]. Об этом вопросе писали абхазские ученые А. Куправа и А. Агумаа. При этом первый говорил о «вступлении Г. Д. Чачба в морганатический брак с вдовствующей императрицей» как о свершившемся факте [6, с. 25], а А. Агумаа отмечал, что «не имеется доподлинных документов» [3], подтверждающих данный факт.

Работа «Ответ историкам из Тбилиси (документы и факты)» была выполнена в Центре славянских исследований Университета Хоккайдо (г. Саппоро, Япония) и представляет собой ответ на вышедший в Тбилиси в 1999 г. сборник статей «Разыскания по истории Абхазии/Грузия». Работа была опубликована в 2001 г. отдельной книгой [20]. Исследование носит полемический характер и затрагивает ключевые вопросы непростых грузино-абхазских отношений в новое и новейшее время [14, с. 179–262]. В качестве эпиграфа к статье приводится выражение Сервантеса о том, что «лживых историков следовало бы казнить, как фальшивомонетчиков» [14, с. 179]. Работа была завершена в августе 2000 г., итогом которой стал следующий вывод С.З. Лакоба: «Грузия и Абхазия сегодня находятся далеко не в равном, но в одинаково плачевном состоянии, в то время как весь остальной мир развивается где-то рядом, в параллельном мире...» [14, с. 262].

Статья «Август Мартин и эстонские материалы о событиях в Абхазии (1917–1921 гг.)» посвящена эстонскому деятелю, переехавшему в Абхазию в 1915 г., работавшему учителем в эстонском селе Верхняя Линда, избранному депутатом третьего Абхазского Народного Совета (АНС) от эстонцев. Депутат Август Мартин был на стороне «независимцев», которых он считал «верными, истинными представителями абхазского народа» [14, с. 266] и «принципиально отстаивал свою позицию относительно того, что абхазы сами должны решать свою судьбу», а не власти в Тифлисе [14, с. 265]. Материалы для статьи об Августе Мартине были предоставлены известным эстонским этнологом Мариной Миккор.

27 марта 2018 г. в Сухуме к 125-летию Н. Лакоба и Е. Эшба состоялся круглый стол «Абхазия: трудный путь возрождения». На нем С.З. Лакоба выступил с докладом «Абхазия, ее лидеры и некоторые особенности социального эксперимента (20–30-е гг. XX в.)», который лег в основу следующей публикации рецензируемого сборника [14, с. 278–285]. Автор размышляет о поворотах судеб, причинах расхождений Н. Лакоба и Э. Эшба, которые еще «предстоит выяснить», но, по мнению автора, они «лежат не столько в сфере их личностных отношений, сколько связаны совершенно с другими факторами традиционной народной жизни, пришедшими в противоречие с законами классовой борьбы» [14, с. 279]. Однако они, «несмотря на отдельные разногласия, действовали

в интересах Абхазии и дополняли друг друга», при этом «Эшба был ближе к «теоретикам» партии (Ленин, Бухарин, Каменев), а Лакоба – к «практикам» (Сталин, Дзержинский, Рыков, Орджоникидзе)» [14, с. 280].

Следующая работа «Тайна «Зеленой папки» представляет подборку документальных материалов «сталинско-бериевского периода советской истории», которые «создавались политической полицией в 40-е годы и помечены грифом «Совершенно секретно»» [14, с. 286]. Подборку материалов подготовил С.З. Лакоба. Впервые документы были опубликованы в мае 1996 г. как приложение к газете «Республика Абхазия» [26] «Содержимое» этой «папки» в 2003 г. было включено в сборник документов «Абхазский архив. XX век» [2, с. 129–141].

Статья «Об исследовании немецких ученых и некоторых аспектах политической истории Абхазии 20–30-х гг. XX века» является расширенной рецензией на двухтомник «Большевицкий порядок в Грузии» (М., 2015). Раздел «Этнос и террор» в нем подготовили М. Юнге, Д. Мюллер, В. Фойерштайн, И. Джуха). Немецкие исследователи пришли к выводу, что в 1937–1938 гг. грузинские власти, помимо указаний из Москвы, проводили и свою собственную линию в репрессивной политике, целенаправленные репрессии против представителей абхазского народа [14, с. 300]. Первоначально рецензия вышла в 2017 г. на страницах «Вестника АНА», в серии гуманитарных наук, а также вошла в сборник «Грузия в пути. Тени сталинизма» [18, 19].

Статья, вошедшая в сборник «В чем провинился учитель?» [14, с. 320–333], была написана в 1990 г. и опубликована в тбилисской газете «Народное образование» (17 июня) как ответ на публикацию С. Лекишвили («Народное образование», 18 февраля 1990 г), в которой он подверг резкой критике тамышского педагога Вианора Зантария, осмелившегося «коснуться некоторых статистических данных демографической ситуации в Абхазии (кон. XIX–XX вв.)» [14, с. 320]. Статью рассматривали как пропаганду сепаратизма на страницах грузинской газеты, в результате чего периодическое издание прекратило свое существование [14, с. 331]. Полемика С.З. Лакоба с грузинскими учеными в 1990 г. по Самурзакани была опубликована в Японии в 1999 г. В статье С.З. Лакоба пишет о том, что «к этническим проблемам прошлого необходимо подходить не с позиций сегодняшнего положения вещей, а исторической правды» [14, с. 333].

В статье «Восток и Запад: между молотом и наковальней» автором высказываются оригинальные мысли относительно геополитической ситуации на Кавказе в первые месяцы постсоветского времени [14, с. 334–341]. Она была написана в 1992 г. и вышла на страницах газеты «Республика Абхазия» (№ 33, 29 февраля).

В виде статьи «Бывший министр обороны Грузии: о войне и ситуации вокруг Абхазии (1992–1993 гг.)» в сборнике опубликовано выступление С.З. Лакобы в 2012 г. на конференции в АБГИ к 20-летию начала войны [14, с. 342–354]. Отдельно надо выделить статью «Абхазия – это Абхазия» по материалам выступления депутата Парламента Республики Абхазия Станислава Лакоба в Лондонском университете на международной конференции по проблемам Северного Кавказа, которая состоялась 22–23 апреля 1993 г. Отметим последние слова автора статьи: «Сегодня одни говорят, что Абхазия – это Россия, другие, что Абхазия – это Грузия. Но дело в том, что Абхазия – это Абхазия» [14, с. 367].

В статье «Российско-турецкое взаимодействие в контексте Карсского договора 1921 года?» автор размышляет о событиях 2008 г. сквозь призму условий и реализации Карсского договора 1921 г. и в увязке с турецкой инициативой о создании «Платформы стабильности и сотрудничества на Кавказе» [14, с. 392–396]. Геополитическим проблемам посвящена также статья «Абхазия в условиях передела мира» [14, с. 368–391].

которая является выступлением С.З. Лакоба на международном симпозиуме «Возникновение мезозон в бывших социалистических странах: возрождение истории или импровизация» в Университете Хоккайдо 29 января 2004 г. [7, с. 125–142].

Многожанровый и многоплановый сборник отражает не только непростую и глубокую историю и общественную жизнь Абхазии, но и современные С.З. Лакобе непростые времена. Он вполне отразил взгляды автора на историческую справедливость, раскрыл проблематику, с которой работал заслуженный кавказовед. Автор предстаёт нам в сборнике не только как историк, но и как общественный деятельно, патриот своей родины, горячо переживающий за настоящее и будущее непростого региона.

Источники и литература

1. Абно и его разгром: 1922–1931 гг. / Сост. С.З. Лакоба, А.Я. Дбар. Сухум: Дом печати, 2021. – 296 с.
2. Абхазский архив. XX век. Вып. I. / Сост. С.З. Лакоба, Ю.Д. Анчабадзе. – М., 2002. – 179 с.
3. Агумаа А. С. Чачба (Шервашидзе) Георгий Дмитриевич (Сейтбеевич) // Абхазский биографический словарь / под ред. В. Ш. Авидзба. Сухум – М., 2015. – С. 746.
4. Воронов Ю.Н. Лев Николаевич Соловьев. – СПб.: ТРИАЛ, 1994. – 77 с.
5. Ермоленко Л.П., Зозуля И.В., Колесникова М.Е. Абхазское научное общество в 1920-е годы: история создания и деятельности // Диалог со временем. Вып. 79. – М.: Аквилон, 2022. – С. 74–87.
6. Куправа А. Э. Чачба (Шервашидзе) Георгий Дмитриевич (Сейтбеевич) (1847–1918) // Люди: время и жизнь. – Сухум, 2010. – С. 21–27.
7. Лакоба С.З. Абхазия после двух империй. XIX–XXI вв. Очерки. (Славяно-евразийские исследования. Вып. 2). – М., 2004. – 208 с.
8. Лакоба С.З. Александр I: Асланбей или Сафарбей? (Историко-психологический очерк). – Сухум, 2022. – 24 с.
9. Лакоба С.З. Асланбей (К вопросу о политическом противоборстве в Абхазии в первой трети XIX столетия). – Сухум, 1999. – 41 с.
10. Лакоба С.З. Бодхисаттва-Хлебников и Восток // Сборник работ молодых ученых и специалистов Абхазии. – Сухуми, 1980. – С. 75–95.
11. Лакоба С.З. Виктор Стражев: поэт и археолог // Ученые записки Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья / Отв. ред.: А.Ю. Скаков. Т.1. Абхазия. – М.: Институт востоковедения РАН, 2013. – С. 141–171.
12. Лакоба С.З. Волшебная кисть художника (Японовед И.П. Кожевникова о творчестве В.Д. Бубновой) // Советская Абхазия. 1985. № 167. 29 авг.
13. Лакоба С.З. Выставка работ В.Д. Бубновой в Москве и Ленинграде // Советская Абхазия. 1976. № 250. 20 дек.
14. Лакоба С.З. Из века в век. Историко-культурные очерки. – Сухум, 2022. – 416 с.
15. Лакоба С.З. «Крылились дни в Сухум-Кале...». Историко-культурные очерки. – Сухуми, 1988. 264 с.
16. Лакоба С.З. Ночь и глаза дождя // Литературная Грузия. 1980. № 2. – С. 125–128.
17. Лакоба С.З. Ночь и глаза дождя // Русские в Абхазии. Сухум. 2011. – С. 344–351.
18. Лакоба С.З. Об исследовании немецких ученых и некоторых аспектах политической истории Абхазии 20–30-х гг. XX века // Вестник АНА: серия гуманитарных наук. № 7. – Сухум, 2017. – С. 160–175.
19. Лакоба С.З. Об исследовании немецких ученых и некоторых аспектах политической истории Абхазии 20–30-х гг. XX века // Грузия в пути. Тени сталинизма / Сост. М.Юнге, Б. Бонвеч, Д. Мюллер. – М.: АИРО-XXI, 2017. – С. 259–278.

20. Лакоба С.З. Ответ историкам из Тбилиси (документы и факты). – Сухум, 2001. – 107 с.

21. Лакоба С.З. Поэт и археолог (О Викторе Стражеве) // Эрцаху.– Сухуми, 1981. – С. 190–217.

22. Лакоба С. З. Поэт, ученый, педагог. (О В.И. Стражеве) // Советская Абхазия. 1980. № 21. 30 янв.

23. Лакоба С. З. Сердцу дорогое имя (О В. Стражеве и А. Блоке) // Советская Абхазия. 1980. № 176. 11 сент.

24. Лакоба С.З. Столетняя война Грузии против Абхазии. – Гагра: Ассоциация «Интеллигенция Абхазии». 1993. – 24 с.

25. Лакоба С.З. Хлебников и Азия // Русская культура на пороге нового века / Под ред. Тэцуо Мотидзуки.– Саппоро: Центр славянских исследований Университета Хоккайдо, 2001. – С. 271–281.

26. Тайна «Зеленой паки» / С. Лакоба. Часть I. Сухум, май, 1996. Приложение к газете «Республика Абхазия». 11 с.

Б. Байартур

*Монгольский государственный университет культуры и искусств,
Улан-Батор, Монголия*

ИЗОБРАЖЕНИЯ И СМЫСЛ НАСКАЛЬНОЙ ЖИВОПИСИ В МОНГОЛИИ

Наскальные рисунки содержат ценную информацию о мыслях, мечтах, мировоззрениях, религиях, ритуалах и практике древних людей. Таким образом, наскальные рисунки являются уникальным историческим и культурным наследием, которое показывает развитие мысли древних людей и искусство живописи. Памятники наскальной живописи были нарисованы на пещерных стенах и скалах в первобытные времена, но они сохранились до сегодняшнего дня, не теряя своей первоначальной формы и характера на протяжении всей человеческой истории, и являются надежным и важным источником исследований. Изображение и смысл наскальной живописи иногда понятны, но зачастую скрыты, поэтому требуются обширные знания, специальные теории и методики, а также много времени от исследователей, чтобы проанализировать и понять смысл изображений. Наскальная живопись является одним из археологических памятников, широко распространенных по всему миру, и территория Монголии богата памятниками наскальной живописи. В зависимости от таких факторов, как земля, вода и развитие сельского хозяйства людей, которые жили в Монголии с древних времен, темы и изображения наскальных рисунков в Монголии различаются, но для них также характерен простой рисунок.

До настоящего времени наскальные рисунки мало исследованы с точки зрения мастерства, символизма, внутреннего созерцания ума и поклонения скрытым смыслам. Поэтому наскальные рисунки обычно классифицируются как «осязаемая иллюстрация» и «нематериальная иллюстрация» только на основе метода иллюстрации, мастерства и типа. Другими словами, они состоят из осязаемых картин, или «изображений», и ритмов, или «абстрактных символов». Однако ученые не пришли к единому выводу, какая из этих иллюстраций наскальной живописи, настоящая или абстрактная, является первой.

Ч. Болдбаатар (Доктор наук) написал в своей докторской диссертации «Творческие и священные характеристики наскальной живописи в Монголии», что наскальные рисунки не только являются реалистичным описанием или художественной функцией, но и считаются символическим ядром, которое представляет собой связь между такими факторами, как жизнь, мораль, религия и ритуалы всего мира.

Ключевые слова: *наскальная живопись, изображения, смысл, искусство, осязаемые, неосязаемые, мысли.*

В. Bayartur

*Mongolian State University of Culture and Arts,
Ulaanbaatar, Mongolia*

IMAGES AND MEANING OF ROCK PAINTINGS IN MONGOLIA

Rock paintings contain valuable information about the thoughts, dreams, worldviews, religions, rituals, and practices of preliterate or ancient people. So, rock paintings are a unique historical and cultural heritage that shows the development of the thoughts of ancient people and the art of painting. Because the monuments of rock paintings are described on relatively old cave walls and rocks, they have been inherited by us today without losing their original form and character throughout history and term and are a reliable and tangible source of research. The image and meaning of the rock paintings are sometimes obvious but are hidden, so it requires extensive knowledge, specific theory and methodology, and a lot of time from the researchers to analyze them, read the meaning reports, and clarify them. Rock painting is one of the archeological monuments widely spread throughout the

world, but there are rich rock painting monuments in Mongolian territory. Depending on the land, water, and agriculture of the people who lived in Mongolia since ancient times, the themes and images of rock paintings in Mongolia differ, but they also have a simple pattern.

There are few studies of rock paintings from the point of view of craftsmanship, symbolism, inner contemplation of the mind, and worship of hidden meanings. Therefore, rock paintings are generally classified as “tangible illustration” and “intangible illustration” based only on the method of illustration, craftsmanship, and type. In other words, these consist of tangible paintings or “images” and rhythms or “abstract symbols”¹. However, scientists have not found a united conclusion about which of these illustrations of rock paintings, real or abstract, is the first.

Ch. Boldbaatar (Ph.D.) wrote in his doctoral thesis entitled “Imaginative and Sacred Characteristics of Rock Paintings in Mongolia” “that rock paintings are not only realistic description or artistic function but also considered a symbolic core that represents the relationship between factors such as life, morality, religion, and rituals of a whole world.

Key words: rock painting, images, meaning, art, tangible, intangible, thoughts.

Introduction: The scientists, who studied the rock paintings of “Khoid Tsenkheriin Agui “Ishgen Tolgoi “Chandman Khar Uzuur”, “Rashaan Khad”, “Tsagaan Salaa”, “Baga-Oigor”, and “Aral Tolgoi” in Mongolia, have been concluded that these are related to the world-famous rock paintings of from France, Spain as well as Portugal at one time or the Upper Paleolithic period.

Thus, according to the rock paintings and archeological findings found in the territory of Mongolia, the oldest art heritage is connected to the Upper Paleolithic Age. For example, the rock paintings of Khoid Tsenkheriin Agui and Ishgen Tolgoi at Mankhan soum, Chandmani Khar Uzuur at Buyant soum in Khovd Province, Khan Uzuur at Sagil soum in Uvs Province and Rashaan Khad near southeast of Binder mountain at Khurkh bag at Batshireet soum in Khentii province belong to the Upper Paleolithic or 20-25 thousand years ago. “On these rocks.” paintings can be observed as the main features of Paleolithic rock painting. For example, the description of herds is considered finger-printed spots in images of ibex and ostrich painted on the wall of Khoid Tsenkheriin Agui, and the scientists believe that the oval and round hollow under animals symbolize the sex and reproduction of female animals.

There are dozens of pictures of wild animals, livestock, people, hunting, and people driving cattle on the rocks of Mojoo at Sagil Soum, Uvs Province. The paintings on Mojoo rocks consist of three features: the traditional approach of the Paleolithic to symbolize reproduction; the Mesolithic hunting of wild cattle with a bow and arrow; and the domestication of cattle in the Neolithic period. Since these paintings are together, they are considered to belong to the late Mesolithic and early Neolithic periods. People, livestock, wild animals, and hunting, the work of people engaged in animal husbandry and agriculture are described on the walls and rocks of the cave, and livestock or wild animals are represented by any part of the animal’s body such as horns, heads, manes, tails, and hooves. Such paintings were the beginning of the emergence of triangles, squares, round, rhombuses, cruciform or crossed, dots, lines, patterns, and seals with brief and abstract images containing the ideas of religion and vision. They represent the precise process of abstract thinking of the ancient human mind and are the manifestations of human imagination and mythological thinking in the primitive age to cognize the structure of the world, the origin of humans and animals, and the causes of life and death. For example, “...on the wall of Khoid Tsenkheriin Agui at Mankhan soum of Khovd Province, the upper, middle, and lower cosmos were represented by winged creatures (birds), predator (ungulate), and snakes”². “...when showing the structure

¹Ch. Boldbaatar (Ph.D.). Imaginative and Sacred Characteristics of Rock Paintings in Mongolia. UB., 2000. p.25

²Э.А.Новгородова. Мир петроглифов монголий. М., 1984

of the world on the rocks of the Chuluut River, there is described sometimes a cow with a moon-shaped horn or a star between the cow's horns joined together in the upper part of the painting, an ungulate such as a sheep or a yak in the middle of the painting, and great-great-grandmother with a snake in the lower part. These are similar to rock paintings in Southern Siberia and Tuva"¹.

The rock paintings found in Mongolia seem to be similar to those of other countries in terms of their techniques and content, but they are unique in their artistic imagination of the unique features, customs, and lifestyles of the natives. For example, when describing animals on the walls of the Khoid Tsenkheriin Agui, shapes, figures, and main characteristics of their general body (horns, beak, tail, head, male gender) were empathically described and these were briefly created. There were descriptions of the lifestyle of deer hunting with horses, on foot, with bows and arrows, and with dogs on the rocks of many places such as Chuluut of Arkhangai province, Onts of Sharbulg of Ulziit soum in Uvs province, Aravjikh of Noyon soum in Umnugovi province, and Bichigtii Am of Ikh Bayan Mountain of Bayanlig soum in Bayankhongor province, and also the process of domesticating wild animals was described on the rocks of Baga-Oigor at Ulaankhus soum, Bayan-Ulgii province, Khad Uzuurt at Sagil soum, Uvs province, Sevrei mountain of Umnugovi province, Bichigt at Biger soum, Govi-Altai province. In this way, when drawing people, livestock, and animals on the plate of the rock, they are described side by side without stacked one on top of the other. These with the exhibition forms, images of horse carriages on the rocks of Tevsh at Bogd soum, Uvurkhangai province, Yamaan Us at Uyench soum, Khovd province, the wrestlers were described on the rocks of Del Mountain at Ulziit soum, Dundgovi province, and paintings by Almagraon rocks of Ikh Tengeriin Am and Gachuurt at Bayanzurkh district, Ulaanbaatar, Bichigt at Bugat soum, Bulgan province, Baruun Jargalant at Bat-shireet soum, Khentii province, Taikhar Chuluu at Ikh Tamir soum, Arkhangai province and Bichigt Bulag at Bayanzurkh soum, Khuvsgul province which belong to the Early Bronze Age in terms of the carved date, express the symbolic features of signs and imagination technique. This artfully abstracted description of nature, social phenomena, and objects, which seems naively unconscious, contains the life, desires, dreams, artistic thinking, and symbolic ideas of the people of that time, and shows their talents and aspirations in the most free and clear way. "...Ancient people observed human and animal existence, origin, death, destruction, their consequences, the struggle against good and evil forces, the inner connection of phenomena, the eternal movement, and classified the structure of the universe: heaven above, earth in the middle, and nymph below. It is represented by the animals living in these three environments such as winged creatures, ungulates, snakes, and fish"². This can be clearly seen from the fact that not only realistic images of wild animals and winged creatures were carved on the rocks, but also symbolic signs, images, and stamps expressing the precise thinking and imagination of the human mind. Thus, "...rock painting is not only a dynamic characteristic of showing a moment but also a representation of hidden ideas in the human mind and symbols. It is likely that it was the emergence of the experience of creative thinking inherited by intelligent human beings over millennia. In other words, the pattern of transcription signs and images handed down to the Upper Paleolithic people from the past has already matured, and the phantom description is a schematic expression of some hidden desire"³. Accordingly, the mental and abstract imagination paintings, images of signs, and stamps that reflect the human mind, worship, opinion, and artistic thinking

¹N.Tsultem. An overview of the development of Mongolian painting. UB., 1988. p.8

²N.Tsultem. An overview of the development of Mongolian painting. UB., 1988. p.12

³Ch.Boldbaatar. Sacred features of imagination and artistic thinking on Phantom or rock paintings in Mongolia. UB., 2000. p.25

style of the primitive age matured as a result of the development and progress of the human body and mind, the influence of nature and society, and then it is the beginning of the method of expressing the external characteristics and internal connection of phenomena in the form of signs or symbols. Thus, symbolic paintings or images, which are manifestations of artistic imagination and thinking, are an expression of human desire to know the hidden nature and regularity of phenomena. Therefore, the art researcher Ch. Boldbaatar said "...paintings and stamps carved on rocks are not only real images, they are not intended for artistic purpose, but they are the core of mythological consciousness to express and unite their relationships or a reflection of factors such as life, morals, worship, cognition, and behavior of a whole world", and it is actually considered a clarification of the hidden meaning, symbolic features of the rock paintings and images, and its complex description of lifestyle. "...Ancient people left monuments and often created images on rocks and places that they considered sacred and artistic, and those monuments are not ordinary crafts, but they absorb the vitality of the object, in other words, the images of the described people and animals"¹ are more important than that object. And it created a symbolic image that was not only an expression of the artistic abstraction but also ancient man's worship. In particular, "...all rock paintings and figures have the character of the main character, which is the idea that everything has "personification" or "owners" according to ancient people's understanding, and this "personification" means the meaning of "inner strength" embedded in the thing. If this "personification" or "inner strength" did not exist, then it is a form of a person's "personification" thinking as if the thing did not exist"². Thus, the figures of people, livestock, and animals described on the rocks are not superimposed on each other, but each of them coexists with the main characters, and "...rock paintings are similar to the paintings of current Mongolia for spatial solutions, order, the basic pattern of lines, artistic imagination or expressions, signs, figures and symbols"³.

Almagra painting in the Bronze Age. One of the monuments, which is an important tool for studying the Bronze Age of Mongolia, is the paintings, images, and symbols drawn on rocks with Almagra and carved with sharp objects. There were found paintings with a single theme describing a horse, two parallel lines (tracks), several people standing holding hands and legs crossed sometimes inside or mostly outside the fence, a bird flapping its wings and an ellipsis inside of square and round stone fences on rocks of many places such as Ikh Tengeriin Am and Gachuurtiin Am near Ulaanbaatar, Bichigt Bulag at Bayanzurkh soum, Khuvsgul province, Bichigt Khad at Bugat soum, and the estuary of Baruun Mogoi River at Orkhon soum, Bulgan province, Baruun Jargalant at Batshireet soum, Khentii province. The northern edge of the area where the paintings with this theme is located near the city of Ulaan-Ud, Buriyat, the valleys of Ud and Jid rivers, Russia, and the southern edge is on rocks of Ikh Tengeriin Am of Bogd Mountain, or the south of Lake Baikal, and the forest-taiga region of Mongolia. Scholars have interpreted the meaning of these paintings in different ways, and chronologically, it is from the middle of the 2nd millennium to the 3rd century before century, and in connection with this term, N.Ser-Odjav considered as a sign of wishing to increase the number of herds by protecting them from external dangers for drawing many ellipses within a square fence. A.P. Okladnikov believed that the circles represent the tribe, and the people and ellipses within the frame describe the members of

¹S.Dulam. Mythological Figure of Mongolia. UB., 1989. p.34, Philosophical History of Mongolia. Voll. 1997. p.188

²S.Batchuluun. A study of Artistic Features of Abstraction in traditional painting of imagination in Mongolia (as an example of monuments from ancient time to XIII century) Dissertation for Associate Ph.D. UB., 1996. p.44

³Ch.Boldbaatar. Sacred features of imagination and artistic thinking on Phantom or rock paintings in Mongolia. UB., 2000. p.131-132

this tribe. On the other hand, D. Tseveendorj stressed that the description of several people along with the fence frame, including many ellipses, reflects the cultivation of crops together, or festivals and rituals related to agriculture. Most scholars consider that the winged bird is expressed as a symbol of protection from danger and a tribal spirit. A tribe or a fence is marked with a square or circular border, then the painting will be a monument of the settled farmers. In each of these paintings, the same event is repeatedly described and an attempt is made to convey a single meaning, which indicates that the farms, worship, ritual, and symbol of the people who created these monuments are the same. Also, people are described as two or three, holding hands with legs apart in the paintings, and it is obvious that they expressed the idea of celebrating, dancing, and performing some kind of ritual. Paintings with such themes and styles are usually found on the rocks near riverbanks and valleys in forest and taiga regions such as rocks of Ikh Tengeriin Am, Gachuurt, Tuul River, Bichigt Khad, Khujirt River at Bugat soum, Jargalant river, Zuragt Khad at Batshireet soum, Baruun Mogoin Khad at Orkhon soum as well as near Ud and Jid rivers in Buriyat. Accordingly, it is possible that the paintings and images reflect the lifestyle of settled people who engage in agriculture and live in one place. In these rock paintings, people are described in groups doing some kind of movement, and when the members of the tribe plant and harvest crops on their own land, they gather near the sacred rock to symbolize the abundance of crops and livestock, they may make tribal "Bird" emblems and show the festival of the spring harvest. In addition, a case of making a coffin lid inside a square grave with a horse, a person, and two parallel lines (roads) carved from a flat stone, similar to those described in these paintings, was found in the mouth of Shivert at Battsengel soum, Arkhangai province. In the middle of one side of this stone from a square tomb, two lines of parallel (roads) were drawn lengthwise, and on one side of the lines, a horse and a man leading a horse were carved, and on the other side, several horses were carved. The fact that many horse figures were carved on the flat stone of the coffin lid may be related to the fact that in the ancient burial ritual, horses' heads, saddles, and later complete horses and guide horses were accompanied by horse equipment. The two parallel lines described here may represent the present world on one side and the world after death on the other. However, the meaning of the painting can be interpreted in a completely different way. It may be a painting or a symbolic description of human burial practices in the Bronze Age, with multiple dots and several human-shaped square and circular frames representing the dead, and outside the frame with people burying the deceased.

Rock Painting of Gachuurt. In 1960, the famous Russian scientist A.P. Okladnikov first discovered the rock painting of Gachuurt, and there were descriptions of people standing with their hands crossed, a person leading a horse and a dog, an eagle spreading its wings, and two parallel lines (road crossing) outside of a square frame with many ellipses on the painting. In particular, the image of a person leading a dog was not found in other paintings of this type, which is a unique feature of Gachuurt rock paintings.

There were many ellipses with a square frame for representing people and animals in the Gachuurt rock paintings, and some scientists considered that it is similar to a method of representing with many ellipses instead of drawing herds of animals individually on rock paintings such as Khoid Tsenkheriin Agui in the Upper Paleolithic Age. On the other hand, if the square frame marks a tribe, a fence, or a specially designated place, the painting may be a monument of settled farmers. In particular, descriptions of dwellings and fences or gates are rare in Almagra and carved rock paintings in the Primitive society.

It should be intensely studied that these paintings were painted with Almagra at a time when the method of carving and painting rocks was predominant. In each of the above-mentioned types of paintings, the same event is repeatedly described and the same meaning is

tried to be expressed, which indicates that the people who left the monuments had the same experience of life, ritual, worship, and emblem. When observing the people described on the rocks painting of Gachuurt, it is clear that they are not standing alone, but holding hands in two and threes, and standing with their feet apart, which means that they are performing some kind of ritual or celebrating and dancing.

When describing many ellipses in a square frame, they are placed in an orderly fashion in rows. On the other hand, when the head of the symbol (harrier, eagle) of the tribe is shown to the side and the movement of flying with spread wings, the main characteristics of the bird (curved beak and large wings) are clearly described. In general, this type of Almagrapainting is similar to each other in terms of composition and visual expression methods, and it proves that the artists of that time had mastered the art of painting quite well. At first glance, Gachuurt's rock painting looks like a child's drawing, but it will be a unique expression of visual techniques and signs which is displayed in a visual way in order to make what is being described as clear as possible

In the Bronze Age, people continued to develop methods of representing physical objects occupying space on a plane in order to express the natural and social phenomena, people, animals, and animals in a realistic and artistic way. Attempts to describe space and shape on a plane from multiple points of view led to the combination of the front and sides of things and the front and top. As a result of the description of people, horses, birds, parallel lines like roads, many ellipses, and square frames in Almagrapaintings, it is a unique method of imagination and expression that meets the needs of the artistic mind to provide as much information as possible about what is being described. Specifically, when the space is drawn on a plane for the rock painting of Gachuurt, it describes the view of things from both sides, not only from one side. According to the method, the square frame has many ellipses inside it, roads and exits are drawn from the top view and people, horses, and birds from the side. This method of describing from multiple ellipses of view continued to fulfill its purpose for a certain period of time to provide complete information about the object being described, as evidenced by the various engravings of chariots associated with the Bronze Age.

The meaning of the Gachuurt rock painting can be interpreted differently. For example, it can be considered as an imagination that reflects the funeral rituals of the Bronze Age, where the dead are represented by many ellipses within a square frame, and people standing outside the frame, one by one or in pairs, holding hands, represent the deceased.

The rock painting of Gachuurt is a wonderful and unique monument of various meanings and culture such as the intellectual life and behavior of a generation in the historical development of mankind, which speaks to us with its unique visual language throughout many generations of history and time.

Those who created the rock painting of Gachuurt followed the traditional artistic method in order to show their experience of life, unique rituals, as well as their mental, emotional, and abstract thoughts through general images, and express the deep meaning of the symbols. It is different from other monuments of the Almagrapaintings in the primitive period.

Engraved paintings of the Bronze Age. There are abundant engraved paintings of rocks in Mongolia in the Bronze Age. During the Bronze Age, people, animals, animals, and seals were often carved into the rocks by hammering them with sharp objects. Scientists have classified the imagination of rock paintings as zoomorphic (animal-shaped), anthropomorphic (human-shaped), and enantiomorphic for abstract symbols and images. It can be understood as an enantiomorphic or spiritual hidden expression that the ancient people intuitively felt that there was a hidden factor in the sky or the earth, and then realized the

concept of the universe, which is known and unknown to the consciousness, and expressed it by realizing the abstract (abstract) imagination along with the real image. In this sense, the system of rock paintings is classified by the forms of physical and non-physical morphs: zoomorphic, anthropomorphic, and enantiomorphic. This classification of paintings corresponds methodologically to the concept of figurative and non-figurative, which distinguishes the essence of representation in modern art theory. Rock paintings with a realistic description of people, livestock, animals and hunting, animal husbandry, warfare, ancient human life, rituals, and worship were found in hundreds of rocks, such as Tsambagarav at Erdeneburen soum, Khovd province, Aravzhii of Noyon Sum, Uvsi Ulgi Sum, Shar Bulyng Onts, Bayanlig Sum of Bayankhongor, Bighigtiye Am of Bayanlig Sum, Morin Head of Gobi-Altai Biger Sum, Tsagaan Gol of Naran Sum, Shaahar Head of Chandman Sum, Black Goat of Ulaanhus Sum of Bayan-Olg, Tsagaan Salaa or Baga-Oigor, Baga-Oigor or Tsagaan Salaa at Ulaankhus soum, Bayan-Ulgii province, Morin Tolgoi at Biger soum, Tsagaan gol at Naran soum, Shaakhar Tolgoi at CHandmani soum of Govi-Altai province, Bichigt Am at Bayanlig soum Bayankhongor province, Shar Bulgiin Onts at Ulgii soum, Uvs province, Aravjikh at Noyon soum, Umnugovi province, Del Khunjil at Ulziit soum, Dundgovi province, Khuruugiin Uzuur at Battsegel soum, Chuluut Gol at Undur-Ulaan soum, Arkhangai province. The drawings, symbols, stamps, and images carved on the rocks, especially the images of wild animals, are mainly related to the hunting life of the people who lived in Mongolia from the earliest times. In addition, it is a fact of ancient history that reflects the characteristics and forms of life and worldview of the people of the Bronze Age. The image of a chariot carved into a rock is one of the remarkable monuments associated with the Bronze Age. For example, in 1962, the Mongolian-Russian expedition group found a painting of a four-wheeled chariot with four horses on the rock of Tevsh Mountain at Bogd soum, Uvurkhangai province. Many scholars paid attention to the image of this chariot at the time. Academician A.P. Okladnikov related the chariot to the Tagar period of Siberia (VII-I century AD) and proposed that the main spirit of the ancient tribes who lived in agriculture and animal husbandry is like a chariot with the radiant sun floating in the sky. Archaeologist D. Dorj compared it with chariots from graves in Altai, Central Asia, and the Caucasus, and dated it to the 3rd-1st century BC, it was first created in the late Bronze Age and was widely used in the 11th-13th centuries through the Huns (Xiongnu), Turks, and Khitan, and he considered that it was the origin of the "house carriage". Russian scientist P. M. Kozhin put forward the third suggestion that it covers the beginning of the Yin period, or in the 17th-13th centuries BC.

In 1969, Mongolian-Russian archaeologists who worked in western Mongolia found a painting of a horse-drawn chariot, similar to the rock chariot of Tevsh, but with a unique design, on Yamaan Usni Khad at Uyench soum, Khovd province. A Painting of a two-wheeled chariot with four horses was also found here. The chariot paintings carved on the rocks of Mongolia usually have a single leg, a round neck, and wheels that are quite different. For example, chariot wheels found in Chuluut River, Modtoi Tolgoi, and Darvi soum are shown without spokes, and chariot wheels on the rocks of Uyangiin Uzuur, Yamaan Us, Tsagaan River, and Tevsh Mountain were described with 1-8 spokes.

It shows the development of the chariot wheel, often depicting simple carts, while the Goat Water Rock depicts a chariot with a cabin, and the Tewsh Mountain Rock depicts something like a home among four-wheeled carts. It shows the development of the chariot wheel, often describing a simple chariot, while a chariot with a cabin is described on the Rock of Yamaan Us, and something like home among four-wheeled chariots is described on the Rock of Tevsh Mountain.

Thus, it is possible that a simple horse-drawn chariot like the one on the Rock of Modtoi Tolgoi appeared in Mongolia in the 3rd or 2nd millennium BC, and then it evolved into a horse-drawn chariot with a cabin, and the "House Carriage" painted on the rocks of Tevsh Mountain.

Rock paintings in terms of subject matter, content, imagery, and design to divide following:

1. Theme on wild animals
2. Theme on everyday life (related to human activity)
3. Theme on worship and funeral rituals
4. Image of the stamp
5. Vague abstract images.

In this way, the classification and systematic study of rock paintings is important for revealing ancient people's mentality, occupation, and drawing skills.

Some images related to the worship of ancient people, symbols of virginity, and symbolic rituals are very interesting. For example, a rock painting related to the Ancient period describes "armored shamans". Scientists interpret the image of a person who at first glance looks like a "bell" and sometimes even a "bird" in many ways. This painting was called "Horned bodged – early udgan", "cloak and horned human figure"¹, "cloak"², "shaman's armor"³, as well as a bell-shaped man, birdman, and shaman. About 10 paintings describing "armored shamans" have been found in places such as Tsagaan Salaa-Baga Oigor, Shiveet Khairkhan, Khoid Khultsuut, and Kharganat River. It is interesting that such images sometimes have a "bird head", sometimes a "cow head", with pointed horns, and sometimes a head with a long rod that looks like an "antenna", which may be related to the "bird" and "cow" religious. Rock paintings describing shamans in armor are related to the Hemtse culture, and scientists believe that the date of AD is 2600-1800 years.

As a result of the recent study of rock paintings in Mongolia, it has been found that trees are described on the rocks of several places such as Tsagaan Salaa, Baga-Oigor, Shiveet Khairkhan, and Khoid Khultsuut. On the rocks of Shiveet Khairkhan, a case was found where a tree was attached to a cow's horn. In addition, eleven oxen are described carrying what appears to be a unique "idol tree" on the rock of Tsagaan Salaa and Baga-Oigor. It is a rock painting of one or two long trees sticking out from what is being carried on the back of an ox and many short parallel forked branches from its sides.

Academician D. Tseveendorj said about the tree carved on the rock of Shiveet Khairkhan: "...the image of the cow (bull) is not only large but also has its horns joined at the ends in a ring shape (a symbol of the sun or the moon) and a general shape of a tree is drawn on top of it"⁴. It is not a deer horn in the form of a tree with many branches, but it may be the "tree of life" and "tree of heaven" in the legends that are widely spread among the peoples of the world.

Many designs and descriptions of human death and burial rituals have been found in rock paintings. Especially in the rock paintings of the Altai Mountains, there are a lot of paintings showing burial rituals of people, which may be related to the fact that ancient

¹В.Д. Кубарев. Хронология и интерпретация сюжетов. В.Д. Кубарев, Д. Цэвээндорж, Э. Якобсон. Петроглифы Цагаан-Салаа и Бага - Ойгура (Монгольский Алтай), Новосибирск, 2005. х.76

²Ts.Turbat, N.Batbold, B.Umirbek, Ya.Bemmann.Preliminary results of the 2019 of expedition group for analysis of the painting on the Khemtseg Rock. The results of the expedition group of "Mongolian Archeology-2019" in Archeological Institution under Science Academy. UB., 2019. p.3

³B.Umirbek. Archeological Monuments in Bayan-Ulgii province.UB., 2019. p.52-53

⁴D.Tseveendorj, В.Д.Кубарев, J.Bazarsuren, Ts.Ochirkhuyag.a figure of Hunting Man on the Rocks of TsagaanSalaa and Baga-Oigor.KharSuld. № 1 (02), VolIII, Book 2. UB., 2003, p.11-24

ancestors had to "bury near mountains and water" when a person died. Scholars consider that the description of a cross-legged person being carried on the back of an ox within a square enclosure represents a burial ritual.

There are many interesting compositions related to the "horn" totem in the rock paintings of Mongolia¹. For example, rock paintings commonly describe the "sun and moon" by representing the "cow's horn" or adding various images to the horns of any animal to symbolize their thoughts and behavior. Describing the "wishing tree" by attaching it to cow horns, and decorating cow and deer horns which seems to be inseparable from the "totem" worship of the ancient people.

Warriors fighting with each other wearing two different types of "horns" (deer antlers) on their heads were described in the rock paintings of Tsagaan Salaa and Baga-Oigor. This proves that "deer" and "deer horn" worshippers lived in Mongolia since the Bronze Age.

Among the rich monuments of rock paintings created by the inhabitants of Mongolia since ancient times, the description and their meanings are interesting, especially the appearance of unique horses, the rituals associated with horses, and labor. Figure of horses was mostly described as methods of engraving and hollowing on the rocks of Del Mountain at Ulziit soum, Dundgovi province, Bichigt Khad of Bayan Uul at Bayanlig soum, Bayankhongor province, Tsagaan Salaa, Baga-Oigoriin Gol at Ulaankhus soum, Shiveet Khairkhan, Biluut Uul at Tsengel soum, Khultsuutin Gol at Buyant soum, Bayan-Ulgii province

However, the methods of hollow carving of the image over the entire area, hollow carving of the general image, and hollowing of the head and chest are mainly used. Through the image of a horse, people express their dreams and conflicts, as can be seen in the pictures showing the horse having a particularly large size or having its mane and tail trimmed and decorated, wearing a vintage necklace around the head, and breeding action of a horse. In other words, the ancient man carved in the rocks his sincere desire to know the nature and hidden connections behind life's conflicts, joys and sorrows, death, birth, illness, and death. In addition, they created the image of a horse based on the motifs of their clan's emblems and sacrificial idols.

When observing the image of the horse in the rock paintings included in our study, the description of the horse is mainly from the steep side or right and left side. However, we have not yet found a description of a horse seen straight from the front or from behind. Firstly, the painters of the primitive period not only created a unique image of horses or livestock but also the history of the development of their aesthetic thinking can be felt from the description of horses and animals immortalized in rocks. In particular, it is common and unique that horses are carved in a larger size than others on rocks such as Del Mountain at Ulziit soum, Dundgovi province and Shiveet Khairkhan, Biluut Mountain at Tsengel soum, Bayan-Ulgii province. For example, the size of the horse painted on the rocks of Biluut Mountain is 235 cm x 180 cm, which is larger than the large deer. Horses are described in large drawings, probably due to the fact that ancient people domesticated wild horses, and as a result, the role and importance of horses in human life became higher than other animals such as deer.

Conclusion

The unique culture and customs of many tribes and ethnic groups that have lived in the steppes and plains of Mongolia since ancient times and their roots have been handed down to us today and have left their mark on people's daily life and in the field of culture and art.

¹B.Umirbek. Nomads with "Cow's Horn" wisdom. "Studies of Nomads' Heritages". Tomus XI, Fasciculus 32. UB., 2011. p.63-70

Therefore, there is still a need to study and clarify the meaning and description of the "stone scriptures" that reveal the history of ancient human life, customs, and intellectual development.

The animals described on the cave walls and rocks are a manifestation of the belief in the magical power of the people of that time and maybe their idols (totems). In other words, it is considered that the people of the time of the primitive period created on the rocks in this way with the intention of keeping the animals under their control.

In the plate (mirror) of the rock, a majestic bull with huge horns was carved very clearly, and an oval depression symbolizing breeding was marked just below the navel, and it may be a manifestation of a mysterious magical technique. Scholars consider that the description of a cross-legged person being carried on the back of an ox within a square enclosure represents a burial ritual.

The image of the "armored shaman", which indicates ancient religious rituals, at first glance, looks like a "bell" and sometimes even looks like a "bird", and this type of image has a "bird head", "cow head", with curled horns, and sometimes it looks like an "antenna" is described with a long rod-grown head.

The trend of describing trees attached to the horns of cows and oxen carrying what appears to be the "Tree of idols" may be related to the "tree of life" and "tree of heaven" in ancient myths.

Describing the "sun and moon" by representing the "cow's horn" or by adding images to the horns of any animal to symbolize one's thoughts and behavior may be related to "horn worship". For example, depicting the "wishing tree" by attaching it to the horn of a cow, and decorating it with the horns of a cow or a deer seems to be inherently related to the "totem" worship of ancient people. In addition, the warriors fighting each other are described as wearing two different types of "horns" (deer horns) on their heads, which evidences that "deer" and "deer horn" worshippers lived in Mongolia since the Bronze Age.

When drawing, the ancient "painters" did not focus on the external appearance and type of people, livestock, animals, and things, but were able to capture and reveal the hidden and inner nature (inspiration) and wisdom as much as possible.

Thus, in this way, the further development of the knowledge of ancient people is manifested by the search for the inner nature and relationship of any phenomena of nature and society. They sought to see them in connection with other things, and they highlighted the imaginations for expressing the main characteristics of the phenomena.

Bibliography

1. Batbold B. A study of rock paintings in the Gobi region of Mongolia. UB., 2014.
2. S.Batchuluun. A study of Artistic Features of Abstraction in the traditional painting of imagination in Mongolia (as an example of monuments from ancient times to the XIII century) Dissertation for Associate Ph.D. UB., 1996.
3. Bayartur B. Almagrapaintings of the Bronze Age. Culture and Art Studies of Mongolia. Scientific Series. I, II Vol. UB., 1999.
4. Bayartur B. Description and symbolism of horses in rock paintings. Presentation of "Russia Altai" Scientific Conference. 2017.12.01. UB., 201.
5. Dorj D. Rock painting of Mongolia in the Bronze Age. A book of Ancient Study and Anthropology. Том 2. UB., 1963.
6. Dulam S. Mythological Figure of Mongolia. UB., 1989.
7. Дэвлет Е.Г., Уранчимег Д., Bayartur B., Свойский Ю.М., Романенко Е.В. Наскальные изображения гачуурга (монголия): Новые наблюдения. Проблемы истории, филологии,

культуры. Научная подготовка журнала осуществляется Институтом археологии РАН и Магнитогорским государственным техническим университетом им. Г.И.Носова в сотрудничестве с Институтом археологии и этнографии СО РАН. Москва-Магнитогорск-Новосибирск. 2018. №2(60).

8. Кубарев В.Д. Хронология и интерпретация сюжетов. В.Д.Кубарев, D.Tseveendorj, Э.Якобсон. Петроглифы Цагаан-Салаа и Бага – Ойгура (Монгольский Алтай), Новосибирск, 2005.

9. History of Mongolian philosophy. I vol. 1997.

10. Новгородова Э.А. Мир петроглифов монголий. М., 1984.

11. Umirbek B. Archaeological monuments of Bayan-Ulgii province. UB., 2019.

12. Umirbek B. Nomads with “Cow’s Horn” totem. “Studies of Nomads’ Heritages”. Tomus XI, Fasciculus 32. UB., 2011. p.63-70.

13. Sanjmyatav T. Ancient historical and cultural monuments in Arkhangai province. UB., 1993.

14. Saruulbuyan J. Image of horse in the meaning and culture of Mongolian ancestors. UB., 2002.

15. Ser-Odjav N. Ancient History of Mongolia. UB., 1977.

16. Ser-Odjav N. Rock Paintings in Bayanlig. UB., 1987.

17. Turbat Ts., Batbold N., Umirbek B., Bemmann Ya. Preliminary results of the 2019 expedition group for analysis of the painting on the Khemtseg Rock. The results of the expedition group of “Mongolian Archeology- 2019” in Archeological Institution under Science Academy. UB., 2019.

18. Turbat Ts. Rock Paintings of Khemtseg culture. (2015) Archeological Studies. Tomus XXXVIII, Fasciculus 1-11. UB., 2019.

19. Tsultem N. An overview of the development of artistic painting in Mongolia. UB., 1988.

20. Tsultem N. Искусство Монголии (с древнейших времен до начала XX века) М., 1984.

21. Tseveendorj D. Artistic monuments of Mongolia in the Primitive period. UB., 1983.

22. Tseveendorj D. History of Ancient Art in Mongolia. UB., 1999.

23. Tseveendorj D., Кубарев В.Д., Якобсон Э., Ochirkhuyag Ts. About the image of cows in rock paintings of Tsagaan Salaa and Baga Oigor in Mongolian Altai. Archeological Studies. Vol.I (XXI), Book 2. UB., 2003.

24. Tseveendorj D., Кубарев В.Д., Bazarsuren J., Ochirkhuyag Ts. The image of hunters in rock paintings of Tsagaan Salaa and Baga Oigor. Khar Suld. Vol.I (XXI), Book 2. UB., 2003.

25. Tseveendorj D., Кубарев В.Д., Якобсон Э., Rock Paintings in Aral Tolgoi. UB., 2005.

26. Цэвээндорж Д., Кубарев В.Д., Очирхуяг Ц. Цагаан салаа, Бага ойгорын хадны зураг дахь адуу, тэмээний дүр. Археологийн судлал. Боть II (XXII), Дэвтэр 5. УБ., 2009.

27. Tseveendorj D., Кубарев В.Д., Ochirkhuyag Ts. The image of horses and camels in rock paintings of Tsagaan Salaa and Baga Oigor. Archeological Studies. Vol.II (XXII), Book 5. UB., 2009.

28. Tseveendorj D., Кубарев В.Д., Якобсон Э. Rock Paintings of Shiveet Khairkhan. UB., 2010.



Fig 1. Khoid Tsenkheriin Agui. Mankhan soum, Khovd province

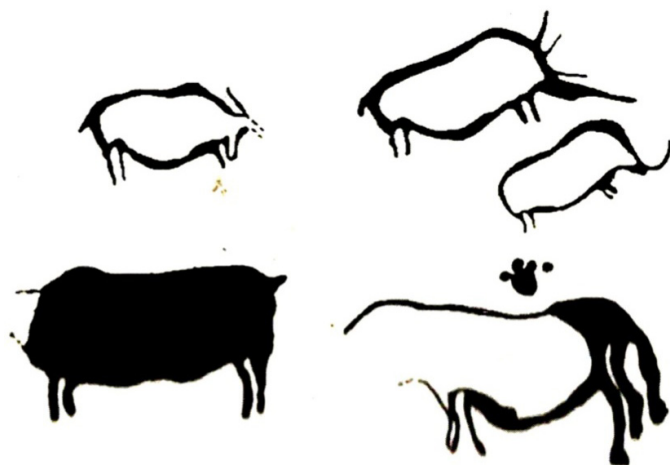


Fig 2. Rashaan Khad. Binder soum, Khentii province

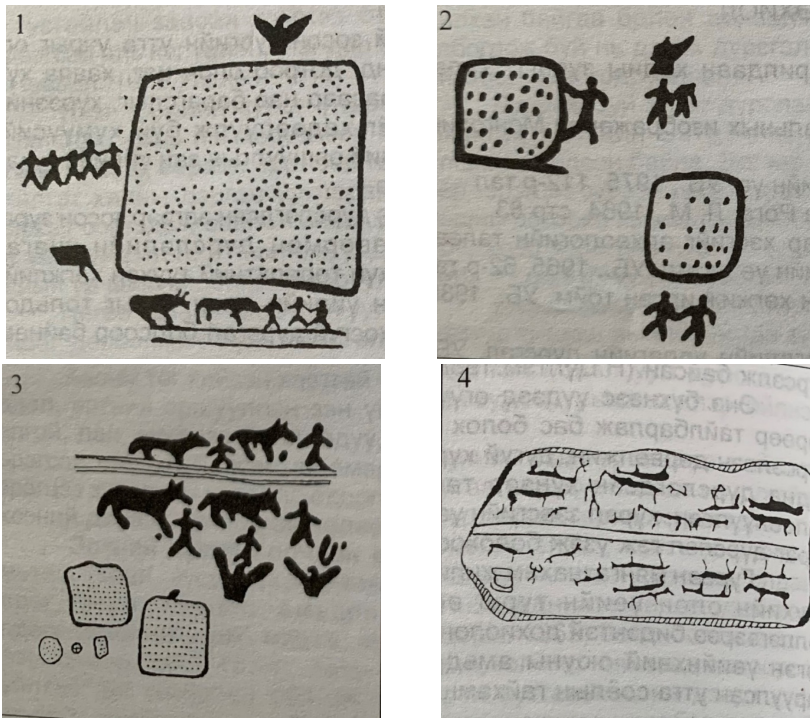


Fig 3.1. Rock Paintings in Ikh Tengeriin Am. Bogd Mountain, Ulaanbaatar
 3.2. Rock Paintings in Bichigt. Bugat soum, Bulgan province
 3.3. Rock Paintings in Gachuurt. Bayanzurkh soum, Tuv province
 3.4. Engraved painting of a square tomb. Battsengel soum, Arkhangai province



Fig 4. Face mask. Monuments of Khemtseg Culture. Tsagaan salaa. Baga-Oigor.
 Ulaankhus soum, Bayan-Ulgii province

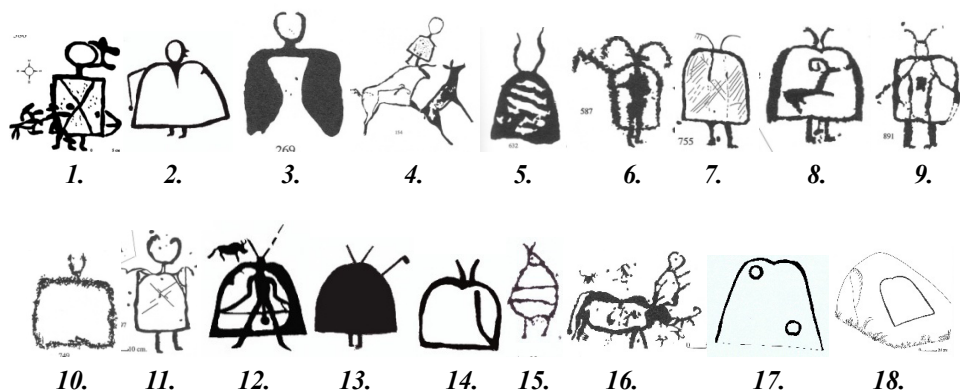


Fig 5. Shaman's armor. 1. Khoid khultsuut. Buyant soum, Bayan-Ulgii province.

2. Kharganat River. Tsengel soum, Bayan-Ulgii province.

3-18. Tsagaan salaa, Baga-Oigor. Ulaankhus soum, Bayan-Ulgii province



Fig 6. Funeral rituals. Rock painting in Khoid Khultsuut.

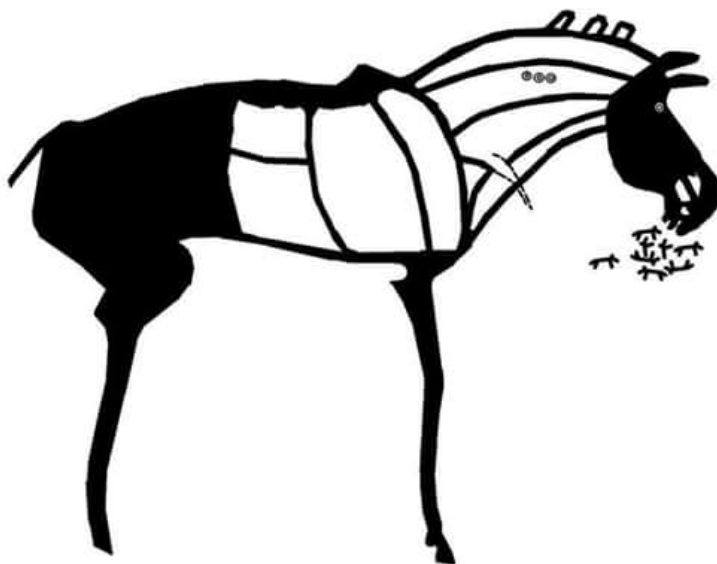
Buyant soum, Bayan-Ulgii province



Fig 7. "Horn" totem. Rock Paintings in Tsagaan salaa, Baga-Oigor, Ulaankhus soum, Bayan-Ulgii province



Fig 8. Horseman. Rock Paintings of Shiveet Khairkhan. Tsengel soum, Bayan-Ulgii province



*Fig 9. Horse
Rock Paintings in Biluut Mountain. Tsengel soum, Bayan-Ulgii province
(Among the rock paintings found in Mongolia, it is currently the largest in size,
235 cm x 180 cm.)*

В.В. Батыров, М.В. Надбитов

Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова

**КАЛМЫЦКИЙ БУДДИЗМ В 1970–80-е гг.:
ВОПРОСЫ ЭТНИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКИ
И РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

Статья посвящена вопросам этнической специфики и религиозной идентичности калмыков в 1970–80-е гг. Буддизм в Калмыкии имел определенную специфику, вызванную как религиозной политикой руководства КАССР, так и этнической спецификой. В советское время, начиная со второй половины XX в. калмыки под влиянием административных факторов стали постепенно утрачивать знания о своей традиционной религии, которая лежала в основе этнической идентичности. Например, все буддийские священнослужители Калмыкии много лет проводили религиозные обряды, будучи лишенными сана. Все эти процессы стали причиной формирования самобытной этнической идентичности на основе религиозной принадлежности к буддизму.

Ключевые слова: буддизм Калмыкии, история Калмыкии XX в., Тюгмюд Гавджи, религиозная идентичность, буддийская община, буддийское духовенство.

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда №23-28-10065, <https://rscf.ru/23-28-10065/> «Современная структура этнической, религиозной и гражданской идентичности калмыков в ритуальных и мемориальных практиках».

V.V. Batyrov, M.V. Nadbitov

Kalmyk state university named after B.B. Gorodovikov

**KALMYK BUDDHISM IN THE 1970–1980s:
ISSUES OF ETHNIC SPECIFICITY AND RELIGIOUS IDENTITY**

The article is devoted to the issues of ethnic specificity and religious identity of Kalmyks in the 1970–80s. Buddhism in Kalmykia had certain specifics caused by both the religious policy of the leadership of the KASSR and ethnic specifics. In Soviet times starting from the second half of the twentieth century Kalmyks, under the influence of administrative factors, began gradually to lose knowledge of their traditional religion, which lay at the basis of their ethnic identity. For example, all Buddhist clergy in Kalmykia performed religious rites for many years while being defrocked. All these processes caused the formation of a distinctive ethnic identity based on religious affiliation as Buddhists.

Key words: Buddhism of Kalmykia, history of Kalmykia of the 20th century, TyugmyudGavdzhi, religious identity, Buddhist community, Buddhist clergy.

Acknowledgments: The study was supported by a grant from the Russian Scientific Foundation No. 23-28-10065, <https://rscf.ru/23-28-10065/> “Modern structure of the ethnic, religious and civil identity of Kalmyks in ritual and commemorative practices”.

Обособленное проживание калмыков в иноконфессиональном регионе Северного Прикаспия начиная с XIX в. стало одной из причин формирования самобытной этнической идентичности на основе религиозной принадлежности к буддизму. Так, 8 июня 1884 г., когда Помощник попечителя Малодербетовского улуса Россинский опрашивал калмыков тебектенерова рода, они ему сообщили: «Мы калмыки Малодербетовского улуса<...>: Му-Яван Джамбаев – 42 года, Убуши Манджиев – 28 лет, Тосто Монтохаев – 30 лет, все мы веры Ламайской (т.е. буддийской – В. Батыров)» [1, Ф. 9. Оп. 5. Д. 268. Л. 142]. Представления об этнической идентичности, отражающие общность территории, культуры и происхождения, подтверждались в калмыцком

обществе, через многоуровневую идентификацию в конфессиональном сознании, которая реализовалась во взаимосвязи буддийских монастырей и иерархичной структуры общества [3, с. 65]. В советское время, начиная со второй половины XX в., калмыки под влиянием административных факторов стали постепенно утрачивать знания о своей традиционной религии, которая лежала в основе этнической идентичности. Только с начала 1990-х гг. в современном калмыцком обществе происходит возрождение интереса к этнической идентичности, который проявляет себя в обращении не только к этнической культуре, но и к религии – буддизму.

В современных условиях особенно актуальны исследования по буддизму, которые обусловлены процессами возрождения и развития конфессии и ее институтов в Калмыкии. Исследование роли и места буддийской религии в калмыцком обществе в период после восстановления автономии Калмыкии началось с 1970-х гг., что было обусловлено достаточно жесткой антибуддистской политикой, проводившейся в республике. Лишь в 1977 г. в Калмыцком научно-исследовательском институте языка, литературы и истории (КНИИЯЛИ) впервые был издан сборник статей «Ламаизм в Калмыкии» [12, с. 4]. В последующем вышли в свет сборники «Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма» [13] и «Вопросы истории ламаизма в Калмыкии» [6]. Однако в указанных трудах освещались вопросы истории буддизма в основном дореволюционного периода, практически никак не обращаясь к его современному состоянию.

Только в период после распада СССР стали появляться работы о калмыцком буддизме Г. Ш. Дорджиевой [8], Э. П. Бакаевой [2], в которых давалась характеристика этнической специфики калмыцкого буддизма. В исследованиях М. Б. Марзаевой описывались особенности процесса возрождения буддизма в Республике Калмыкия [14]. «Открытие» в начале 1990-х гг. для верующих республики геше Вангъяла (буддистского монаха калмыцкого происхождения, который основал в США буддистскую общину) [15] обусловили востребованность литературы по буддизму.

В 2000-е гг. были опубликованы специальные разделы по истории буддизма в Калмыкии в трехтомной «Истории Калмыкии с древнейших времен до наших дней» [9] и томе «Калмыки» [11]. Краткий очерк по истории буддизма Калмыкии в перестроечный и постперестроечный периоды содержался в монографии обобщающего характера, подготовленной коллективом авторов из Калмыкии, Бурятии, Тувы и Республики Алтай [10].

С момента восстановления Калмыцкой АССР в 1957 г. буддийская религия не была оформлена организационно. Это привело к тому, что в 1970-е гг. буддизм в Калмыкии так и не был представлен полноценной организацией. Между тем, необходимость удовлетворения населения в отправлении буддийских религиозных обрядов привела к тому, что в Калмыкии действовали без регистрации со стороны административных органов КАССР три бывших буддийских священнослужителя: С. М. Дорджиев, С. Т. Теляев, Н. Т. Кичиков. Роль неофициального главы буддистской церкви выполнял лама Тьогмюд Гавджи (С. М. Дорджиев), что признавалось массами верующих и остальными священнослужителями, которые нелегально проводили прием населения [1, Ф. 309. Оп. 1. Д. 2164. Л. 44]. В 1978 г. в Калмыкии появился еще один – С. У. Улюмджиев, который переехал на постоянное местожительство в с. Троицкое Целинного района КАССР из с. Карабулаки Икрянинского района Астраханской области. С самого приезда в райцентре он открыто занимался религиозной практикой, представляясь как астролог *зурхачи*. В данном случае буддийские священнослужители выступали

как продолжатели традиций калмыцкого буддизма. С XIX в. в глазах калмыцкого общества основные функции священнослужителей заключались в проведении обрядов и ритуалов при рождении, свадьбе и похоронах, а также в лечении от болезней. Буддийское духовенство, обычно сосредоточенное на совершении духовных практик и отстраненное от общения с мирянами, стало более активно контактировать с калмыцким населением [5, с. 20].

Надо отметить, что все четыре буддийских священнослужителя занимались медицинской практикой, несмотря на то что это могло привести к привлечению к уголовной ответственности. Так, ст. 221 УК РСФСР гласила: «Занятие врачеванием как профессией лицами, лицами не имеющими надлежащего медицинского образования, наказывается исправительными работами на срок до 2-х лет или штрафом до 300 руб., либо влечет применение мер общественного воздействия».

В 1980 г. в истории буддизма Калмыкии произошло важное событие – умер главный и наиболее авторитетный буддистский священнослужитель среди верующих Калмыкии С. М. Дорджиев. Он единственный поддерживал постоянную связь с Центральным духовным управлением буддистов (ЦДУБ) и в течение почти двадцати (с 1964 г.) оказывал помощь верующим-буддистам КАССР в отправлении религиозных обрядов. Дом Дорджиева и предметы культа неофициально перешли по наследству к его племяннице Ц.-Х. М. Деликовой. Это стало поводом для властей считать, что в Калмыцкой АССР атеистическая работа успешно проводилась и верующих буддистов в Калмыкии практически нет, а если и есть, то это небольшая группа стариков [7, с. 189]. Тем не менее в позднесоветском калмыцком обществе буддизм достаточно мирно уживался в многосложном образе жизни национальной республики, когда даже партийные деятели тайно участвовали в буддийских обрядах и ритуалах.

Уход из жизни видного буддийского деятеля поставил перед буддистами п. Цаган-Аман неотложный вопрос о его преемнике, что в конечном итоге привело к долгой борьбе за религиозное буддийское объединение в п. Цаган-Аман. Ц.-Х. М. Деликова и верующие п. Цаган-Аман сохранили дом С. М. Дорджиева как молитвенный и на его базе стали добиваться права зарегистрировать первое в Калмыкии религиозное буддистское объединение. Интересно, что зам. председатель Юстинского райисполкома Б. С. Артаев указывал на то, что поскольку в течение шести месяцев никто из наследников С. М. Дорджиева не предъявил права на его имущество, то по Ст. 552. Гражданского кодекса РСФСР все имущество должно быть обращено в доход государства. Однако органы власти п. Цаган-Аман по сути проигнорировали его распоряжения, и дом оставался никем не занятым. В конечном итоге дом Дорджиева превратился в действующий молельный дом, где силами верующих сохранялась такая же обстановка, как и при жизни Дорджиева. Дом посещали посетители даже после смерти С. М. Дорджиева. А «религиозные старухи» поочередно ночевали в доме, убирались во дворе и собирались в доме для проведения молитв о покое души Дорджиева. Надо отметить, что находящееся во дворе дома С. М. Дорджиева фруктовое дерево стало объектом поклонения. Как писал Уполномоченный по делам религий Н. Н. Кекеев, «святое дерево» украшают разноцветными лентами и лоскутками [1, Ф. 309. Оп. 1. Д. 2164. Л. 71].

Летом 1980 г. буддисты п. Цаган-Аман стали посылать первые письма в Совет Министров Калмыцкой АССР. В 1981 г. верующие послали письмо в Совет Министров Калмыцкой АССР, где прямо просили разрешить использовать дом С. М. Дорджиева в качестве «молитвенного дома буддийской веры». В мае 1982 г. последовало коллективное письмо, подписанное 34 жителями п. Цаган-Аман, в редакцию газеты «Правда»,

в котором верующие также выражали свое желание использовать дом Дорджиева в качестве молельного дома, чтобы свободно отправлять свои религиозные обряды и молитвы. Письмо было отправлено жителем п. Цаган-Аман Г. Л. Бембеевым по инициативе его жены Ц. Л. Бембеевой. В 1984 г. буддисты п. Цаган-Аман снова написали заявление в Совет министров КАССР, а также в Совет по делам религий при Совете министров СССР с просьбой зарегистрировать религиозное объединение верующих буддистов п. Цаган-Аман. Никакие меры административного воздействия, беседы с активистами никак не помогали. Главным аргументом верующих было то, что в Калмыкии существуют христианские церкви в каждом районе.

Следующим неофициальным главой буддийской церкви Калмыкии, которого стали считать таковым сами верующие, стал Кичиков Намка Демдышевич, который проживал в п. Алцын-Хута (тогда п. Заливной Приозерного района). С 1957 г. он принимал верующих, совершал лечение, проводил гадание в своем доме, который превратил в молитвенный. Показательно, что за четверть века официальные органы не предпринимали никаких мер по пресечению деятельности Кичикова. Помимо Н. Д. Кичикова, продолжали активную деятельность С. У. Улюмджиев (с. Троицкое Целинного района) и С. Т. Теляев (г. Каспийский), причем последний в к тому времени ослеп, но не прекратил приема верующих.

В 1983 г. умер С. Т. Теляев, а через два года в 1985 г. – Н. Д. Кичиков. Смерть наиболее квалифицированных священнослужителей при полном отсутствии преемников привела к активизации буддистов Калмыкии. В Республике стал формироваться корпус т.н. «знающих» из лиц, которые, не имея духовного образования, стали исполнять религиозные обряды. Необходимость решения вопроса о дальнейшем существовании верующих-буддистов Калмыкии совокупно с общим ослаблением существующего контроля над религиозной жизнью со стороны официальных органов после прихода к власти М. С. Горбачева привело к тому, что в 80-е гг. XX в. в правительственные учреждения посыпались массовые заявления, письма, ходатайства, прошения и обращения граждан с просьбами об открытии хурула в Калмыкии. В отсутствие своих буддистских священнослужителей калмыки начали выезжать на паломничество в Хамбинский дацан Бурятской АССР. Так, в 1984 г. калмыки-паломники подарили дацану 1891 р., а в 1985 г. – 1572 р. Однако это была временная мера, поскольку огромное расстояние и высокие материальные затраты ограничивали число верующих.

Помимо указанных лиц, в Калмыкии были и другие лица, занимавшиеся отправлением буддистских религиозных обрядов. Например, Н. М. Эрендженев, 1911 г.р., который проживал в п. Ики-Бурул и, будучи по профессии кузнецом, занимался приемом населения вплоть до 1985 г. [1, Ф. 309. Оп. 1. Д. 2170. Л. 62].

Ярким свидетельством активизации буддистов Калмыкии является тот факт, что на территории Джальковского, Красинского, Тугтунского сельсоветов на месте бывших хурулов были возведены субурганы, которые стали местами паломничества и поклонений местного населения. Во всех районах стали активно посещаться «святые места» и могилы наиболее почитаемых священнослужителей. В г. Элисте, столице КАССР, верующие стали беспрепятственно собираться на молебны. В 1986 г. только в г. Элиста действовало порядка 10 групп верующих, которые встречались на квартирах для проведения религиозных обрядов. В том же году по инициативе жителя с. Троицкое Б. Ц. Такинова было написано коллективное обращение в Совмин КАССР о постройке в Калмыкии хурула, под которым подписалось 40 человек [1, Ф. 309. Оп. 1. Д. 2170. Л. 72]. Неожиданно бурное возрождение буддизма в Калмыкии в конце 1980-х гг. после реализации в течение

ряда десятилетий политики атеизации населения явилось свидетельством того, что религиозные традиции сохранялись в период депортации и ссылки в восточные районы страны, а также в период после восстановления автономной республики [4, с. 10].

В конечном итоге, в результате стихийно организовавшегося движения за открытие хурула в 1988 г. было зарегистрировано первое буддийское общество в Элисте. Постановлением Совета по делам религий при Совете министров КАССР от 14 октября 1988 г. (Протокол №19) в г. Элисте было зарегистрировано Элистинское религиозное общество буддистов [1, Ф. 309. Оп. 1. Д. 2170. Л. 72]. На общем собрании, которое прошло 13 ноября 1988 г., были избраны учредители общества, исполнительный комитет и ревизионная комиссия.

На первом собрании верующие приняли решение пригласить на службу З. Л. НатYROва и С. У. Уланова, 1910 г.р., который проживал в совхозе им. Деликова Сарпинского района. Однако ввиду их пожилого возраста обществу пришлось обращаться в ЦДУБ с просьбой о направлении священнослужителей в Калмыкию. В 1989 г. в Калмыкию было откомандировано на небольшие сроки шесть буддийских священнослужителей.

В дальнейшем буддийские религиозные общества были образованы почти во всех районах Калмыкии и даже за ее пределами в местах компактного проживания калмыков. Так, решением Астраханского облисполкома от 18 сентября 1990 г. была зарегистрирована буддийская религиозная община с. Зензели Лиманского района [1, Ф. 309. Оп. 1. Д. 2174. Л. 65].

В 1989 г. на средства верующих был приобретен дом в г. Элиста по ул. Лермонтова, д. 83, который стал первым хурулом Калмыкии. В 1989 г. настоятелем (ширетуй-ламой) Элистинского хурула был назначен приглашенный из Бурятии В. Р. Цымпилов (Туван-Дорджи), 1956 г.р., уроженец с. Додогол Хоринского района, который до этого служил в Иволгинском дацане с 1986 г. [1, Ф. 309. Оп. 1. Д. 2174. Л. 4].

Таким образом, буддизм в Калмыкии имел определенную специфику, вызванную как религиозной политикой руководства КАССР, так и этнической спецификой. В советское время, начиная со второй половины XX в., калмыки под влиянием административных факторов стали постепенно утрачивать знания о своей традиционной религии, которая лежала в основе этнической идентичности. Например, все буддийские священнослужители Калмыкии много лет проводили религиозные обряды, будучи лишенными сана. Все эти процессы стали причиной формирования самобытной этнической идентичности на основе религиозной принадлежности к буддизму.

Список литературы

1. Бюджетное учреждение Республики Калмыкия «Национальный архив» (Далее – НАРК). Ф. 309 «Уполномоченный по делам религий. Совет министров КАССР». – Оп. 1. – Д. 2164, 2170, 2174.

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

3. Бакаева Э.П. Вопросы этнической идентификации калмыцких буддистов первой трети XX в. в контексте современных проблем исследования этнической истории калмыков // *Oriental Studies*. –2018. – №. 4 (38). – С. 52–67.

4. Бакаева Э.П. Между Центральным духовным управлением буддистов и Объединением буддистов Калмыкии: буддизм в Калмыкии в 1988–1991 гг. // *Вестник Калмыцкого университета*. 2015. № 1 (25). – С. 6–14.

5. Батыров В.В. Социальный и экономический аспекты повседневного быта калмыцкого буддийского духовенства в XIX в.: модернизация и адаптация // Вестник НИИ Гуманитарных наук при правительстве республики Мордовия. 2017. № 4 (44). – С. 16–24.
6. Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. – Элиста: КНИИИФЭ, 1987. – 132 с.
7. Гучинова Э.-Б. М. Возвращение буддизма: религия и политика в современной Калмыкии // Сибирские исторические исследования. 2023. №. 1. С. 171–191.
8. Доржиева Г. Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII – начало XX в.). – Элиста: АПП «Джангар», 1995. – 128 с.
9. Истории Калмыкии с древнейших времен до наших дней». – Т. 3. – Элиста: Герел, 2009. – 752 с.
10. История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985-1999 гг. – М.: Фонд современ. истории, 2010. – 392 с.
11. Калмыки / Народы и культуры. – М., Наука 2010 – 568 с.
12. Ламаизм в Калмыкии. – Элиста: КНИИЯЛИ, 1977. – 112 с.
13. Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. – Элиста: КНИИИФЭ, 1980. – 157 с.
14. Марзаева М.Б. Особенности процесса возрождения буддизма в Республике Калмыкия // Научные проблемы гуманитарных исследований. – Выпуск 7. – Пятигорск, 2010. – С.32-36.
15. Турман Р. Раздумья о жизни досточтимого дрепунгского геше Наванга Вангьяла, выходца из Цаган Булукха в Калмыкии // Буддизм России. – 2009. – № 42. – С. 59-62.

С.В. Виноградов, Ю.Г. Ещенко

Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева

**ВЛИЯНИЕ ПРОЦЕССА ОБОСЕДЛЕНИЯ
КОЧЕВЫХ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО ПРИКАСПИЯ
НА РАЗВИТИЕ ПРОМЫШЛЕННО-ПРОМЫСЛОВЫХ КЛАСТЕРОВ
ВОЛГО-КАСПИЙСКОГО РЫБОЛОВНОГО РАЙОНА
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.
(НА ПРИМЕРЕ НАСЕЛЕНИЯ КАЛМЫЦКОЙ СТЕПИ
АСТРАХАНСКОЙ ГУБЕРНИИ)**

В статье анализируется роль калмыцкого населения в развитии промышленно-промысловых кластеров Волго-Каспийского рыболовного района во второй половине XIX в., а также связь между работой на рыбных промыслах и обоседлением части калмыцкого народа. Источниками для написания статьи послужили нормативно-правовые документы из собраний законодательства Российской империи, статистические сведения, содержащиеся в отчетах и обзорах, опубликованных по результатам исследований Калмыцкой степи Астраханской губернии во второй половине XIX в., а также делопроизводственная документация из фондов Государственного архива Астраханской области. Авторы приходят к выводу, что особенности кочевого быта, а также природно-климатические условия Калмыцкой степи Астраханской губернии не способствовали популярности административных правительственных мер, принимавшихся на протяжении XIX в. по обоседлению калмыцкого населения. Однако влияние неблагоприятных природных факторов, а также начавшиеся процессы расслоения среди калмыцкого общества способствовали активизации занятости калмыков на подсобных работах, в числе которых наиболее широкое распространение получил найм на рыбные промыслы. Значительное число калмыцких рабочих, занятых на Волго-Каспийских рыбных промыслах способствовало изменению хозяйственного уклада жизни калмыков и постепенному переходу части семей к полуседлому и оседлому типам хозяйства.

Ключевые слова: калмыки, Калмыцкая степь, улусы, рыбный промысел, кластер, обоседление, кочевое население, Астраханская губерния, рыбопромышленник, рабочие, найм, Волго-Каспийский рыболовный район.

Благодарность: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда №23-28-00547 «Модель регулирования трудовой миграции в Российской империи в 1861-1914 гг. (на примере формирования промышленно-промысловых кластеров Волго-Каспийского рыболовного района)», <https://rscf.ru/project/23-28-00547>.

S.V. Vinogradov, Yu.G. Eshchenko

Astrakhan Tatishchev State University

**THE INFLUENCE OF THE PROCESS OF SETTLEMENT
OF THE NOMADIC PEOPLES IN THE NORTHERN CASPIAN REGION
ON THE DEVELOPMENT OF INDUSTRIAL AND FISHING CLUSTERS
IN THE VOLGA-CASPIAN FISHING REGION
AT THE SECOND HALF OF THE 19th CENTURY
(ON EXAMPLE OF THE POPULATION OF THE KALMYK STEPPE
OF THE ASTRAKHAN REGION)**

the article analyzes the role of the Kalmyk population in the development of industrial and fishing clusters of the Volga-Caspian fishing region in the second half of the 19th century, as well as the

connection between work in the fisheries and the settlement of part of the Kalmyk people. The sources for writing the article were regulatory documents from collections of legislation of the Russian Empire, statistical information contained in numerous reports and reviews published on the results of studies of the Kalmyk steppe of the Astrakhan region in the second half of the 19th century, as well as office documentation from the funds of the State Archive of the Astrakhan region. The authors come to the conclusion that the peculiarities of nomadic life, as well as the natural and climatic conditions of the Kalmyk steppe of the Astrakhan region did not contribute to the popularity of administrative government measures taken throughout the 19th century to settle the Kalmyk population. However, the influence of unfavorable natural factors, as well as the beginning of processes of stratification among Kalmyk society, contributed to the increased employment of Kalmyks in auxiliary work, among which hiring in the fishing industry was the most widespread. A significant number of Kalmyk workers employed in the Volga-Caspian fisheries contributed to a change in the economic way of life of the Kalmyks and the gradual transition of some families to semi-sedentary and sedentary types of farming.

Key words: *Kalmyks, Kalmyk steppe, uluses, fishing, cluster, settlement, nomadic population, Astrakhan region, fishing industry, workers, hiring, Volga-Caspian fishing region*

Acknowledgment: *this work has been supported by the grants the Russian Science Foundation № 23-28-00547 “Model of regulation of labor migration in the Russian Empire in 1861-1914 (by the example of the formation of industrial and commercial clusters of the Volga-Caspian fishing region)”, <https://rscf.ru/en/project/23-28-00547/>.*

Введение

Исследование проблем заселения окраинных и пустынных регионов с целью освоения их природных ресурсов является достаточно актуальной темой. Выявление механизмов освоения территорий, определение эффективности административных и экономических мер по регулированию потоков народонаселения позволяют внести вклад в изучение миграционных моделей, использовавшихся государством для включения окраин в общее социально-экономическое пространство страны.

Включение кочевого инородческого населения в социокультурную среду Астраханской губернии правительство видело сквозь призму обоседления. С этой целью на протяжении XIX в. предпринимались неоднократные попытки перевести кочевников к оседлости, но все они или закончились неудачей, или позволили обоседлать очень малое количество населения, так как административные меры не встретили поддержки среди калмыцкого населения. Тогда как изменение условий жизни под влиянием природно-климатических факторов и экономические стимулы приводили к постепенному отказу части населения от традиционного кочевого уклада и переходу к полuosедлым и оседлым типам хозяйствования [10]. Близость Волго-Каспийского рыболовного района с наличием крупных промышленно-промысловых кластеров (объединений, включавших в себя не только всю технологическую цепочку от добычи рыбы до ее переработки и/или отправки потребителям, но и комплекс сопутствующих соляных, бондарных, сетевязальных и др. производств), испытывавших постоянную потребность в рабочей силе, давали возможность заработка для пропитания семей кочевников. Рыболовство, существовавшее у калмыков в качестве дополнения к традиционному скотоводству, в некоторых случаях становилось основным видом деятельности для части калмыков, вынужденных из-за гибели или потери скота переходить к оседлому образу жизни вблизи промыслов.

Вопросы обоседления кочевого населения Астраханской губернии в XIX – начале XX в. являются достаточно изученной темой в современной отечественной историографии. Следует отметить значительный вклад калмыцкой региональной школы исследователей-историков, которые провели теоретический анализ широкого спектра вопросов перехода калмыков к оседлому образу жизни.

Процесс перехода к оседлому типу ведения хозяйства в рамках изучения аграрной истории и развития сельского хозяйства калмыков XIX – начала XX в. рассматривается в работах А.Н. Команджаева [31; 32; 33]. Изменения в повседневной жизни калмыков, бытовых условиях в связи с трансформацией экономического уклада под влиянием природно-климатических факторов стали предметом исследования Е.Н. Бадмаевой [5; 7], Э.У. Омакаевой [8; 40], В.В. Батырова [10], Д.В. Амаевой [3] и др.

Значительный пласт работ посвящен изучению государственной политики по отношению к инородцам, деятельности чиновников и региональных органов власти по осуществлению модернизационных преобразований, направленных на реорганизацию и унификацию системы управления, ликвидацию окраинной обособленности Калмыцкой степи [34; 35; 37].

В фокусе исследований находились вопросы хозяйственного быта калмыков на рыболовных промыслах [9; 11], а также состояние медицинского обслуживания местного населения Калмыцкой степи Астраханской губернии в конце XIX – начале XX в. [22], вопросы развития рыболовства среди калмыков в рамках реализации государственной переселенческой политики в имперский период [12]. Проблемы обоседления рассматривались исследователями и в среде других традиционных кочевых обществ – ставропольских туркмен [14; 30], астраханских ногайцев и др. [15; 25].

Говоря об истории изучения проблемы, также необходимо указать научно-исследовательские проекты, посвященные вопросам трансформации традиционного уклада жизни калмыков в XIX – начале XX в., в рамках которых коллективами ученых изданы серии научных публикаций [2; 4; 6; 52].

Тем не менее роль калмыцкого населения в развитии промышленно-промысловых кластеров Волго-Каспийского рыболовного района во второй половине XIX в., а также связь между работой на рыбных промыслах и обоседлением части калмыцкого народа еще не становились предметом специального исследования.

Источниками для написания статьи послужили нормативно-правовые документы из собраний законодательства Российской империи, а также статистические сведения, содержащиеся в отчетах и обзорах, опубликованные по результатам исследований Калмыцкой степи Астраханской губернии во второй половине XIX в., инициированных как Министерством государственных имуществ [27; 29; 48], так и региональными органами власти при поддержке Главных попечителей калмыцкого народа [24].

Весьма ценным источником для понимания особенностей экономических механизмов, организации работы по найму калмыков на рыбные промыслы являются сведения, содержащиеся в делопроизводственной документации фонда Канцелярии астраханского гражданского губернатора Государственного архива Астраханской области. Это сведения о состоянии скотоводческого хозяйства калмыков в 1870-х – начале 1880-х гг. и его динамике в связи с неблагоприятными климатическими условиями и эпизоотиями; переписка астраханского губернатора с Главным управляющим калмыцкого народа по вопросу выделения земельных участков для калмыков, по улучшению быта калмыков и проч.

Основная часть

С передачей ведения калмыками в 1838 г. Министерству государственных имуществ государством стали предприниматься целенаправленные шаги по обоседлению кочевого народа. При подготовке Положения об управлении калмыцким народом 1847 г. использовалась идея, выраженная Министром государственных имуществ графом П.Д. Киселевым в объяснительной записке, представленной им в Государственный Совет, согласно которой предполагалось «управление калмыцким народом,

по возможности, сблизить в правилах и порядке с управлением государственными имуществами, чтобы таким образом приуготовить калмыков к сближению с коренными жителями» [41, с. 10–11]. Реализации данной идеи должна была способствовать специально разработанная инструкция для развития в Калмыцкой степи сети стационарных поселений.

На территории Калмыцкой степи незначительная часть имевшегося оседлого населения селилась по берегам р. Волги и ее протоков, кочевья располагались к западу от р. Волги до земель Войска Донского. В 1846 г. правительством была предпринята попытка создания калмыцких поселений на транспортных трактах, пролежавших по территории Калмыцкой степи, с целью усиления безопасности транспортной коммуникации по степным дорогам и распространения оседлого образа жизни среди кочевников. Заселение степных территорий также имело целью освоение богатых природных ресурсов края, в числе которых, помимо ценных пород рыбы, были соляные озера.

Вовлечение населения в занятия промыслами, увеличение численности оседлого населения способствовало активизации торговли как товарами первой необходимости для жителей поселков, так и продуктами промысловой добычи. Торговая деятельность поставила задачу поиска удобных способов доставки грузов и создания транспортного сообщения между населенными пунктами, особенно в условиях, когда большая часть степи представляла собой опасность как в силу своей пустынности, так и в силу труднопроходимости в сложных климатических условиях. Единственным вариантом решения задачи стало заселение степных пространств по линии основных гужевых трактов.

Для образования поселков были избраны места по окраинам степи: по Царицинско-Ставропольскому тракту по луговой стороне Волги и по Кизлярскому тракту (Кизлярско-Астраханскому или Линейному), который шел от Астрахани на Кавказ. По Кизлярскому тракту первоначально было решено создать 10 населенных пунктов, но в связи со сложностями обеспечения пресной водой в южной части Калмыцкой степи было утверждено только 4 пункта [29, с. 46].

Начало заселения указанных трактов, проходивших по восточной и западной окраинам Калмыцкой степи, было положено указом Николая I «О заселении дорог на Калмыцких землях в Астраханской губернии» 1846 г. [49]. По нему предполагалось образование смешанных поселений из калмыков и русских для «большого убеждения калмыков в выгодах оседлой жизни». По протяжению указанных трактов предполагалось создать 44 станицы, каждую в сто дворов – 50 русских и 50 калмыцких, поселение калмыков в них было добровольным. Для калмыцких хозяйств предполагалось выделение земли в постоянное пользование из расчета 30 десятин на душу при сохранении за калмыками права выпаса скота на общих землях, имевшихся в улусах. Для постройки домов и для обустройства хозяйства на оседлом месте жительства предполагалась выдача денежных пособий в виде безвозвратных ссуд в размере 15 руб. серебром [49, с. 726].

В 1858 г. Министерство финансов командировало своих представителей для поиска соляных озер в Кумо-Манычской низменности (южная часть Калмыцкой степи Астраханской губернии). После обследования территории возникла идея о необходимости соединения Азовского моря с Каспийским. Рассмотрение вопроса было поручено Главному управлению путей сообщения, которое в 1859 г. приняло решение о невозможности реализации проекта по соединению морей, но рекомендовало использовать возможности отведения воды для орошения земель и распространения орошаемого земледелия, обоседления кочевого населения и заселения края [48, с. 4].

В 1859 г. была организована экспедиция от Министерства государственных имуществ с целью подробного научного и хозяйственного исследования Калмыцкой степи. Руководитель экспедиции полковник (с 1861 г. Главный попечитель калмыцкого народа) К.И. Костенков в своем отчете констатировал, что по происшествии более чем 10 лет после указа о заселении стало ясно, что никакие льготы и поощрения со стороны правительства не смогли привлечь калмыков к переходу к оседлости. Ни на одном участке, отведенном калмыкам под поселение, они не поселились. На отведенных местах осели русские государственные крестьяне, которые занимали наиболее удобные из имевшихся мест, поэтому численность станиц к моменту проведения экспедиции в 1859 г. равнялась не 44, как было запланировано, а 25 [48, с. 67]. Данные места не могли быть заселены русскими крестьянами раньше, так как по Положению об управлении калмыцким народом людям постороннего ведомства было запрещено селиться на отведенных калмыкам землях без дозволения правительства [17]. Сведения К.И. Костенкова подтверждаются и данными Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел. По состоянию на 1859 г. на калмыцких землях был расположен целый ряд населенных пунктов с оседлым населением. Все это были станицы государственных крестьян: Караванная, Яндыковская, Промысловская. Оленичева, Благодатная, Приютная, Кормовая, Крестовая, Ремонтная, Хошеутовская и др. Калмыцкими поселениями в степи являлись Калмыцкий базар, Тюменевка, дом Попечителя Мочагов, Эркетеневская ставка, дом Богадохуровского правления, Тюменевское, Хошеутовка, Куралинские хутора, а также ставки улусных начальников [47, с. 32–33].

В 1860 г. часть станиц, созданных по Царицынско-Ставропольскому тракту, оказалась в составе Ставропольской губернии при вхождении в нее Большедербетовского улуса. В 1861 г. Кавказский наместник подал в Сенат прошение, в котором также констатировал, что «8 станиц, в коих калмыки вовсе не поселены по решительному уклонению их» имели незначительное число жителей. Наместник просил разрешения приписывать новых поселенцев в станицы на территории Калмыцкой степи Ставропольской губернии в количестве, соответствующем наличию свободной земли [26, с. 139].

К 1 января 1864 г. по Кизлярскому тракту на юг от Астрахани существовали поселки Николаевка, Линейное (Каменка), Басинское, Караванное, Михайловка (Зензелинское), Яндыковское, Промысловское и Оленичево с населением в 3 458 чел. Население поселков занималось перевозкой соли с ближайших озер к пристаням; нанималось на работу на морские рыболовецкие суда; работало на перевозке рыбы с морских рыбопромысловых заведений в ближайшие города Кавказа [29, с. 46].

Южная часть Калмыцкой степи (район Мочаги, который представлял собой прибрежную к Каспийскому морю часть Калмыцкой степи, изрезанную заливами и протоками, с возвышающимися между ними буграми) служила приютом для беднейшего населения, лишившегося поголовья скота и стекавшего сюда со всех улусов для найма на работу на рыбные и соляные промыслы [39, с. 176]. По данным за 1860 г., здесь кочевало около 2000 кибиток [27, с. 115].

Большая часть заливов, близ которых создавались поселения в южной части Кизлярского тракта, еще в 1820-х гг. была судоходна и имела беспрепятственное сообщение с морем. По мере отступления вод Каспийского моря, ввиду недостатка воды и невозможности работы обмелевших пристаней, селения постепенно приходили в упадок. Так, прекратило свое существование селение Павловское, а в самом южном поселке – Оленичево, недостаток воды был настолько существенен, что жители

вынуждены были заготавливать лед: вода отошла на значительное расстояние и получила горько-соленый вкус ввиду заболачивания и смешения с водами моря, а имевшиеся колодцы давали воду очень низкого качества [48, с. 47].

Тем не менее к 1860-м гг. по окраинам степи возникли стационарные поселения, но ее центральная часть по-прежнему оставалась свободной и выполняла роль пастбища для кочевавших калмыков.

Государство не оставляло попыток заселить обширные калмыцкие степи и приучить кочевое население к оседлости. В 1862 г. Министр государственных имуществ, генерал-адъютант А.А. Зеленой испросил у Александра II разрешения на водворение оседлого населения по дороге, пересекавшей Калмыцкую степь с востока на запад в самом ее широком месте – по Крымскому тракту. Заселение на этот раз предполагалось производить не большими станицами, а мелкими хуторами и поселками [18, л. 178–181]. Этот колонизационный проект также потерпел неудачу: калмыки предоставленной возможностью не заинтересовались, а крестьяне поселились на небольших участках, приближенных к уже имевшимся населенным пунктам, оставив часть тракта в центре степи по-прежнему пустой [41, с. 14].

Незначительное количество калмыцкого населения переходило на оседлый образ жизни после принятия православия. Так, в 1874–1875 гг. ряд семей крещеных калмыков были приравнены в статусе к государственным крестьянам и получили наделы земли в существовавших поселениях Астраханской губернии (преимущественно в селах Черноярского уезда) [19; 20, л. 14–17]. Еще с XVIII вв. крещеные калмыки пополняли ряды служилых людей [23], но численность калмыков, перешедших к оседлости таким образом, была ничтожно мала. К тому же калмыцкие семьи, даже после получения надела земли в стационарном поселении, нередко продолжали заниматься исключительно скотоводством, жить в кибитках и др., пытаясь сохранить традиционный уклад быта.

Учитывая безрезультатность административных мер по обоседлению кочевников, Министерство государственных имуществ к началу 1890-х гг. определяет свою задачу «не в искусственном заселении степи и приучении калмыков к оседлости, а лишь в содействии процветанию вверенного калмыцкого народа, ограждении калмыков от неблагоприятных условий окружающей среды..., развитии в среде калмыков просвещения, предоставлении им возможности пользоваться землями, которые дарованы им для поселений» [41, с. 20].

Следует отметить, что процесс обоседления части калмыцкого народа происходил вне системы административных мер правительства и был связан с выгодами, предоставлявшими природными ресурсами Волго-Каспийского бассейна, а также с изменениями природно-климатических условий. Естественно, что доминантой хозяйственной жизни калмыцкого социума оставалось скотоводство. Однако падеж скота вследствие многочисленных эпизоотий, имевших место в степи, а также в связи неблагоприятными климатическими условиями [1], заставлял калмыков искать другие средства к существованию, позволившие бы пережить кризисный период. Таким средством стало участие в работе рыбных и соляных промыслов.

Обширные рыбные промыслы Волго-Каспийского бассейна всегда нуждались в значительном количестве рабочих рук. Развитию промысла долгое время препятствовала малая заселенность края, что побуждало правительство и частных владельцев рыболовных вод к принудительному переселению сюда крестьян из губерний с высокой плотностью населения, в частности, из Воронежской, Харьковской, Полтавской.

Однако данные меры были недостаточны, поэтому на работы на промыслы принимались разнообразные бродяги и беглые, которые прибывали по Волге, укрываясь от преследований полиции в бесчисленном множестве рукавов и протоков волжской дельты. Кочевавшие в больших количествах калмыки могли бы помочь решить проблему занятости в рыбном промысле. На протяжении XVIII в. зафиксированы случаи привлечения калмыков для работы на промыслах в условиях нехватки трудовых ресурсов [16, с. 1567], но кочевники не проявляли интереса к рыбной ловле как к приоритетному виду деятельности. Здесь следует отметить, что рыболовством калмыки занимались издревле, но оно носило характер подсобного, вспомогательного, хозяйства, которое дополняло традиционное скотоводство. Самостоятельные ловецкие хозяйства калмыков известны только с 1850-х гг. [28, с. 24], но и они скорее являлись исключением из правил и требовали капиталовложений для покупки орудий лова [36, с. 234].

Не способствовала активизации интересов калмыков к рыболовству и государственная политика. На протяжении XVIII в. неоднократно принимались указы Сената о запрещении кочевавшим калмыкам самовольно ловить рыбу в казенных и откупных водах и об отведении им специального места на реке Волге для рыбного промысла [45; 46]. Регламентация условий найма калмыков на рыбные промыслы в этот период времени не производилась. С начала XIX в. ввиду увеличения числа рабочих-калмыков на рыбных промыслах соответственно увеличилось количество взаимных жалоб рыбопромышленников и рабочих. Промышленники, как правило, были недовольны тем, что калмыки, получив задатки, не являлись на работы или убежали с промыслов; артельщики доставляли на промыслы число рабочих меньше заявленного; часто вместо взрослых рабочих на промыслы отправлялись подростки и др. Калмыки преимущественно жаловались на неправильные или несвоевременные расчеты со стороны промышленников, на значительные вычеты из оплаты труда за потерю или порчу вещей, орудий лова и др. Бывший главный пристав калмыцкого народа Страхов писал в 1803 г. в азиатский департамент, которому в тот момент были подведомственны калмыки, что из 3000 калмыков, ежегодно нанимавшихся на работы на промыслы, нарушало контракты более 1500 чел., отыскать которых в степи было затруднительно или невозможно [48, с. 141]. Страхов написал обращение к астраханскому военному губернатору П.Д. Цицианову с предложением ряда мер для решения существовавшей проблемы, в их числе значилось: назначить на Калмыцкий Базар, где обычно заключались контракты между рыбопромышленниками и наемными рабочими-калмыками, одного ответственного старшину, в полномочия которого входил бы поиск рабочих и установление личности нанимавшихся; ввести ответственность владельцев за подвластных им калмыков, бежавших с промыслов; выдавать нанимавшимся на работы калмыкам билеты; подвергать нарушивших контракт телесному наказанию [48, с. 141].

Как видно из данного перечня, меры упорядочения условий найма предлагалось применять исключительно к нанимавшимся работникам, а не к рыбопромышленникам. Генерал-губернатор П.Д. Цицианов придерживался мнения, что в существовавших проблемах виноваты обе стороны – как наемные рабочие, так и промышленники, поэтому счел необходимым только запретить выдачу задатков рабочим, т.е. фактически уничтожил ту меру, которая привлекала калмыков и других наемных рабочих и обеспечивала рыбопромышленникам гарантированное количество рабочих рук на промыслах в период пугины. Следует отметить, что негласно выдача задатков продолжалась, несмотря на запрет. Только в 1826 г. был принят сенатский указ, по которому вводились обязательные билеты, печатавшиеся на простой бумаге и удостоверявшие личность

работника, нанимавшегося на промыслы или другие работы в городе. Каждый калмык, уезжавший из улуса для работы по найму, обязан был взять билет из улусного управления с оплатой за него 15 копеек серебром в пользу общественного калмыцкого капитала. Смысл печатания билетов на простой, а не гербовой бумаге, состоял в снижении стоимости билетов и повышении их доступности для беднейших слоев калмыков, отправлявшихся на заработки [44, с. 325].

По количеству билетов, выданных калмыкам для работы по найму на рыбных промыслах, можно достаточно приблизительно определить численность рабочих (табл. 1).

Таблица 1

Количество билетов по улусам, выданных калмыкам для найма на работу на рыбных промыслах в 1852-1862 гг. [48, с. 144]

	1852 г.	1853 г.	1854 г.	1855 г.	1856 г.	1857 г.	1858 г.	1859 г.	1860 г.	1861 г.	1862 г.
Богацохуровский	700	860	799	738	666	978	472	467	447	491	622
Эркетеневский	99	168	201	288	135	204	113	24	420	436	857
Яндыковский	3977	4239	4437	4719	4576	3903	4205	4410	4361	4884	5416
Икицохуровский	153	45	56	55	29	20	20	27	18	34	58
Малодербетовский	1266	839	831	824	579	769	715	807	778	783	1186
Харухусовский	621	717	669	635	631	642	695	814	822	816	910
Хошеутовский	1191	1067	933	1123	849	813	552	527	500	452	518
р-н Мочаги (население из всех улусов)	2827	2331	2373	3063	2425	2064	2267	4701	4147	2854	3472
Всего	10834	10256	10299	11445	9890	9393	9039	12001	11499	10800	13539

Здесь следует учесть, что количество билетов за год – это количество билетов, выданных на весеннюю и осеннюю путину. Один рабочий мог взять как два билета, на каждую путину, так и отработать только одну. Поэтому указанные данные скорее свидетельствуют о популярности рыбного промысла в качестве дополнительного заработка в том или ином улусе, но не могут представить сколько-нибудь объективную статистику численности калмыцких рабочих на промыслах. Кроме того, калмыки, кочевавшие вблизи селений, как правило, нанимались на работу рыбопромышленниками без контрактов, соответственно, им не было необходимости брать билеты. Постепенно стала появляться и практика постоянного проживания рабочих-калмыков при рыбопромысловых заведениях. Обычно в число таких рабочих входили высококвалифицированные узкие специалисты, такие как жиротопы, клейщики, специалисты по засолке икры и т.п. Анализируя статистические данные, К.И. Костенков приходит к выводу, что ежегодно на промыслах было задействовано около 10 000 чел. калмыков. Также, говоря о периоде 1860-х гг., он отмечает, что «в здешнем крае нет ни одной рыболовной ватаги, нет ни одной лодки, ни одного морского судна, где бы не было рабочих калмыков; их охотно берут все рыбопромышленники и дают предпочтение перед другими рабочими за неутомимость, неприхотливость и привычку ко всевозможным лишениям» [48, с. 144].

Отхожий промысел был весьма развит среди калмыков. К 1880-м гг. количество калмыков, уходивших на рыбные промыслы, увеличивается. Так, по данным за 1885 г. только по 4 улусам (Яндыковскому, Икицохуровскому, Харахусовскому и Малодербетовскому) количество выданных билетов равнялось 10643 шт. [24, с. 142] (ср. по данным табл. № 1: в 1852 г. – 6017 чел., в 1862 г. – 7570 чел.). Судя по количеству выданных билетов, в 1885 г. на заработки отправлялось около 56,3 % мужского трудоспособного населения степи. Из этого общего числа рабочих из центральной части степи шло на заработки 19,2 % населения, а из Мочагов – 69,2 % [24, с. 41].

Помимо работоспособности, значение играли опыт и квалификация рабочего-калмыка. На рыбные промыслы Волго-Каспийского бассейна в поисках заработка в период путины стягивалось большое количество пришлых мигрантов из крестьянского населения других губерний, многие из них были случайными людьми, никак ранее не связанными с рыбным делом. Население же Калмыцкой степи Астраханской губернии на протяжении всего XIX в. стабильно пополняло рабочую силу промыслов. Практика калмыков в рыболовном деле была весьма значительна. Среди калмыков из Мочагов и Яндыковского улуса нередко были семьи, которые занимались рыбным делом на протяжении нескольких поколений. Взрослые мужчины брали с собой на работу в ватаги подростков, обучая их, а женщины работали на обработке рыбы.

Третьей причиной популярности и ценности труда калмыков была его непрерывность. На самое активное время лова – весеннюю путину – у рабочих православного вероисповедания приходилось очень много выходных дней (около 20), связанных с Пасхой и другими церковными праздниками (при учете, что вся путина длилась около 80 дней). Немного меньше нерабочих дней было у мусульман – киргизов и татар. У калмыков, придерживавшихся ламаистской веры, на сезон весенней путины приходилось, как правило, не более трех праздников, причем освобождались от работ на такое время только те калмыки, которые принимали непосредственное участие в проведении религиозных торжеств. Естественно, для рыбопромышленников такая особенность калмыцких рабочих была весьма выгодна, так как она гарантировала, что в период активного хода рыбы не будет простоев и промысел будет обеспечен рабочими руками [24, с. 45].

Подтверждение значительной роли калмыков для развития рыбного хозяйства региона можно найти в сметах о найме рабочих на промыслы. Так, в начале 1890-х гг. рыбопромышленники нанимали рабочих на следующий заработок: «мужчины плотовые на срок с открытия навигации до 15 мая – по 16-18 руб., неводчики – по 22-25 руб., женщины – по 9 руб. 50 коп.– 11 руб., калмыки по всем видам работ – на 2-3 руб. дороже, чем русские» [38, с. 209]. Более высокую оплату труда калмыков и киргизов, по сравнению с русскими работниками, неоднократно фиксировали и в Астраханском управлении рыбными и тюленьими промыслами. Так, в 1897 г. оплата труда опытного неводчика-калмыка могла достигать 52 руб. за период с 1 февраля по 9 мая, а неводчика-киргиза за период с 12 июля по 2 декабря – 38 руб. [42, с. 32]. Самые трудные работы, такие как неводная тяга, выполнялись на речных и приморских промыслах исключительно калмыками. Так, в 1885 г. из 12 800 чел. калмыков, взявших билеты для работы по найму, 6 359 чел. заключили контракты с рыбопромышленниками как неводные рабочие [24, с. 41]. Калмычки также высоко ценились на промыслах как аккуратные и проворные специалисты по разделке рыбы. В начале 1890-х гг. калмыков начали нанимать и на приморские промыслы, в частности, в Сальянах и на Ленкорани. Рыболовная путина на этих промыслах длилась не менее 8 месяцев – с 1-15 сентября по 15 мая. В путину 1892–1893 гг. астраханских калмыков из Икицохуровского улуса на данных промыслах насчитывалось до 150 чел., включая женщин и подростков.

Размещались они на промыслах семьями, каждая из которых проживала в своей кибитке. За весь срок путины получали жалованье: неводчики – 85 руб., пядчики – 75 руб., неводные рабочие – 65 руб., женщины работали за 3 руб. 50 коп. в месяц, подростки получали по 2-3 руб. в месяц. Дрова выдавались на каждую кибитку бесплатно в объеме, который требовался семье. Проезд от Астрахани на морской промысел и обратно осуществлялся за счет нанимателя [43, с. 218–219].

Помимо работы квалифицированными неводчиками или неводными рабочими, задействованными на тяге невода, калмыки могли быть и промысловыми рабочими других специальностей, и вольными ловцами. Тем не менее, на астраханских рыбных промыслах, особенно к концу XIX в., состав неводных рабочих пополнялся главным образом инородцами – калмыками, киргизами, татарами. Некоторые исследователи определяют долю неводных рабочих-калмыков в пределах 97 % от всей численности неводных рабочих, занятых на астраханских рыбных промыслах [36, с. 237].

Большая часть калмыков работала на промыслах в крупных рыбопромышленных фирмах. Это было обусловлено условиями найма на работу и конкуренцией среди рыбопромышленников. Крупный предприниматель, не стесненный в денежных средствах и имевший потребность в большом количестве рабочей силы, мог позволить себе отобрать наиболее квалифицированных и опытных рабочих и заплатить им жалованье выше, чем предлагали более мелкие фирмы-конкуренты. А так как особо на промыслах ценились рабочие-калмыки, то именно они оказывались нанятыми крупными рыбопромышленными фирмами, например, Сапожниковых, братьев Хлебниковых и др.

Так, И.А. Житецкий, направленный в 1885–1886 гг. при содействии бывшего Главного попечителя калмыцкого народа Н.О. Осипова для сбора хозяйственных и этнографических сведений о жизни калмыков, в своих очерках в качестве подтверждения жесткой конкуренции между промышленниками за рабочего-калмыка приводит следующие выдержки из договоров найма, заключавшихся с рабочими. «В 1885 г. в контрактах рыбопромышленника Сагирова указывалось: “плата: неводчик получает 22 руб., пядчик – 20 руб., рабочие – по 18 руб., а окончательно – дороже одним рублем, чем будет у Сапожникова; на пищу по два полумерных леца на человека в сутки (у Сапожникова по одному)... в задаток неводчик получает по 15 руб., пядчик – по 12 руб., рабочие по 10 руб., а если у Сапожникова задатки будут выше, то и нам доплатить; считать также цену и против братьев Хлебниковых выше на 1 рубль”» [24, с. 42–43]. Тем не менее в хозяйствах Сапожниковых и Хлебниковых, крупнейших в Волго-Каспийском рыболовном районе, было задействовано около 70% калмыков, уходивших на работу на промыслы. В 1885 г. калмыцкие рабочие были распределены следующим образом: 54 % всех рабочих работало на промыслах астраханского купца 1-ой гильдии А.А. Сапожникова; 16% – на промыслах торгового дома братьев Воробьевых; 6 % – на промыслах торгового дома братьев Хлебниковых; 4% – на промыслах торгового дома братьев Комовых; 3 % – на промыслах купцов Платоновых; 2% – на промыслах купца Новикова. Остальные были распределены по промыслам более мелких промышленников [24, с. 153].

Колебания численности калмыков, занимавшихся отхожим рыбным промыслом, были обусловлены скорее не спросом на рабочие руки среди рыбопромышленников (традиционно спрос был высок), а природно-климатическими условиями, влиявшими на динамику поголовья скота калмыцких хозяйств. Сухое лето с малой растительностью, не позволявшее обеспечить скот кормом в достаточном количестве, суровые зимы, массовые эпизоотии – все это было в числе факторов, сгонявших основное население

Калмыцкой степи на заработки. Кроме того, проникновение капиталистических тенденций на территорию Калмыцкой степи способствовало началу появления в традиционном обществе калмыков новой социальной прослойки – торговцев и скотопромышленников, деятельность которых в немалой степени способствовала экономическому расслоению калмыков и увеличению числа обедневших или вовсе лишившихся скота хозяйств. В таких условиях все большая часть калмыков вынуждена была уходить на заработки на соляные и рыбные промыслы [51]. По данным на конец 1860-х гг. отмечается, что «по сведениям Министерства государственных имуществ, половина всего рабочего калмыцкого населения ищет себе работу вдали от родного кочевья и живёт на промыслах» [50, с. 142]. Немаловажным стимулом для работы именно на промыслах для калмыков являлся задаток и его неплохой размер, который позволял обеспечить остававшуюся в степи семью рабочего во время его ухода на промысел.

Рыбопромышленники редко вступали в непосредственные отношения с рабочими, взаимодействие их выстраивалось при помощи подрядчиков, участвовавших как в найме рабочих, так и в окончательных расчетах. В 1885 г. калмыцких подрядчиков в период обоих путин насчитывалось 606 чел. при 8634 чел. калмыцких рабочих. Калмыцкие подрядчики работали наравне с другими членами артели, которую они набирали. Это отличало их от большинства русских подрядчиков, являвшихся своеобразными хозяевами на промыслах в отсутствие рыбопромышленника. В период найма рабочих подрядчик выступал в виде приказчика или доверенного лица рыбопромышленника. Благодаря знанию степной жизни подрядчик легко находил рабочих среди калмыков, брал на себя ответственность за оформление их билетов в улусном управлении. Подрядчик отдавал билеты рыбопромышленнику как гарантию приезда рабочих на промыслы, заключал с ним контракт и получал деньги в задаток на себя и на членов сформированной им артели, после чего возвращался в степь и раздавал задаток рабочим. Хотя в контрактах между рыбопромышленником и подрядчиком и прописывалась ответственность последнего за явку рабочих в установленное время на промысел, по факту привлечь подрядчика к ответственности было нельзя. Многие подрядчики так же, как и рабочие, которых они нанимали, были очень бедны, и взыскать с них что-то не представлялось возможным; а ответственность за, к примеру, потерю или порчу орудий труда или невыполнение объемов работ несли все члены артели на условиях круговой поруки, а не только подрядчик.

Во время непосредственной работы на промыслах подрядчики становились членами нанятой ими же артели, нередко они выполняли обязанности неводчиков. Единственная обязанность, которую они выполняли как руководители артели, – это замена как неявившихся на промыслы артельщиков, так и выбывших в процессе работы, например, по болезни, смерти или в случае побега. На следующий год в зависимости от обстоятельств, спроса на рабочие руки, взаимоотношений с рыбопромышленником и проч. подрядчик мог либо снова собирать артель, либо наниматься рабочим в артели других подрядчиков. Так как эти люди занимались рыбным промыслом на протяжении нескольких лет, они, как правило, нанимались не простыми неводными рабочими, а более квалифицированными и высокооплачиваемыми специалистами – неводчиками, кормщиками, носовщиками и др. [24, с. 48–49].

Однако работа подрядчиков и найм рабочих не были столь прозрачны, как это может показаться на первый взгляд. Исследователи калмыцкого быта, жившие некоторое время среди калмыков, констатируют ряд неофициальных моментов, которые

влияти на организацию работы калмыцкого населения на рыбных промыслах Астраханской губернии. В их числе такие факторы, как влияние зайсангов и договоренности между рыбопромышленниками.

Зайсанги являлись лично заинтересованными в заработке калмыцкого населения, так как они собирали с него подати. Обладая властью и возможностью оказывать давление, зайсанги старались способствовать найму на промыслы как можно большего числа калмыков. Этим фактом в своих интересах пользовались и рыбопромышленники, поддерживая дружественные отношения с зайсангами, одаривая их или оказывая им какие-либо услуги посреднического характера. Взамен рыбопромышленник получал гарантии того, что в период путины он будет обеспечен достаточным количеством рабочих рук по необременительным для себя ценам. Подрядчики, собиравшие артели, также могли иметь договоренности не только с рыбопромышленниками, но и с зайсангами.

Соглашения же между рыбопромышленниками проявлялись в виде своеобразного картельного сговора. Так, еще в 1884 г. размер оплаты труда неводным рабочим-калмыкам и нормы пищевого довольствия у разных рыбопромышленников (в том числе и у крупнейших рыбопромысловых фирм Сапожниковых, Воробьевых, Хлебников и др.) отличались. А уже в 1885 г. условия найма неводных рабочих становятся идентичными у Сапожниковых, Воробьевых, Хлебниковых, Комовых, Новикова и др. Учитывая это единообразие, некоторые более мелкие промышленники даже ставили в своих контрактах оговорку о превышении оплаты труда на определенную сумму в отличие от, например, Сапожниковых, стремясь привлечь к себе работников и хоть как-то конкурировать с фактическими монополистами рыбной отрасли региона. Однако большинство мелких промышленников, не обладая достаточным объемом денежных средств, просто были вынуждены устанавливать размер оплаты труда не ниже, чем его давали крупные фирмы [24, с. 52–53].

Таким образом, значительная часть калмыцкого населения оказалась вовлечена в работу рыбопромыслового хозяйства Волго-Каспийского бассейна. Данная экономическая тенденция имела и социальное значение для калмыцкого общества. Говоря о беднейшем населении, нанимавшемся на работы на промыслы, следует отметить его неоднородность: были как бедные семьи с незначительным поголовьем скота, которые, тем не менее, кочевали по степи, так и полностью разорившиеся хозяйства, у которых скотоводческое хозяйство полностью отсутствовало. Последние теряли связь с улусами, откочевывали за пределы степи, начиная жить, в основном, за счет заработков с рыбного промысла.

Первая группа составляла работников, которые уезжали на промысел на заработки, но возвращались после этого в улусы к своим семьям. Вторая группа прикочевывала семьями к местам промысла и образовывала при них своеобразные поселения. Число кибиток при рыболовных ватагах последовательно увеличивалось, хотя данный процесс не был равномерным. Существовали резкие скачки увеличения численности калмыцкого населения, селившегося при промыслах [21, л. 43–47]. Как правило, это было обусловлено природно-климатическими условиями, оказывавшими существенное влияние на жизнь кочевников и уровень их благосостояния. По сообщениям начала 1890-х гг., «приватажное калмыцкое население достигло значительных размеров, и редкая ватага, по крайней мере в устьях Волги, не имеет около себя постоянно живущих калмыцких семей, кормящихся исключительно рыболовными заработками» [24, с. 54]. Калмыки были не только заняты на сезонных неводных работах, но и осваивали специальные профессии рыбного дела – солельщика, икорщика и т.д., дававшие стабильный доход. Кроме того, часть калмыков, имевших некоторый достаток, становилась

вольными ловцами, договаривавшимися о сдаче улова с рыбопромышленниками – Сапожниковыми, Воробьевыми, Ивановым, Бремзенем и др. Для них рыболовство стало уже не временной вынужденной мерой для заработка средств к существованию, а наследственным, семейным занятием: дети и подростки обучались рыбному делу, а женщины в случае недостатка мужчин в семье могли помогать в гребле на веслах, в установке и снятии ставных сетей и проч. Зимой такие семьи занимались вязанием рыболовных снастей, переняв этот навык у русских ловцов. Приспосабливаясь к новым условиям жизни, такие семьи калмыков довольно сильно отличались от степных калмыков.

Наиболее привлекательны для поселения были крупные, благоустроенные промыслы. В 1885 г. близ Образцовского промысла постоянно проживало калмыцкое население из 25 кибиток, рядом с находившимся напротив него по Волге промыслом фирмы Воробьевых – 34 кибитки и др. Здесь размещались калмыки разных улусов, но главным образом Яндыковского, Харахусовского и Эркетеневского. Ряд семей проживал на промыслах уже около 50 лет, другие – всего 3-5 лет. Поселения вольных ловцов существовали в прибрежных частях улусов, например, в урочище Ута-Газыр Яндыковского улуса в 1885 г. обитало около 500-600 кибиток. Все семьи занимались исключительно рыболовством, около 100 из них являлись вольными ловцами, остальные нанимались к ним в виде неводных или промысловых рабочих [24, с. 56].

Выводы

На протяжении XIX в. Правительство предпринимало неоднократные попытки по обоседлению калмыцкого народа и сближению его образа жизни с оседлым земледельческим укладом. Но особенности кочевого быта, а также природно-климатические условия Калмыцкой степи Астраханской губернии не способствовали популярности административных правительственных мер: ни попытки создания стационарных смешанных русско-калмыцких поселений, ни льготы по наделению землей, ни выделение денежных ссуд не были привлекательны для калмыцкого населения, традиционно занимавшегося скотоводством.

Однако влияние неблагоприятных природных факторов, падеж скота вследствие болезней, а также начавшиеся процессы расслоения среди калмыцкого общества, приводившие порой к полному обнищанию семей, способствовали активизации занятости калмыков на подсобных работах, в числе которых широкое распространение получил найм на рыбные промыслы. Калмыцкие семьи, потерявшие связь со своими улусами, нередко оседали вблизи крупных рыбопромысловых хозяйств или на юге вблизи морских промыслов. В таких случаях рыболовство как в виде самостоятельного промысла (ловцы), так и в виде работы по найму в крупных рыбопромышленных фирмах (неводчики, пятчики, неводные рабочие и др.), становилось доминирующим видом хозяйственной деятельности осевшего калмыцкого населения.

Интенсивному включению калмыцкого населения в рыбное дело во второй половине XIX в. способствовала и политика частного капитала в Волго-Каспийском рыболовном районе. Калмыки высоко ценились среди промышленников, оплачивались выше других категорий рабочих и были незаменимы в тех частях промыслов, где требовалось работать в сложных условиях или выполнять тяжелую работу. Значительное число калмыцких рабочих, занятых на Волго-Каспийских рыбных промыслах, с одной стороны, способствовало изменению хозяйственного уклада жизни калмыков и постепенному переходу части семей к полуоседлому и оседлому типам хозяйства, а с другой стороны, вносило значительный вклад в обеспечение трудовыми ресурсами крупных рыбопромысловых кластеров.

Список литературы

1. Авлиев В. Н. Административно-ветеринарный надзор за перегоном скота и борьба с саранчой и сусликами в Калмыцкой степи в конце XIX в. как фактор природно-экономического благополучия региона // *Каспийский регион: политика, экономика, культура*. – 2023. – № 2 (75). – С. 48–53. https://doi.org/10.54398/1818510X_2023_2_48.
2. Авлиев В.Н. Повседневная жизнь кочевников-калмыков: от нomaдизма к оседлости. НИР: грант № 14-11-08001. Российский гуманитарный научный фонд. 2014.
3. Амаева Д.В. Изменения в калмыцком кочевом обществе в первой половине XIX века как вектор трансформации повседневной жизни // *Современные проблемы науки и образования*. – 2014. – № 6. – С. 1492.
4. Амаева Д.В. Трансформация кочевого общества в первой половине XX в. в полиэтничном регионе: социокультурный аспект (на примере калмыков). НИР: грант № 13-31-01283. Российский гуманитарный научный фонд. 2015.
5. Бадмаева Е.Н. К вопросу о природно-климатических факторах и переходе на оседлость калмыков-кочевников (1920–1930-е гг.) // *Каспийский регион: политика, экономика, культура*. – 2023. – № 2(75). – С. 102–111. doi: 10.54398/1818510X_2023_2_102.
6. Бадмаева Е.Н. Трансформация кочевых обществ юга России в контексте природно-климатических факторов (XIX – середина XX вв.). НИР: грант № 22-18-00313. Российский научный фонд. 2022
7. Бадмаева Е.Н., Батыров В.В. Трансформация жилища калмыков в условиях их перевода на оседлость в имперский и советский периоды // *Научный диалог*. – 2023. – Т. 12, № 5. – С. 409–426. doi: 10.24224/2227-1295-2023-12-5-409-426
8. Бадмаева Е.Н., Омакаева Э.У. Кочевание и седентаризация номадов Евразийской степи во второй половине XVIII-первой половине XIX вв. // *Nomadic Civilization: Historical Research*. – 2022. – Т. 2, № 1. – С. 18–27. doi: 10.53315/2782-3377-2022-2-1-18-27
9. Батмаев М.М. Развитие калмыцкого рыболовства в XVIII в. и его регулирование российской администрацией // *Вестник Калмыцкого университета*. – 2022. – № 3(55). – С. 14–21. doi: 10.53315/1995-0713-2022-55-3-14-21.
10. Батыров В.В. Кризис системы сезонных перекочёвок в XIX в. как основной фактор перехода к полuosедлому и оседлому хозяйству // *Каспийский регион: политика, экономика, культура*. – 2023. – № 2(75). – С. 32–40. doi: 10.54398/1818510X_2023_2_32
11. Батыров В.В. Хозяйственный быт калмыков на рыболовных промыслах во второй половине XIX в. // *Монголоведение (Монгол судлал)*. – 2016. – № 9. – С. 39–46.
12. Белоусов С.С. Самовольные переселенческие рыбацкие поселки на калмыцких землях (вторая половина XVIII–XIX в.) // *Oriental Studies*. – 2021. – Т. 14, № 4. – С. 685–696. doi: 10.22162/2619-0990-2021-56-4-685-696
13. Белоусов С.С. Государственная власть и рыбацкие поселки на землях кочевников в Северо-Западном Прикаспии (вторая половина XVIII – XIX вв.) // *Былые годы*. – 2021. – № 16(2). – С. 535–542. doi: 10.13187/bg.2021.2.535.
14. Брусина О.И. Трансформация кочевого образа жизни ставропольских туркмен в XIX–XX вв. // *Каспийский регион: политика, экономика, культура*. – 2023. – № 2(75). – С. 62–71. doi: 10.54398/1818510X_2023_2_62
15. Буканова Р.Г., Кидирниязов Д.С. Город в системе хозяйственных интересов кочевых сообществ степной полосы Евразии в XVI–XIX в. // *Каспийский регион: политика, экономика, культура*. – 2023. – № 2 (75). – С. 21–25. doi: 10.54398/1818510X_2023_2_21
16. Виноградов С.В., Ещенко Ю.Г., Савельева Е.В., Лихолет О.В. Проблемы освоения окраинных российских территорий в XVIII в.: поиск стратегии (на примере Волго-Каспийского рыболовного района) // *Былые годы*. – 2022. – № 17(4). – С. 1564–1574. doi: 10.13187/bg.2022.4.1564.

-
17. Высочайше утвержденное Положение об управлении Калмыцким народом от 23 апреля 1847 г. // ПСЗРИ. Собрание 2. Т. 22 (1847). Ч. 1. № 21144. – СПб: Тип. II Отд. Собст. Е.И.В. Канцелярии, 1848. – С. 349–372.
18. Государственный архив Астраханской области (далее – ГААО). Ф. 1. Оп. 8. Д. 324.
19. ГААО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 443.
20. ГААО. Ф. 1. Оп. 11. Д. 751.
21. ГААО. Ф. 1. Оп. 11. Д. 792.
22. Джагаева О.А., Ещенко Ю.Г. Проблема кадрового обеспечения медицинского обслуживания в Калмыцкой степи Астраханской губернии в конце XIX – начале XX вв. // Вестник Калмыцкого университета. – 2021. – № 3(51). – С. 16–22. doi: 10.53315/1995-0713-2021-51-3-16-22.
23. Джунджузов С.В. Охранная служба ставропольских крещеных калмыков (1739–1839 гг.) // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2014. – Т. 4, № 4. – С. 175–182.
24. Житецкий И.А. Астраханские калмыки (наблюдения и заметки): в двух очерках. – Астрахань: типография «Астраханского листка», 1892. – 210 с.
25. Идрисов Э.Ш. Адаптация традиционной хозяйственной деятельности астраханских ногайцев к природным условиям Нижневолжского региона // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2023. – № 2(75). – С. 41–47. doi: 10.54398/1818510X_2023_2_41
26. Именной указ Сенату «О допущении приписки новых поселенцев в станицы, находящиеся в Калмыцкой степи Ставропольской губернии. Определении надела земли и переименование означенных станиц в села и отселки» от 10 июля 1861 г. // ПСЗРИ. Собрание 2. Т. 36 (1861). Ч. 2. № 37232. – СПб: Тип. II Отд. Собст. Е.И.В. Канцелярии, 1863. – С. 139–140.
27. Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии, с картой Калмыцкой степи / Сост. Главный попечитель калмыцкого народа генерал-майор К. Костенков. – СПб.: Министерство государственных имуществ, 1870. – 171 с.
28. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. – Элиста: ГУ Издательский дом «Герел», 2009. Т. 3. – 752 с.
29. Калмыцкая степь Астраханской губернии по исследованиям Кумо-Маньчской экспедиции / Издание Министерства государственных имуществ. – СПб.: типография В. Безобразова и комп., 1868. – 344 с.
30. Кольцов П.М., Шургучинов Р.С. Установление границ кочевых территорий ставропольских туркмен в начале XIX в. // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2023. – № 2(75). – С. 26–31. doi: 10.54398/1818510X_2023_2_26.
31. Команджаев А.Н. Изменения в хозяйственной культуре кочевников Прикаспия в XIX – начале XX в. // Вестник Прикаспия: археология, история, этнология. – 2012. – № 3. – С. 141–147.
32. Команджаев А.Н. Кочевое хозяйство калмыков: исторический опыт и современное звучание // Экономическая история. – 2011. – № 4 (15). – С. 22–25.
33. Команджаев А.Н., Андропов А.Н. Развитие сельского хозяйства в Калмыкии во второй половине XIX в. // Вестник Калмыцкого университета. – 2013. – № 1(17). – С. 56–63.
34. Курапов А.А. Главы буддийской церкви калмыков во взаимодействии с Российским государством в XVII–XIX вв. // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – 2017. – Т. 19, № 3. – С. 18–22.
-

35. Лиджиева И.В. «Приохочивать к оседлости»: имперская политика на инородческих территориях // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2023. – № 2(75). – С. 11–20. doi: 10.54398/1818510X_2023_2_11

36. Манджиев А. К. К вопросу о развитии рыболовства у калмыков в дореволюционный период // Монголоведение (Монгол судлал). – 2020. – Т. 12, № 2. – С. 232–243. doi: 10.22162/2500-1523-2020-2-232-243.

37. Мацакова Н.П., Амаева Д.В., Оконова Л.В. Роль чиновничества в социально-экономическом развитии и управлении Калмыкии в XIX в. // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2018. – № 4 (57). – С. 69–75.

38. Наем рабочих на Астраханские рыбные промыслы // Рыбное дело. – 1893. – № 11–12. – С. 208–211.

39. Небольсин П.И. Очерки Волжского Низовья. – СПб.: типография Министерства внутренних дел, 1852. – 199 с.

40. Омакаева Э.У., Бадмаева Е.Н. Роль природно-климатического фактора в истории и культуре кочевых обществ Центральной Азии: феномен погоды // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2023. – № 2(75). – С. 145–151. doi: 10.54398/1818510X_2023_2_145

41. Островский М.Н. Всеподданнейший доклад Министра государственных имуществ по поездке в Калмыцкую степь Астраханской губернии в 1891 г. – СПб.: Б.и., 1892. – 72, 1 с.

42. Отчет Астраханского управления рыбными и тюленьими промыслами и краткий обзор Каспийско-Волжского рыболовства и тюленьего промысла за 1897 г. – Астрахань: типография Н.Я. Петровых и Ф.Н. Шлякова, 1898. – 141, 30 с.

43. Рыбопромышленные заметки // Рыбное дело. – 1893. – № 11–12. – С. 216–219.

44. Сенатский указ «О дозволении калмыкам, нанимавшимся в селениях Кавказской области в работы и отправляющимся в рыболовные и другие промыслы Астраханской губернии, выдавать билеты на простой бумаге» от 30 марта 1926 г. // ПСЗРИ. Собрание 2. Т. 1 (12 декабря 1925-1926). № 225. – СПб: Тип. II Отд. Собст. Е.И.В. Канцелярии, 1830. – С. 324–326.

45. Сенатский указ «О недопущении калмыков к ловле рыбы на Астраханских казенных рыбных промыслах» от 10 августа 1746 г. // ПСЗРИ. Собрание 1. Т. 12 (1744–1748). – СПб.: Тип. II Отд. Собст. Е.И.В. Канцелярии, 1830. – С. 587–589.

46. Сенатский указ «Об отводе удобного места на реке Волге для рыбного промысла кочующим при Астрахани калмыкам и о запрещении им ловить рыбу в прочих местах» от 1 сентября 1737 г. // ПСЗРИ. Собрание 1. Т. 10 (1737-1739). – СПб.: Тип. II Отд. Собст. Е.И.В. Канцелярии, 1830. – С. 254–255.

47. Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. СПб.: изд. Центр. стат. ком. Мин. внутр. дел, 1861-1885. Вып. 2. Астраханская губерния: [... по сведениям 1859 года] / обраб. А. Артемьевым. 1861. XVI, 51 с.

48. Статистико-хозяйственное описание Калмыцкой степи Астраханской губернии / составлено полковником К. Костенковым. – СПб.: типография В. Безобразова и комп., 1868. – 162 с.

49. Указ «О заселении дорог на Калмыцких землях в Астраханской губернии» от 30 декабря 1846 г. // ПСЗРИ. Собрание 2. Т. 21 (1846). № 20758. – СПб: тип. II Отд. Собств. Е. И. В. Канцелярии, 1847. – С. 725–726.

50. Уланов М.С. Трансформация этнической ментальности калмыков в конце XIX – первой половине XX в. // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2021. – № 4(69). – С. 140–146. doi: 10.21672/1818-510X-2021-69-4-140-146.

51. Цекеева Т.Э. Положение простолюдинов у кочевников Европейской России в XIX – начале XX вв. // Вестник Прикаспия: археология, история, этнология. – 2012. – №3. – С. 193–202.

52. Четырова Л.Б. Аккультурация нерусских: имперские проекты и повседневная практика (на примере астраханских калмыков). НИР: грант № 15-31-01007. Российский гуманитарный научный фонд. 2015.

Л.В. Оконова

Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова

**ПЕРВАЯ ВСЕОБЩАЯ ПЕРЕПИСЬ НАСЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ 1897 г.
КАК ИСТОЧНИК ПО ИЗУЧЕНИЮ НАСЕЛЕНИЯ
КАЛМЫЦКОЙ СТЕПИ АСТРАХАНСКОЙ ГУБЕРНИИ**

В данной статье впервые анализируется информационное содержание опубликованных материалов Первой всеобщей переписи населения 1897 г. на примере Калмыцкой степи Астраханской губернии. Опыт источниковедческого анализа свидетельствует, что материалы переписи являются ценным содержательным и многоаспектным источником, который по достоинству не оценен исследователями и остается не введенным в научный оборот спустя 100-летие после их публикации.

Ключевые слова: Астраханская губерния, Калмыцкая степь, перепись населения, численный состав населения, источниковедческий анализ.

Благодарность: Исследование выполнено в рамках реализации гранта Российского научного фонда, проект № 23-18-20019 «Между Востоком и Западом: цивилизационно-культурное развитие калмыцкого общества в составе дореволюционной России».

L.V. Okonova

Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov

**FIRST GENERAL POPULATION CENSUS
OF THE RUSSIAN EMPIRE 1897 AS A SOURCE FOR STUDYING
THE POPULATION OF THE KALMYK STEPPE
ASTRAKHAN PROVINCE**

In this article the content of the published materials of the First General Census of 1897 is analyzed for the first time on the example of the Kalmyk Steppe of the Astrakhan Province. Experience of the source study shows that the census materials are a valuable and multifaceted source, which is not appreciated by researchers and remains inactivated after 100 years of publication.

Key words: Astrakhan Province, The Kalmyk Steppe, Census, population size, source study analysis.

Acknowledgment: The study was carried out within the framework of the grant of the Russian Science Foundation, project No. 23-18-20019 "Between East and West: civilizational and cultural development of the Kalmyk society as part of pre-revolutionary Russia".

Материалы Первой всеобщей переписи населения России 1897 г. относятся к основной группе всесторонне объемных официальных источников. Поэтому ее данные наиболее значимы при рассмотрении вопросов состава и численности населения всех регионов России, вступавшей в период империализма. Отдельные материалы названной переписи неоднократно использовались в исследованиях по различным вопросам истории Калмыкии [1,2,3,4,5,7,8,9].

9 февраля 2023 г. исполнилось 126 лет с даты проведения Первой всеобщей переписи населения Российской империи, которая была осуществлена по состоянию на 9 февраля (28 января) по старому стилю) 1897 г. Инициатором ее проведения был выдающийся русский ученый Петр Петрович Семенов-Тянь-Шанский¹.

¹Семенов-Тянь-Шанский Петр Петрович был почетным членом Петербургской Академии наук (1873), возглавлял Русское географическое общество (1873–1914), в 1859–1860 годах был членом-экспертом Редакционной комиссии по подготовке крестьянской реформы, в 1875–1897 годах – председателем Статистического

Результаты материалов переписи 1897 г. были опубликованы в 89 книгах и двух томах «Общего свода по Империи результатов разработки всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 г.» [12]. Публикация итогов началась в 1899 году и завершилась в 1905 г. Оформленные в виде таблиц интересующие нас данные населения Астраханской губернии вошли в тетрадь II и составили в ней два раздела, названные составителями также тетрадями и с такой же римской нумерацией I и II [10–11].

[Заглавная]

Административно-территориальное деление губернии	Пространство в кв.верстах без значит. внутр. вод.	Наличное население (чел.)			Население на кв.версту приходится	В числе наличного населения		% грамотных
		м.п.	ж.п.	обоего пола.		временно пребывавшие	иностранные подданные	
Уезды с городами:								
Астраханский	6499	115430	104330	219760	33,81	7723	1181	29,5%
г. Астрахань	-	58433	54447	112880	-	2827	1045	39,8%
Еногаевский	4652	37789	38291	76080	15,68	3027	40	15,1%
г. Еногаевск	-	1477	1349	2826	-	93	12	36,8%
Красноярский	9463	33655	32340	65995	6,97	1042	34	10,3%
г. Красный Яр	-	2754	2839	5593	-	142	20	31,9%
Царевский	18964	98480	99542	198022	10,44	6586	33	20,7%
г. Царев	-	3473	3504	6977	-	110	7	25,7%
Черноярский	11858	49921	50395	100316	8,46	2375	10	15,2%
г. Черный Яр	-	2153	2073	4226	-	289	-	38,6%
Степи:								
Калмыцкая степь	67246	66923	61650	128573	1,91	753	1	3,7%
Внутрен. Киргиз. Орда	70781	111255	103541	214796	3,03	2792	6	5,5%
Всего в губернии	189663	513453	490089	1003542	5,29	24298	1305	15,5%
В том числе:								
В городах	-	68290	64212	132502	-	3461	1084	38,6%
В степях Калмыцкой и Внутр. Киргизской Орде	138027	178178	165191	343369	2,49	3545	7	4,8%

совета Министерства внутренних дел, с 1897 г. – членом Государственного совета, внес неограниченный вклад в развитие отечественной статистики, в том числе и статистики населения. Он был инициатором создания Центрального статистического комитета (ЦСК) Министерства внутренних дел, организатором первого и единственного дореволюционного съезда статистиков правительственных органов, заложившего основы русской земельной статистики (1870). Он был одним из организаторов и участником международных статистических конгрессов, председателем 8-й сессии Международного статистического конгресса, состоявшегося в Петербурге в 1872 году, где он выступил с докладом об организации и проведении народных переписей. В 1880–1890 гг. П.П. Семенов-Тянь-Шанский активно участвовал в организации первой Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 году и был ее руководителем. П.П. Семенов-Тянь-Шанский – автор многих научных работ по проблемам статистики, экономики, географии и др., редактор Географическо-статистического словаря Российской империи, вышедшего в 5 томах (первый том вышел в 1863 году, последний – в 1885), для которого он также написал ряд крупных статей.

Опубликованные материалы переписи населения Астраханской губернии предваряет непронумерованная без названия таблица, обозначенная как общая сжатая, заглавная [10, с. 1; 11, с. II]. Ее явно составили по завершении всего статистико-табличного комплектования собранной переписной документации с привлечением дополнительных сведений о земельной площади и составлением диаграммы грамотности с целью дать на конец XIX в. более или менее определенное представление о губернии.

Возглавлявшим перепись Н.А. Тройницким было дано пояснение относительно указанных в таблице размеров земельной площади Калмыцкой степи, отличавшихся от показателей, накануне опубликованных в исследовании И. Стрельбицкого «Исчисление поверхности Российской империи в общем ее составе в царствование императора Александра II» (СПб., 1892). Примечательно, в нем не выделялась Калмыцкая степь в отдельное губернское административно-территориальное образование, и рассматривали ее земельную площадь вместе с очередными кочевьями по обеим сторонам р. Волги, рассредоточенными в смежных с нею уездах¹. В действительности Калмыцкая степь обладала равным с уездами и Внутренней Киргизской Ордой² самостоятельным административно-территориальным статусом в составе Астраханской губернии. Н. Тройницкий счел необходимым указать, что в свое время в Калмыцкой степи в совместное пользование кочевого и оседлого населения 10-верстная полоса вдоль р. Волги отведенные и одноверстная полоса по берегу Каспийского моря (105 000 дес.) по распоряжению Министерства земледелия и государственных имуществ были переданы в собственность нескольким поселениям Чернойорского и Енотаевского уездов Астраханской губернии. Таким же образом 12 участков очередных калмыцких кочевий [кроме Хошоутовского улуса – Л. О.] оказались в пользовании Внутренней Киргизской Орды. В результате в Калмыцкой степи оставалось 67 246 кв. верс (6994000 дес.) без значительных внутренних вод по сведениям 1892 г. Астраханского межевого отделения и рекогносцировочной партии Министерства земледелия и государственных имуществ [10]. Данный показатель был внесен в Заглавную таблицу и фактически означал, что земельная площадь Калмыцкой степи составляла менее 1/3 общегубернской территории, равной 189 663 кв.верстам. На 10 610 кв. верст она превышала вместе учитываемые земли 5-ти уездов, но на 3535 кв. верст уступала кочевой территории Внутренней Киргизской Орде. В то время как в исследовании Д. Менделеева «К познанию России» [6, с. 18] Калмыцкая степь и Внутренняя Киргизская Орда фактически рассматривались как уезды, в результате чего в Астраханской губернии было не 5, а 7 уездов в 1897г.; средняя плотность населения в губернии на 1 кв. версту составляла 5,29 чел., то в Калмыцкой степи – 1,91 чел., т. е. в 2,7 раза меньше. Из уездов самым густонаселенным на ту же 1 кв. версту был Астраханский (33,81 чел.) и самым слабозаселенным Красноярский (6,97 чел.) [11, с. IV].

По численности наличного населения обоих полов, согласно данным Заглавной таблицы, Калмыцкая степь занимала в губернии четвертое место, уступая Астраханскому уезду, Внутренней Киргизской Орде и Царевскому уезду. В ней оказалось около 13 % наличного населения всей губернии, в которой переписью в общей сложности было зарегистрировано 1 млн. 3543 чел.

¹Подобное имело место и позднее: Например, в списке «Губернии и области Российской империи с поездным, окружным и т.п. делением на 1914 г. (без Царства Польского и Великого княжества Финляндского)» административно-территориальные образования Калмыцкая степь, Внутренняя Киргизская Орда, Большедербетовский улус Ставропольской губернии никак не были обозначены [15, с. 561–562].

²Имеется в виду бывшая Букеевская Орда (1801-1845 гг.), оказавшаяся в составе Астраханской губернии в 1876 г. Основным населением орды являлись, следуя этническому самоназванию ее населения, казахи, но не киргизы, как они именовались в Российской империи, а затем в СССР до 1925 г. [13, с. 802; 13, с. 785].

Разделение населения по половому признаку отличалось преобладанием мужчин (на 5 273 чел. было больше, чем женщин). Для сравнительной характеристики по половому признаку нами взято современное общепринятое соотношение численности полов (или пропорция полов), измеряющееся, как правило, числом мужчин, приходящихся на 100 или 1 000 женщин, а в отдельных случаях — процентным соотношением или долями лиц мужского пола относительно к лицам обоих полов.

Произведенный нами подсчет табличных показателей по губернии в соотношении, сколько приходилось мужчин на 1000 женщин, позволил получить следующие результаты:

Таблица 1

**Соотношение численности наличного мужского и женского населения
Астраханской губернии**

Административно-территориальное деление губернии	Мужчин на 1000 женщин
Уезды с городами:	
Астраханский	1106
Енотаевский	986
Красноярский	1031
Царевский	989
Черноярский	990
Степи:	
Калмыцкая степь	1085
Вн. Кирг. Орда	1074
Всего в губернии	1047
В том числе:	
В городах	1063
В степях Калмыцкой и Вн. Кирг. Орды	1078

Исходя из содержания составленной нами данных *таблицы 1*, можно заключить, что в большинстве уездов наблюдалось незначительное преобладание мужчин. Лишь в трех уездах (Енотаевском, Царевском, Черноярском) было больше женщин, однако гораздо в меньшем числе, чем мужчин в других уездах. Что касается собственно Калмыцкой степи, то по численности мужчин она занимала второе место после Астраханского уезда. В губернии, ее городах, уездах и приравненных к последним кочевьях калмыков, казахов переписью было зафиксировано преобладание мужского населения над женским. По сравнению с показателями по всей губернии, губернским городам и Внутренней Киргизской Орде в Калмыцкой степи мужчин было больше, а именно на 1 000 женщин их приходилось больше на 38 чел. по всей губернии, соответственно на 22 чел., чем в городах и на 11 чел., чем во Внутренней Киргизской Орде. В целом следуемые из анализа выводы практически подтверждают ранее сделанное заключение Н. Дубровским, который исходил из расчетов в соотношении численности женщин, пришедшихся на 1 000 мужчин [11, с. IV].

Согласно данным Заглавной таблицы, по численности временно пребывавших и по уровню грамотности Калмыцкая степь занимала последние места, что в определенной мере отражало степень участия ее населения в процессе происходившей индустриальной модернизации страны. Она относительно грамотности уступала Внутренней Киргизской Орде в 0,7 раза, Красноярскому уезду почти в 0,4 раза и самому «грамотному» уезду – Астраханскому – в 0,12 раз, хотя был не столь высоким.

Более подробное представление об общей численности населения Астраханской губернии, в том числе Калмыцкой степи, данные переписной документации нашли отражение в таблице I «Наличное население и население постоянно» с раздельным учетом постоянно проживавших, временно пребывавших и временно отсутствовавших русских и иностранных подданных [11, с. 2–3]. Первые две категории наличного населения были составлены ранее [11, с. 2–3; 10, с. 1], найдя отражение в таблице I, и фактически продублированы в Заглавной таблице. Что касается постоянного населения, то сведения о нем с некоторой обобщенной выборкой цифровых показателей таблицы I предстают в следующем виде:

Таблица 2

Постоянное население Астраханской губернии (чел.)

Административно-территориальное деление губернии	Всего			В том числе во временном отсутствии		
	м.п.	ж.п.	обоого пола	м.п.	ж.п.	обоого пола
Уезды с городами:						
Астраханской	118262	105045	223307	2832	715	3547
Енотаевский	40027	39783	79810	2238	1492	3730
Красноярский	35179	32635	67814	1524	295	1819
Царевский	104659	103502	208161	6179	3960	10139
Черноярский	52522	51671	104193	2601	1276	3877
Степи:						
Калмыцкая степь	68303	61714	130017	1380	64	1444
Внутренняя Киргизская Орда	113878	104578	218456	2623	1037	3660
Всего в губернии	532830	498928	1031758	19377	8839	28216

В результате выясняется, что в Астраханской губернии и Калмыцкой степи численность постоянного населения обоого пола составляла соответственно 1031758 чел. и 130017 чел., из которых наличными являлись 1003542 чел. и 128573 чел., т.е. число временно отсутствовавших было 28216 чел. и 1444 чел. По численности постоянного населения обоого пола, как и по числу наличного, Калмыцкая степь занимала в губернии прочно четвертое место, уступая Астраханскому и Царевскому уездам, а также Внутренней Киргизской Орде. По численности временно отсутствовавших, причем с преобладанием лиц мужского пола, она была на последнем месте, хотя в 2 раза опережала временно пребывавших лиц наличного населения, условно зарегистрированного на 28 января 1897 г., а не как фактически осуществленного в декабре 1896 – январе 1897 г.

Далее вышеизложенные недостающие обобщенные демографические сведения по Калмыцкой степи восполняют данные таблицы III «Численность населения по полу и десятилетним возрастным группам» [10, с. 8–29]. В ней впервые в обобщенном виде содержался перечень поселений Калмыцкой степи в 500 и более душ, которые в 60–80-ые годы XIX в. были переданы в административно-территориальные управления Астраханского, Енотаевского и Черноярского уездов. Согласно выборке соответствующих данных из названной таблицы выясняется, что всего таких поселений оказалось 34 (таблица 3), в которых переписью было зарегистрировано 54 867 чел. Из них временно пребывавшие составляли 2 %. Самыми населенными были села Ремонтное, Заветное, Аксай (Новинкое), Киселево (Акшибай), в каждом из которых числилось более 3 тыс. жителей.

Таблица 3

**Поселения Калмыцкой степи, состоявшие
в административном управлении уездов Астраханской губернии (чел.)**

№		Постоянное	Временно пребывавшее	ИТОГО
		обоего пола	обоего пола	обоего пола
	Астраханский уезд	210956	7623	218579
1	село Промысловка (Харахус)	2058	40	2098
2	село Яндыковское	1745	30	1775
3	село Оленичево	1087	10	1097
4	поселок Рынок	978	47	1025
5	село Караванное (Боргута)	638	14	652
6	поселок Алабуга (Второй Нижний)	610	2	612
7	поселок Вахрамеево	493	11	594
	Всего в Астраханском уезде	7609	154	7763
	Енотаевский уезд	73015	3025	76040
1	село Михайловское	1555	54	1609
2	село Удачное (Дубановка, Удачинское)	1324	21	1345
3	село Княжевское (Княжево-Котел)	1170	71	1241
4	село Хошеутовское (Лапас)	768	9	777
	Всего в Енотаевском уезде	4817	155	4972
	Черноярский уезд	97934	2372	100306
1	село Ремонтное (Журак, Джюрак)	3752	149	3901
2	село Заветное	3265	35	3300
3	село Аксай (Новинкое)	3127	34	3161
4	село Киселево (Акшибай)	3044	99	3143
5	село Кресты	2843	104	2947
6	село Тундутово (Едмата)	2767	21	2788
7	село Кормовое (Кицен-Булак, Ики Изимбулак)	2316	14	2330
8	село Плодовитое (Ласта)	2293	4	2297
9	село Абганерово (Гнилое)	2032	52	2084
10	село Валувка (Хомбута, Хамбата)	1921	28	1949
11	село Обильное (Ункрюх)	1933	12	1945
12	село Торговое	1651	53	1704
13	село Садовое	1487	19	1506
14	село Приютное (Антанур)	1384	36	1420
15	село Элиста (Элисты)	1194	16	1210
16	село Шандаста	1081	39	1120
17	хутор Жутов (Верхний)	1017	21	1038
18	село Булгун Сала (Салское, Ново-Троицкое)	933	22	955

19	хутор Кичкин	784	2	786
20	село Кюрюльта (Курульта, Кюрюльта)	685	14	699
21	село Улан-Эргы (Эргиско)	618	27	645
22	хутор Перегрузный	637	1	638
23	село Киша	552	14	566
	Всего в Черноярском уезде	41316	816	42132
	ИТОГО	53742	1125	54867

Таблица 4

Поселения Калмыцкой степи (чел.)

№		Постоянное	Временно пребывавшее	ИТОГО
		обоего пола	обоего пола	обоего пола
	Калмыцкая степь	127819	816	128572
	Из них:			
1	Поселок Калмыцкий Базар	1211	49	1260
2	Поселок Лагань	934	12	946
3	Хотоны на урочище "Яшкуль"	842	2	844
4	Поселок Бюслюрта	652	1	653
5	Поселок Червлёный	510	4	514
	Всего	4149	68	4217

В упомянутой таблице III содержится идентичная рассмотренной информация о других поселениях Калмыцкой степи, насчитывавших более 500 жителей и оставшихся в административном подчинении Управления калмыцким народом (таблица 4). Они были менее населенными, и из них выделялся лишь поселок в 1200 жителей Калмыцкий Базар, расположенный близ губернского центра – г. Астрахани, что и предопределило в перспективе XX века его слияние с последним. Данные сведения подобно пояснению Н. Тройницкого относительно земельной площади Калмыцкой степи никаким образом не оговаривались в его предисловиях в опубликованных материалах переписи, составители которой придерживались существовавшего на тот момент принципа административно-территориального подчинения ведомственного управления уездов Астраханской губернии. На этом основании были составлены остальные таблицы материалов переписи 1897 г. На приложенной к ним ранее упомянутой нами губернской карте были обозначены все названные поселения согласно их ведомственно-территориального разделению между уездами и Калмыцкой степью за исключением поселков Лагань, находившегося в Астраханском уезде, и Червлёного, расположенного в Черноярском уезде. К месту следует упомянуть тот факт, что и сам административный центр управления Калмыцкой степи после 1771 г. находился в г. Астрахани. В то же самое время расположенные на землях Калмыцкой степи села Булгун-Сала, Элиста, Кюрюльта, Улан-Эрге находились в ведомственно-территориальном ведении Черноярского уезда. Относительно сведений о поселениях в калмыцкой степи менее 500 жителей не нашли отражения в опубликованном табличном комплексе переписи, в то время как они явно фиксировались в процессе индивидуального опроса населения.

Таким образом, детальный анализ за исключением показателей грамотности [Заглавной] таблицы с привлечением других, восполняющих ее статистических и

картографических данных, позволяет составить несколько более детальное представление о демографическом состоянии Астраханской губернии и в частности ее Калмыцкой степи, размер земельной площади которой после ряда из нее изъятий на начало 90-х годов XIX в. составлял 67 246 кв. верст, без внутренних вод, т. е. этот показатель значительно превысил территорию каждого губернского уезда, хотя и ненамного уступая кочевьям Внутренней Киргизской Орды. В Калмыцкой степи наличное (постоянное и временно пребывавшее) население в 128 573 чел., да и несколько превышавшее ее постоянное население в 130 017 чел., составляло около 13% от губернского. В губернии она характеризовалась самыми низкими показателями по плотности населения (1,91 чел. на 1 кв. версту), грамотности (3,68%), численности временно пребывавших (753 чел.), временно отсутствовавших (1 444 чел.) и иностранных подданных (1 чел.). При этом наблюдалось преобладание лиц мужского пола. Вся эта информация имеет определенную источниковую ценность, но фактически остается не востребованной исследователями за исключением одного показателя, отражавшего суммарную численность наличного населения Калмыцкой степи (128 573 чел.) и рассматриваемого до настоящего времени как численность калмыцкого населения.

Список литературы

1. Борисенко И.В. Численный состав калмыков в основных ареалах их расселения (XVIII в. – XX в.) // Проблемы аграрной истории дореволюционной Калмыкии. – Элиста: КНИИФЭ, 1982. – С. 42–80.
2. Борисенко И.В. Очерки по исторической географии. Дооктябрьский период. – Элиста: Калм.кн.изд-во, 1991. – 250 с.
3. Бурчинова Л. С. Источниковедческие вопросы изучения истории Калмыкии (Вторая половина XIX в.). – Элиста: Калм.кн.изд-во, 1980. – 117 с.
4. Колесник В.И. Демографическая история калмыков в XVII-XIX вв.: уч. пособие. – Элиста: Калм.гос.ун-т, 1997. – 135 с.
5. Максимов К.Н. Калмыкия в национальной политике, системе власти и управления России. – М.: Наука, 2002. – 524 с.
6. Менделеев Д. К познанию России. С приложением карты России. 6-е изд. – СПб.: Изд. А.С. Суворина, 1907. – 157 с.
7. Оглаев Ю.О., Убушаев В.Б. Динамика народонаселения Калмыкии (XVII-XX вв.) // Исследования по исторической географии Калмыцкой АССР. – Элиста: КНИИФЭ, 1981. – С. 3–12.
8. Оглаев Ю.О. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года как источник по изучению социально-экономического строя предреволюционной Калмыкии // Малоисследованные источники по истории дореволюционной Калмыкии и задачи их изучения на современном этапе. – Элиста: КНИИФЭ, 1987. – С. 91–109.
9. Оконова Л.В. Этноконфессиональная структура населения Калмыцкой степи Астраханской губернии по материалам переписи 1897 г. (в свете количественного подхода) // Вестник КИГИ РАН. – 2014. – №2. – С. 22-29.
10. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. – Астраханская губерния. – Тетр. 1. – СПб: Изд. Централ.Статист.Ком.Мин-ва Внутрен.дел, 1899. – 53 с.
11. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. – Астраханская губерния. – Тетр. 2. – СПб: Изд. Централ.Статист.Ком.Мин-ва Внутрен.дел, 1904. – 166 с.

12. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Общий свод по Империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897. – Т. 1–2. – СПб., 1905.

13. Советская историческая энциклопедия. – Т. 2. – М.: «Советская энциклопедия», 1962. – 517 с.

14. Советская историческая энциклопедия. – Т. 6. – М.: «Советская энциклопедия», 1965. – 521 с.

15. Советская историческая энциклопедия. – Т. 13. – М.: «Советская энциклопедия», 1971. – 530 с.

С.А. Умгаев, П.М. Кольцов

Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова

СОВРЕМЕННЫЙ РИТУАЛ И ИДЕНТИЧНОСТЬ: ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ И КОНСТРУИРОВАНИЮ

Современный мир отличается от мира традиционного, и это отличие проявляется в ритуалах и обрядах. Меняется их значение в современном мире, возникает необходимость в конструировании новых ритуалов для утверждения новых смыслов и новых сообществ.

Ритуал и идентичность связаны в том смысле, что ритуал утверждает ценность того сообщества, с которым индивид идентифицирует себя, к которому принадлежит. Ценность сообщества проявляется в ритуалах, в ритуальных действиях.

Особенным свойством ритуала является его деятельный, телесный характер. Ритуал – это действие, а значит, он неизбежно вовлекает членов группы в коллективное действие, в котором заложенные в нарративах и культуре ценности и смыслы воплощаются в столь же символической практике.

Статья основана на анализе историографии вопроса, которая дополняется разбором наиболее ярких примеров современного ритуализирования.

Ключевые слова: ритуал, обряд, спорт, игра, конструирование ритуала, современный ритуал.

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда №23-28-10065, <https://rscf.ru/23-28-10065/> «Современная структура этнической, религиозной и гражданской идентичности калмыков в ритуальных и мемориативных практиках».

S.A. Umgaev, P.M. Koltsov

Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov

MODERN RITUAL AND IDENTITY: APPROACHES TO UNDERSTANDING AND DESIGN

The modern world differs from the traditional world, and this difference is manifested in rituals and rites. Their importance in the modern world is changing; there is a need to construct new rituals to affirm new meanings and new communities.

Ritual and identity are related in the sense that ritual asserts the value of the community with which the individual identifies himself or herself. The value of community is manifested in rituals, ritual actions.

A special feature of the ritual is its active, bodily character. Ritual is an act, so it inevitably involves members of a group in a collective action in which the values and meanings of narratives and culture are embodied in equally symbolic practices.

The article is based on the analysis of the historiography of the issue, which is supplemented by the analysis of the most striking examples of modern ritualization.

Key words: ritual, ritual, sport, game, ritual design, modern ritual.

Acknowledgements: The study was carried out with a grant from the Russian Racing Fund 23-28-10065, <https://rscf.ru/23-28-10065/> «Modern structure of ethnic, religious and civil identity of Kalmyks in ritual and commemorative practices».

Современный мир значительно изменился. Традиционные ритуальные практики трансформируются под новые условия. Происходит конструирование новых ритуалов, формируются секулярные ритуальные практики, к примеру, корпоративные праздники и традиции.

Существует взаимосвязь между ритуалом и идентичностью. Последняя означает принадлежность к какой-либо реальной или воображаемой общности, а ритуальные практики выражают в символической форме эту принадлежность.

Свойство ритуала сопутствовать сообществу или группе людей, придавать этому сообществу символическую ценность используется в современной политической и корпоративной практике. Символическая политика, политика памяти, корпоративная идеология – все они обращаются к ритуализации как к форме символического закрепления созданных смыслов.

Цель данной статьи – рассмотреть особенности трансформации феномена ритуала в современном мире. Статья основана на изучении историографии вопроса.

В современной науке сформировалась определённая традиция понимания ритуалов. Особенно внимательно изучали ритуалы этнологи и социальные антропологи, т.к. ритуалы являлись важной частью этники, этнической идентичности. Именно этнологи, социальные антропологи и социологи отметили взаимосвязь между ритуалами и жизнью общества, их ключевую роль, их функции.

Дюркгейм изучил и проанализировал феномен религии и затронул обязательную её часть – ритуалы, совокупность которых и образует культ, т.е. непосредственно религиозную практику. Он отметил, что выраженная в ритуальных практиках религиозная деятельность не просто играет в общественной жизни важную роль, но она скрепляет само общество, выполняет функцию той социальной структуры, вокруг которой образуется коллектив [2, р. 218].

Идеи Дюркгейма исходили из анализа жизни австралийских аборигенов. Он предположил, что существует резкая дихотомия между обыденной жизнью этих племён и сакральным пространством, образованным с помощью ритуальных религиозных практик. В своей повседневной жизни эти племена вынуждены существовать в условиях нехватки природных жизненных ресурсов. Разрозненные семьи и локальные группы австралийских аборигенов расселяются и не живут с другими членами племени на протяжении длительного времени. Однако, собираясь в особых местах для проведения сакральных обрядов *корробори*, они как бы погружаются в иную реальность. Эти праздники играют важную роль в интеграции разрозненных семей и локальных групп в единое племя. Идентичность этих людей, их чувство принадлежности к чему-то большему, чем узкий круг, в котором они живут в повседневной жизни, и заключалась в проведении этих ритуалов.

Соответственно, важнейшей ролью, которую играет ритуал в жизни общества, является объединение людей в единое сообщество. Без ритуальной мистерии, придающей важность и ценность самому обществу, это объединение невозможно.

Существуют различные варианты объяснения ритуала через призму функционализма, как западного, так и отечественного. К примеру, можно выделить следующий набор:

- Интегрирующая функция, объединение людей в сообщества с помощью ритуальных практик;
- Функция социализации, т.е. приобщение индивида к общественным устоям с помощью ритуала;
- Воспроизводящая функция, заключающаяся в воспроизводстве традиции и общественных устоев;
- Психотерапевтическая функция, т.е. обретение индивидом личного комфорта с помощью групповой практики [10, с. 99–103].

Существуют и другие варианты анализа функционала ритуала. К примеру, выделяются две группы функций: дистанцирующие и аппроксимирующие (приближающие). Дистанцирующая функция ритуалов относится к установлению социальных барьеров и дистанций, социальной иерархии, границ времени, регламентации поведения, установление моральных и поведенческих рамок и т.д. Наоборот, аппроксимирующая функция заключается в снятии барьеров и социального напряжения, снятии негативных эмоций, психологическом расслаблении, утверждении групповой солидарности, предоставлении чувства принадлежности, гордости и т.д.[14].

Действительно, функциональное разнообразие ритуальных практик позволяет, к примеру, создать модель корпоративной ритуальной культуры. Современный подход к выстраиванию корпоративных сообществ и рабочих пространств подразумевает активный тимбилдинг, действия, направленные на сплочение коллектива. На самом деле, необходимость и желание ритуального подкрепления уже присутствует в трудовых коллективах, которые неизбежно обрастают своими повседневными традициями и обрядами, закрывающими различные потребности сообщества. Это свойство коллективов использует в своих целях современный менеджмент, который стремится подчинить корпоративную культуру нуждам компании [12; 13, с. 64–67; 15].

К примеру, свойственные HR-менеджменту задачи по налаживанию корпоративной коммуникации можно связать с ритуальными функциями. В таком понимании, посвящение в студенты Калмыцкого государственного университета им. Б.Б. Городовикова, этот традиционный многоступенчатый творческий праздник, будет являться ритуалом, имеющим адаптационную и социализирующую функции, и, вместе с тем, отвечать за коннотативный элемент корпоративной студенческой идентичности – за чувство принадлежности. За аффективный элемент будут отвечать студенческие праздники вроде Дня студента, а также традиционные праздники, такие как Новый год, 8 Марта, 23 Февраля и т.д. Когнитивным ритуальным элементом студенческой корпорации будут служить такие осознаваемые действия, как сдача сессии, регулярные конференции и т.д.

Такой разброс в функционале ритуала объясняется, вероятно, той ключевой ролью, которую он играет в жизни этнических и социальных общностей. Вся жизнь и деятельность индивидов и сообществ наполнена ритуальным церемониалом, т.к. только с помощью ритуальных действий человек может выразить своё отношение к другим людям [3]. К примеру, повседневными ритуалами являются рукопожатия, проявление внимания, уважения и т.д. Мы используем эти ритуальные формы, эти маленькие повторяющиеся действия, чтобы закрепить в нашем сознании и передать нашим контрагентам отношение к ним, к их действиям. Это касается в том числе и вопроса идентичности в современном мире. Действительно, повседневные и интеракционные ритуалы меняются от сообщества к сообществу.

Однако функционалистское объяснение ритуалов не является единственным. Ритуалы нельзя рассматривать просто как нечто обязательное для жизни традиционного общества, как нечто, имеющее только роль и функцию. В традиционном обществе ритуалы не конструируются, не создаются как продукт сознательной воли и фантазии индивидов или групп. Правда, они могут включать в себя различные проявления общественной жизни, такие как творчество, соревнование, противостояние, испытание, зрелище и т.д.

Ритуальное повторение исходит, предположительно, от природных циклов, смены дня и ночи, времён года, лет, самого циклического характера жизни человеческих коллективов, в которых новое поколение сменяет старое. Этот «ритм природы» заложен одновременно и в человеческую жизнь, которая, как часть природы, вынуждена следовать за ним, и в ритуальные практики, которые являются выражением этой цикличности

и повторяемости. Ритуал упорядочивает кажущийся хаос окружающей человека природы, создаёт устойчивое понимание связи прошлого, настоящего и будущего. В самой сути ритуальной практики выражена стабильная и надежная повторяемость, что даёт сообществу уверенность в завтрашнем дне [11, с. 10–17].

Цикличность является не только свойством природы, она является частью повседневной жизни, человеческой культуры, частью человеческого мышления. Особенно ярко это проявляется в спортивной деятельности, где сама суть спортивной жизни представляет собой сезонное повторение. Каждый год проводятся национальные чемпионаты и чемпионаты мира по различным видам спорта, в рамках отбора к этим чемпионатам функционируют различные городские и районные первенства, другие регулярные состязания. Каждые четыре года проводятся Зимние и Летние Олимпийские игры. Эти большие спортивные события являются праздниками, особыми действиями, в которых происходит постоянное создание и воссоздание мифов и смыслов особого рода. Праздник, зрители, само спортивное состязание – всё это элементы повторяющегося ритуала, имеющего важное значение для общества. В нём фигура спортсмена олицетворяет необходимые современному обществу качества: смелость, добродетель, готовность к состязанию и т.д. [1].

По отношению к символическим системам ритуал выступает как основа, фундамент, вокруг которых они строятся. Повторяемость означает уверенность в том, что отражённый в знаке смысл не будет произвольно изменяться. Соответственно, любые устойчивые формы общественных связей создаются в процессе ритуализации, а затем уже воспроизводятся вновь и вновь. Сама устойчивость человеческой культуры, возможность передавать смыслы и ценности существует благодаря её ритуализации. Ритуал – это «смирительная рубашка», в которую культура как бы облекает общество. Ритуализация позволяет создавать в обществе стабильные системы ценностей, отношений, регулировать поведение людей, пресекать антисоциальное и опасное для общества поведение. Кроме того, ритуал подчёркивает идентичность данного общества в том смысле, что каждое сообщество отличается от другого системой ритуальных практик [9, с. 99–103].

Ритуал образуется в символических системах и сам выступает как сложная система символов. Семиотический и структуралистский подход к ритуалу заключается в рассмотрении его как текста, выразителя смыслов и ценностей. При этом текст этот может существовать для себя, не выражая ничего за своими пределами. Действительно, как текст, ритуал обладает своей собственной текстовой структурой и логикой, грамматикой и синтаксисом. Выражая определённые смыслы, он наполняет символическое пространство цитатами из себя, эти цитаты образуют символическую лексику.

Согласно этой логике, ритуальное пространство сообщества выступает как единый и целый текст. Именно к цельности текста отсылает нас эта попытка проанализировать ритуал. При этом в любом сообществе как бы функционирует целая система обрядовых и ритуальных практик, которые образуют целостную структуру. Все ритуалы сообщества – это на самом деле один ритуал, просто переписанный или сокращённый. Любая ритуальная практика всегда отсылает нас к изначальному, основному ритуалу, в рамках которого изначально и образовалось сообщество.

Подобное трактование основано на том представлении, что каждый ритуальный текст «повествует» об одном и том же – о моменте изначального творения мира. В символическом плане, весь мир заключён в рамках символической системы. Как сказал Витгенштейн, «границы моего языка суть границы моего мира» [7, с. 39]. И, действительно, в основном ритуале отражён момент символического создания мира, отражена космогония, а значит, и устройство общественной символической системы.

Ровно так же, как текст художественного произведения отражает, но не вполне, существующую реальность, ритуал создаёт символического двойника реально существующего общественного устройства. С другой стороны, не может существовать никакого общественного устройства за пределами представлений о нём, а они, в свою очередь, не могут быть сформированы, утверждены и переданы без выражающих эти смыслы ритуалов.

Основной ритуал уже заключает в себя все необходимые для общества смыслы, представления об устройстве мироздания (общественное устройство всегда отражает устройство мироздания), о морали, о правилах поведения, о жизни и смерти и т.д. Все остальные ритуалы как бы происходят из него, они воспроизводят те же смыслы в несколько видоизменённых, но узнаваемых формах ритуальной выразительности и грамматики.

В повседневной и бытовой жизни обрядовые действия являются всегда «цитатами» из этого большого ритуала, отдельными действиями, всегда отсылающими к установленной ритуалом символической реальности и знаковой системе. Таким образом, ритуал не просто является отдельным проявлением символической реальности, но он устанавливает язык, на котором в дальнейшем в данном сообществе происходит символическая коммуникация. Такими повседневными и бытовыми ритуалами могут быть, к примеру, выражения почтения и знаки уважения, вновь и вновь поддерживающие и обновляющие социальную иерархию.

Символическая реальность «как бы высвечивает те стороны вещей, действий, явлений, которые в обыденной жизни затемнены, не видны, но на самом деле определяют их суть и назначение» [5, с. 17].

В традиционной культуре ритуал тесно связан с нарративами, он позволяет погрузиться в символическую реальность мифа полностью, стать её частью. Многие ритуалы – это не просто действия, но комплексные зрелища, представления, состязания с включённым участием. Они позволяют погрузиться в сотканную мифологическую реальность не просто своим воображением или сознанием, но телесно в процессе практического взаимодействия ощутить весь заложенный в нарратив смысл [16; 17].

Отдельной особенностью современных ритуалов является их конструирование. Конструирование ритуалов всегда было актуально в политической сфере, где важно направить общественные усилия на освоение и принятие новых политических смыслов и координат. Ритуалы (как правило, в виде праздников) выступают в качестве элемента в системе символической политики наряду с визуальными символами и знаками [8, с. 91–98]. К примеру, простейшими политическими символами являются цвета, флаги, ленточки, другие более сложные знаки. Что касается коллективных действий, то именно ритуализация позволяет закрепить определённую практику в обществе. К примеру, замечательным ритуалом, появившимся недавно, является акция «Бессмертный полк», представляющая собой шествие с портретами предков-ветеранов.

В сфере культуры в последние десятилетия наблюдается рост интереса к неозтнике, к эзотерике, появляются новые духовные практики, отражающие развитие и интерес общественных групп. Всё это сопровождается созданием новых символических пространств, т.е. фактически конструированию представлений о времени, пространстве, языке [6, с. 255–258].

В конечном итоге, любая группа или любое сообщество обладает символической ценностью, которая проявляется, создаётся и воспроизводится в ритуальных действиях. Ритуалы наполняют даже обычные дни, обычные действия «особым» смыслом. Этим свойством обладают, помимо ритуала, игры и творчество, но в широком смысле и игра, и творчество являются цитатами из ритуала, продолжением ритуального действия. В современном меняющемся мире наблюдается дефицит символического смысла, незаполненное пространство, оставленное ушедшей традицией. Это создаёт основу для

конструирования групповых и повседневных ритуалов. Важно понимать, что при всей необходимости ритуала только тогда его конструирование будет действительно успешным, когда оно будет соответствовать следующим критериям: аутентичности, т.е. для действующих лиц ритуальное действие должно являться подлинным; аффективность, т.е. ритуал должен выражать и производить эмоции; согласованным в своей структуре, т.е. являть собой систему взаимосвязанных действий [4, р. 70–86].

При существующей вариативности в понимании и интерпретации ритуала этот феномен всё же понимается как жизненно необходимый для полноценного функционирования человеческого сообщества. Традиционное дюркгеймианское понимание ритуального функционала и сейчас определяет современные подходы к пониманию корпоративных ритуалов. В настоящее время ритуалы активно конструируются и реконструируются, это происходит особенно активно в тех сферах, где конструируются новые идентичности и новые сообщества: политика, религия, разнообразные группы интересов. С другой стороны, существует сфера, которая ритуализирована в силу циклического характера деятельности, – это современный спорт, состоящий из повторяемых циклов тренировок и соревнований.

Список литературы

1. Birrel S. Sport as Ritual: Interpretations from Durkheim to Goffman // *Social Forces*. Vol. 60; Iss. 2. 1981.
2. Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press, 1995. P. 218.
3. Goffman E. *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. New York: Pantheon Books, 1982. 282 p.
4. Gordon-Lennox J. *Ehe rhyme and reason of ritualmaking // Emerging Rituals in Secular Societies*. London:JKP, 2017. pp. 70–86.
5. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 253.
6. Бекарюков М. В. Конструирование эзотерической реальности: базовые элементы и их специфика // МНКО. 2011. №4-2. – С. 255–258.
7. Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат*. – М.: АСТ, 2018. – С. 39.
8. Гигаури Д.И. Политический миф и ритуал как социокультурные основания символической политики // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Международные отношения*. 2015. №3. – С. 91–98.
9. Дагаева Е. А. Ритуал как способ развития и поддержания корпоративной идентичности вузовского сообщества // *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки*. 2009. – С. 99–103.
10. Дагаева Е. А. Ритуал как способ развития и поддержания корпоративной идентичности вузовского сообщества // *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки*. 2009. – С. 99–100.
11. Карнацкая Л.А., Петренко В.Ф. Ритуал как укорененность бытия // *Мир психологии*. 2003. № 1. – С. 10–17.
12. Крылов А.Н. *Корпоративная идентичность для менеджеров и маркетологов*: М.: Изд-во ИКАР, 2004. – 226 с.
13. Роуден М. *Корпоративная идентичность*. – М.:Добрая книга, 2007. – 296 с.
14. Сарингулян К.С. *Культура и регуляция деятельности*. – Ереван, 1986. – 258 с.
15. Скворцова Т., Стернин И. *О корпоративной идентичности // Управление компаний*. 2007. № 2. – С. 64–67.
16. Элиаде, М. *Аспекты мифа*. – М.: ACADEMIA, 1995. – 106 с.
17. Элиаде, М. *Миф о вечном возвращении*. – СПб.: «Алетейя», 1998. – 258 с.

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

С.Н. Артаев, Р.П. Харчевникова, Г.Ц. Пюрбеев
Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова

ЛЕКСИКО-ГРАММАТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕАЛИЗАЦИИ ВЕЖЛИВОСТИ В КАЛМЫЦКОЙ КОММУНИКАТИВНОЙ КУЛЬТУРЕ

В соблюдении речевого этикета большую роль играют лексические и грамматические средства вежливости. К лексическим средствам относят слова и выражения, используемые для того, чтобы показать свою деликатность в общении с людьми почтенного возраста и высокого социального ранга, в обращении со старшими употребляют изысканно-почтительные слова из высокого стиля. Почтительное и вежливое отношение у калмыков также может быть выражено не только лексическим способом, но и средствами грамматики, а именно с помощью форм глагольного наклонения.

Ключевые слова: речевой этикет, лексические и грамматические средства языка, вежливость, глагольное наклонение.

S.N. Artaev, R.P. Kharchevnikova, G.Ts. Pyurbeev
Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov

LEXICAL AND GRAMMATICAL ASPECT OF POLITENESS IMPLEMENTATION IN KALMYK COMMUNICATIVE CULTURE

Lexical and grammatical means of courtesy play a significant role in the observance of speech etiquette. Lexical means include words and expressions used to show delicacy in dealing with people of respectable age and high social rank, in dealing with elders using exquisite-respectful words of high style. The respectful and polite attitude of Kalmyks can also be expressed not only in the lexical way, but also by means of grammar, namely by means of forms of verb inclination.

Key words: speech etiquette, lexical and grammatical means of language, courtesy, verbal inclination.

Владение речевым этикетом предполагает умение правильно выбирать формы общения и способы речевого воздействия в соответствии с типом ситуации, социальным статусом коммуникантов, характером отношений между ними и характером самих собеседников. В связи с общей прагматической направленностью на успешную реализацию языковой коммуникации особый интерес представляют формы побуждения, а именно такие жанры, как извинение, просьба, очень характерные для повседневного общения [1, 2, 3,].

Ситуация извинения – словесное искупление вины, какого-либо проступка. В этой ситуации непременно присутствует оттенок значения просьбы (иногда вербально выраженный). Вина, проступок могут быть большими или меньшими, с чем связаны и различные выражения извинения [14].

Извинение принадлежит к речевым действиям универсального характера, т.е. таким, которые присущи речевому поведению носителей различных языков. Извинения играют важную роль в речевом общении коммуникантов в качестве речевого акта, регулирующего межличностные отношения [5, 12].

Дж. Серль и Д. Вандверкен считают целью акта извинения выражение сожаления или раскаяния в связи «с данным положением дел». Такая формулировка определяет мотивировку извинения более широко, т.е. включает возможность будущего действия,

которое имеет отношение к данному положению дел, как и возможность совершения чего-либо неприятного по отношению к адресату со стороны третьих лиц [10].

Соблюдение этих условий приводит к успешности осуществления акта извинения, что помогает сохранить вежливое, доброжелательное отношение между коммуникантами.

В калмыцком речевом этикете наиболее распространенной, нейтрально-вежливой формулой является высказывание, содержащее существительные *гем* «вина» или *буру йовдл* «неправильный поступок» + глагол *тэвх* «отпустить» в повелительно-желательном наклонении [7]: – *Бичэ уурлтн, гемим тэвжэ өгтн, – гижэ күүкн бичгтэн бичжэ* [ЖХ] «Не сердитесь, простите меня, – написала девочка в своем письме»; – *Дава Басангович, ... гемим тэвжэ өгтн, – гижэ Манжиков сурв* [УБ] «Дава Басангович, ... простите меня (букв. отпустите мою вину), – попросил Манжиков»; – *Санл, буруһим тэвич, – болжэ Церн Санлыг теврв* [ТХ] «Санал, извини меня, – Церен обнял Санала».

Грамматическая система калмыцкого языка требует употребления глагола в постпозиции. Центральный предикатный компонент формулы извинения может выражаться также глаголами *сурх* или *эрх* «просить, умолять» и *хээрлх* «помиловать, смириться»: – *Нина, мини гемиг тэвжэ өгхитн эржээнэв, – гижэ эн эклв* [УБ] «Нина, прошу Вас отпустить мою вину, – начал он»; – *Буйн болтха, тэв һарим. Буруһан эржээнэв, – болв Кермн* [ТХ] «Пожалуйста, отпусти руку. Прошу прощения, – сказала Кермен»; – *Буйн болтха, таднас гемэн эржээнэв! ... – гижэ Гернэл келв* [ҺХ] «Пожалуйста, извините меня! ... – сказала Герензел»; – *Буруһим тэвжэ хээрлтн, Борис Эммануилович, – болжэ адъютант толһаһан гекв* [БТ] «Простите за проступок, Борис Эммануилович, – склонил голову адъютант».

В речевом поведении калмыков имеется еще один тип извинений, не очень распространенный, встречающийся в основном у людей преклонного возраста: *Мини гем* «моя вина» или *Мини буру* «мой проступок». Эти фразы могут сопровождаться просьбой *Бичэ му сантн* «Не подумайте ничего плохого».

В недавнем прошлом у калмыков существовал даже целый обычай *Буруһан сурх* «просить прощения». Этот обычай нередко был началом всего свадебного обряда. Происходило это после того, как молодой человек (скорее всего, по договоренности с девушкой) без разрешения родителей (и своих, и ее) приводил домой девушку. Это называлось *выкрасть* невесту. После этого родители жениха брали определенное количество водки, баранину, подарки и ехали к родителям девушки просить прощения за поступок, совершенный их сыном. Здесь обговаривалось время, когда можно было присылать сватов и т.д.

На основании вышеизложенного можно заключить, что ситуация извинения в калмыцком речевом этикете выражается в основном словосочетанием *гемим тэвтн* «отпустите мою вину» + глагол *эржээнэв, суржэанав* «прошу».

Очень близкая к извинениям, но имеющая несколько другой смысл ситуация, связанная с выражением просьбы, входит в состав таких речевых актов, в которых используются выражения, рассматриваемые в общем функционально-семантическом поле речевого этикета. Применительно к ситуации просьбы в коммуникативной компетенции говорящего есть представление о том, что попросить надо вежливо, т.е. определенным речевым способом выразить уважительное отношение адресату, иначе может не реализоваться коммуникативное взаимодействие собеседников, факт вербальной просьбы не обретет должной силы, и за ним не последует действия со стороны адресата для удовлетворения просьбы [9, 11].

Множественность способов выражения просьбы предопределяют правила вежливости, которые относятся к общим постулатам коммуникативных взаимодействий (лексемам общения) и, естественно, варьируются применительно к разным сферам общения, в разных стилях и жанрах, в обстановке официальной или неофициальной, с хорошо и мало знакомым собеседником, при разных ролевых и личных отношениях и т.д. [15].

Стилистическая окрашенность выражений просьбы варьируется по экспрессивно-стилистической шкале в широкой гамме, передавая тональность общения от официальной и холодной до дружеской и теплой. При этом их синонимические варианты отражают степень вежливости, с одной стороны, и степень важности просьбы – с другой [8].

Синтаксическая структура предложений-высказываний, в которых воплощается смысл «просьба», самая разнообразная: здесь предложения повествовательные, побудительные и вопросительные; предложения простые и сложные; нераспространенные и распространенные. Однако все они обладают силой побуждения адресата и призваны вызывать его реакцию в виде действия (и/или речи) [13].

В калмыцком коммуникативном поведении наиболее часто просьба оформляется при помощи вежливых форм глагола *Суржана* «Прошу», *Эржэнэв* «Умоляю», сопровождаемых актуализатором вежливости *Буйн болтха* «Пожалуйста», например: – *Хэрү суухитн эржэнэв, күүндврэн чилэх кергтэ, – гив* [УБ] «Прошу вас присесть, нужно закончить разговор, – сказал он»; – *Булһн, би эржэнэв чамаг, күрэд ир, – болж Санл Булһниг үүднөһ күргв* [ТХ] «Булгун, я прошу тебя, приходи, – Санал довел Булгун до дверей»; – *Коля, буйн болтха, тиим үг бичэ келтн, – гижэ Гернэл сурв* [ҺХ] «Коля, пожалуйста, не говорите так, – попросила Герензел»; – *Буйн болх, би келжэсн үгэн чилэчкв, – гижэ Маргарита Николаевна сурв* [УБ] «–Пожалуйста, дайте же мне договорить, – попросила Маргарита Николаевна»; – *Буйн болтха, орцхатн, таниг күлэжэнэ, – гижэ сеглэтрин кабинетин үүд секв* [ҺХ] «–Пожалуйста, заходите, Вас ждут, – сказал он, открывая дверь кабинета».

В соблюдении речевого этикета большую роль, как уже отмечалось, играют лексические и грамматические средства вежливости. К лексическим средствам относят слова и выражения, используемые для того, чтобы показать свою деликатность в общении с людьми почтенного возраста и высокого социального ранга, а в обращении со старшими употребляют изысканно-почтительные слова из высокого стиля.

Почтительное и вежливое отношение у калмыков также может быть выражено не только лексическим способом, но и средствами грамматики, а именно с помощью форм глагольного наклонения, частиц.

Формы глагольного наклонения в калмыцком языке в выражениях речевого этикета реализуются в контактивах (приветствие, прощание, благодарность, извинение, поздравление, и др.), в директивах (просьба, приглашение и др.) и в обращении для привлечения внимания.

Исходная форма повелительного наклонения (императива), равная форме 2-го лица единственного числа, совпадающая с основой глагола, всегда выражает побуждение к действию, направленное говорящим непосредственно к собеседнику. Для этикетных выражений характерен тип смягченного побуждения в значениях просьбы, упрощения и т.д. Зависимость говорящего от собеседника подчеркивается наличием в контексте глаголов типа *сурх* «просить», *эрх* «умолять, упрощать», смягчающих побуждение глаголов речи *гих* «говорить», *келх* «сказать», глаголов просьбы *нөкд бол* «помоги», *дөңгн* «поддержи» и т.д.

Также в определенных контекстуальных и интонационных условиях вежливое, смягченное побуждение может реализовываться формой множественного числа повелительного наклонения на *-тн*, например, простое обращение с оттенком непринужденности или просьба: *Сурһульчнр, кәдлмиән ишулуһар чиләтн* «Ученики, заканчивайте поскорее работу», *Кәдлмичнр, тәрәнә кәдлмиән эртәс әклтн* «Рабочие, заранее начинайте работу по посадке»; приглашение, совет, пожелание: *Оютнр, мана сурсиг күцәтн, манур дарунь иржәятн* «Студенты, выполните нашу просьбу, приходите почаще к нам», *Өрк-бүләрн, әлгн садтаһан цуһар менд бәәтн* «Всей семьёй, со всеми родными живите в здравии».

В современном калмыцком общении формулы *Менд бәәтн* «Живите в здравии», *Сән бәәтн* «Живите хорошо» являются самыми употребительными и универсальными формами прощания. Форма на *-тн*, называемая также «формой вежливого обращения», применяется и при обращении ко 2-му лицу единственного числа и представляет собой прием вежливой или официальной речи: *Багш, дегтрән нааран өгтн* «Учитель, дайте свою книгу», *Аав, та бас маңһдур иртн* «Дедушка, Вы тоже завтра приходите»; – *Сууһад хот әдлтн! – гиж Болха столур дуудв. Герт орж ирсн хөөн, хотынь уулго бәәж болиго, стол эргәд сууцхав.* – «Ундиң өгәд, учриң сур» *гидг хальмг үлгүр бәәдмн. Ундан уусн болхла, учран келтн. Сөөни өрәллә ямаран кергтә ирләт? – гиж Болха хотынь уулһжәһад суржәна* [БЦ] «Присядьте, отведайте наших угощений! – пригласила к столу Болха. Если вошли в дом, нельзя выйти, не притронувшись к угощению. – «Вначале накорми, а потом спрашивай причину визита» гласит калмыцкая пословица. Говорите, зачем пришли среди ночи? – спросила Болха».

Присоединение к форме императива утвердительной частицы *-л* с последующим наращением лично-предикативных частиц 2-го лица единственного и множественного числа усиливает некоторые модальные оттенки побуждения, содержащиеся в действиях, выраженных формами повелительного наклонения, в таких вариантах, как просьба, приглашение [4]: *Көвүн, бичә альвллчн, әкдән нөкд боллчн* «Мальчик не балуйся, помоги-ка матери», *Кәдлмитән эрт һарлтн, өвсән хадлтн* «Выходите-ка пораньше на работу, косите-ка сено»; – *Босха, нанд үг өглчн. Я, ях, ях! – гихәд аав зүн сүвәһән бәрәд, ормасн босхар седв.* – *Гем уга, суужәһад келтн, – гиж Сергей зөв өгв.* – *Сууһад ормасн келтн, – гихәд эндәснь баһчуд дөңв* [УБ] «Босха, дай мне сказать. Я, ях, ях! – дедушка хотел встать, держась за левый бок. – Ничего, ничего говорите сидя, – сказал Сергей. – Говорите с места, – поддержала молодежь».

Из форм повелительно-желательного наклонения частица *-л* присоединяется:

1) к форме обращения ко 2-му лицу: *соңсийл* (послушаем-ка), *сурийл* (спросим-ка). При этом частица *-л* придает данной форме оттенок уступки и вежливого согласия 2-го лица принять участие в каком-либо действии;

2) к форме обращения к 3-му лицу: *келгл* (пусть же говорит, говорят), *өгтхал* (пусть же даст, дадут). Частица *-л* сообщает данной форме экспрессивный оттенок, смягчая в известной мере волеизъявление говорящего: его повеление, приказание, позволение;

3) к повелительной форме, совпадающей с основой глагола с обязательным сопровождением лично-предикативных частиц 2-го лица: *бос* (вставай) – *бослч-т* (вставай-ка, встаньте же), *сер* (проснись) – *серл-т* (проснись, проснитесь же). Наличие частицы *-л* сводит на нет прямое категорическое приказание, поэтому формы типа *бослч*, *серлч* и подобные им выражают просьбу и увещание.

В разговорной речи часто встречаются выражения просьбы с формами повелительного наклонения, образованными с помощью частиц *-и*, *-хн*, которые передают разновидности оттенков смягченного и нейтрального типов побуждения – убедительной просьбы, настойчивого увещания, приглашения, предложения и т.д.: *Холас йовсн*

күүнд хот өгхнтн «Накормите же человека, идущего издалека», *Та хургин тускар шулун зэңглит, цугтаднь кургэж келит* «Сообщите же поскорей о собрании, скажите же всем» [4]. Приведем примеры из художественной литературы:– *Айдтн, цэ ууһад йовхнтн, – гижэ инэмсклэж келв* [HX] «Погодите, выпейте хоть чаю, – сказал он с улыбкой»; – *Төрл, наарит, – гинэд куукн Басңгиг дуудв* [БО] «Дядя, идите же сюда, – позвала девочка Басанга»; – *Келх үгэн илднь келчкит, Арвн Викторович, – гив* [УБ] «Скажите же открыто, что вы хотели, Арвн Викторович, – сказал он».

Желательное наклонение выражает желание и намерение говорящего осуществить действие самому либо пожелание, просьбу, совет, позволение 2-му лицу или 3-му, чтобы действие было совершено. Это может быть выражено с помощью аффиксов *-с, -ий, -ия*, причем два последних аффикса, используясь после основ глагола на согласный *-й* и после основ на гласный звук, с большим оттенком приглашения, просьбы выражают призывы говорящего ко 2-му лицу или к группе лиц принять участие в совместном действии: *Гериннь даалһеран эндү угаһар күцэцхэй* «Выполним же домашнюю работу без ошибок», *Альков, түүгичн хэлэй* «А ну-ка, посмотрим на него». Очень часто такие выражения можно услышать из уст дикторов калмыцкого радио и телевидения в ситуации прощания: *Менд амулң харһжэй* «Встретимся в здравии и благополучии», *Сэн менд харһжэй* «Встретимся в хорошем здравии».

Формы желательного наклонения с параллельно сосуществующими аффиксами *-г* и *-тха (-тхэ)* выражают пожелание или позволение говорящего лица совершить действие, переданное отсутствующему 3-му лицу через 2-е лицо: *Цуг олн амтн менд бээтхэ!* «Пусть все люди живут в здравии!», *Харһжахар Нусха Мууг тэвхм болвзго, йовэжл йовг* [ХТ] «От нечего делать может отправим Нусху Му, пусть походит». Эти формы с утвердительной частицей *-л* передают оттенок особой вежливости, допускают как бы примирение с действием, которое уже началось вопреки желанию.

Также оттенки смягченного побуждения в предостережении от совершения нежелательного действия встречаются в формах предостерегательного наклонения, образуемых с помощью аффиксов *-ва (-вэ)*. Например, просьба или мягкое повеление с оттенком предупреждения: *Хойр экнь һазһас чигн заавр өгэтэ: «Даарвзат, халвзат!»* «С улицы обе матери дают наказ: «Не охладитесь, не перегрейтесь», *Лидж-Гарэ, намаг дахулхан мартвзат* «Лиджи-Гаря, не забудьте же меня взять с собой».

Вежливые выражения с оттенком просьбы могут выражаться и другими грамматическими средствами: конструкцией с побудительной частицей *нэ, не* «ну» и выделительно-ограничительной частицей *зуг* «только» с модальным значением просьбы; частицей *буйн болтха* «пожалуйста» – принадлежностью вежливой речи; эмфатической формой повелительного наклонения (исходная форма глагола с долгим или неясным гласным) *ор(ь), умш(ь)* «входи же», «читай же» – с явно выраженным оттенком просьбы, например: *Ээж, мана гем, – болж Болд эвлэ, – зуг бичэ ууль* [ТХ] «Бабушка, наша вина, – уговаривает её Болд, – но ты не плачь»; *Буйн болх, Дея минь, амтнэ хоорнд бичэ оршич* [ЭБ] «Ради бога, Дея моя, не вмешивайся в чужие дела».

Нейтральный тип побуждения предполагает ситуацию взаимной независимости говорящего и собеседника, наибольшей свободы действия последнего. К его вариантам относятся такие этикетные ситуации, как совет, приглашение, позволение, назида-ние и др. Признак направленности действия в пользу собеседника актуализируется в контексте определенными средствами, передающими варианты нейтрального побуждения: частицей *нэ* «ну» – побудительным сигналом простого побуждения (предложение совершить действие), группой глаголов со значениями простого побуждения и приглашения совершить действие; контекстом с вопросом собеседника; пословицами

со значением совета, например: – *Нэ, таньл болый*, – *гилхэд Бадм харинь атхв* [ЭБ] «Ну, будем знакомы, – сказал Бадм и пожал его руку»; *Барсин сүүлэс бичэ бэр, бэрси хөөн бичэ тэв* [ХУ] «Не трогай хвост тигра, а если взялся – не отпускай».

Также для смягчения категоричности просьбы или требования говорящим используются эмфатические суффиксы в сочетании с частицами второго лица *-ч* и *-т* *-йовыч* «иди же», *өргит* «поднимите же»: – *Төрл, наарит*, – *гилхэд күүкн Басцгиг дуудв* [ЭБ] «Дядя, идите же сюда, – позвала девочка Басанга»; – *Келх үгэн илднь келчкит, Арвн Викторович*, – *гив* [ТХ] «Скажите же открыто, что вы хотели, Арвн Викторович, – сказал он»; – *Ольда, өөркэн хэлэһич*, – *гинэ* [ОК] «Ольда, посмотри же на него, – говорит он»; – *Зогсчаним, би даранднь келжэ өгсв*, – *гилжэ Цаһан өөдэн өрэ хэлэһэд, саналдэж келв* [ЭБ] «Постояйте же, я сейчас все объясню, – сказала она, вздохнув».

На основании вышеизложенного можно заключить, что этикетные отношения калмыков могут быть выражены следующими грамматическими средствами: специальной вежливой формой глагола с суффиксами *-тн*, *-хнтн*, *-хнчн*: *ортн*, *орхнтн* «войдите же»; эмфатическими суффиксами в сочетании с частицами второго лица *-ч* и *-т*: *йовыч* «иди же», *өргит* «поднимите же»; употреблением при имени собственном или нарицательном лично-притяжательной частицы *минь*; различными частицами и междометиями: *не*, *нэ* «ну, ладно», *альков* «ну-ка»; нарочито-уничижительным отзывом о своих близких, например: *мини му күүкн* «моя плохонькая дочь».

Также следует отметить, что рассмотрение реализации речевого акта просьбы в речевом поведении калмыков просьба выражается глаголами повелительно-желательного наклонения, которые благодаря модальным суффиксам подвергаются различным модификациям, формула просьбы в калмыцком языке расширяется за счет факультативных распространителей, в основном повышающих степень вежливости.

Источники

1. А.Б. – Балакан Алексей. Алтн бумб. Роман. – Элст, 1974. – 294 с.
2. А.К. – Эржэнэ Константин. Анһучин көвүн. – Элст, 1974. – 138 с.
3. Б.О. – Баснга Баатр. Бумбин орн. Наадд, келвмүд, шүлгүд. – Элст, 1981. – 431 с.
4. Ы.Х. – Эржэнэ Константин. Галан хадһл (хойр богьга роман) – Элст, 1972. – 622 с.
5. Ж – Жанһр. Хальмг баатрлг эпос. 3-гч харц. – Элст, 1990.
6. Т.Х. – Шугран Вера. Түрүн хоңх. Түүк. – Элст, 1979. – 159 с.
7. Т.Э. – Жимбин Андрей. Таслгч эргц. Түүк. – Элст, 1980. – 281 с.
8. Ч.Х. – Доржин Басц. Чик хаалһ. Роман. Негдгч дегтр. – Элст, 1973. – 253 с.
9. Э.Б. – Бадмин Алексей. Усна экн – булг (роман). – Элст, 1969. 350 с.

Литература

1. Арутюнова Н.Д. Жанры общения. // Человеческий фактор в языке. Коммуникация, модальность, дейксис. – М., 1992.
2. Вежлицица А. Речевые акты. // НЭП. вып. XVI. Лингвистическая прагматика. – М., 1985.
3. Гловинская М.Я. Русские речевые акты и вид глагола. // Логический анализ языка, вып. 5. Модели действия. – М., 1992.
4. Грамматика калмыцкого языка. Фонетика и морфология. – Элиста, 1983.
5. Краткий этимологический словарь русского языка. – М.: Просвещение, 1971.
6. Пюрбеев Г.Ц. Исследования по языкам и культуре монгольских народов. Сборник избранных статей. – Элиста, 2015.
7. Пюрбеев Г.Ц. Речевой этикет и язык жестов у калмыков и монголов // Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. – М., 1982.

8. Седов К.Ф. Общая и антропоцентрическая лингвистика. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2016.
9. Сергеева А.В. Русские. Стереотипы поведения, традиции, ментальность. – М., 2004.
10. Серль, Дж. Основные понятия исчисления речевых актов / Дж. Серль, Д. Вандверкен // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVIII. – М., 1986. – С. 242-263.
11. Стернин И.А. Модели описания коммуникативного поведения. – Воронеж, 2000.
12. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т.2. – М.: Прогресс, 1986.
13. Формановская Н.И. Коммуникативно-прагматические аспекты единиц общения. – М., 1998.
14. Формановская Н.И. Русский речевой этикет: лингвистический и методический аспекты. – М.: Русский язык, 1982
15. Чойдон З. Сопоставительное описание русского и монгольского речевого этикета (с позиции категории вежливости). – Улаанбаатор, 2000.

Э.М. Байдашева

Астраханский государственный медицинский университет

СЕМАНТИКА КОНЦЕПТА «ЦВЕТ» В МЕДИЦИНСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

В статье рассмотрены медицинские термины с компонентом цветообозначения болезней, в основе которых присутствует концепт «цвет», а также предложена их классификация с учетом наличия цвета в анатомической, клинической, ботанической и фармацевтической терминологии. Для медицинской терминологии характерно функционирование лексем, возникших в классических языках – латинском и древнегреческом. Выявлены семантические свойства медицинских терминов с компонентом цвета в медицинской терминологии. В качестве примера были приведены прилагательные с компонентом цветообозначения в медицинской терминологии. Рассмотрена классификация медицинских терминов с компонентом цветообозначения терминов исходя из установленной связи между русскими и латинскими названиями болезней. Доказано, что медицинский термин с компонентом цветообозначения является очень важным в медицине, так как цвет является одним из показателей состояния организма, играет определенную роль в постановке диагноза и степени развития болезни.

Ключевые слова: медицинская терминология, анатомическая терминология, клиническая терминология, фармацевтическая терминология, латинский язык, болезни, компонент цветообозначения.

E.M. Baydasheva

Astrakhan State Medical University

SEMANTICS OF THE CONCEPT OF “COLOR” IN MEDICAL TERMINOLOGY

The article discusses medical terms with a component of the color designation of diseases, which are based on the concept of “color”, and also proposes their classification taking into account the presence of color in anatomical, clinical, botanical and pharmaceutical terminology. Medical terminology is characterized by the functioning of lexemes that originated in classical languages – Latin and ancient Greek. Semantic properties of medical terms with a color component in medical terminology are revealed. As an example, adjectives with a component of color designation in medical terminology were given. The classification of medical terms with a component of the color designation of terms is considered based on the established connection between Russian and Latin names of diseases. It is proved that a medical term with a component of color designation is very important in medicine, since color is one of the indicators of the state of the body, plays a certain role in the diagnosis and the degree of development of the disease.

Key words: medical terminology, anatomical terminology, clinical terminology, pharmaceutical terminology, Latin language, diseases, component of color designation.

Английские антропологи Б. Берлин и П. Кей, изучая этимологию цвета, исследовали процесс возникновения и развития цветообозначений в различных языках. В своей работе в результате изучения систем цветообозначений около сотни различных языков авторы пришли к выводу о существовании универсального набора из 11 основных цветов.

На сегодняшний день в современной науке проблемам, связанным с цветовым восприятием, уделяется одно из главных мест. Существенный вклад в исследование цвета и цветовой семантики внесен учеными-лингвистами такими, как Берлин Б, Кей П, Вежбицкая А, Василевич А. П, Соселия Э. Г., Колмогорова А. В., Фетисова С. А. и многие другие.

Наиболее интересной особенностью цветоименования является рассмотрение ее в двух аспектах. Для некоторых ученых было интересным исследование поля цветообозначений с позиции передачи важнейших цветов и их оттенков, то есть процессов, связанных с вербализацией цветового пространства, они устанавливали связь между объективным хроматическим спектром и языком. Другая часть исследователей проводила анализ отдельных прилагательных цвета с позиции их лексических и грамматических свойств, к которым можно отнести морфологическую структуру, словообразовательные возможности.

Цель нашего исследования – изучение медицинских терминов с компонентом цветообозначения на латинском и русском языках.

Медицинский термин с компонентом цветообозначения является очень важным в медицине, так как цвет является одним из показателей состояния организма, играет определенную роль в постановке диагноза и степени развития болезни.

В современной лингвистике существует достаточное количество работ, связанных с описанием «мира цветов». Медицинские термины с компонентом цветообозначения закрепляются исходя из симптоматики болезней и их клинического проявления.

Перед изучением концепта «цвет» рассмотрим мнение ученых о понятии «концепт». Понятие «концепт» является предметом лингвистических исследований многих ученых, таких как: Аскольдов С.А., Бабушкин А.П., Карасик В.И., Колесов В.В., Маслова В.А., Попова З.Д., Прохоров Ю.Е., Стернин И.А., Слышкин Г.Г., Телия В.Н. и др.

В связи с проявлением повышенного интереса к исследованию данного понятия в современной лингвистике были выработаны четыре основных подхода к его изучению: семантический, который базируется на семантике языковых единиц (Арутюнова Н.Д., Булыгина Т.В.); лингвокогнитивный, отвечающий за изучение и анализ языковых и познавательных аспектов коммуникации (Бабушкин А.П., Болдырев Н.А., Красных В.В., Кубрякова Е.С., Стернин И.А.); культурологический, основывающийся на рассмотрении концепта в качестве первостепенного элемента культуры в мыслительном мире человека (Степанов Ю.С., Телия В.Н.); лингвокультурологический, изучающий понятие концепт как результат соединения этимологии слова с личным и национальным опытом (Кубрякова Е.С., Лихачев Д.С.).

Термин «концепт» был заимствован из терминологического аппарата науки логики [3, с. 267]. В качестве лингвистического термина одним из первых его использует Аскольдов С.А., давая ему следующее определение: «мысленное образование, которое замещает в процессе мысли неопределенное множество предметов, действий, мыслительных функций одного и того же рода» [3, с. 270].

Не менее интересное определение представляет Кубрякова Е.С., что «концепт – оперативная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы и языка мозга, всей картины мира, квант знания. Самые важные концепты выражены в языке» [3, с. 5], из которого следует, что «концепт» является совокупностью навыков, знаний и умений, выраженных в языковой форме и составляющих лексический запас того или иного языка.

Безусловно, согласно теории, предложенной Поповой З.Д. и Стерниным И.А., базовый слой любого концепта представлен «чувственным образом, который является

единицей универсального предметного кода, кодирующей данный концепт для операций, связанных с процессом мышления» [9, с. 5].

Обратимся к еще одному мнению Е. Кубряковой, что «концепт – это термин, служащий объяснению единиц ментальных и психологических ресурсов нашего сознания и той информационной структуры, которая отражает знания и опыт человека; оперативная содержательная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы и языка мозга (*lingua mentalis*), всей картины мира, отраженной в человеческой психике [11, с. 90]».

Если рассматривать интересующее нас явление с лингвокультурологических позиций, то «цвет» несомненно является концептом, потому что имеет аналог в объективной реальности, влияет на физическое и психоэмоциональное состояние человека, содержит ресурсы логического и чувственно-образного познания мира, является эстетической и морально-нравственной категорией и элементом мифа, культа, реализуется в цветообозначениях, словосочетаниях, идиомах [1, с. 27].

Следует отметить, что концепт «цвет» является одним наиболее активно развивающихся направлений современной филологии.

Многими учеными доказано, что для медицинской терминологии характерно функционирование лексем, возникших в классических языках – латинском и древнегреческом, в том числе слова и терминологические элементы, обозначающие цвет, встречаются преимущественно в латинских и греческих словах.

Анализ литературы показал, что понятие цвета в лингвистике ассоциируется главным образом с прилагательным, его семантикой и грамматикой.

Прилагательные *albus, niger, griseus, cinereus, ruber, cinereus, flavus, luteus, coeruleus* употребляются в анатомической терминологии.

Например, *substantia alba* – белое вещество, *substantia nigra* – черное вещество, *commissura grisea anterior* – передняя серая спайка, *tuber cinereum* – серый бугор, *medulla ossium rubra* – красный костный мозг, *ligamenta flava* – желтые связки, *macula lutea* – желтое пятно, *locus coeruleus* – голубоватое место.

Латинские слова, обозначающие цвет, встречаются в виде прилагательных, в поливербальных терминах анатомической, клинической, ботанической и фармацевтической терминологии: западноевропейской и славянской этимологии. В нашем исследовании мы остановились на семантических свойствах медицинских терминов с компонентом цвета в медицинской терминологии.

Нельзя не согласиться с утверждением С. И. Маджаевой, что «медицинская сфера является весьма специфичной, а значит её особенности обладают свойством вносить существенные изменения в области общего терминоведения. Хронологические особенности существования и функционирования медицинской терминологии связаны с появлением специализированных словарей, уточнением и систематизацией медицинской терминологии, возникновением и формированием основ терминологической теории, активизацией методической деятельности в сфере медицинского терминоведения, активным развитием медицинской лексикографии [12]».

Отобранные медицинские термины с компонентом цветообозначения мы разделили на медицинские подсистемы: анатомическую, клиническую, фармацевтическую, выделенные в зависимости от специфики словообразования названий болезней по отношению к связи цвета и их внешнего проявления. Прилагательные с компонентом цвета – неотъемлемая часть всего многокомпонентного терминологического словосочетания.

В качестве примера приведем прилагательные с компонентом цветообозначения в клинической терминологии:

– *scarlatinus* – *красный* (*scarlatum scarlatina* *красный цвет, багрец*) употребляется в клинической терминологии: *scarlatina* острое инфекционное заболевание верхних дыхательных путей. В первом варианте *scarlatinus* функционирует как концепт «цвет» в аспекте прилагательного, во втором варианте *scarlatina* определена как болезнь, где концепт «цвет» отсутствует.

– *purpura* – *алые* пятна (мелкие кровоизлияния), концепт «цвет» равно как прилагательные *roseus, rosaceus* также употребляются в клинической терминологии в виде производных терминов: *roseola* разновидность сыпи, мелкие розоватые пятнышки на коже, *rosacea* угорь, воспаление сальной железы.

Причины многозначности в медицинской терминологии были выделены основателем терминологического направления в изучении латинского языка М.Н. Чернявским [15]. Нельзя не согласиться с М.Н. Чернявским в том, что причины, обуславливающие многозначность в медицинской терминологии и формы её проявления, различны.

Прилагательное *ruber* – *красный, малиновый* употребляется как в фармацевтической (*bacca rubra* – *красная ягода, vitrum rubrum* – *красная склянка*) [15, с. 189], так и в клинической терминологии в составе производных терминов и сложных терминов.

Следует отметить термины, имеющие в своем названии корень от обозначения цвета на русском языке. Например, такие болезни, как желтуха. Обратимся к этимологии термина *желтуха*, которая происходит от средне-английского *jaundis*, средне-французского *jaunisse*. Безусловно, на латинском языке данный термин будет *galbinus*, а на кельтском – *galbos*. Все корни этих терминов означают *желтый* цвет.

Фактически синоним латинского «*icterus*» возвращается к греческому слову *iktis*, происходящему от названия *желтогрудой куницы*, которая в древней Греции была домашним животным.

Рассмотрим медицинский термин *краснуха* (*rubeola, -ae f, от лат. ruber; -bra, -brum* – *красный*) – высокозаразное острое инфекционное заболевание, вызываемое вирусом *краснухи, rubos* – *краснота, rubeola* – *краснуха, bilirubinum* (*жёлто-красный* пигмент желчи), *rubeosis diabetica* – *покраснение* кожи в области скулы и подбородка у больных сахарным диабетом, *rubromycosis (rubrophytia)* высококонтагиозный дерматомикоз, поражающий ногти и кожу кистей и стоп). Концепт «цвет» определяется существительным *rubos* – *краснота, rubeola* – *краснуха*, глаголом *rubeosis diabetica* – *покраснение* кожи.

Устаревшее название воспалительного заболевания кожных покровов – *золотуха* (*strophilosis, -is f*). Название оно получило из-за главного симптома: корост за ушами, имеющих *золотистый* оттенок. Зуд кожных покровов в области поражения (преимущественно за ушами) и покраснение небольшой области являются первыми признаками болезни. Постепенно к зуду добавляется шелушение на пораженных участках, расчесанные зоны покрываются тонкими корками, имеющими *золотисто-белый, медовый или желтый* оттенок. Концепт «цвет» функционирует как прилагательное при описании заболевания.

Обратимся к фармацевтической и ботанической терминологии. Например:

– *albus* – *белый* – употребляется в ботанической терминологии (*folium Visci albi* *лист омель белой*), фармацевтической терминологии (*bolus alba* – *белая глина, crystallus alba* – *белый кристалл*) [15, с. 211], а также в клинической терминологии: *albumen* (белок), *albuminuria* (выделение белков с мочой), *albinismus* (недостаток

нормального кожного пигмента (волос, кожи, глаз), *albinos (leucopathos)* (альбинос), *albuminocholia* (повышенное содержание белков в желчи при болезнях печени и желчных путей), *albugo* (бельмо);

– **candidus** – блестящий, белый – употребляется в клинической терминологии: *candidomycosis* (грибковое заболевание, сопровождающееся появлением молочно-белых плёнок на слизистых);

– **niger** – чёрный – употребляется в ботанической терминологии (*flores Sambuci nigrae* цветки бузины чёрной; *fructus Ribis nigri* ягоды чёрной смородины, *Brassica nigra* горчица чёрная), а также в фармацевтической терминологии (*in vitro nigro* в тёмной склянке) [15, с. 122; 192];

Прилагательное греческого происхождения **cyanius** синий употребляется в ботанической терминологии: *flores Centaureae cyani* цветки василька синего; одновременно терминологический элемент **cyan** синюшный, тёмно-синяя окраска; синий, относящийся к синильной кислоте, употребляется в клинической терминологии: *cyanuria* (синяя или фиолетовая окраска мочи после хромоцистоскопии); *cyanosis* (синюшный оттенок кожи и слизистых, обусловленный недостаточным насыщением крови кислородом); *acrocyanosis* (посинение дистальных частей вследствие венозного застоя); *acyanoblepsia* (слепота на синий цвет); *cyanella* (синяк); *cyanhidrosis* (выделение синюшного пота (от действия бактерий)); *cyanodermia* (синюшная окраска кожи); *cyanopathia* (общая синюха, особенно при врождённых пороках сердца); *cyanopsia* (состояние зрения, при котором всё кажется окрашенным в синий цвет). Прилагательное **coeruleus** синий, голубой употребляется в ботанической (*Polemonium coeruleum* синюха голубая) [15, с. 210] и фармацевтической терминологии (*Methylenum coeruleum*)

Греческие слова, обозначающие цвет, встречаются в виде терминологических элементов, в основном, в сложных словах – клинических терминах:

– **leuco** белый: *leucota* (бельмо), *leucopenia* (уменьшение числа лейкоцитов в крови (недостаточное содержание лейкоцитов в крови, характеризуется сочетанием очагов гипо- и гипер- пигментации), *leucosis* (устар. *leukaemia*) *белокровие*, общее название опухолей, возникающих из кроветворных клеток и поражающих костный мозг), *leukodermia (leucoderma)* белые пятна на коже (появление на коже пятен, лишённых пигмента меланина), *leucodermia* дисхромия кожи, *leucolysis* разрушение лейкоцитов, *leuconychia* появление на ногтях белых пятен или полосок, *leucomyelitis* (воспаление белого вещества спинного мозга), *leukoplakia* – дистрофическое изменение слизистой оболочки, сопровождающееся ороговением эпителия; относится к предраку), *leucotrichia* (врождённое поседение), *leucotomia* (хирургическая операция; рассечение белого вещества полушарий большого мозга), *leucopoësis* (выработка лейкоцитов), *leucoencephalitis* (воспаление белого вещества спинного мозга);

– **chlor** зелёный, бледный: *chloranaemia* (общее название симптоматических железодефицитных анемий, при которых наблюдается зеленовато-бледная окраска кожных покровов), *chlorodontia* (появление зеленоватого оттенка в цвете молочных зубов, особенно их премолярной части (у детей, перенесших желтуху новорожденных в тяжёлой форме), *chlorosis* вид малокровия «бледная немочь», *chlorosis juvenilis (praematura)* – бледная немочь, железодефицитная анемия у девушек в период полового созревания, проявляющаяся алебастровой бледностью кожи с зеленоватым оттенком, извращением вкуса, олигоменореей, *chloropsia* (нарушение зрения, при котором окружающие предметы кажутся окрашенными в зелёный цвет), *achloropsia* (слепота на зелёный цвет), *chloasma* пигментное пятно, усиленная пигментация кожи лица (от *choloaso* – делаюсь зелёным); *biliverdinum* (старофранц. verde зелёный) – зелёный желчный пигмент, зелёное красящее вещество желчи);

– **erythro** (греч.) – красный: *ereuthos* (краснота), *erysipelas* (греч. «красная рожа») – рожа (рожистое воспаление), *lupus erythematoses* (красная волчанка), *erythrophobia* (боязнь красного цвета при долгом рассматривании красного цвета), *erythropoësis* (образование эритроцитов), *erythema* (разлитое или пятнистое покраснение кожи вследствие активной гиперемии), *erythrodermia* (диффузное покраснение воспаления кожи с покраснением, зудом и шелушением), *erythropia* (видение предметов окрашенными в красный цвет), *anaerythroptia* (слепота на красный цвет), *erythrocytopenia* (пониженное содержание эритроцитов в крови).

Ведь еще Гиппократ определил классические клинические признаки воспаления, в которые входит и это цветообозначение, как «*Rubor, tumor, calor, dolor et functio laesa* – краснота, опухание, жар, боль и нарушение функции».

– **xantho** жёлтый: *xanthodermia*, *xanthoerythrodermia*.

Терминоэлемент греческого происхождения **melano-**, помимо клинической (*melanodermia*, *melanoma*), употребляется и в ботанической терминологии: *fructus Aroniae melanocarpae* плоды аронии (рябины) черноплодной.

Из вышеописанных примеров следует, что концепт «цвет» функционирует в медицинской терминологии как прилагательное, существительное, глагол, при этом греко-латинские терминоэлементы являются основой медицинской терминологии.

В результате исследования были выделены следующие медицинские термины с компонентом цветообозначения в медицинской терминологии.

1. Медицинские термины, где функционируют метафоры и прилагательные с компонентом цветообозначения (*febris flava* – желтая лихорадка, *asphyxia neonatorum pallida* – асфиксия новорождённых белая, *pietra nigra* – пьедра черная, *cutis marmorata* – кожа мраморная и т. д.).

2. Медицинские термины, не содержащие компонент цвета, но функционирующие цвет в описаниях заболевания или симптома (*maculae Vischnevsky* – Вишневского пятна, пятна темно-коричневого или черного цвета на слизистой оболочке желудка; *maculae Elschnigi* – Эльшнига пятна, изолированные яркие желтые или красные пятна в сетчатке; *mola carnea* – мясистый занос, патологическое образование желто-красного цвета; *symptoma anuli cornealis* – симптом роговичного кольца – желтовато-зеленая или зеленовато-коричневая пигментация по периферии роговицы; син. Кайзера-Флейшера кольцо и др.).

3. Медицинские термины, содержащие обозначение цвета только при переводе на русский язык (*delirium tremens* – белая горячка, син. *delirium alcoholicum*, *delirium potatorum*, *tromomania*; *comedo* от лат. *com* – с + *edere* – есть – угри черные)[7].

4. Медицинские термины, обозначающие болезни, характеризующиеся проявлением или изменением двух и более цветов (лат. *aphthae* – афты от греч. *αφθαί* – высыпания, изъязвления в полости рта – небольшие участки поверхностного некроза эпителия слизистых оболочек в виде желтовато-серых округлых эрозий или небольших язв с ярко-красным воспалительным ободком; лат. *blepharitis rosacea* от лат. *rosaceus* розовый; син. *розацеа-блефарит* – *блефарит*, характеризующийся появлением на коже век мелких серовато-красных узелков, увенчанных пустулами; часто сочетается с розовыми угрями). Многие термины имеют синонимические ряды, в которых представлены другие признаки заболевания. Например: *cysta iridis margaritica* – киста радужки жемчужная (голубовато-белого цвета с перламутровым блеском), син. киста радужки эпидермоидная; кандидамикоз (лат. *candidamycosis* от лат. *candidus* – снежно-белый) – заболевание, вызываемое дрожжеподобными грибами, син. микоз дрожжевой, монилиаз (лат. *tonile* – ожерелье, четки)[7].

5. Эпонимы – термины, в состав которых входят фамилии ученых (Бельца симптом – *жёлто-оранжевое* окрашивание кожи и слизистых оболочек; Дюбрея предраковый меланоз – *melanosis circumscripta praescansosa*; син.: лентиго злокачественное, меланоз предраковый ограниченный – медленно растущая опухоль кожи, имеющая *коричневую или черную* окраску, склонная к малигнизации). Среди колористических эпонимов особенно часто встречаются названия методов, способов, проб, опытов, например, Кульберга-Малыревской метод – метод определения желчных кислот в биологических жидкостях: при взаимодействии желчных кислот с сахарозой в присутствии серной кислоты образуется фурфурол, интенсивность *вишнево-красной* окраски которого измеряют колориметрически[7].

Следует отметить выделение в отдельную группу терминов, связанных с восприятием цвета, например, дальтонизм (лат. daltonismus – нарушение цветового зрения, характеризующееся неспособностью различать *красный и зеленый* цвета); хлоропсия (лат. chloropsia от греч. χλωρός – *зеленый* и греч. όψις – зрение – нарушение зрения, при котором окружающие предметы кажутся окрашенными в *зеленый* цвет).

Цветобозначение в медицине является одним из главных диагностических признаков болезней, симптомов, кожных покровов и т.д.[13]

В нашем исследовании было проанализировано 623 медицинских термина с компонентом цветобозначения:

- медицинские термины с компонентом цветобозначения, функционирующие в *фармацевтической терминологии*, составили 47, 5% от общего объема выборки терминов;

- медицинские термины с компонентом цветобозначения, функционирующие в *клинической терминологии*, составили 33,2% от общего объема выборки терминов;

- медицинские термины с компонентом цветобозначения, функционирующие в *анатомической терминологии*, составили 19,5% от общего объема выборки терминов.

На основе проведенного исследования можно сделать вывод, что симптоматика и клиническое проявление болезней влияют на формирование медицинского термина с компонентом цветобозначения. Концепт «цвет» определяет, уточняет, конкретизирует русские и латинские названия болезней. Медицинские термины с компонентом цветобозначения конкретизируют заболевание, расширяют профессиональную картину мира специалиста-медика. Они свидетельствуют о развитии медицины и ее языка.

Список литературы

1. Астахова Я. Цветобозначения в русской языковой картине мира: дис. ... канд. фил. наук: 10.02.01 / Астахова Яна Алексеевна. – Москва, 2014. – 234 с.

2. Архипова И.С. Латинский язык и основы медицинской терминологии. / И.С. Архипова, О. Г. Олехнович // Учебное пособие по латинскому языку. – Екатеринбург: УГМУ, 2013. – 123 с.

3. Аскольдов С.А. Концепт и слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология – М., 1997. – С. 267–279.

4. Байдашева Э.М. Синонимические ряды терминологии в фармакогнозии с компонентом цветобозначения: ономастиологический аспект Термины в коммуникативном пространстве: материалы научно-практической конференции с международным участием./ под ред.С.И. Маджаевой. – Астрахань: Изд-во Астраханского ГМУ, 2019. – С. 47–52.

5. Бекишева, Е.В. Формы языковой репрезентации гносеологических категорий в клинической терминологии: дис. ... д-ра филол. наук / Е.В. Бекишева. – М., 2007.

6. Бекишева Е.В. Категориальные основы номинации болезней и проблем, связанных со здоровьем: монография/под ред. проф. В.Ф. Новодрановой. – Самара: ООО «ИПК» Содружество»; ГОУВПО «СамГМУ», 2007. – 250 с.

7. Грищенко Е.В., Ерболулы М, Ледовских С.Р. Цвет и звук. Эксплицитное и имплицитное выражение в клинической терминологии. – 2016.

8. Ивахнова-Гордеева А.М., Кормилина А.А., Ермакова Л.Л., Бахвалова О.Ю. Латинский язык. Клиническая терминология. Учебное пособие для IV Международная (74 Всероссийская) научно-практическая конференция «Актуальные вопросы современной медицинской науки и здравоохранения» студентов педиатрического, лечебного и стоматологического факультетов. Подред. А.М. Ивахновой-Гордеевой. – СПб.: Издание ГБОУ ВПО СПбГПМУ, 2012.

9. Капнина, Г.И. Концепт «цвет» в языковой картине мира / Г.И. Капнина, И.Б. Коротяева. – Текст : непосредственный // Филология и лингвистика. – 2016. – № 1 (3). – С. 20–23. – URL: <https://moluch.ru/th/6/archive/23/505/> (дата обращения: 30.03.2023).

10. Карасик В.И. Этноспецифические концепты // Введение в когнитивную лингвистику. – Кемерово, 2004.

11. Кубрякова Е.С. Концепт / Е.С. Кубрякова, В.З. Демьянков, Ю.Г. Панкрац, Л.Г. Лузина. Краткий словарь когнитивных терминов. – М., 1996.

12. Маджаева С. Медицинские терминосистемы: становление, развитие, функционирование (на материале предметных областей медицины сахарный диабет и СПИД: Астрахань: Изд-во Астраханского ГМУ, 276.

13. Маджаева С.И., Байдашева Э.М. Термины с компонентом цветообозначения в языке медицины Научные ведомости БелГУ. Белгород: Серия: Гуманитарные науки. – 2019. – Том 38. №2. – С.219–226.

14. Поликлиническая педиатрия под. ред. Колмыковой А.С. – М.: ГЭОТАРМЕДИА, 2009. – 624 с.

15. Чернявский М.Н. Латинский язык и основы медицинской терминологии. – М., 2007.

А.Н. Балинова, В.Н. Хонинов, А.В. Дыбо
Институт языкознания РАН

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ДИАЛЕКТНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ КАЛМЫЦКОГО ЯЗЫКА. ЛЕКСИКОСТАТИСТИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКОВ

Работа выполнена при поддержке РФФ, проект № 23-18-00518

В данной статье представлена история изучения монгольских языков, их классификация на основе лексических изоглосс в рамках 100-словного списка базисной лексики, а также история изучения калмыцкого языка, в частности, его диалектов. Появление новых прикладных методик позволит с помощью метода лексикостатистики, предложенного М. Сводешем и модернизированного С.А. Старостиным, путем анализа 200-словного списка базисной лексики построить дерево родства диалектов калмыцкого языка, а также подтвердить или опровергнуть уже имеющиеся данные. Изучение современного состояния монгольских языков в целом и в частности калмыцкого данными методиками расширит понимание диалектных особенностей калмыцкого языка и лексикогенетических связей монгольских языков.

Ключевые слова: монгольские языки, калмыцкий язык, диалект, диалектология, лексикостатистика, базисная лексика, говор, торгутский диалект, дербетский диалект, бузавский диалект.

A.N. Balinova, V.N. Khoninov, A.V. Dybo
Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences

HISTORY OF THE STUDY OF DIALECTAL FEATURES OF THE KALMYK LANGUAGE. LEXICOSTATISTICAL DATA OF MONGOLIAN LANGUAGES CLASSIFICATION

This article presents the history of the study of Mongolian languages, their classification, based on lexical isoglosses within the 110-word list of basic vocabulary, as well as the history of the study of the Kalmyk language, in particular its dialects. The emergence of new applied techniques, will make it possible to use the method of lexicostatistics proposed by M. Swadesh and modernised by S.A. Starostin, by analysing a 200-word list of basic vocabulary, to construct a kinship tree of the dialects of the Kalmyk language, as well as to confirm or refute the existing data. The study of the current state of Mongolian languages in general, and Kalmyk in particular, by these methods will expand the understanding of dialectal features of the Kalmyk language and lexicogenetic relations of Mongolian languages.

Key words: the Mongolian languages, the Kalmyk language, dialect, dialectology, lexicostatistics, basic vocabulary, colloquialism, Torgut dialect, Derbet dialect, Buzavsky dialect.

Несмотря на давнюю историю изучения монгольских языков и их достаточную близость друг другу, до сих пор не существует общепринятой классификации монгольских языков, которая бы учитывала как современные языки, так и языки памятников.

Одной из основных проблем классификации монгольских языков является отсутствие единого подхода к определению понятия «монгольский язык». В некоторых классификациях в качестве монгольских языков рассматриваются только современные языки, в других – также языки памятников, а в третьих – и те, и другие. Это приводит к тому, что количество монгольских языков по разным классификациям может различаться.

Другой проблемой классификации является отсутствие четких критериев для выделения групп и подгрупп монгольских языков. В одних классификациях в качестве основного критерия используется географическое положение, в других – языковые особенности, а в третьих – оба этих критерия. Это приводит к тому, что разные классификации могут давать разные результаты.

Первая попытка классификации монгольских языков была предпринята в 1908 году А.Д. Рудневым [21]. Он разделил монгольские языки на три группы: восточную, северную и западную. В 1911 году Г. Рамстедт [20] уточнил эту классификацию, включив в восточную группу халха-монгольский язык и выделив в отдельную среднюю подгруппу языки, которые ранее относились к западной группе.

В 1929 году Б.Я. Владимирцов [5] предложил разделить монгольские языки на две ветви: западную, включающую ойратские говоры и могольский язык, и восточную, в которую входили бурятский, дагурский, южно-монгольские языки и халха.

Современные исследователи выделяют несколько основных групп в монгольских языках. Г.Д. Санжеев и А.Д. Руднев отмечали северную, восточную, или центральную, и западную ветви. В северную ветвь входят бурятский и баргутский языки. Восточная, или центральная, ветвь включает халха и ордосский языки. Западную ветвь представляют ойратские языки. Кроме того, дагурский, могольский и монгорский языки выделяются в отдельную группу. Денис Шинор также придерживался данного деления, но своими результатами отошел от других исследователей. Он отнес ордосский, харчинский, чахарский языки к южной подгруппе восточных языков, а халха язык – центральной подгруппе [49].

Языки средневековых памятников монгольского языка были разделены Н.Н. Поппе на восточную и западную подгруппы, которые фактически совпадали с географическим делением памятников на сино-монгольские и арабо-монгольские. Среди немногих попыток связать памятники языка с современными монгольскими языками стоит отметить указание Поппе на близость могольского языка к арабографическому памятнику XV века словаря «Мукаддимат аль-адаб» и попытки связать дагурский и хамниганский языки с языком киданей [43].

Согласно классификации Поппе 1954 года [43], современные монгольские языки делились на восточные, западные и островные (дагурский, могольский и монгорский). Восточная группа включала южные (ордосский, харчин, чахар и другие), центральные (халха, дархатский) и северные (бурятский) подгруппы. В классификации Поппе 1955 года [44] дагурский и могольский языки были отнесены к восточной ветви, а могольский – к западной. Позже, в 1965 году, был добавлен баоаньский язык в отдельную группу [29].

Исследователь Г. Дерффер изложил свою классификацию монгольских языков, основываясь на различных диалектах [37]. Он выделил три основные группы: западно-монгольскую, восточно-монгольскую и северно-монгольскую, которые различаются особенностями фонетики, лексики и грамматики. Однако в его классификацию также входят и «изолированные языки», которые не попадают в указанные группы.

Подобное деление позволяет углубить изучение этих языков и понять их разнообразие и взаимосвязь. Большое значение для сравнительного языкознания имеет исследование классификации монгольских языков, которое позволяет лучше понять происхождение и развитие этих языков, их место в общем языковом контексте. Классификация Т.А. Бертагаева предполагала разделение монгольских языков на две группы в зависимости от их фонетических особенностей [2]. На основании наличия или отсутствия сингармонизма и начальных согласных f-, x-, h- языки были отнесены

либо к северной, либо к юго-восточной ветви. Большинство языков принадлежало к северной ветви. Выделялась также переходная ветвь (старомонгольский, язык квадратного письма и, возможно, могольский).

Беффа и Хамаян [34] разработали очень подробную классификацию монгольских языков, в результате которой они разделили их на пять групп. Четыре из этих групп совпадают с классификацией Лувсанвандана [40], который предложил деление на четыре ветви (бурятский выделен им в отдельную северную ветвь): 1. северные: бурятский; 2. центральные: халха, чахар, ордосский; 3. восточные: хорчинский, харачинский и другие; 4. западные: ойратский, калмыцкий. В пятую группу были включены периферийные языки: дагурский, могольский, шира-югурский, монгорский, баоаньский и дунсянский.

В своей работе, опубликованной в 1987 году, Роберт Бинник предпринял попытку формализовать и упорядочить критерии классификации монгольских языков [35]. Он отметил недостатки принятых на Западе «Поппе-Дерфера» и в СССР «Бертагаева-Санжеева» линий классификации и предложил использование грамматических и фонетических изоглосс для связи различных языков. Однако он также поставил под сомнение возможность построения единого генетического дерева монгольских языков из-за отсутствия четких границ между диалектами и языками, а также недостатка информации о лингвистической истории монгольских языков.

В 1997 году была опубликована коллективная монография в серии «Языки мира», посвященная монгольским, тунгусо-маньчжурским, корейскому и японскому языкам [33]. В этой монографии живые монгольские языки были разделены на три группы. Первая группа включает монгольский, бурятский, калмыцкий и ойратский языки. Вторую группу составляют дунсянский, монгорский, баоаньский и язык шира-югуров. Могольский язык относится к третьей группе. Дагурский язык ближе всего к языкам первой группы, но обладает признаками второй группы. Классификационные признаки, использованные Н. С. Яхонтовой, включают сохранение или исчезновение начального спиранта *ф (> x, h), характер сингармонизма и перелом гласного *i [33]. Эта классификация продолжает традицию Т.А. Бертагаева и Г.Д. Санжеева.

На основе анализа фонетических, грамматических и лексических характеристик Сеченчогт [23] выделил две ветви монгольских языков: западную и восточную. Он также отметил сложности при определении точного местоположения языка канцзя, который имел много общих черт как с дунсянским, так и с баоаньским языками. Следуя этому же направлению, Рыбацки [44] и Нугтерен [40] также столкнулись с трудностями внутренней классификации языков региона Цинхая-Ганьсу и провели подробный анализ.

В 2003 году Фолкер Рыбацки предложил два подхода к классификации монгольских языков [44]. Один из них основан на фонологических и морфологических изоглоссах, в то время как другой учитывает долю общемонгольской лексики в списке из 425 лексем. Этот подход скорее оценивает степень иноязычного влияния на различные монгольские языки и сохранность их лексики, чем внутреннее развитие исконной лексики. Минхэ имеет наименьшую долю общей лексики. Согласно лексическим критериям Рыбацки, было выделено несколько особо близких друг другу подгрупп монгольских языков, таких как бурятский и хамниганский, минхэ и хуцзу, дунсянский и баоаньский. С другой стороны, шира-югурский занимает промежуточное положение, поскольку имеются лексические изоглоссы, связывающие его как с северными языками, так и с языками Ганьсу-Цинхайского региона.

Подход Рыбацкого, основанный на фонетических и морфологических изоглоссах, позволяет выделить шесть групп, причем он отмечает сходство своего деления на северные, центральные и южные группы с классификацией А.Д. Руднева.

В 1993 году Е.А. Кузьменков провел анализ основной лексики «Сокровенного сказания монголов», включая халха, калмыцкий, монгорский и дагурский языки [11]. Он модифицировал 100-словный список Сведеша и применил скорость распада, равную 0.186, которая была получена через сравнение лексики «Сокровенного сказания» с известной датировкой и современным халхаским. Кузьменков сделал поправку на возможность параллельного развития диалектов после распада и получил следующую датировку отделения диалектов: калмыцкий – 300 лет назад (с 88% общей лексикой по сравнению с халхаским), монгорский – 620 лет назад (78%), дагурский – 750 лет назад (74%) [11].

В 2013 году М. Шварц и В. Блажек [46] разработали классификацию на основе основной лексики семи современных языков, включая халхаский, калмыцкий, дунсянский, баоаньский, дагурский, шира-югурский, монгорский и бурятский. Они также создали частичные списки слов для могольского (93 лексемы), ордосского (88), ойратского (81) и хамниганского (78). В результате были выявлены две большие группы языков: основные (core) и южные, а дагурский и могольский были выделены в отдельные группы:

1. собственно монгольские: халха, бурятский, калмыцкий, ордосский, хамниганский (?), шира-югурский
2. южные: монгорский, баоаньский, дунсянский
3. дагурский
4. могольский.

Грунтов И.А. и Мазо О.М. в 2015 году предложили новую классификацию монгольских языков на основе лексических изоглосс в рамках 110-словного списка базисной лексики [7]. Эта классификация учитывает среднемонгольские памятники, монгольские языки Китая и Афганистана, а также многочисленные источники по монгольским языкам и диалектам, собранные авторами в ходе полевой работы в Монголии, Китае и России.

Данные, полученные в ходе их исследования, позволили построить следующую уточненную классификацию:

1. северно-монгольские
 - 1.1.1 хамниганский
 - 1.1.2 бурятский
 - 1.2.1 новобаргутский и старобаргутский
 - 1.2.2 халха
 - 1.2.3 олетский
 - 1.2.4.1 ордосский
 - 1.2.4.2 ойратский и калмыцкий
 - 1.2.5 хошутский
2. дагурский
3. «архаичные» языки
 - 3.1. языки среднемонгольских памятников (ССМ, МА, ХЮ)
 - 3.2 могольский
 - 3.4 баоаньская подгруппа
 - 3.4.1. баоаньский
 - 3.4.2 дунсянский

3.4.3 шира-югурский

3.4.4.1 минхэ

3.4.4.1.1 хуцзу

3.4.4.1.2 канцзя.

Множество поздних контактов и взаимовлияний между монгольскими языками, включая трудно выявляемые межъязыковые внутримонгольские заимствования, делают затруднительным точное установление структуры монгольского дерева. Тем не менее лексикостатистический анализ позволяет выявить следующие особенности: построение классификаций монгольских языков только на основе лексического равенства базовых лексических списков не отражает с достаточной точностью реальную языковую ситуацию. В то же время построенная классификация во многом подтверждает классификацию, предложенную Рыбацким на основе фонетических и грамматических критериев.

Можно заметить, что практически все проведенные классификационные работы не включали данных по диалектам «больших» монгольских языков, ограничиваясь материалом литературных языков. Между тем замечено, что лексико-статистические данные, собранные только на основе литературного языка и не учитывающие диалектного членения языков и лексических отношений между различными диалектами, часто дают ошибочные результаты, в основном из-за несколько архаизированного характера лексики литературных языков [48, с. 24]. Поэтому имеет смысл расширить деятельность по классификации монгольских языков, включая в нее также сбор и обработку диалектных лексических списков.

Первые сведения о калмыцком языке на Западе появились в XVIII веке. Один из ученых, которому была интересна история калмыцкой лексикографии и который придавал ей большое значение, – Г. Дерфер. Его труд: «Ältere Westeuropäische gvelen zür Kalmückischen Sprachgeschichte» (Witsen 1692 bis Zwick 1827). Wiesbaden. 1965 – «Самые ранние западноевропейские источники по истории калмыцкого языка» (от Витсена 1692 до Цвика 1827). Висбаден, 1965 [36]. В этой работе собраны материалы по лексике и лексикографии ученых Н. Витсена, Г. Шобера, Ф. Страленберга, И. Шнитшера, Г. Мюллера, Л. Шлозера, С. Линднейма, П. Палласа, И. Фалька, Б. Бергманна, Ю. Клапрота и Г. Цвика.

В сборник включены работы немецких, шведских и голландских ученых, многие из которых посетили Россию, а некоторые – непосредственно калмыцкую степь. В основном представлены материалы о живой разговорной речи ойрат-калмыков. Собранный материал позволил Дерферу проанализировать и описать то, что происходило с калмыцким языком в то время. Включенные в сборник материалы, начиная с 1692 года, дают достаточное представление о состоянии калмыцкого языка.

Дерфер показал, что его работа не только дает возможность проследить изменения в фонетике калмыцкого языка, но и содержит ценнейший исторический материал по истории морфологических изменений. В ней показана структура слова, изменения в формах отдельных лексем и так далее.

Профессор Л. Попов, используя зая-пандитскую письменность, в 1847 году написал «Грамматику калмыцкого языка» [15]. Русские ученые впервые познакомились с калмыцким языком, изучая данное учебное пособие. Известный лингвист, доктор филологических наук А. Бобровников в 1849 году издал «Грамматику монголо-калмыцкого языка» [3]. Он изучал калмыцкую письменность, сравнивая ее с монгольским языком. В этой работе приведены наиболее точные и подробнейшие классификации частей речи монгольского и калмыцкого языков.

Профессор Петроградского университета В.Л. Котвич в 1915 году опубликовал «Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка» [10]. В нем ученый описал современный калмыцкий язык и установил нормы современного литературного языка.

Б.К. Пашков возглавил делегацию филологов в 30-х годах XX века для изучения отдельных вопросов орфографии и определения единой нормы литературного языкового словаря.

В 1941 году был основан Калмыцкий научно-исследовательский институт языка и литературы. В калмыцком языкознании началось изучение вопросов лингвистики.

Проблема деления калмыцкого языка на диалекты является одним из сложнейших вопросов диалектологии. Различные ученые придерживались различных точек зрения.

Например, известный исследователь А. Бобровников, рассматривая калмыцкий язык как монгольский говор, не считал его самостоятельной языковой системой и не рассматривал калмыцкие говоры, подговоры.

Другие известные монголоведы И.А. Житецкий и А.Д. Руднев в своих научных исследованиях обратили внимание на ойратские племена (хошеутов, торгутов и дербетов) и объяснили их присутствие отличительными особенностями языка. Позднее, в 1908 г., А.Д. Руднев расширил этот список и изучил калмыцкие группы хошеутов, торгутов и дербетов [21].

Ученый Б.Я. Владимирцов выступал против классификации, основанной на этнической дифференциации элементов и территориально-географическом расселении. Он утверждал, что важными должны считаться только чисто языковые признаки, что было поддержано А.Д. Рудневым.

В 1909 г. Номто Очиров был командирован в Астраханскую степь для изучения Средней и Восточной Азии, где описал два разговорных языка – торгутский и дербетский, зафиксировал их в своих работах [12].

В «Опыте грамматики калмыцкого разговорного языка», опубликованной в 1915 г., В.Л. Котвич отметил, что калмыцкий язык имеет три диалекта – торгутский, дербетский и бузавский [10]. Ученый также рассмотрел особенности диалектов с точки зрения сравнительной лингвистики и дал их подробное описание.

Б.Я. Владимирцов в своей работе «Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия» [5] отмечал только два диалекта калмыцкого языка – дербетский, торгутский и их подговоры. Так, Б.Я. Владимирцов считает, что в дербетском говоре можно выделить большедербетский и донской-бузава говоры, в торгутском – язык оренбургских и уральских представителей калмыцкого народа, а также язык хошутов.

В ходе экспедиций начала 30-х годов под руководством Б.К. Пашкова кафедра калмыцкого языка и литературы Саратовского педагогического института обнаружила в Хамхултинском, Цекертинском и Белозерском сельсоветах особый чакающий говор – цаатанский [14].

В начале 1960-х годов на изучение и классификацию калмыцкого диалекта была направлена работа известных монголоведов Д.А. Павлова, А.Ш. Кичикова, Н.Н. Убушаева и других, которые дополнили и расширили имеющуюся в лингвистике классификацию, представленную Б.Я. Владимирцовым и другими.

А.Ш. Кичиков [9] выделил в торгутских говорах цаатанский и волго-каспийский подговоры. Д.А. Павлов не считал бузавский диалект частью калмыцкого языка и отрицал его существование. Это объяснялось тем, что, по его мнению, носители бузавского диалекта в калмыцком обществе живут отдельно, они оторваны от калмыцкого субъекта и не могут рассматривать свой диалект как часть калмыцкого языка.

Н.Н. Убушаев в своей работе пришел к следующему выводу: «Поскольку говор, диалект – это территориальная разновидность языка, то отсутствует основной признак говора – компактность проживания. Это касается не только бузавского, но и уральского, оренбургского, терского, кумского и икидербетского говоров. Возможно, с утратой территориальной общности эти говоры переходят в разряд социальных. Трудно быть уверенным в их постоянном и непосредственном языковом контакте, как того требует определение. Однако, как бы это ни называлось, невозможно не учитывать взаимоотношения между языком и его носителями, взаимодействие лингвистических и этнических факторов. Для отрицания наличия того или иного говора или подговора необходимы всесторонний анализ и изучение этого взаимодействия. Без этого очень сложно вынести окончательный вердикт в отношении того или иного говора» [30].

Изучив имеющиеся в языкознании работы, калмыцкие диалекты можно разделить на три основные категории: торгутский, дербетский и бузавский.

Таким образом, запланированное нами исследование калмыцких диалектов в рамках базового лексического списка из 200 слов с использованием лексикостатистических методов позволит подтвердить или опровергнуть имеющиеся данные о диалектах данного языка, а также построить дерево диалектных родственных связей. Возможно также, что в конечном счете это позволит уточнить общую классификацию монгольских языков.

Список литературы

1. Афанасьева Э.В. Сравнительное исследование бурятского и баргутского языков (на примере фонетики и грамматики): Дис. канд. филол. наук. – Улан-Удэ: БГУ, 2004.
2. Бертагаев Т.А. Монгольские языки: введение. В: Языки народов СССР. Монгольские, тунгусо-манчжурские и палеоазиатские языки. – Л.: Наука, 1968. – С. 7-12.
3. Бобровников А.А. Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань, 1849.
4. Большой академический монгольско-русский словарь. Под ред. Пюрбеева Г. Ц. Тт. I-IV, Москва: Академия, 2001-2002.
5. Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия: введение и фонетика. Ленинград: Издание Ленинградского Восточного института имени А.С. Енукидзе, вып. 33, 1929.
6. Грунтов И.А. Проблемы этимологизации монгольских основ // Владимирцовские чтения V. Доклады и тезисы Всероссийской научной конференции. – М., 2006.
7. Грунтов И.А., Мазо О.М. Классификация монгольских языков по лексикостатистическим данным. Journal of Language Relationship, 2015.
8. Дыбо А.В. Этимологический словарь тюркских языков. Том 9 (дополнительный). Этимологический словарь базисной лексики тюркских языков. – Астана, 2013.
9. Кичиков А.Ш. Дифференциальные признаки говоров калмыцкого языка // Уч. зап. НИИЯЛИ КАССР, № 5, сер. филол. – Элиста, 1967.
10. Котвич В.Л. Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка. – Петроград, 1915.
11. Кузьменков Е. А. Монгольская базисная лексика в «Сокровенном сказании». Mongolica: к 750-летию «Сокровенного сказания». – М.: Наука, 1993. С. 328-341.
12. Очиров Н. Отчет о поездке к Астраханским калмыкам летом 1909 г. // Изв. русск. комитета для изучения Средней и Восточной Азии. № 10, СПб., 1910.
13. Павлов Д.А. Современный калмыцкий язык (Фонетика и орфография). – Элиста, 1968.
14. Пашков Б.К. О калмыцкой лингвистической экспедиции // Революция и письменность. Сб. 2. – М., 1936.

15. Попов А. Грамматика калмыцкого языка. – Казань, 1847.
16. Попов И.И. Донские калмыки // Очерки географии Всевеликого Войска Донского. Сост. В.В. Багачев. – Новочеркасск, 1919.
17. Поппе Н. Н. Монгольский словарь Мукаддимат ал-адаб. – М.-Л.: Издательство Академии наук, 1938.
18. Рамстедт Г.И. Введение в алтайское языкознание. – М., 1957.
19. Рассадин В.И. Очерки по исторической фонетике бурятского языка. – М., 1982.
20. Руднев А.Д. Материалы по говорам Восточной Монголии. – СПб.: факультет Восточных языков Императорского Санкт-Петербургского университета, 1911.
21. Руднев А.Д. Опыт классификации монголов по наречиям. В: Г.И. Рамстедт. Сравнительная фонетика монгольского письменного языка и халхаско-ургинского говора. – СПб: Императорская академия наук, 1908.
22. Санжеев Г.Д. Монгольские языки и диалекты. Ученые записки Института востоковедения АН СССР, т. IV, 1952. – С. 30-125.
23. Сеченчогт. Исследование языка канцзя, изд-во Шанхай юаньдун, 1999.
24. Сеченчогт. Краткое описание языка канцзя. – В: Миньцзу юй-вэнь, 6, 2002. – С. 66-77.
25. Старостин С.А. Алтайская проблема и происхождение японского языка. М.: Наука, 1991.
26. Старостин С.А. О доказательстве языкового родства. Типология и теория языка (к 60-летию А.Е. Кибрика). – М.: Языки русской культуры, 1999. С. 57-69.
27. Старостин С.А. Сравнительно-историческое языкознание и лексикостатистика. Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока (материалы к дискуссиям международной конференции), т. 1. – М., 1989. – С. 3-39.
28. Тенишев Э.Р., Благова Г.Ф., Добродомов И.Г., Дыбо А.В., Кормушин И.З., Левитская Л.С., Мудрак О.А., Мусаев К.М. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. – М.: Наука, 1997.
29. Тодаева Б. Х. Баоаньский язык. – М.: Наука, 1964.
30. Убушаев Н.Н. Проблема сложения диалектной системы калмыцкого языка и ее функционирование. – Москва, 2010.
31. Щербак А.М. Ранние тюркско-монгольские языковые связи (VIII-XIV вв.). – С.-Пб.: Наука, 1997.
32. Щербак А.М. Тюркско-монгольские языковые контакты в истории монгольских языков. – С.-Пб.: Наука, 2005.
33. Яхонтова Н.С. Монгольские языки. В: Языки мира: Монгольские языки. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. – М.: Индрик, 1997. С. 10-18.
34. Beffa M.L., Hamayan R. Les langues mongoles. Etudes mongoles... et sibériennes 14, 1983, pp. 121-169.
35. Binnick R. On the classification of the Mongolian languages. Central Asiatic Journal, vol. 31/3-4, 1987.
36. Doerfer G. «Ältere Westeuropäische gellen zur Kalmückischen Sprachgeschichte» (Witsen 1692 bis Zwick 1827). Wiesbaden. 1965.
37. Doerfer G. Klassifikation und Verbreitung der mongolischen Sprachen. Handbuch der Orientalistik, 5. Bd. Altaistik, 2. Abschnitt: Mongolistik. Leiden / Köln: Brill, 1964, pp. 35-50.
38. Doerfer G., Haesche W. Zwei Mogoli Texte. Festschrift für Raiya Bartens (MSFou 215). Helsinki, 1993, pp. 53-60.

39. Ilya M. Egorov, Anna V. Dybo, Alexei S. Kassian Phylogeny of the Turkic languages inferred from basic vocabulary: limitations of the lexicostatistical methods in an intensive contact situation / *Journal of Language Evolution*, издательство Oxford University Press (United Kingdom), том 7, № 1, с. 16-39

40. Luwsanwandan Sh. Mongol xel ayalguunī ucir. *Studia Mongolica* 1, 1959, pp. 1-16.

41. Nugteren H. Mongolic phonology and the Qinghai-Gansu languages. Utrecht, 2011.

42. Nugteren H. Shira Yughur. In: *The Mongolic languages*. Ed. by Juha Janhunen. London / New York: Routledge, 2003, pp. 265-285.

43. Poppe N. *Grammar of Written Mongolian*. *Porta linguarum orientalum*, Neue Serie, 1. Wiesbaden: Harrassowitz, 1954.

44. Poppe N. *Introduction to Mongolian Comparative Studies*. MSFOu 110, Helsinki, 1955 (2nd ed.: Helsinki, 1987).

45. Rybatzki V. Intra-Mongolic taxonomy. In: *The Mongolic Languages*. Ed. by Juha Janhunen. London / New York: Routledge, 2003, pp. 364-390.

46. Rybatzki V. Vocabularies from the middle of the 20th century from Afghanistan. *Acta Orientalia*, 66(4), 2013, pp. 443-469.

47. Schwarz M., Blazek V. On Classification of Mongolian. *Folia orientalia*, Vol. 50, 2013, pp. 177-214.

48. Sinor D. *Langues mongoles*. In: *Les Langues du monde*, ed. by Antoine Meillet & Marcel Cohen. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1952, pp. 369-384.

49. Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A. (with the assistance of Gruntov I. and Glumov V.) *An Etymological Dictionary of Altaic Languages*. Vol. 1-3. Leiden / Boston: Brill, 2003.

Е.В. Голубева, Л.А. Лиджиева, В.Н. Мушаев
Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова

ДИАЛЕКТНЫЕ ЕДИНИЦЫ В КАЛМЫЦКОМ СЛОВАРЕ

Работа выполнена при поддержке РФФ, проект № 23-18-00518

Статья посвящена анализу соотношения диалектной лексики относительно всего словарного корпуса калмыцкого языка. В работе анализируются имеющиеся труды по калмыцкой диалектологии, указаны основные диалекты и характеристики их носителей. Материал статьи основывается на лексемах, отобранных из Калмыцко-русского словаря под редакцией Б.Д. Муниева.

Ключевые слова: калмыцкий язык, диалектная лексика, торгутский, дербетский, бузавский говоры, литературный язык.

E.V. Golubeva, L.A. Lidzhieva, V.N. Mushaev
Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov

DIALECT UNITS IN THE KALMYK DICTIONARY

The article was written with the support of RSF, the project № 23-18-00518

The article is devoted to the analysis of the correlation of dialect vocabulary in relation to the entire vocabulary of the Kalmyk language. The paper analyzes the available works on Kalmyk dialectology, indicates the main dialects and characteristics of their speakers. The material of the article is based on lexemes selected from the Kalmyk-Russian dictionary edited by B.D. Munieva.

Key words: the Kalmyk language, dialect vocabulary, Torgut, Derbet, Buzav dialects, literary language.

В данной статье анализируются лексемы, вошедшие в состав Калмыцко-русского словаря под редакцией Б.Д. Муниева (далее – КРС), представленные с пометой диалектного слова, с позиций описательной диалектологии. В условных сокращениях словаря обозначения указывают на: диал. – диалектизм, диалектное; дерб. – дербетский (дөрвд); торгут. – торгутский (торгд); бузав – бузавинский (бузав) [2, с. 14]. *Актуальность* исследования обусловлена интересом современных ученых к функционированию диалектной лексики в калмыцком языке. *Целью* работы является определение соотношения диалектизмов и их доли в калмыцком литературном языке, который зафиксирован в наиболее полном словаре. На данный момент Калмыцко-русский словарь под редакцией Б.Д. Муниева, который вышел в 1977 году и включает 26 тыс. единиц, представляет собой серьезный академический труд по лексикографической фиксации лексем калмыцкого языка.

В предисловии к словарю есть следующее пояснение: «Диалектные слова даются только в том случае, если они не имеют литературных соответствий или если они широко употребительны» [2, с. 11].

В современном языкознании работ по диалектологии, которые касаются особенностей калмыцких говоров, сравнительно немного (см. труды Н. Очирова [7], Б.Я. Владимирцова [1], Г.И. Рамстедта [16], В.Л. Котвича [5], А.Ш. Кичикова [3, 4], Д.А. Павлова [7, 8, 9], Н.Н. Убушаева [12, 13, 14] и др.).

Современная калмыцкая диалектологическая система включает три основных диалекта: торгутский, дербетский и бузавский. Ученые выделяют в первых двух определенные подгруппы, подробная дифференциация и описание признаков которых представляют особую сложность, поэтому в рамках данной работы речь идет только об основных диалектах калмыцкого языка. Цыренов Б.Д. пишет, что калмыцкий язык имеет два основных говора: дербетский с входящими в него багадербетовским, икидербетовским, бузавинским (донским) подговорами и торгутский с причисляемыми к нему икицохуровским, багацохуровским и волжско-каспийским подговорами [15, с. 124–131]. Из всего корпуса словаря было выбрано более четырех десятков слов-диалектизмов, «что составляет менее одного процента», – пишет Цыренов Б.Д. Автор считает, что диалектное слово становится таковым в контексте литературного языка и в калмыцком языке, который сравнительно недолго пользуется литературной его формой, борьба за право проникновения диалектных единиц в корпус литературного языка еще идет. Цыренов Б.Д., анализируя лексикографические источники бурятского и калмыцкого языков, приходит к выводу, что в двуязычные словари нужно включать лексические диалектизмы, которые не имеют дублетов среди литературных слов [15, с. 124–131].

На территории современной Калмыкии торгутский диалект используется в районах с традиционным расселением торгутов, это Лаганский (на берегу Каспийского моря), Юстинский (на берегу Волги), Черноземельский, Яшкульский, частично Ику-Бурульский и Октябрьский районы. Также к данному говору относится язык хошуттов, которые проживают в Кетченеровском, Октябрьском районах, в г. Элисте [14, с. 21]. Для торгутского говора характерно использование гласного [и] в твердорядном варианте.

Фиксация единиц дербетского диалекта традиционно прослеживается на территории Кетченеровского, Сарпинского, Малодербетовского, Ики-Бурульского, Октябрьского, Целинного, Приютненского и Городовиковского районов Калмыкии, где проживают преимущественно дербеты, а также в г. Элисте. Основным фонетическим отличием дербетского диалекта является использование [о] и [ə] в позициях, где торгуты используют [у] и [ү] соответственно.

Бузавы в прошлом изолированно проживали на Дону. Бузавский диалект, вызывая споры о происхождении, обладает рядом отличий, которые связаны с фонетическим расхождением в использовании гласных звуков [а:] вместо [э:]; [э] вместо [ə]; употребление согласного [б] вместо [в] и др.

На появление и функционирование диалектизмов оказывают влияние и внеязыковые факторы: традиции и обычаи народа, тип хозяйствования, особенности материальной и духовной культуры. Многие калмыцкие диалектизмы связаны с особенностями хозяйственной деятельности и быта народа. Дербеты традиционно занимались кочевым скотоводством, для транспортных целей выращивали верблюдов, лошадей, жили продуктами разведения овец, крупного рогатого скота.

«Торгутский говор характеризуется несколько большим консерватизмом и близостью к исторической основе, чем другие говоры калмыцкого языка», – пишет Н.Н. Убушаев [14, с. 22].

Таблица 1

Торгутские диалектизмы

аажа	Обращение к старшим родственницам, например, сестре, снохе (с. 18)
аак [аакъ]	Обращение к старшим родственницам (с. 18)
	Обращение к отцу или к старшему брату

аарин үсн	Сгушенное молоко (с. 19)
абай	Обращение младшего брата к старшему (с. 20)
авзң [авзъң]	Скандалист скандальный; авзң күн скандалист (с. 21)
авх [авхъ]	7) снимать, стричь Үсән авхулх стричь волосы (с. 23)
агдан	Четверть (о бутылки); ик агдан большая четверть; бичкн агдан маленькая четверть (вместимость в два стакана) (с. 25)
адсh [адсъhъ]	2) кожаная бадья (емкость в два-четыре ведра) (с. 28)
амһлжн [амһължъң]	Аркан; длинная веревка; хойр амһлж залһх сращивать вместе два аркана (с. 40)
арсн [арсъң]	Шкура, шкурка; кожа, мех кожный, накожный (с. 51) Чингтэ арсн мошенник, жулик
ахан	Ахан (ставная сеть для ловли красной рыбы) (с. 57)
элд [элде]	Частица вопр. где; чи ода күртл элд йовбч? ты где был до сих пор? (с. 65)
элдэс [элдэсе]	Частица вопр. откуда; элдэс иврч? откуда ты пришел? (с. 65)
элин	Частица вопр. откуда, из какой местности; энчн элин күн? откуда же этот человек? (с. 65)
элк	Мест. вопр. какой, который; чи элк совхозас иврч? из какого совхоза ты приехал? (с. 65)
эль	Частица вопр. какой, который; эль хаалһар йовх кергтэ? какой дорогой следует идти? (с. 65)
элэс [элэсе]	Откуда (с. 65)
эньх [эньхе]	Зажмуривать (закрывать) глаза; нүдән эньх прям. и перен. закрывать глаза; нүдән энэд авх задремать (с. 68)
баав II	1) мама, мамин 2) тетя (по отцовской линии), тетин (с. 71)
башлг [башлыг]	Башлык (с. 87)
богр [богър]	Жадный (с. 103)
борклх [боркълхъ]	Издавать грубый, басистый звук (о голосе) (с. 111)
бошх [бошхъ]	Отростки шерсти (вокруг хвоста, на животе, вокруг глаз овцы) (с. 112)
бөгж [бөгже]	1) скоба, двойной крючок; авдрин бөгж железные скобы на углу сундука; бөгж хадасн скобы, двойной гвоздь 2) <i>уст.</i> кольцо, колечко (с. 112)
бүрүлэтх [бүрүлэтхе]	Наступать (о сумерках); бүрүлэтж бээнэ наступают сумерки (с. 130)
гедргән [гэдергән]	Назад, обратно, вспять; гедргән дуудж авх отозвать обратно; гедргән цокх отбивать, отражать; гедргән татх а) тянуть назад, оттягивать; б) <i>перен.</i> затягивать, тормозить, препятствовать; саботировать; гедргән харх смотреть назад, оглядываться (с. 135)
һалдм I [һалдъм]	Съедобные молодые побеги чакана (с. 154)
һапнаш	Низкорослый человек (с. 157)
даһм [даһъм]	2) небольшой кармашек, карманчик (напр. для часов) (с. 177)
делдх V [дэлдехе]	Плавать (с. 197)
доньр	Секретарь хурула (с. 207)

жоодмг [жоодмьг]	Пучок, клочок (волос, шерсти) (с. 232)
заана	Род.п. от зан словновый (с. 234)
заман	Кухня (калмыцкого монастыря) (с. 239)
заманч [заманчъ]	Повар (с. 239)
запуу	Передник, фартук (с.241)
карама	Саные палки (с. 285)
кедрһн [кэдерһен]	Скалка, каталка (для обработки кожи); кедрһн модн һаза (кевтх), кедр күн – кеер (хонх) погов. скалка лежит во дворе кибитки, а упрямый человек ночует в степи (с. 288)
кирмх [кирмехе]	Крошить, нарезать мелко (мясо); мах кирмх крошить мясо (с. 302)
коотг	Крытая телега, телега с будкой, возок (с. 307)
кору	Иней; цаң кору болж оч иней смерзся (с. 308)
маадһр [маадһър]	Хмурый, насупившийся; маадһр чирэтэ мансиһэд сууна сидит, насупившись
мадг III [мадьг]	Тесак; хойр иртэ мадг обоюдоострый тесак (с. 338)
мальш	Седёлка (с. 340)
манжуха	Тарантул (с. 341)
мэ/мэти I	На, возьми; нате; мэ гихлэ авхш, ас гихлэ өгхш погов. скажешь «бери» – не берет, скажешь «дай» – не отдает (с. 346)
мекднх [мэкденхе]	Быть в смятении, беспокоиться (с. 348)
мекрх [мэкерхе]	Хитрить, изощряться в хитростях (с. 349)
мелэлһн [мэлэлһен]	От мелэх поздравление, приветствие; сэн өдрлэ мелэлһн поздравление с праздником
мелэх [мэлэхе]	1) приветствовать, поздравлять 2) вознаграждать; дарить (с. 349)
мерэлх [мэрэлхе]	Полнеть, толстеть, жиреть; мах мерэлх полнеть, поправляться (с. 350)
мескэ	Чувствительный, сентиментальный; мескэ күүкн сентиментальная девушка (с. 351)
можр [можър]	Упрямый, строптивый; можр заң строптивый характер (с. 354)
можрлһн [можърлһн]	От можрх упрямство (с. 354)
можрх [можърхъ]	Упрячиться; не соглашаться, проявлять стропливость (с. 354)
молһр [молһър]	1) тупой; молһр утх тупой нож 2) комоль (о корове); молһр өвртэ үкр комолая корова; молһр үкр мөргдго, муңхг күн эндүрдго посл. комолая корова не бодается, глупец не ошибается; ≈ чего нет – того и нет (с. 354)
мохр [мохър]	1. короткий, тупой; мохр чимгн малая берцовая кость; мохр тө куца пядь (расстояние между большим и средним пальцами с подогнутыми двумя суставами последнего) 2. 1) предел, тупик, конец; мохрднь күрх достигнуть конца (предела) 2) мужской половой член ◇ мохр яман стрепет (с. 356)
мөөслх [мөөслхе]	Ударять палкой (с. 358)
мөөсн [мөөсен]	Палка, палочка (с. 358)
мундс [мундъс]	Дурной; мундс күн самодур; мундс заң самодурство (с. 362)

мундслх [мундъслъхъ]	1) бить (ударять) палкой 2) <i>перен.</i> буянить, бушевать, грубить (с. 362)
мухр [мухръ]	1. тупик, конец, окончность; мухр хаалһ тупик дороги; мухр нүкн неглубокая нора 2. <i>разг.</i> комольи; обломанный (о рогах животных); мухр өвртэ үкр комолая корова (с. 364)
наксулх [наксуулхъ]	Выделывать колена (о пляшущем) (с. 366)
наксх [накъсъ]	Гнуться, сгибаться (напр. о коленях) (с. 366)
накулдх [накулдъхъ]	Спутать веревкой (<i>передние ноги, голову и шею верблюда, чтобы он не мог встать и согнуться</i>) (с. 367)
намк [намкъ]	Керосин (с. 367)
намхрулх [намхъруулх]	Побуд. от намхр. Намхрх [намхърхъ] см. номһрх
наңк [наңкъ]	Нанка (материя) (с. 368)
нээднһү [нээденһү]	Ленивый, нерадивый (с. 370)
нээднһүлх [нээденһүүлх]	Делать без старания (кое-как) (с. 370)
нээклзх [нээкелзхе]	1) слегка гнуться 2) колебаться (с. 370)
немгн [нэмген]	Немного, чуть-чуть; немгн-немгнэр понемногу (с. 375)
ноосн [ноосън]	Шерсть шерстяной (с. 381) Ноосн шигм шерстяные носки
салм	1) мазут 2) <i>редко</i> смола (с. 437)
салмдх [салмъдхъ]	1) смазать мазутом 2) <i>редко</i> смолить
салмта	1) мазутный 2) <i>редко</i> смолёный, смолистый; салмта модн смолистое дерево
төгш [төкеш]	Черпак; төкш уга онһи теңсин йоралд <i>погов.</i> лодка без черпака попадет на дно моря (с. 512)
түңг [түнге]	2) пень; модна түңг пень дерева (с. 523)
түр	Болтушка (еда из рыбьей ухи с крошеным хлебом); түр идсн күүкн түрсн мет өнр болдг <i>погов.</i> девушка, съевшая болтушку из рыбы, бывает многодетной (с. 523)
түквг [тэквег]	Место, где тюкуют; өвснэ түквг место, где тюкуют сено
уламд	Корь (с. 530)
үгцх [үгцехе]	3) дружить, ухаживать (с. 545)
үлэ	Бугорок, холмик земли (напр. над норкой суслика); күүг күн бардг, күрниг үлэ бардг <i>погов.</i> человека губит человек, хорька – холмик земли (над норкой) (с. 549) Муравейник (с. 549)
хаж I [хажъ]	Коса; хаж давтх отбивать косу (с. 567)
хэңкс [хэңкес]	Звукоподр. металлическому звону дзинь; хад хэңкс гиж, хар буур аңһс гих <i>заг.</i> скала издала звук «дзинь», а черный верблюд-самец открыл рот (авдр уудлх открыть сундук) (с. 589)
хор II	Маленький карманчик; дотр хор внутренний маленький карманчик (с. 597)
хорлх II [хорлъхъ]	Положить в карман (с. 599)
чис	Тонкий шест, жердь (с. 653)
шааглһн [шаагълһън]	От шаагх шум; хур шааглһн шум дождя (с. 657)

шиг I	Гвозди для подковы (с. 670)
шигм [шигем]	Носки; ут шигм чулки (с. 670)
шишэ	Боб, маис (с. 677) Эрднь шишэ кукуруза
шоң	Кол; шоң цокж орулх вбить кол (с. 679)
шох	1) холм 2) выступ возвышенности (с. 681)
шувхрх [шувхърхь]	Выжать (<i>напр. белье</i>) (с. 682)
шурдх [шурдхь]	Изнашиваться (<i>напр. об одежде</i>) (с. 684)
эврсэн [эверсэн]	Свой (с. 690)
эгдүтэ	Вызывающий чувство негодования (возмущения) (с. 691)
эдго	1) плохой; эдго күн плохой человек 2) невообразимый (с. 692)
экэршго	Неисчерпаемый; экэршго уста худг неисчерпаемый колодец (с. 693)

Дербеты представляют собой этническую часть ойратов, осевших в низовьях Волги. Очень подробно фонетические и морфологические особенности дербетского говора описаны и систематизированы в монографическом исследовании проф. А.Ш. Кичикова «Дербетский говор» (1963) [3, с. 85].

Таблица 2

Дербетские диалектизмы

аак [аакъ]	Обращение к старшим родственницам (с. 18)
	Обращение к матери
арсн [арсьн]	Шкура, шкурка; кожа, мех кожный, накожный (с. 51)
	Чигтэ арсн ни к чему не способный человек (букв. Мокрая овчина)
архайг	Хлопья; архайг цасн снег, падающий хлопьями (с. 51)
баав I	1) отец, папа; күндтэ баав! дорогой папа! отцовский, папин 2) дядя, дядин (с. 71)
баальнг	Валенки (с. 71)
бодач [бодаачь]	Счетчик, таксатор; оценщик (с. 103)
боотныг	Детские меховые чулки (с. 109)
бөмбэ	Кизяк овальной формы (приготовленный вручную) (с. 114)
брил	Шляпа (с. 115)
буршм [буршьм]	Долговое обязательство; взятые в долг деньги (с. 122)
дахм [дахъм]	1) нагрудный карман; дахмдан дүрх положить в нагрудный карман (с. 177)
донжг [донжгъ]	Чайник (удлиненной формы) (с. 206)
дураг	Тыква тыквенный; дурагин ясн тыквенные семечки (с. 215)
жанжал	1) скандал, ссора; дебош; жанжал уга без скандала; 2) перен. спор; жанжал татх поднять спор (с. 224)
жанжалта	1) скандальный; жанжалта йовдл скандальный случай; 2) перен. спорный; жанжалта төр спорный вопрос
жанжалх [жанжалхь]	1) Скандалить, ссориться, вздорить; ода жанжалх цаг биш сейчас не время ссориться 2) перен. спорить
жирв [жирве]	Жребий; жирв хайх бросать жребий; жирв татх тянуть жребий; жирв нанд тусв жребий пал на меня (с. 229)

жирмаг	Остаток (с. 231)
жоомг [жоомыг]	Пучок, клочок (волос, шерсти) (с. 232)
зам II [замь]	Кухня (калмыцкого монастыря); замч зандн бураһар тууж загадка монастырский повар погонял сандаловой палкой (толһан үс самлх расчесывать волосы) (с. 239)
зарм	Просо; крупа; цаһан һазр деер зарм тэрсн күн ик урһц авдг загадка тот, кто посеял просо на белой земле, тот получает богатый урожай (бичг письменность) (с. 242)
зунһу	Усидчивый; зунһу сурһульч усидчивый ученик (с. 256)
ковныг	Копна; ковныг өвсн копна сена (с. 304)
ковныгх [ковныгльхь]	Копнить; өвс ковныгх копнить сено (с. 304)
көрл-арһсн [көрел-арһсьн]	Нарезанный сушеный кизяк (с. 319)
мелэлһн [мэлэлһен]	От мелэх поздравление, приветствие; сэн өдрлэ мелэлһн поздравление с праздником
можрлһн [можърлһьн]	От можрх упрямство (с. 354)
нииткх [нииткехе]	Сучить, вить; утц нииткх сучить пряжу (с. 378)
сэсвг [сэсвег]	<i>Редко</i> мясо (<i>постное</i>) (с. 446)
та II	Гладкая сторона альчика (с. 467) Та немх злоупотреблять чем-л.
таалюр	Серебряная монета в пятьдесят копеек
тарһаш	Торговец (на телеге)
тэкр [тэкер]	1) неподвижный в суставах; тэкр көл, мэкр һар <i>посл.</i> неподвижная нога, кривая рука 2) парализованный; тэкр хажу парализованная половина тела (с. 486)
хаш I	Каша; хэснь бичкн хашнь эмтэхн загадка котел маленький – каша вкусная (яңһг – орех) (с. 585)
шалхг [шалхыг]	1) репа; цаһан шалхг репа 2) брюква; шалхг цуунг брюква (с. 663)
шапан	Бешмет (стеганный) (с. 665)

Бузавский говор, по мнению Убушаева Н.Н [14, с. 5], является языком нового этнического образования, которое сложилось в местах компактного расселения калмыков на Дону. Калмыцкий ученый Д.А. Павлов отрицал существование бузавского диалекта [7], тогда как академик Б.Я. Владимирцов считал его подговором дербетского говора [1]. А.Ш. Кичиков также включал донской говор (бузава) в состав дербетского диалекта [3, с. 3].

Таблица 3

Бузавские диалектизмы

аарц	Творог (из только что заквашенного молока) (с. 19)
эрвц [эрвец]	Жир (брюшной полости лошади, употреблявшийся раньше в сыром виде); дарцг цаһан эрвцгэн давсг талан авад, чикн цацу далцгинь цорһ болад ирв <i>Джангар</i> жир в брюшной полости подтянулся к мочевому пузырю, а жир в заливке, приняв дугообразную форму, сравнялся с ушами (с. 69)

жатаг	2) головной убор (у девушек) (с. 224)
зерв [зэрве]	Жеребьевка; зерв хайх производить жеребьевку (с. 247)
мондһн [мондһн]	Грубый, недовольный чем-л.; мондһн заң грубый характер (с. 354) Би мондһн эдл бээнэв я живу хорошо
одмн I [одмьн]	Атаман (с. 393)
цэнг I [цэнег]	Вилы (с. 532)

Как видно, из КРС удалось выбрать 7 единиц бузавского диалекта, которые имеют указание на диалектное происхождение. На наш взгляд, столь незначительная доля бузавизмов в диалектной системе словаря является следствием периферийного расположения бузавского диалекта по отношению к бесспорно выделяемым в системе калмыцкого языка торгутского и дербетского диалектов. Также процент численности бузавов в составе калмыков значительно меньше других этногрупп, поскольку бузавы считаются самым молодым по формированию ответвлению, которое берет начало от переселившихся на Дон торгутов, дербетов и немногочисленных хойтов. На современном этапе отсутствует достоверный анализ по подсчету численности представителей каждой этнической группы внутри калмыцкого народа.

Всего для анализа из КРС было извлечено 138 диалектных единиц. Словарный корпус КРС составляет 26000 единиц. Количественные показатели свидетельствуют о незначительной доле диалектных единиц, включенных в калмыцко-русский словарь со специальной пометой.

Литературный язык формируется, как правило, на народной основе (одного или нескольких диалектов), при этом в своем повседневном функционировании противостоит территориальным говорам, так как обслуживает официальную сферу общения. В процессе кодификации языковых явлений происходит научное закрепление норм языка, фиксация их в справочниках, словарях, грамматиках, что представляет собой наиболее объективную форму описания языковых единиц. Современное состояние литературного языка актуализируется при публикации научных исследований специалистов в данной области лингвистики, работ писателей, журналистов, известных общественно-культурных личностей.

Таким образом, на основании изложенных в статье данных можно сделать следующие выводы и обобщения. Из КРС было всего извлечено 138 диалектных единиц, которые имеют указание на диалектное происхождение, из них 98 – торгут., 36 – дербет., 7 – бузав. Несовпадение по количеству объясняется тем, что некоторые одинаковые лексические единицы по-разному используются в разных диалектах, 2 единицы используются и в торгутском, и в дербетском диалектах. Выборка диалектных единиц представляет собой примерно 1/188 часть от всего словарного корпуса, представленного в КРС, что может свидетельствовать о разных факторах, лежащих в основе такого соотношения. Диалектная лексика, ее формирование, состав и характеристики лексем представляют собой перспективную и малоизученную область современного калмыковедения в свете актуальных направлений лингвистики, лингвогеографии, цифровизации языка и т.д.

Список литературы

1. Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия.– Л., 1929.– 449 с.
2. Калмыцко-русский словарь. 26000 слов / под ред. Б.Д. Муниева.– М.: Изд-во «Русский язык», 1977.– 768 с.

3. Кичиков А.Ш. Дербетский говор (фонетико-морфологическое исследование). – Элиста: Калмыцкое гос. изд-во, 1963. – 89 с.
4. Кичиков А.Ш. О говоре донских (бузава) калмыков // Ученые записки КНИИЯЛИ КАССР. Вып. 5. Серия: филологическая. – Элиста, 1967. – С. 39–51.
5. Котвич В.Л. Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка. 2-е изд. Прага, 1929. XI с. – 418 с.
6. Очиров Н.О. Отчет о поездке к астраханским калмыкам летом 1909 г. // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. СПб., 1910. – С. 61–75.
7. Павлов Д.А. Состав и классификация фонем калмыцкого языка. – Элиста, 1963. – 105 с.
8. Павлов Д.А. Орфографический словарь литературного калмыцкого языка. – Элиста, 1963. – 230 с.
9. Павлов Д.А. Современный калмыцкий язык (фонетика и орфография) / отв. ред. Л.В. Бондарко. – Элиста, 1968. – 240 с.
10. Рассадин В.И. Субстантивная функция причастий в языке дербетов Калмыкии и Монголии // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Мат. XII региональной конференции. Уфа, 2012. 202 с. – С. 123–124.
11. Рассадин В.И., Трофимова С.М. О группе переднеязычных согласных в языке дербетов Калмыкии и Монголии // Вестник КИГИ РАН. 2013. № 1. – С. 7–11.
12. Убушаев Н.Н. Торгутский диалект и его отношение к калмыцкому литературному языку // Уч. Записки НИИЯЛИ. Сер. филол. № 7. – Элиста, 1969. – С. 186–202.
13. Убушаев Н.Н. Система притяжания в говорах калмыцкого языка // Мат. научно-практич. конф. «Актуальные проблемы монголоведных и алтаистических исследований», посвящен. 70-летию проф. В.И. Рассадина (г. Элиста, 11–13 ноября 2009 г.). – Элиста: ЗАО «НИН «Джангар», 2009. – 491 с.
14. Убушаев Н.Н. Диалектная система калмыцкого языка. – Элиста: АОр «НПП «Джангар», 2006. – 257 с.
15. Цыренов Б.Д. Диалектизмы в переводных словарях монгольских языков // Сибирский филологический журнал. 2013. № 1. – С. 124–131.
16. Ramstedt G.J. Reste des Nestorianismus unter den Mongolen (1934) // Suomalais-Ugrilaisen Seuran A.

*В.Н. Джунгурова¹, Х.Ч.Алишина²**¹Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова**²Тюменский государственный университет***ТЕРМИНЫ МОЛОЧНОЙ И МЯСНОЙ ПИЩИ
В КАЛМЫЦКОМ И ТАТАРСКОМ ЯЗЫКАХ***Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФ № 22-18-00060**«Исследование тюркской и монгольской лексики материальной культуры,
связанной с традиционным скотоводством: сравнительно-исторический аспект»*

В данной статье рассматриваются термины мясной и молочной пищи в калмыцком и татарском языках. Лексико-семантическая группа наименований продуктов питания довольно обширная в обоих языках, отражает повседневную жизнь народов, их материальную культуру. Калмыки и сибирские татары издревле занимались скотоводством, поэтому в рационе этих народов важнейшее место занимают мясные и молочные блюда. Анализ показал, что терминология архаичная, сохраняет первоначальную форму и семантику. Ряд монгольских названий молочных и мясных кушаний этимологизируются в тюркских языках, что свидетельствует о древних языковых контактах.

Ключевые слова: терминология, лексика, молочная пища, мясная пища, еда, калмыцкий язык, татарский язык, традиционная кухня, калмыки, сибирские татары

*V.N. Djungurova¹, Hk.Ch. Alishina²**¹Kalmyk state university named after B.B. Gorodovikov**²Tyumen state university***THE TERMS OF MEAT AND DAIRY FOOD
IN THE KALMYK AND TATAR LANGUAGES**

This article discusses the terms of meat and dairy food in the Kalmyk and Tatar languages. The lexical and semantic group of food names is quite extensive in both languages, reflecting the daily life of peoples and their material culture. Kalmyks and Siberian Tatars have been doing cattle breeding since ancient times, therefore meat and dairy dishes take an important place in the diet of these peoples. The analysis showed that the terminology is archaic, retains its original form and semantics. A number of Mongolian names of dairy and meat dishes are etymologized in the Turkic languages, which indicates ancient linguistic contacts.

Key words: terminology, vocabulary, dairy food, meat food, food, Kalmyk language, Tatar language, traditional cuisine, Kalmyks, Siberian Tatars.

Пищевые предпочтения разных народов представляют особый интерес для исследования лингвистов, этнографов, фольклористов и других ученых, так как являются одной из важнейших характеристик этноса. Каждый народ определяет продукты питания в соответствии с основной хозяйственной деятельностью, которую он ведет, и природно-климатическими условиями проживания. Основной отраслью хозяйства калмыков испокон веков было традиционное кочевое скотоводство, поэтому преимущественно рацион народа состоял из мясных и молочных блюд. У сибирских татар основу питания составляли продукты животноводства, дополненные растительными и рыбными продуктами. Данная лексическая группа уже была предметом исследования

Рассадина В.И., Трофимовой С.М. [15, 18], Мукабеновой Ж.А., Лиджиева А.Б. [10, 11], Монраева М.У. [9], Боваевой Г.М. [4], Нурмухаметовой Р.С. [12], Тихомировой М.Н. [17], однако изучение указанной группы лексики остается актуальным, в особенности в сопоставительном плане. В статье рассматриваются наименования мясных и молочных блюд в калмыцком и татарском языках. Материалами исследования послужили двуязычные словари калмыцкого и татарского языков, научные статьи и этнографические источники.

Для обозначения еды в калмыцком языке используется термин *хот* «пища, еда, кушанье» [7, с. 601]. Кроме этого, используют также словосочетание *хот-хол* «продукты питания, продовольствие» [7, с. 601]. В татарском языке пища именуется *аш*, *ашамлык* «пища, еда, кушанье» [16, с. 64] и в собирательном значении термин *ашау-эчү* «еда, пища, питание» [16, с. 65] < др.-тюрк. *ағ* «еда, пища» [5, с. 61].

В калмыцком языке используется термин *махн* «мясо», *махта хот* «мясная пища» [7, с.345] < староп.-монг. *tiqan* (←**tiqin*) [21, 2016, с.171]. В сочетании с названиями видов скота выделяли следующие виды мяса: *укрә махн* «говядина», *хөөнэ махн* «баранина», *һахан махн* «свинина», *такан махн* «курятина», *мөрнэ махн* «конина» [7, с.345]. В сочетании с лексемой *цусн* «кровь» приобретает значение родственной связи: *мах цусни төрл* «кровное родство» [7, с.345]. Рассмотрим термины, характеризующие мясо в калмыцком языке: *тарһн махн* «жирное мясо», *эцин махн* «постное мясо», *шүрүслг махн* «жилистое мясо», *бор махн* «мясо без жира и костей», *хар махн* «вырезка, филе», *шүүдм махн* «недоваренное мясо», *һадр махн* «выпотрошенная туша животного» [14, с.105–107].

Традиционно калмыки разводили четыре вида скота: лошадей, овец, крупный рогатый скот и верблюдов. Мясо разных домашних животных имело разную ценность и играло различную роль в пищевом рационе. Стоит отметить, что монгольские народы делили домашний скот на две группы: калм. *халун хошута мал* «скот с горячим дыханием (носом)» [8, с.76] – овцы и лошади; калм. *киитн хошута мал* «скот с холодным дыханием (носом)» [8, с.59] – верблюды, крупный рогатый скот, козы. Мясо овец и лошадей, в отличие от мяса других видов скота, считалось полезным для человека, ему отдавалось предпочтение не только в повседневном рационе, но и в торжественных случаях (свадьба, жертвоприношение, приезд почитаемого гостя), его давали больным людям в качестве лекарства. Однако в голодные годы, часто выпадавшие на долю кочевников, в пищу шло мясо любого животного. Кроме того, пищевой режим калмыков носил сезонный характер. В теплое время года – весной и летом – употребляли больше молочной пищи, так как скот получал много корма и, соответственно, давал много молока, а зимой – мясной [20, с.173].

Поскольку калмыки – народ кочевой, то и блюда у них были простыми и незамысловатыми, удобными для приготовления в походных условиях. Калмыки ели мясо преимущественно в вареном виде, предпочтение отдавали баранине. Каждый калмык мог с легкостью разделить тушу барана по суставам с помощью одного только ножа, не нарушая целостность костей. По бараньему хребту могли определить степень упитанности животного. Если хребтина плотная, твердая, то баран жирный, упитанный, а если наоборот, то худой [13, с.151]. Мясо барана варили в кипящей воде в большой деревянной чаше *тавг* [7, с.470]. Бульон из-под баранины в калмыцком языке носит название *шөлн* [7, с.681], сравним со староп.-монг. *šölün*, маньчж. *sile* «мясной отвар, суп, бульон» [21, 2018, с.144]. Калмыки очень любили такой суп и пили его из маленьких деревянных чашек *ааһ* «пиала, чашка, чаша» [7, с.17], а мясо ели большими кусками. Блюдо, именуемое в калмыцком языке *махн шөлтәһән* [7, с.681], было не

только вкусным и питательным, но и лечебным. Следует признать, что некоторые калмыки до сих пор употребляют его как универсальное лекарство при плохом самочувствии. Вареное мясо могли порезать большими кусками или мелкими. Если вареное мясо нарезано тонкими полосками, то называется *көшиглэн махн* [7, с.320], а если мелкими – то *шиксн махн* [7, с.276].

Распределение частей туши барана между членами семьи и гостями, церемония подачи и приема мясных блюд были строго регламентированы народными традициями у калмыков. Так, самой почетной частью бараньей туши считалась голова – *хөөнэ толһа* [14, с.109]. Ее подавали самому старшему и почетному гостю, отделив нижнюю челюсть и повернув к нему мордой [20, с.174].

Еще одним традиционным блюдом у калмыков считаются бараньи потроха *дотр* «внутренности, потроха» [7, с.208]. Печень, почки, сердце, легкие, желудок, кишки промывали, варили в воде и нарезали. Блюдо было вкусным и питательным и не утратило своей популярности среди калмыков и по сей день. Внутренности животных часто шли в употребление у калмыков. Калмыцкий термин *сәңрүг* «сычуг (жвачных животных)» [7, с.445] находит соответствие в староп.-монг. *sarkinaγ* [21, III, с.92] < др.-тюрк. *sarqaniq* ~ *sarqajiq* ‘требуха’ [5, с.489].

Одним из самых вкусных мясных кушаний у калмыков был *күр* «мясо в собственном соку» [7, с.326]. Его обычно готовили пастухи, так как для приготовления этого блюда в степи не нужно было даже посуды. Мясо нарезают кусками, укладывают его в бараний желудок и зашивают. Готовят его в вырытой яме в земле. Внутри ямы разводили костер из навоза, а затем на золу клали желудок, засыпали горячей золой, а сверху – землей. Так мясо томится в течение нескольких часов, получается очень вкусным и сохраняет все свои питательные вещества. Несомненно, это блюдо относится к числу блюд очень древнего происхождения [20, с.175]. Подобные способы запекания восходят к доскотоводческому, охотничьему типу [2, с.4].

Чтобы продлить срок хранения мяса и запастишь им впрок у калмыков, как и других монголоязычных народов, существовали различные рецепты его копчения, сушения или вяления. Летом готовят на зиму высушенное мясо *борц* [7, с.111], сравним со староп.-монг. *borča* [21, 2015, с.99]. Сырое мясо разрезают на тонкие и длинные полоски, окунают в кипяток с солью и развешивают в тени на ветру до тех пор, пока оно не завялится. Зимой мясо коптили, подвесив у дымохода в кибитке. Из такого мяса готовили потом супы.

Жарили мясо кочевники редко. Среди терминов, обозначающих приготовленную таким способом мясную пищу, можно назвать *шарсн махн* «жаренное на огне мясо (нарезанное мелкими кусками, насаженными на шампур), шашлык», *шарсн элкн* «жаренная на сковороде печень овцы (нарезанные полоски печени поливают растопленным брюшным жиром и поджаривают)» [14, с.110]. Приготовленное таким образом мясо считалось лакомством, а угощение гостя жареной печенью приравнивалось к наступлению особых отношений между хозяином и гостем [3, с.110].

Всякого рода колбасы у калмыков в большом употреблении. Колбасы готовили из внутренностей скота. Кровь барана, полученную при разделке туши, собирали и заливали в желудок, добавляли соль, баранье сало и отваривали. Такая кровяная колбаса называется *хотта цусн* [7, с.601]. Для приготовления колбасы *чиксн махн* бараньи кишки начиняли нарезанными тонкими жгутиками диафрагмой и сеткой [20, с.175]. Существуют следующие наименования: *геслх* «набивать тонкую кишку (животного) мясом», *хатасн ханчр* «род копченой колбасы (из мелко нарезанных кусочков мяса, начиненных в пищевод)», *нуһлур* «домашняя колбаса (тонкую кишку

начинают мясом)» [14, с.107]. Калм. *киим* «толстая кишка у коровы» [7, с.299], которую также использовали для приготовления домашней колбасы, сравним с староп.-монг. *kit-a* < др.-тюрк. *qijma ügre* «тесто, нарезанное мелкими кусочками» [5, с.442].

Еще одним излюбленным мясным блюдом у калмыков является *бөрг* «бёреки (род мясных пельменей)» [14, с.104]. Готовили его следующим образом: мелко крошили мясо барана, заворачивали его в тонко раскатанные кружочки теста и варили в котле. Блюдо сохранилось у калмыков и в настоящее время.

Климатические условия так же, как и у калмыков, влияли на особенности пищевого поведения сибирских татар. В теплое время года они больше употребляли растительную пищу, а в холодное – продукты животного происхождения. В татарском языке термин *ит* используется для номинации мяса. Различают следующие наименования видов мяса: *ат* (*елкы, сугым*) *ите* «конина», *тай ите* «жеревятина», *сыер ите* «говядина», *бозау ите* «телятина», *тана ите* «телятина», *сарык ите* «баранина», *кәжә ите* «козлятина», *каз ите* «гусятина», *тавык ите* «курятина», *поши ите* «лосина, лосятина» [16, с. 289]. Основными видами скота у татар были лошади, коровы, овцы, козы. Вероисповедание запрещает татарам употреблять свинину, поэтому в еде татары отдавали предпочтение баранине, говядине и конине. Татары как истинные скотоводы всегда четко разделяли коней по назначению: для войн, для работы и для пищи. Для стола выращивали молодых кобыл двух-четырёх лет. Традиционно мясо варили в воде и жарили. В зимний период мясо замораживали в целях длительного хранения, весной-летом излишки мяса сохраняли путем копчения, вяления, соления и сушения.

Термин *аши* в татарском языке имеет также значение «суп, первое блюдо» [16, с.64]. Значительное место в питании у татар занимают супы. Тат. *итле аши* «мясной суп, суп с мясом» [16, с.290], *шулта* «бульон, суп» [16, с.1109] – суп с тонкой лапшой из разного вида мяса, *салма* «суп с клецками» (круглые клёцки раздавленные пальцем) [16, с.769], *токмачлы аши* «суп с лапшой» [16, с.904], *өйрә* «суп из крупы» [16, с.1230]. У сибирских татар есть традиция проводить ритуальное застолье *хатым аши*. Его проводят, когда дают имя ребенку, во время бракосочетания и когда поминают предков.

Забой домашнего скота у татар начинался в период выпадения первого снега. Весной татары путем длительного вяления или копчения из мяса конины готовили *казы, казылык* «домашняя колбаса (холодного копчения)» [16, с.337]. Тат. *тутырма* «колбаса с мясом и крупой» [16, с.929], *үпкә-бавыр тутырмасы* «ливерная колбаса» [16, с.1251]. Кишки крупного рогатого скота *эчәк* [16, с.1149] употребляют в варёном виде с овощами. Из субпродуктов также готовят супы или жаркое – *куырма, куырдак* [16, с.493]. Излюбленные мясные кушанья готовили из внутренностей животных, по аналогии с калмыцким блюдом *дотр*, у сибирских татар *қарын* «желудок» [16, с.385]. У сибирских татар из сердца, почек, легких и кишок делают фарш для начинки к пирожкам: *пәрәмәч* «перемяч (круглый пирожок с мясом)» [16, с.733], *өчпочмак* «треугольный пирожок, начинённый картофелем и мясом» [16, с.1240].

Одним из известных мясных блюд у тюркских народов считается *бишибармак* (досл. пять пальцев) [16, с.110] – готовится из тонкого теста и искрошенного в куски разварного мяса (обычно баранины или говядины), которое кочевые племена едят руками.

Любимым «зимним» блюдом у сибирских татар являются пельмени. Пельмени едят с добавлением растопленного масла *пешем май*, с бульоном *сыу шешпүрә, сыу пәлмән*. Фарш для пельменей делается из говядины или конины. Размер пельменей тоже имеет смысл и значение. Свадебные пельмени у всех групп татар, казанских, крымских, сибирских, астраханских и других, называются *кияу пилмәне* [16, с.429], что означает

пельмени для жениха. Это очень маленькие, крошечные пельмешки. Считается, что жених в доме невесты ведет себя за столом скованно, чтобы он не стеснялся во время трапезы, ему подаются эти пельмени.

Наши диалектологические наблюдения показали фонетическую и лексическую вариативность употребления лексемы *пельмени*. Старинное название пельменей – *шешпурэ* – помнят только пожилые носители языка сибирских татар. Так, в семьях жителей села Чечкино Яркового района в употреблении бытует фонетическая форма *пэлмэн*, а в Тюменском районе – *пилмэн*. В Вагайском районе и Уватском районах Тюменской области можно встретить вариант *цецпурэ*, *цецмэрэ*, а в Тобольском и Яркового районах – *шешпурэ*, *шошпурэ*.

Печеные пирожки с мясным фаршем называются просто *пэрэмец*. Любимым угощением татар являются большие пироги с гусятиной, небольшим количеством картофеля, лука – *каз пэлец*.

Мясные блюда у татар Сибири во все эпохи в пищевом рационе не переводились. Сибирские татары не только разводили крупный и мелкий рогатый скот, лошадей, но и являлись хорошими охотниками на боровую, водоплавающую дичь, на лосей.

По словам Эрдниева У.Э., мясо могло быть ежедневно в рационе только у более зажиточной части населения, а основная масса калмыков питалась молочными продуктами [20, с.171]. Все молочные продукты, как и само молоко, имели у калмыков одно общее название – *цахан идэн* «молочная пища, молочные продукты» (досл. белая пища), калм. *идэн* «пища, еда, кушанье, продовольствие» [7, с.263]. Следует отметить, что у всех монгольских народов молочные продукты считаются сакральной пищей, которые используют для проведения обрядов и ритуалов. Молоко нельзя было проливать и выливать, если же такое случалось, то нельзя было наступать на место, где оно пролилось, так как это считалось большим грехом [13, с.197]. Использование термина, определяющего белый цвет, для обозначения молочных продуктов в калмыцком языке можно сравнить с употреблением термина *ак* «белый» в некоторых названиях молочных продуктов в татарском языке: *ак май* «сливочное масло» [16, с.30].

Молоко в калмыцком языке носит название *усн* [7, с.555], сравним со староп.-монг. *sün* [21, III, с.135], др.-тюрк. *süt* [5, с. 518]. Калмыки использовали коровье *укрин усн*, овечьё *хөөнэ усн*, кобылье *гүүнэ усн*, козье *ямана усн*, верблюжье *темэнэ усн* молоко [14, с.108]. В татарском языке термин *сөт* означает «молоко», *сөтле аш* «молочная пища» [16, с.834] имеет общетюркское происхождение, сравним с др.-тюрк *süt* [5, 518]. Тат. *бия сөте* «кобылье молоко» [16, с.110], *кәжэ сөте* «козье молоко» [16, с.525], *сыер сөте* «коровье молоко» [16, с. 819], *куе сөт* «жирное молоко» [16, с.478], *саума сөт* «цельное молоко» [16, с.780], *зәңгәр сөт* «сепарированное молоко (досл. голубое молоко)» [16, с. 254], *күк сөт* «снятое молоко (пропущенное через сепаратор)» [16, с. 548].

Молочная кухня калмыков всегда была довольно разнообразной. Из коровьего молока получали масло, сливки, сметану. Важное место в рационе калмыков занимал *хальмг цэ* калмыцкий чай – соленый напиток с добавлением молока и масла [7, с. 628]. Иногда в чай добавляли муку *хуурсн цэ* «чай с поджаренной на масле мукой» [14, с. 109]. Калмыки считали, что если голоден, то достаточно выпить кружку чая, чтобы насытиться. Калмыцкому чаю отводилось особое место в культуре народа, его использовали как сакральный продукт.

Из кислого коровьего молока *ээрг* «айран (квашеное молоко)» [7, с. 62], равно как и из кумыса, калмыки гонят не крепкую, молочную водку белого цвета *эрк* «арака» [7, с. 69], а остатки от перегонки, называемые *боз* [7, с. 104], употребляют для приправы кирпичного чая. Из бозо готовили *көөрцг* – бозо, разбавленное молоком [7, с. 318].

смешав с теплым молоком, получали *ээдмг* «эдмег» [7, с. 705], а с холодным – *хөөрмг* «хормек» [7, с. 604]. После второй перегонки получали *арз* «арза» [7, с. 49], ее также называли *хар эрк* (досл. чистая водка), поскольку она теряла свой мутно-белый цвет [7, с. 577]. После третьей перегонки получали очень крепкую водку *хорз* «хорзо» [7, с. 599]. Сравним калм. *ээрэ* «айран» со староп.-монг. *ayiray* [21, I, с. 62], кирг. *айран* «кислое молоко, слегка разбавленное водой», туркм. *ajran* «род кислого молока» < др.-тюрк. *adir-* «разделять, различать» [5, с. 15].

Из коровьего, кобыльего или верблюжьего молока готовили *чигэн*, похожий на кумыс [7, с. 647]. Готовили его, добавляя молоко в специальную закваску от старого кумыса *чигэнэ экн*. Считалось, что *чигэн* обладает лечебными свойствами.

Масло *тосн* [7, с. 508] < староп.-монг. *tosun* [21, III, с. 175] получали из коровьего молока, которое сбивали в *архт* «большой бурдюк (для приготовления и хранения кумыса)» деревянной мутовкой *булур* [7, с. 127], после чего получается жидкое масло, которое просаливали и складывали в мешочки [6, с. 15]. В калмыцком языке сливочное масло носит название *цаһан* (*өрмин*) *тосн*, а топленое масло – *шар тосн* [7, с. 508]. У калмыков есть пословица *мал асрхла, амн тоста* «ухаживаешь за скотом, значит и рот в масле» [7, с. 40], что означало благосостояние при наличии скота.

Образовавшиеся на поверхности остывшего молока сливки назывались *өрм*, этот же термин использовали для обозначения сметаны [7, с. 424]. Творожные продукты имеют следующие наименования: *аадмг* «адмаг, творог, творожная масса (получаемая при процеживании бозо после перегонки калмыцкой водки из кумыса)» [7, с. 18], *аармг* «армак (творожная накипь, образующаяся на стенках большого котла при перегонке молочной водки)» [7, с. 19], *аарц* «творог (из только что заквашенного молока)» [7, с. 19] < староп.-монг. *ayarča* [21, I, с. 38], *шүүрмг* «сушенный творог» [7, с. 688]. Из овечьего или козьего молока получали брынзу *ээзгэ* [7, с. 706]. Зимой калмыки употребляли суп из горячей воды с добавлением муки, кусочка мяса и сушеного творога *шүүрмг*, которое носит название *будан* [14, с. 104].

Сибирские татары молоко использовали в основном в переработанном виде. После отстоя молока получали сливки, затем масло. Из квашеного молока готовился излюбленный татарский напиток – *катык* [16, с. 391], который шёл на приготовление *сөзмэ* «сюзьма (процеженное, отжатое кислое молоко (катык), ставшее наподобие сырковой массы)» [16, с. 830] – татарского слегка подсоленного творога. Другая разновидность творога – *зремчек* [16, с. 1143], *корт* «курт (засушенный красный творог)» [16, с. 462].

В традиционной кухне калмыков и сибирских татар отражается их скотоводческий образ жизни. Гастрономические привычки данных народов складывались в результате условий жизни и особых природных факторов. Еда была простой, но при этом сбалансированной и высококалорийной. Из всех элементов материальной культуры (жилище, одежда, пища, домашняя утварь и т. д.) питание – наиболее консервативный элемент культуры народа. Таким образом, в результате проведенного анализа можно прийти к выводу, что терминология мясной и молочной пищи в калмыцком и татарском языке довольно развитая, лексика архаичная. Ряд калмыцких названий молочных и мясных кушаний этимологизируются в тюркских языках, что свидетельствует о древних языковых контактах. Многие блюда сохранились в настоящее время.

Список литературы

1. Алишина Х.Ч. Тоболо-иртышский диалект языка сибирских татар. – Казань, 1994.
2. Алишина Х.Ч., Трофимова С.М., Усманова М.Г., Эмба З.Н. Тюркско-монгольские языковые связи сквозь призму лексики питания. Научный Вестник Крыма, № 2 (31), 2021.

3. Бакаева Э.П. Сакральные коды культуры калмыков. – Элиста, ИКИАТ, 2009. 159 с.
4. Боваева Г.М. Этнокультурная специфика номинаций мясных продуктов (на материале калмыцкой и немецкой глоттонических лингвокультур) // Вестник Тамбовского университета. №2(94). Серия: Гуманитарные науки. 2011. – С. 232–237.
5. Древнетюркский словарь. – Ленинград, Наука, 1969.
6. Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. – М., 1893.
7. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. – М.: Русский язык, 1977.
8. Манджикова Б.Б. Калмыцко-русский терминологический словарь (флора и фауна). – Элиста: Изд-во КИГИ РАН, 2007. – 98 с.
9. Монраев М. У., Лиджиев А. Б., Алексеева С. С., Худогулова Е. П. Лексика пищи в традиционной культуре калмыков // Мир науки. Социология, филология, культурология. – 2021. – Т. 12. – No 4. – URL: <https://sfk-mn.ru/PDF/11FLSK421.pdf>
10. Мукабенова Ж.А., Лиджиев А.Б. Особенности использования пищевой лексики в культуре калмыков (на примере лексемы «мясо»). Вестник Института комплексных исследований аридных территорий. 2021. №2(43). – С. 113–116.
11. Мукабенова Ж.А., Лиджиев А.Б. Традиционная пища калмыков в семейно-бытовой обрядности. Вестник Бурятского государственного университета. Язык. Литература. Культура. 2020. №3. – С. 94–98.
12. Нурмухаметова Р.С., Миннебаева Г.И., Саттарова М.Р. Этнолингвистическое исследование названий татарских национальных блюд. Филология и культура. 2018. №3(53). – С. 66–71.
13. Ользеева С. Калмыцкие народные традиции. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2007.
14. Пюрбеев Г. Ц. Толковый словарь традиционного быта калмыков. – Элиста, Калмыцкое книжное издательство, 1996.
15. Рассадин В.И., Трофимова С.М. Названия молочных продуктов в халха-монгольском, бурятском и калмыцком языках. Томский журнал ЛИНГ и АНТР. 2019. №4 (26).
16. Татарско-русский словарь. – М.: Советская Энциклопедия, 1966.
17. Тихомирова М.Н. Традиционная пища татар Среднего Прииртышья во второй половине XIX – первой трети XX в. Автореф. канд. дисс. Новосибирск, 2005.
18. Трофимова С.М., Рассадин В.И. Названия молочных продуктов в калмыцком языке. Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2012. №11. – С. 202–204.
19. Тумашева Д.Г. Словарь диалектов сибирских татар. – Казань: изд-во КГУ, 1992.
20. Эрдниева У. У. Калмыки. Историко-этнографические очерки. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1985. – 282 с.
21. Этимологический словарь монгольских языков/Санжеев Г. Д., Орловская М. Н., Швернина З. В., в 3х томах. – М.: ИВ РАН, 2015-2018.

Список условных сокращений

- др.-тюрк. – древнетюркский язык
 калм. – калмыцкий язык
 староп.-монг. – старописьменный монгольский язык
 тат. – татарский язык

Г.Б. Есенова, Т.С. Есенова

Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова

ОБРАЗНЫЙ КОМПОНЕНТ КОНЦЕПТА «МӨРН/КОНЬ» В ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ КАЛМЫКОВ

*Исследование подготовлено по результатам реализации проекта РФФ № 22-18-00060
«Исследование тюркской и монгольской лексики материальной культуры, связанной
с традиционным скотоводством: сравнительно-исторический аспект»*

Цель данной публикации – анализ образного компонента концепта «мөрн/конь» в лингвокультуре калмыков. Задачи: а) выделение и анализ качеств коня; б) выделение и описание признаков коня, вызывающих ассоциации с человеком, в лингвокультуре калмыков. Материал: пословицы и поговорки калмыков, представленные в сборнике Б.Х. Тодаевой. Методы: а) метод сплошной выборки для определения объема паремнологических единиц, посвященных коню; б) лингвокультурологический анализ отобранного материала для описания образа коня в лингвокультуре калмыков; в) сравнительный и сопоставительный анализ материала для выявления и описания признаков коня, вызывающих ассоциации с человеком, в лингвокультуре калмыков. Результаты. Анализ показал, что в паремии представлены такие достоинства коня, как сила, резвость, скорость, выносливость, ум, обученность, которые служат основанием для выделения следующих достоинств человека: душа, воспитание, ум, трудолюбие. Выводы. Образный компонент концепта «мөрн/конь» указывает на животных, которые могут иметь разный облик: с одной стороны, это животные, имеющие положительные характеристики (хороший конь), с другой – это животные, которым свойственны отрицательные качества (плохой конь). Хороший конь – это тот, который хартхн хальгн, довтлхн долгн 'рысит проворно, скачет ретиво', өдртэн хатрхдг 'целый день идет рысью', чидлтэ 'силен', хурдн 'резв', бүргдт орнхь хурдн 'быстрее сокола', эздэн туста 'хозяину помощник', ухата 'умный', нег тацурта 'достаточно одной плети'. Плохой конь – это тот, который йовхасн тоңһрцлдг 'упирается', мод дэврдг 'деревья задевает', орадан дурта 'строптивый', гүүдл уга 'нерезвый', хашиң 'ленивый', эцсн 'худой'.

Ключевые слова: лингвокультура, калмыки, концепт «мөрн/конь», образный компонент, паремия.

G.B. Esenova, T.S. Esenova

Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov

THE FIGURATIVE COMPONENT OF THE CONCEPT “MÖRN/HORSE” IN THE KALMYKS LINGUOCULTURE

*The study was prepared based on the results of the implementation of the RsF project No. 22-18-00060
“The study of the Turkic and Mongolian vocabulary of material culture
associated with traditional cattle breeding: a comparative historical aspect”*

The purpose of this publication is to analyze the figurative component of the concept “mörn/horse” in the Kalmyklingualculture. Tasks: a) the identification and analysis of the qualities of a horse; b) the identification and description of the signs of a horse that cause associations with a person in the Kalmyklingualculture. Material: proverbs and sayings of the Kalmyks, presented in the collection of B.H. Todaeva. Methods: a) continuous sampling method to determine the volume of paremiological units dedicated to the horse; b) lingualcultural analysis of the selected material to describe the image of the horse in the Kalmyklingualculture; c) comparative and comparative analysis

of the material to identify and describe the signs of the horse that cause associations with a person in the Kalmyklingualculture. Results: The analysis showed that in the paremia such advantages of the horse as strength, agility, speed, endurance, intelligence, training are presented, which serve as the basis for highlighting such human virtues as soul, upbringing, intelligence, diligence. Conclusions: The figurative component of the concept "mörn/horse" indicates an animal that has an ambivalent appearance: this is an animal that has both positive (good horse) and negative (bad horse) qualities. A good horse is one that harthnhalgn, dovilhdolgn 'trots nimbly, jumps zealously', odrtanhathrdg 'trots all day', chidhta 'strong', hurdn 'frisky', burgdtornnhurdn 'faster than a falcon', eznantusta 'assistant to the owner', uhata 'smart', negtashurt 'one whip is enough'. A bad horse is the one that yovhasntonhrtsldg 'rests', mod davrdg 'touches trees', oradandurta 'obstinate', guudluga 'drunk', hashn 'lazy', etssn 'thin'.

Key words: lingualculture, Kalmyks, the concept of "mörn/horse", figurative component, paremia.

Введение

Для калмыков конь является помощником во всех видах труда, источником жизненных потребностей, средством передвижения на огромных пространствах степи. О значении лошади для кочевников-скотоводов калмыки говорят: *мөртә кун живртәлә әдл* 'у кого конь, у того крылья', *хол һазриг өөрдүлдг мөрн эрдни* 'дальние расстояния сокращающий конь – драгоценность', *мөрн эрднь һазр танюлдг* 'конь, что знакомит с землями, – драгоценность', *сән мөрн эздән туста, сән залу нутгтан туста* 'хороший конь хозяину в помощь, хороший мужчина нутуку в помощь'. Конь является предметом гордости, восхищения, это друг, спутник, помощник номада. Не случайно, конь воспевается в устном народном творчестве кочевников [2; 15; 19], а в культуре тюрко-монгольских народов существует культ коня [4, с. 88–89]. Сказанным определяется актуальность предпринятого исследования.

Изучение истории вопроса свидетельствует о большом интересе филологов к изучению концептосферы «конь» в лингвокультуре калмыков. Тематика, связанная с конем, подробно освещалась в работах фольклористов, которые рассматривали ее на материале устного народного творчества [2; 10], эпоса [6; 15], сказок [9], обрядовой поэзии [19], пословиц и поговорок [11; 12], а также в культуре кочевников [13; 14, 16]. Однако лингвокультурологический анализ концепта «мөрн/конь» предпринимается только в последнее время [5]. Новизна исследования заключается в лингвокультурологическом подходе к анализу концепта «мөрн/конь». Предмет исследования – концепт «мөрн/конь», объект – образная составляющая концепта «мөрн/конь» в лингвокультуре калмыцкого народа.

Материал и методы исследования

Из сборника Б.Х. Тодаевой [18], который, по нашему мнению, является наиболее полным источником афористических высказываний калмыков, методом сплошной выборки были отобраны пословицы, поговорки, посвященные концепту «мөрн/конь». Изучались единицы, содержащие лексемы, обозначающие разновидности лошадей в зависимости от возраста, пола, аллюра и т.д. (например, *цар* 'бык', *кулг* 'аргамак, рысак', *ажрһ* 'жеребец', *унһн* 'жеребенок до года', *дааһн* 'двухгодовалый жеребенок', *агт* 'конь, рысак', *жора мөрн* 'иноходец' и т.п.), а также лексемы, относящиеся к концептосфере «мөрн/конь» (например, *эмал* 'седло немнә 'попона', *амһа* 'удила', *һазар* 'уздечка', *ногт* 'недоуздук', *ууд* 'удила' и т.п.). Банк данных составил более 300 единиц, что свидетельствует о заметном месте, которое занимает изучаемый концепт в паремии калмыцкого народа. Отметим, что аналогичный вывод был сделан на материале тюркских [например, 1; 3; 17; 20 и др.] и монгольских [например, 7; 8; 11; 12] языков.

В ходе работы проводился лингвокультурологический анализ языкового материала с целью описания образа коня в лингвокультуре калмыков; для выявления и описания признаков коня, вызывающих ассоциации с человеком, проводился сравнительный и сопоставительный анализ материала.

Анализ качеств коня на материале паремии калмыков

Лингвокультурологический анализ материала свидетельствует о том, что конь, его внешний вид, нрав, повадки, поведение, достоинства, отношение к нему человека подробно осмысливаются в паремии. В устойчивых единицах находит отражение накопленный опыт народа взаимоотношения с этим животным: представлены знания об особенностях приручения лошадей, ухода, пастьбы и т.д. Идея о заботливом отношении к лошади прослеживается в ряде пословиц; например, говорится о необходимости чередования покоя и движения, недопущении истощения, усталости животных. Руководством для коневодства могут служить следующие установки: *эцсн мөрнд ташмг олн* ‘у уставшему коню достается много ударов плети’, *му мөрнд үүлн чигн ацан* ‘для клячи и туча обременительна’, *эцсн мөрнд һазр күнд, ядрсн күмнд чикн күнд* ‘исхудалому коню дорога тяжела, усталому человеку – уши в тягость’.

Отобранный паремиологический материал нами был проанализирован в двух направлениях: с одной стороны, с точки зрения отражения в них наблюдений народа о внешнем облике животных, с другой – с точки зрения отражения в них наблюдений о качествах животных и человека. Отмечается антропологизм в осмыслении лошади, на что в свое время было обращено внимание фольклористов [11; 12]. Выделяя тот или иной признак животного, народ проводит параллель с определенным качеством человека, что служит основанием для назидания о поведении человека.

Внешний облик

Значительное количество паремий описывает внешний вид коня, в которых обобщен многовековой опыт скотоводов. В паремии обращается внимание на:

– *упитанность*. В устойчивых оборотах противопоставлены два физических признака лошади: «упитанность» и «истощенность». Упитанность в паремии рассматривается как показатель хорошего физического статуса животного, а значит, его хороших качеств, необходимых для хозяйственной деятельности скотовода (пастьбы, передвижения, перевозки грузов и т.д.). В паремии рассуждение строится от противоположного: перечисляются недостатки истощенной лошади, приводятся признаки, являющиеся показателями плохой физической формы животного: *мөрн эцсн болвл нооснь ут, күмн яду болвл һарнь ахр* ‘если конь истощен, то шерсть его длинна, если человек беден, его руки коротки’, *эцсн мөрнд гүүдл уга өнчн күүнд дөң уга* ‘у отощавшего коня нет резвости, у сироты нет поддержки и опоры’. Обращает на себя внимание то, что выделенный признак используется для акцентирования внимания на качестве человека: бедняк и сирота подобны тощему коню: противопоставляются признаки «длинный – короткий», «худой – толстый, богатый». Физический статус животного может свидетельствовать и о резвости, скорости, которую набирает конь при беге (*жсрад өөкн уга, аляд амр уга* ‘у иноходца нет жира, у беспутного – спокойствия’);

– *истощенность*. В паремии прослеживается связь признака «истощенность» с такими физическими качествами лошади, как выносливость, сила: *му мөрнд үүлн чигн ацан* ‘для клячи и туча обременительна’. Опыт скотоводов подсказывает, как именно надо обращаться с животными, чтобы они долго служили человеку: *эцсн мөрнд үүлн чигн ацан* ‘худой лошади и облако в тягость’;

– *глаза*. По данному признаку калмыки определяют важные качества коня, например, резвость (*күлгиг нүдэрнь күүг седкларнь* ‘скакуна узнают по глазам, а хорошего

человека – по его душе»). Отмечена параллель: хороший скакун определяется по глазам, а хороший человек – душевным качествам;

– *поступь*. По аллюру определяется ценность животного, для обозначения поступи лошади в калмыцком языке используются разные лексемы. Так, иноходь обозначается словом *жора*. Различают *номһн жора* ‘тихая иноходь’; *хурдн жора* ‘быстрая иноходь’, соответственно иноходца называют *жора мөрн*. Лексемой *сайаг* обозначают ‘мелкую иноходь’, отсюда *сайг мөрн* – ‘лошадь, идущая мелкой иноходью’. Плавный и ровный аллюр обозначают словом *дүүлц*. Аллюр лошади калмыки соотносят с ее нравом (*сэн күмиг санаһарнь, сән мөриг йовдларнь* ‘хорошего человека определяют по его мыслям, а доброго коня – по его поступи’). По мнению народа, *аля күүкдт амр уга, жора мөрнд жүрһл уга* ‘у шаловливых детей нет угомона, у иноходца нет покоя’, поскольку хороший иноходец пребывает в постоянном движении. С использованием приема отрицания проводится параллель между иноходцем и человеком. И если у иноходца отсутствие жира свидетельствует о его достоинствах, хороших беговых качествах, то отсутствие лица (стыда) у человека является показателем его недостатка: *жорад өөкн уга, зуһуд нур уга* ‘у иноходца нет жира, у лыстеца нет лица (стыда)’;

– *бег* является важнейшим маркером, определяющим достоинства коня, т.к. именно лошадь является средством передвижения на безбрежных пространствах степи, соединяющим дальнее, сближающим далекое (*мөрнэ сээг довтлэж медде, төмрин сээг довтлэж медде* ‘качество коня познается в беге, качество железа – в ковке’). Этот признак дал основание для сравнения коня и мужчины по признаку «настоящий/не настоящий»: *өдртән хатрхла – мөрн, үгдән күрхлэ – залу* ‘если целый день идет рысью – это настоящая лошадь, если держит свое слово – это настоящий мужчина’;

– *ссадина на спине*. Данный признак неоднократно в разных вариантах упоминается в паремии. В них представлено наблюдение о поведении лошади со ссадиной на спине: *дээртэ мөрн шарвадмг* ‘лошадь со ссадиной неспокойна, любит мотать хвостом’. Народ отмечает, что чаще всего этот физический признак свидетельствует о хороших беговых свойствах лошади, частом использовании ее наездником: *сэн күүнэс үүл хөөһдг уга сән мөрнэс дээр хөөһдг уга* ‘хороший человек – всегда в делах и заботах, а у доброго коня – спина всегда в ссадинах’;

– *нрав*. В паремии представлены единицы, в которых говорится о приручении лошади, обучении ее выполнять команду наездника, поскольку от этого зависит отношение человека к животному. Говоря об обученности коня, калмыки проводят аналогию с состоянием природы: *намрин теңгр ногтта мөрн хаврин теңгр теңгр хазарта мөрн* ‘осеннее небо похоже на необузданную лошадь, а весеннее небо – на обузданную’. В паремии необученный конь с необузданным нравом сравнивается с человеком, который не владеет нормами поведения в обществе (*аля күн алядан дурта, ора мөрн орадан дурта* ‘бездельник любит свободу, приволье, необузданный конь любит быть строптивым’, *сурһмэж уга күмн зерлг, сурһсн уга мөрн эмнг* ‘невоспитанный человек – дикарь, необученный конь – не обуздан’, *урһмл модн нэхлденг – темсн икэр урһсаннь темде, агсм күмнд нерн уга, агсм мөрнд амн уга* ‘буйный человек без репутации, норовистый конь без послушания’ и т.п.). Народ мудро отмечает важность владения человеком нормами поведения в коллективе: как для животных, так и для людей важно знание правил поведения, чтобы органично вписываться в окружающую среду. Придавая большое значение обученности коня, народ подытоживает: *эр күмн нег үгтэ, эр мөрн нег ташурта* ‘настоящему мужчине достаточно одного слова, хорошему коню достаточно одной плети’. Хорошая дрессировка животных является результатом труда наездника, залогом его долгой жизни на благо своего хозяина.

Наблюдается преобладание паремий, в которых проводится параллель между конем и женщиной, отмечено лишь несколько единиц, в которых упоминается женщина. Паремия наставляет: *һуңиад бээдг эхнрэс хол йов, һолан цокдг мөрнэс хол йов* 'держишься подальше от женщины, которая ворчит себе под нос, держись подальше от коня, который лягает и кусает своего коренника'. Иными словами, плохой характер женщины соотносится с плохим поведением лошади, ее необученностью;

Качества лошади

Определенное количество паремий посвящено качествам коня. При этом одним качествам животного посвящается заметное количество паремий, а другим – незначительное. Анализ материала показывает, что в паремии, как правило, обращается внимание на положительные качества лошади. Это может быть:

– *выносливость*. Данное качество называется часто в пословицах как главное достоинство животного. При этом выносливость может называться не прямо, а, например, через атрибуты коня. Для усиления акцента на выносливости может использоваться прием параллелизма (*мөрн эцв чиг эмэлэн даана, модн хатв чиг мөчрэн даана* 'конь хоть и устал, но седло несет, дерево хоть и засохнет, но ветви удерживает'). Качество выносливости может называться и прямо (*гүүхд – гүн хурдн, гүжрхд – ажрһ хурдн* 'для бега кобылица быстра, когда нужны выносливость и сила, жеребец быстр');

– *сила*. Это качество довольно часто осмысливается в паремии (*насни сээхн залудан, күлгин сээхн чидлдэн* 'красота возраста – в молодости, красота коня – в силе'; *күлгин сээхн чидлд бээдг* 'лучшее в человеке – ум, лучшее в лошади – сила' и т.п.). Как говорилось выше, для паремии характерен антропологизм: выделяются достоинства коня для акцентирования внимания на достоинствах человека: молодость, ум (человек) – сила (конь). Обратим внимание на утверждение, что кобыла сильнее мерина (*эр мөрн эс даасиг эрмг гүн дааж* 'то, что не мог везти мерин, повезла яловая кобыла'). Можно продолжить аналогию: *эр эс даасиг эм дааж* 'что не мог везти мужчина, повезла женщина'. Характерно противопоставление «кобыла – жеребец, мерин – яловая кобыла». Ср.: *гүүхд – гүн хурдн, гүжрхд – ажрһ хурдн* 'для бега кобылица быстра, когда нужны выносливость и сила, жеребец быстр' – *эр мөрн эс даасиг эрмг гүн дааж* 'то, что не мог везти мерин, повезла яловая кобыла';

– *неутомимость* описывается как достоинство лошади (*ичдг уга күмн хойр иддг, эцдг уга мөрн хол йовдг* 'бессовестный дважды ест, неутомимый конь далеко скачет'). В паремии представлены и рекомендации по коневодству. Так, опыт скотоводов подсказывает, что нельзя безжалостно эксплуатировать лошадь, необходимо придерживаться следующих наблюдений: *татулж гүүсн мөрн бүдрлтэн уга болдг* 'лошадь, которую слегка сдерживают, не спотыкается', *татж гүсн мөрн холд гүүдг* 'лошадь, которую слегка сдерживают, легче преодолевает расстояния';

– *резвость* коня среди скотоводов рассматривается как маркер его ценности, осмысливается как украшение (*күүнэ кеермж – ухан күлгин кеермж – хурдн* 'украшение человека – ум, украшение коня – резвость', *күмни сээхн уханд бээдг; ухата мөрнэ моһнь – тасрха хурнаннь темдг* 'то, что растущее дерево гнется, – признак обилия его плодов, а смиренность умного коня – признак его резвости'). Обратим внимание на параллель между умом и поведением коня, признаком которого является его резвость;

– *скорость* перемещения осмысливается в паремии как важнейшее достоинство коня: *нөкрин сээниг ханьлн бээж таньдг, мөрни сээниг йовн бээж таньдг* 'хорош ли товарищ – познается в дружбе, хорош ли конь – в езде'. Говоря о быстром коне, калмыки сравнивают его с соколом (*сэн үр чолун эрст орхнь бат, сэн мөрн бүргдт орхнь хурдн* 'хороший друг крепче каменной степы, а хороший конь быстрее сокола').

Это качество было важно не только в повседневном труде, но и в соревнованиях, когда степняки выставляли своих лучших питомцев на состязания в беге: *кун чадврарн, кулг хурднарн* ‘человек берет уменем, а рысак – быстротой’. Характерно сравнение человека с конем по признаку «хороший»: *сэн мөрн замиг товчлдг* ‘хороший друг умеряет свои желания, хороший конь сокращает путь’, *агтын сээниг замд, андын сээниг даванд* ‘хорош ли конь узнают в пути, хорош ли друг, узнают на перевале’;

– ум признается одним из качеств животного, определяющим судьбу животного и отношение к нему хозяина (*эр мөрн бүдрвл һазр таньна, эр күмн гентвл ухан орна* ‘если конь споткнется, запомнит местность, если мужчина споткнется, то одумается’). В приведенном примере проводится параллель: «конь – мужчина» по признаку «ум».

Итак, в паремии осмысливаются привычки, повадки, внешний вид, достоинства, качества коня. Во многих пословицах и поговорках прослеживается параллель между конем и человеком по признакам «ум», «поведение», «физические свойства». В паремии выделены следующие достоинства коня: сила, резвость, скорость, выносливость, ум, обученность, которые послужили основанием для выделения достоинств человека: душа, мысли, воспитание, ум, трудолюбие. При этом чаще всего подчеркиваются достоинства мужчины.

Анализ показал, что в паремии предметом обсуждения, как правило, являются положительные качества коня. Выделены всего несколько отрицательных свойств лошади. Среди них:

– *усталость*. Данный признак противопоставлен всем названным выше физическим состояниям коня. В паремии называется причина усталости лошади: *хурц утх өөкнд, хурдн мөрн эснд* ‘острый нож притупляется от сала, быстрый конь устает от песка’. Пословицы об отрицательных качествах лошади в основном имеют назидательный характер. Их основной смысл сводится к недопущению изнеможения лошади, т.к. уставшее животное – плохой помощник, плохой перевозчик. Замечается, что *эцсн мөрнд хазар чигн күнд болдг* ‘уставшему коню и узда в тягость’;

– *лень*. В паремии провозглашается, что ленивый конь плох как перевозчик грузов, поскольку *хаиң мөрнд үүлн чигн ацан* ‘для ленивого коня и туча в тягость’. Наблюдается сравнение человека с конем по бинарной оппозиции «скупой-ленивый», общий признак – «далекий»: *хармч күмнд хань хол, хаиң мөрнд зам хол* ‘скупому человеку друзья далеки, ленивому коню путь далек’.

Заключение

Проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы.

1. Образный компонент концепта «*мөрн/конь*» указывает на животные, которые могут иметь разный облик: с одной стороны, это животные, имеющие положительные характеристики (хороший конь), с другой – это животные, которым свойственны отрицательные качества (плохой конь).

2. Хороший конь – это тот, который *хартхнь хальгн, довтлхнь дольгн* ‘рысит проворно, скачет ретиво’, *өдртэн хатрхдг* ‘целый день идет рысью’, *чидлтэ* ‘силен’, *хурдн* ‘резв’, *бүргдт орнх хурдн* ‘быстрее сокола’, *эздэн туста* ‘хозяину помощник’, *ухата* ‘умный’, *нег таишурта* ‘достаточно одной плети’.

3. Плохой конь – это тот, который *йовхасн тоңһрцлдг* ‘упирается’, *мод дэврдг* ‘деревья задевает’, *орадан дурта* ‘строптивный’, *гүүдл уга* ‘нерезвый’, *хаиң* ‘ленивый’, *эцсн* ‘худой’.

4. Достоинства коня определяются по: *даадгарн* ‘выносливости’, *йовдларнь* ‘поступи’, *нүдэрнь* ‘глазам’, *довтларнь* ‘скорости’.

5. Перспективы исследования темы мы видим в изучении аксиологического компонента концепта «*мөрн/конь*» в лингвокультуре калмыцкого народа.

Список литературы

1. Антонова А.Р. Специфика арабских и татарских зооцентрических паремий, отражающих положительные качества человека // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. – 2015. – № 1. – Т. 1. – С. 229–237.
2. Болдырева И.М. Образ коня в устном народном творчестве калмыков (на материале архивных аудиозаписей КалмНЦ РАН) // Монголоведение. – 2018. – 10 (1). – С. 116–128. <https://doi.org/10.22162/2500-1523-2018-12-116-128> (дата обращения: 22.10.2023).
3. Бытотова Л.И. Отражение концепта «лошадь» в языковом сознании русских и хакасов (на материале пословиц и поговорок) // Филологические науки в России и за рубежом: Материалы II Междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, ноябрь 2013 г.). – СПб.: Реноме, 2013. – С. 40–44. – URL: <https://moluch.ru/conf/phil/archive/106/4413/> (дата обращения: 22.10.2023).
4. Жанисов А.Т. Коневодство как один из основных системообразующих факторов зарождения и развития номадизма в степях Евразии // Материальные и духовные основы калмыцкой государственности в составе России (к 360-летию со дня рождения Аюки-хана): Материалы международной научной конференции: в 2-х ч. – Элиста: КалмГУ, 2002. – Ч. 2. – С. 88–90.
5. Есенова Г.Б., Есенова Т.С. Номинативное поле «мөрн/конь» в калмыцком языке // Проблемы лексики и лексикографии языков народов России. —Махачкала, 2023.
6. Кичиков А.Ш. Архаические мотивы происхождения героя и их трансформации в версиях «Джангара» // Учитель, ученый, просветитель. Профессор А.Ш. Кичиков. – Элиста: Изд-во КалмГУ, 2008. – С. 131–163.
7. Кульганек И.В. Монгольские пословицы и поговорки. Исследование, перевод, комментарий. — СПб.: «Петербургское востоковедение», 2017. – 184 с.
8. Мазарчук А.В. Функционирование названий пяти видов скота в монгольских пословицах и поговорках // Теоретическая и прикладная лингвистика. – 2023. – Вып. 9. – № 2. – С. 109–119. – https://doi.org/10.22250/24107190_2023_9_2_109
9. Манджиева Б.Б. Конь героя в калмыцкой богатырской сказке и в героическом эпосе «Джангар» // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 1–1. – URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=18302> (дата обращения: 19.10.2023).
10. Манджиева Б.Б. Кочевое скотоводство в калмыцком фольклоре // Новый филологический вестник. – 2020. – № 2 (53). – С. 92–108.
11. Надбитова И.С. Калмыцкие пословицы и поговорки о домашних животных // Участие калмыков в укреплении российской государственности: Материалы региональной научно-практической конференции, посвященной 1150летию российской государственности и Году российской истории (г. Элиста, 29 ноября 2012 г.). – Элиста: КНЦ РАН, 2012. – С. 161–165.
12. Надбитова И.С. Образ коня в калмыцких пословицах и поговорках // Участие народов России в Отечественной войне 1812 г.: Материалы Всероссийской научной конференции (г. Элиста, 11–14 сентября 2012 г.). – Элиста: КИГИ РАН, 2012. – С. 283–287.
13. Омакаева Э.У., Очирова В.С., Чеджиева Ж.Д. Зооморфный код культуры в зеркале калмыцких и монгольских пословиц: зоолексема *мөрн* ‘конь’ // Социальные и культурные трансформации в контексте современного глобализма. – Грозный, 2019. – С. 690–694.
14. Очир-Горяева М.А. О значении коня и овцы в обрядовой культуре кочевников // Монголоведение. – Вып. 5. – Элиста: КИГИ РАН, 2011. – С. 126–138.

15. Рифтин Б.Л. Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей (магтал коню и всаднику) // Фольклор. Поэтика и традиция. – М.: Наука, 1982. – С. 70–92.
16. Содномпилова М.М., Нанзнатов Б.З. Зөв зус, или “правильная” масть лошади в коневодческой культуре монгольских народов: символика масти // Вестник БНЦ СО РАН. – 2014. – №3 (15) – С.100–116.
17. Сунгатов Г.М., Завгарова Ф.Х., Батталова А.Д. Отражение животноводческой деятельности в татарских пословицах и поговорках // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2018. – № 2(80). – Ч. 1. – С. 167–169.
18. Тодаева Б.Х. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. – Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2007. – 839 с.
19. Хабунова Е.Э. Вербальное и ритуальное оформление современной калмыцкой свадьбы «хальмг хурм». – Элиста: НПП «Джангар», 2010. – 55 с.
20. Хамидуллина Р.Р. Образ коня в башкирском устном народном творчестве // Молодой ученый. – 2014. – № 19 (78). – С. 642–644. – URL: <https://moluch.ru/archive/78/13599/> (дата обращения: 21.10.2023).

И.М. Митриев, Н.С. Джамбинова

Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова

МЕТАФИЗИКА ЖИЗНИ В КАЛМЫЦКОЙ КАРТИНЕ МИРА: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

*Статья подготовлена по результатам реализации проекта РНФ № 23-28-00790
«Аксиологический аспект картины мира калмыков».*

Ежедневно в современном мире люди сталкиваются со сложными вызовами жизни, влияющими на культурную и социальную динамику различных этносов. При этом переоцениваются жизненные взгляды, строится собственная шкала ценностей. Основное внимание в данной работе уделяется вопросам сохранения и адаптации культурных ценностей в условиях актуального времени. Основной акцент делается на калмыцкую культуру и её уникальные метафизические аспекты, проявляющиеся в языке, традициях и ритуалах. Через детальный разбор лингвистических и культурологических данных нами выделяются основные философские понятия, такие, как «природа», «космос» и «элементы космомира», которые занимают центральное место в мироощущениях калмыков. Рассматривается, как эти концепции коррелируют с текущим временем и насколько они актуальны для современных калмыков. Далее в работе поднимается вопрос о практической роли этого анализа для сохранения и укрепления калмыцкой культурной идентичности. Подчеркивается важность активной роли специалистов образования, деятелей искусства и социальных партнеров в процессах изучения, сохранения и продвижения калмыцких традиций.

Ключевые слова: *калмыцкий народ, метафизические представления, аксиологический портрет, традиционные представления, языковые концепты, глобализация, духовные ценности, сохранение культуры, лингвокультурология, этническая идентичность.*

I.M. Mitriev, N.S. Djambinova

Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov

METAPHYSICS OF LIFE IN THE KALMYK WORLDVIEW-AXIOLOGICAL APPROACH

*The study was prepared based on the results of the implementation of the RNF,
project No.23-28-00790 "Axiological Aspect of the Kalmyk World Picture"*

Every day in the modern world, people face complex challenges of life that affect the cultural and social dynamics of various ethnic groups. At the same time, they overestimate the worn-out views, build their own scale of values. The main attention in this work is paid to the issues of preservation and adaptation of cultural values in the conditions of the current time. The main focus is on the Kalmyk culture and its unique metaphysical aspects, manifested in language, traditions and rituals. Through a detailed analysis of linguistic and cultural data, we identify the main philosophical concepts, such as «nature», «cosmos» and «elements of the cosmos world», which occupy a central place in the worldview of the Kalmyks. It is considered how these concepts correlate with the current time and how relevant they are for modern Kalmyks. Further, the paper raises the question of the practical role of this analysis for the preservation and strengthening of the Kalmyk cultural identity. The importance of the active role of education specialists, artists and social partners in the processes of studying, preserving and promoting Kalmyk traditions is emphasized.

Key words: *Kalmyk people, metaphysical representations, axiological portrait, traditional representations, linguistic concepts, globalization, spiritual values, cultural preservation, lingualcultural science, ethnic identity.*

В эпоху стремительных преобразований миропорядка, цифровизации, технологических изменений многие люди ищут опору в культурных и философских основаниях своего народа. Эти многолетние, устоявшиеся принципы служат якорем в нестабильном мире. В данной статье мы проанализируем, как калмыцкая нация, обладающая уникальным культурным наследием, видит сущность бытия. В ходе исследования за основу берется ценностно-ориентированный аналитический метод, в котором основное внимание уделяется изучению аксиологических представлений в контексте калмыцкой лингвокультуры, определению их корреляции с основными жизненными принципами этого народа. Стремясь к глубокому анализу понимания калмыками бытия, мы интерпретируем его через призму ценностных ориентиров. Данная работа направлена на осмысление влияния давних онтологических убеждений на современное ценностное пространство калмыцкого общества и потенциальное применение этого понимания в текущей социокультурной среде.

Метафизика представляет собой древнейшее и сложное подразделение философии. Происхождение термина «метафизика» уходит корнями в греческую культуру, образуясь из слов «meta» (за) и «physika» (естественное), что в первоначальной интерпретации указывает на «то, что следует за естественным». Этот термин возник в трудах Аристотеля, в которых исследовались фундаментальные аспекты реальности. Но метафизика далеко не ограничивается лишь анализом того, что происходит в физической реальности. Спустя годы метафизика переключилась на размышления о главнейших и универсальных проблемах вселенной: сущности реальности, каузальности, временных и пространственных основаниях, а также духовных аспектах. За века, начиная от Платона и заканчивая Гегелем и современниками, многие философы вносили вклад в метафизические размышления. В определенные эпохи, например, в век Просвещения, метафизика столкнулась с критикой, акцентировавшейся на эмпирических и рационалистических методах. Но, несмотря на противостояния и изменения в понимании Вселенной, метафизика оставалась ключевым инструментом в исследовании базовых принципов существования. Сегодня метафизика сочетает в себе классические раздумья о природе реальности с актуальными вопросами, порожденными научно-технологическим прогрессом.

В рамках философского осмысления тема «жизни» представляется как глубокое и многозначное понятие, вызывающее интерес мыслителей различных временных промежутков. Это понимание выходит далеко за рамки простого определения биологической активности, обращая наш взгляд к раздумьям о сути бытия, роли сущности в космосе, значимости и глубине проживания, а также критериям, которые делают нас «живыми».

Античные философы Платон и Аристотель видели корни жизни в понятии души (или «психе»). Для Платона идея о душе ассоциировалась с вечностью, в то время как реальность была лишь отражением совершенного мира идей. Взгляды Аристотеля были более приземленными, он рассматривал душу как энергию, дарующую жизнь организму. Под воздействием христианских учений жизнь начала рассматриваться как путешествие души, предвещающее вечное пребывание в загробном мире. Во времена Просвещения фигуры великих мыслителей, таких как Спиноза и Декарт, акцентировали внимание на роли разума и самоидентификации. Захватывающая мысль Декарта «Cogito, ergo sum» подчеркивает роль сознания в определении бытия. С появлением новых научных открытий мы стали рассматривать жизнь через призму эволюции и генетических механизмов. Философы М. Хайдеггер, А. Бергсон и Ф. Ницше представили новые аспекты в понимании времени, смерти и динамичного характера жизни.

В современном мире раздумья о жизни включают в себя вопросы морали, взаимодействия с природой, влияния технологий на нашу жизнь и поиска смысла в мире постоянных перемен. Так, исследование «жизни» продолжает открывать новые горизонты в понимании человеческого опыта.

Современные дебаты в аксиологии 21-го века интегрируют разнообразные подходы и адаптируют их к текущим социокультурным и технологическим вызовам, включая экологические, глобальные и биоэтические вопросы. В аксиологии – науке о ценностях – ключевыми являются вопросы определения их критериев и относительности или универсальности этих понятий в различных культурах. В 20-м веке аксиология обогатилась методологическими основами, например, феноменологическим подходом Гуссерля и Шелера, которые исследовали ценности через призму человеческого опыта.

В англосаксонской традиции фокус был смещен к языковому анализу, рассматривающему логические структуры ценностных утверждений. Исследование ценностей представляет собой динамичный и многоаспектный процесс, который продолжает эволюционировать в ответ на меняющиеся условия современного мира. Аксиология, преобразовавшаяся из раздумий о сущности ценностей, развивается в качестве глубокой и многогранной области знаний, отражающей требования нашего времени.

Аксиология с метафизикой, являясь двумя центральными ветвями философского дерева, связывают нити базовых аспектов человеческой интерпретации реальности. Как аксиологические, так и метафизические понимания тесно взаимосвязаны в стремлении осмыслить глубочайшие нюансы человеческой природы. Познание одной области неразрывно связано с пониманием другой, вместе они формируют сложный философский ландшафт.

Калмыки – этническая группа, некогда проживавшая в степных просторах Юго-Запада России, преимущественно обосновалась на территории современной Калмыкии. Этот регион отличается открытыми просторами, граничащими с Волгой и предгорьями Кавказа. Исторически калмыцкие племена прошли путь многих миграций, что отразилось на их культурных и социальных традициях. В древности калмыки были частью монгольских племен, а их путешествие на западные земли было результатом внутренних столкновений и потребностей в новых ресурсах. Переселение в южные регионы России в 17 веке произошло в результате миграции из Джунгарии, области между нынешним Казахстаном и Китаем. В новой обители калмыки взаимодействовали с различными этническими группами, что способствовало обогащению их культурного наследия. Калмыцкий народ активно общался как с казаками, так и с русскими поселенцами, что стало важной частью их культурного развития. Эти взаимоотношения в сочетании с их традициями дали начало особой культуре калмыков, соединив в себе элементы степных обычаев и русской культурной традиции.

Калмыки – буддисты по вероисповеданию. Буддийские учения глубоко укоренились в калмыцкой культурной идентичности, служа мостом между древними и современными взглядами народа на мир. В Калмыкии, соединившись с местными обычаями, буддизм подвергся трансформации, став неотъемлемой частью духовной жизни населения. Буддийские принципы, базирующиеся на учениях о карме и вечном круговороте жизни, стали неотъемлемыми составляющими калмыцкого мировосприятия. Однако, несмотря на прочное влияние буддизма, следы шаманизма до сих пор отражаются в национальных ритуалах и обычаях. Религиозное наследие стало катализатором развития образования, культуры и философии калмыков. Многолетнее общение с тюркскими соседями и русскими мигрантами, что также повлияло на

калмыцкий буддизм, частично послужило интеграции в ислам и православие. В работе И.А. Житецкого, посвященной культуре астраханских калмыков, выделяется особенное значение религиозных установок и их места в обыденной жизни этих людей [11]. Частные действия и ритуалы, совершаемые калмыками, направлены на коммуникацию со сверхъестественными силами, когда они ищут опеку или одобрение.

Н.Л. Жуковская в своем анализе культурных особенностей монгольских этносов, к которым относятся и калмыки, акцентировала внимание на ключевых элементах космических представлений, восприятию времени и пространственных образов [12]. Эти элементы представляют собой зеркало древних убеждений о структуре вселенной, а также о цикличности и вечности бытия.

Следует отметить, что культурные и фольклорные мотивы калмыков пропитаны глубокими метафизическими идеями, отражая их уникальное понимание реальности. Эти концепции не просто показывают их мировоззрение, но и акцентируют внимание на тесной связи народа с окружающим миром, духами предков и высшими нравственными принципами.

Калмыцкие концепции мировоззрения обладают особой философией, которая находит параллели в других культурных доктринах. Основываясь на анализах Е.В. Голубевой [6], можно заметить, что калмыки уделяют значительное внимание вечному циклу жизни, проникая в глубины взаимодействия небесных и земных реалий. Это напоминает традиции древних монголов, где ключевую роль играют динамика времени, пространственные рамки и взаимоотношения с окружающим миром [13].

Тем не менее, сопоставляя, к примеру, калмыцкие мировоззренческие установки с русской культурной наследственностью, нами замечен явный диссонанс. Так, русская философия мира чаще всего подчеркивает важность устойчивости, наследования культурных кодов и непрерывности [3]. В то время как для калмыков с их жизненным опытом в степных условиях ритмы природы формируют взгляды, придающие большее значение гармонии и адаптации к переменчивости природы [8]. Анализируя специфику калмыцкой культурной идентичности, можно выделить их особое понимание понятий «земля» и «отчизна». Исходя из работ Ц.Н. Аюшовой, для калмыков родное пространство становится не просто географической точкой, но и своего рода духовным ядром, где прошлое, настоящее и будущее соединяются в уникальном континууме [1].

Можно утверждать, что калмыцкая мировая философия, сформировавшаяся на стыке традиций монголов и собственных культурных особенностей, выделяется глубокой связью с природой, учением о космосе и времени в качестве постоянно трансформирующегося процесса. Этот анализ позволяет не только выявить отличия, но и обнаружить общие точки восприятия мира и места человека в нем. Калмыцкая культура, глубоко укорененная в своих метафизических основаниях, является проявлением устойчивых духовных взглядов и практик. Это особенно заметно в повседневных ритуальных действиях, которые акцентируют взаимосвязь человека с природной средой. Данный феномен подтверждается исследованиями и отражается в калмыцкой культурной наследственности. Изучая языковые структуры калмыцкого языка, мы получаем ключ к осмыслению их глубоких мировоззренческих представлений о мироздании, существовании и космическом предназначении.

В языке калмыков заметно присутствуют конкретные лексические единицы, которые воплощают в себе аксиологические и культурные характеристики этой этнической группы. Термины «Жим» и «Цувг», не ограничиваясь простой интерпретацией как «тропа» или «путь», обретают дополнительные коннотативные и ассоциативные

слои, имеющие отношение к калмыцкому мировоззрению [17]. Эти слова не только репрезентируют географические или физические маршруты, но и могут расширяться до метафизических представлений о жизненной траектории. В рамках аксиологического и семиотического исследования калмыцкая терминология открывает перспективные горизонты для анализа. Слово «эмн» является краеугольным камнем, характеризующим жизненные процессы и их активацию или возрождение [17]. Этот лексический элемент в калмыцком языке обладает разносторонними семантическими ассоциациями, что подчеркивает его полисемичность и потенциал для различных интерпретаций. Следует также учитывать аналогичные лексические единицы, такие как «байрта жирл» и «жирл мел бусладбээнэ», которые, в свою очередь, выделяют положительную аксиологическую окраску жизни в калмыцкой культуре [17]. Эти термины отражают оптимистическую ориентацию калмыцкого мировоззрения и его сосредоточенность на благоприятных сторонах существования. Также интерес представляет термин «дүүгэн», что расширяет наше понимание жизни как активного и энергичного явления [19]. В данном контексте этот лексический образ существует для анализа аксиологических аспектов калмыцкой культурной карты. Основываясь на данных русско-калмыцких лексикографических источников, замечено, что множество терминов, относящихся к космосу, природе и повседневной жизни, наделяются глубоким философским и духовным контекстом [2]. В частности, понятие «Земля» в калмыцком мировоззрении не только ассоциируется с материальным миром, но и представляется как эпицентр духовной жизни, ядро вселенной [10]. Почитание Земли отражается в представлении ее калмыками: не просто как материальное пространство, но и сакральное место, дом для духов и предков, как это описано в трудах Т.С. Есеновой [7]. По словам исследователя, Земля символизирует соединение между прошлым, настоящим и будущим у калмыков [9].

Рассматриваемые лексемы способны участвовать в разнообразных синтаксических конструкциях, однако их семантическая полнота может колебаться, определяясь контекстуальными параметрами. В соответствии с «Калмыцко-русским словарем» (под ред. Б. Д. Муниева) эти лексические единицы могут быть рассмотрены как «семиотические маркеры», преломляющие через себя уникальные аксиологические и культурные особенности калмыцкого народа.

В целом, все эти лексические элементы проявляют высокую степень аксиологической концентрации и являются значимыми маркерами для изучения динамических и культурных особенностей калмыцкого языка. Следовательно, они представляют значительный интерес для детального и многоаспектного аксиологического изучения.

Понимание мира через призму метафизики глубоко укоренилось в духовных аспектах калмыцкой культуры, влияя на образ жизни и способ выражения через язык. Так, замечены следующие факты:

- Языковые архетипы: исследования Е.В. Голубевой показывают, как языковые образы стали ключевыми в структуре менталитета калмыков [6]. Каждый символ и метафора представляют особенный взгляд на реальность.
- Социокультурные связи: калмыцкая культура богата выразительными терминами, которые характеризуют межличностные отношения, что подтверждает словарь 1940 года [2]. Эти термины подсвечивают ценность взаимодействия и социального порядка.
- Самосознание нации: исследование А.Б. Имкеновой акцентирует внимание на том, как язык и традиции определяют национальное самосознание калмыков, подчеркивая роль языка в сохранении культурного наследия в эпоху перемен [15].

Эти исследования иллюстрируют, как метафизические взгляды и языковые нюансы определяют социокультурные практики калмыцкого народа.

Влияние метафизических концепций на современное калмыцкое искусство, литературу и медиаконтент значимо отражается в формировании этнического самосознания народа. Творчество в области литературы и изобразительного искусства часто черпает вдохновение из ключевых идей калмыцкой лингвокультурной основы, например, из понятия «Родина» [1], что интерпретируется как священное пространство, насыщенное глубоким метафизическим смыслом.

Современные медиа-инициативы калмыцкого сообщества активно интегрируют эти метафизические концепции, подчеркивая философскую глубину национального наследия. Такие проявления заметны как в выборе тем, так и в использованной символике. Н.Л. Жуковская, исследуя элементы наследия монголов, которые легли в основу калмыцкой культуры, обозначила переход этих символов в новые формы искусства [12]. Так, метафизические установки, унаследованные калмыцким народом от предков и преобразованные временем, находят свое отражение в современных культурных проявлениях. Эти идеи действуют как связующее звено между прошлым и настоящим, очерчивая контуры будущего.

В современном калмыцком искусстве и литературе отчетливо прослеживаются эхо глубоких метафизических концепций, активно формируя культурный портрет этнической группы. Этими же потоками насыщены медиа, выступая мостом между культурными ценностями и молодым поколением, а также представляя калмыцкое мировоззрение за его границами.

Современные проявления калмыцкой культуры, будь то кинематограф, мелодии или проза, являются симбиозом наследия и новаторства. Из исследований Доржиева и его команды известно, что уникальные языковые оттенки и культурные моменты активно прослеживаются в художественных творениях калмыков. Языковая игра, применяемая творцами, дарит читателю или зрителю возможность погрузиться в мир, где человек, вселенная и природная среда гармонично сливаются воедино [20].

В анализе термина «һазр», обозначающего «землю» в контексте калмыцкой культуры, необходимо учитывать его полисемичный и коннотативно насыщенный характер [17]. Данная лексема превосходит базовые географические и физиологические коннотации, проникая в более широкие культурные и философские рамки. Лексически «һазр» представляет собой гибкий термин с широкими возможностями применения. Он может указывать как на специфический участок земли, так и на планету в целом. Фразы вроде «һазр болн тенгр» или «һазр эврэннэ көшүр деер энэргнэ» иллюстрируют его универсальность и метафизическую значимость.

На синтаксическом уровне «һазр» чаще всего употребляется как существительное, сопровождающееся различными глаголами для уточнения смысла – например, «һазр хагсх» (изымать влагу, в контексте земли) или «һазр хаһлх» (обрабатывать землю) [17]. Эта глубина семантических связей добавляет к термину дополнительные слои интерпретации. Исследование «һазр» выходит за рамки простого описания физического пространства, ассоциируясь также с духовными и культурными элементами жизни. Он может быть использован как ключевой фактор в изучении множественных соотношений между человеком и природой, индивидуальным и коллективным, материальным и духовным. В заключение можно отметить, что «һазр» является не просто лексическим обозначением «земли». Это сложный символ, интегрированный в аксиологическую систему калмыцкой культуры и обладающий широким спектром культурных, философских и метафизических импликаций. Следовательно, в условиях все

более ускоряющейся глобализации и межкультурного диалога ценностные установки различных этносов претерпевают изменения, что находит свою рефлексию в лексических и культурных кодах.

С точки зрения лингвистики, глобальные процессы и ценностные ориентиры проявляются в виде лексических инноваций, семантической трансформации и интерлингвальных переходов. Этот процесс становится особенно ярко выраженным при соприкосновении культур:

– Лексические инновации: под действием глобализационных тенденций языки активно интегрируют новую лексику. Взять, например, русский язык: слово «интернет» было заимствовано из английского языка и стало широко распространенным. Калмыцкий язык, находясь под влиянием русского, также претерпевает подобные изменения.

– Семантическая трансформация: культурное влияние может модифицировать смысловую нагрузку слова. Так, термин «Отчизна» в калмыцком контексте может обретать дополнительные коннотации в эпоху глобальных изменений, при этом сохраняя свою первичную эмоциональную глубину [9].

– Эволюция терминов в эпоху технологий: прогресс в научных сферах диктует необходимость развития и модификации лексики. Например, в контексте калмыцкого диалекта наблюдаются свежие терминологические адаптации, акцентированные на медицинских аспектах, согласно исследованию Корсункиева [19].

В словарном наследии Калмыцко-русского словаря под редакцией Б.Д. Муниева калмыцкий лексический фонд представлен как система высокой сложности, где каждый термин наделён разнообразными культурными и даже метафизическими аспектами. Рассматривая, например, термины «йиртмж» (природа), «санср» (материя, космос) и «эмдрл» (жизнь, бытие), можно увидеть, что их семантическое поле гораздо шире привычных для нас интерпретаций [17]. Так, «йиртмж» выходит за рамки простого понимания природы как физического пространства, включая в себя такие идеи, как «йиртмжиг хуврэлһн» (преобразование природы) и «йиртмжд йир эмтх» (загадка в природе), что свидетельствует о глубокой связи человека с окружающим миром и его многоаспектной природе. Слово «санср», в свою очередь, обозначает не только материальный мир, но и космические просторы, акцентируя внимание на тесной взаимосвязи этих сфер. Это отражает интегративную особенность калмыцкой космологии, где материальное и астрономическое являются элементами одной системы. Термин «эмдрл» исследуется не только как жизнь в биологическом контексте, но и как философская категория бытия, и даже как концепт воскрешения [17]. Это может указывать на циклическую модель жизни и бытия в культурной парадигме Калмыкии. Таким образом, калмыцкая лексика служит мощным инструментом для аксиологического анализа метафизики жизни в рамках калмыцкой культуры, предлагая различные плоскости анализа и герменевтики. Это расширяет наши возможности для многоуровневой интерпретации и понимания данного культурно-философского контекста.

Трансформации национальных культурных кодов в условиях современности – это сложное взаимодействие множества факторов, среди которых язык занимает центральное место. Представления калмыков о духовных и материальных ценностях отражаются в его паремиях и в лексическом фонде. Специфика народов отражается как в этнических образах, так в логике отношений «между явлениями реальной жизни». Анализ паремий с точки зрения аксиологии занимает важное место в ценностной системе современных калмыков, чье поведение характеризуется буддийской духовностью и высокой нравственностью, заимствованных у предыдущего поколения. К ценностям калмыцкого этноса относится все то, что воплощает в себе эталонное, образцовое,

стремящиеся к высокому идеалу и основанные на принятых коллективом правилах отношений между его членами. Для каждого человека ценна его жизнь. Жирһл – жизнь в понимании калмыков связана с трудом, с получением знаний, в здоровье. Так, *Сэн кәдлмиәс жирһл ясрдг, сән идгәс мал ясрдг* (От хорошей работы жизнь улучшается, от хорошего пастбища скот поправляется); *Медрл жирһлг сәәхрүлдг* (Знание украшает жизнь); *Нег үмн өвдхлә – зовлң, эрүл-менд йовхлә – жирһл* (Когда что-нибудь болит – это мучение, когда здоров – жизнь). Высока оценка человека, видевшего многое в жизни: *Ик жирһлг үзсн күн* (человек, умудренный жизненным опытом). Жизнь для калмыка – жирһлгн (блаженство, счастье, наслаждение, благополучие). Для калмыка характерно стремление к счастью, а счастье он видит в активной жизненной позиции. По мнению исследователя Н.Л. Жуковской, для монгольской нации, в частности, для калмыков, в понимании общечеловеческой философской категории счастья много «этнических и социальных аспектов». Так, в калмыцкой культуре существует лексема «*буйн-кишг*» («добродетельное счастье»). Это сложное соединение двух слов означает не просто земное счастье, а благодать, данная судьбой, Небесами, «абстрактным неантропоморфным началом, распорядителем судеб как отдельных людей, так и всего народа в целом» [12]. Счастье калмыка заключается в оказании добра окружающим. Пожелание счастливой жизни для всех живых существ в мире находит отражение в калмыцких благопожеланиях: *Олн әмтнә кишг-жирһлн хормад багтәс йовтха!* (Пусть найдет место во всеобщем жизненном благополучии!); *Эәж-аавинь буйн-кишгт күртхә!* (Пусть достанется добродетель предков!). Одним из признаков благополучной жизни, материального благосостояния служат дөрвн зүсн мал (четыре вида скота): *Мал асрхлә – амн тоста*. Однако в представлении счастья наблюдается некоторый дуализм: *һашун уга – жиргл уга* (нет счастья без горя); *Зовлң уга – жиргл уга* (*Без горя нет жизни*), то есть жизнь познается в преодолении трудностей, несчастий. Данные паремические тексты свидетельствуют о философско-этнических представлениях калмыцкого народа. В пословицах аккумулированы основы философско-этических воззрений на жизнь с единством и борьбой противоположностей. Каждое крылатое выражение рождено своим временем, но при этом шире временных границ и относится ко многим случаям жизни.

Синтезируя вышесказанное, можно утверждать, что язык в калмыцкой культуре выступает не просто как инструмент общения, но и как активный элемент в передаче культурных и философских концепций. Это расширяет рамки нашего понимания аксиологических аспектов данного этноса и создает базу для будущих междисциплинарных исследований. Таким образом, аксиологический анализ паремий и некоторых лексических единиц калмыцкого языка показывает, что они формируют морально-этические ценности, регламентируя нормы поведения в обществе. Большая их часть связана с отношением к труду, здоровью, поведению в обществе и т.д., в конечном счете, с ценностными жизненными установками. Языковые особенности калмыков свидетельствуют о связи между их представлениями, повседневной реальностью и лингвистической системой. Этот анализ открывает новые горизонты для понимания их культурного наследия и мировоззрения.

Список литературы

1. Аюшова Ц.Н. Концепт «Родина» в калмыцкой лингвокультуре // Этнокультурная концептология и современные направления лингвистики.– Элиста, 2008.
2. Басангов Баатр (сост.) Русско-калмыцкий словарь. Ответственный редактор. Л.С. Сангаев.– Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1940. – 328 с.

3. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. – М., 1999.
4. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. – М., 1996.
5. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. – М., 1995.
6. Голубева Е.В. Калмыцкие культурные концепты. – Элиста, 2009.
7. Есенова Т.С. «Земля» как лингвокультурный концепт ментального мира калмыков // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Вып.5. 2011.
8. Есенова Т.С. Очерки по лингвокультуре калмыков.– Элиста, 2012. – 160 с.
9. Есенова Т.С. Этническое содержание калмыцкой концептосферы // Этнокультурная концептология и современные направления лингвистики.– Элиста, 2007.
10. Есенова Т.С., Горяева В.В., Джаханова Т.И. Специфика языкового сознания калмыков // Культура, язык, институты гражданского общества коренных народов России: возрождение, сохранение и развитие в этнокультурном контексте Сибирского региона.– Бийск, 2011.
11. Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. – М., 1893.
12. Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика: Учебное пособие.– М.: Вост. лит., 2002. – 247 с.
13. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988.
14. Златкин И.Я. История Джунгарского ханства. 1635–1758 гг. – М., 1983.
15. Имкенова А.Б. Этническая идентичность калмыков. – Элиста, 1999.
16. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Т.3. – Элиста, 2009.
17. Калмыцко-русский словарь. 26000 слов. Под ред. Б. Д. Муниева. – М., «Русский язык», 1977. – 765 с.
18. Кичиков А.Ш., Корсункиев Ц.К., Муниев Б.Д., Павлов Д.А., Сальмин Д.С., Сангаев Л.С., Санджарыков Б.С. Русско-калмыцкий словарь. / Под редакцией И.К. Илишкина.– М.: Советская энциклопедия, 1964. – 804с.
19. Корсункиев Церен (сост.) Калмыцко-русские и русско-калмыцкий терминологический словарь: медицина. Калмыцкое книжное издательство, 1992. – 93 с.
20. Костенков. Статистическо-хозяйственное описание Калмыцкой степи Астраханской губернии. Составлено полковником Костенковым (инициалы не указаны). – СПб.: Типография В. Безобразова и К°, 1868. – 168 с.
21. Неклюдов С.Ю. Семантика фольклорного текста и «знание традиции» // Славянская традиционная культура и современный мир. Сборник материалов научной конференции. Сост. В. Е. Добровольская, Н. В. Котельникова. Вып. 8. М.: ГРЦРФ, 2005. С. 22-41. [электронный ресурс] // URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov21.htm> (дата обращения: 10.06.2014).
22. Омакаева Э.У. Время // Калмыцкие и русские лингвокультурные концепты. Элиста, 2009.

Л.А. Никитина, Т.М. Кекеева, Э.О-Г. Дальдинова
Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова

**СЛОВООБРАЗОВАНИЕ СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫХ
 В ДРЕВНЕАНГЛИЙСКИЙ И СРЕДНЕАНГЛИЙСКИЙ ПЕРИОДЫ
 ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ АНГЛИЙСКОГО ЯЗЫКА
 (СУФФИКСАЦИЯ/СЛОВОСЛОЖЕНИЕ)**

В статье рассматривается словообразование существительных в древнеанглийский и среднеанглийский периоды истории английского языка. В данные периоды происходили значительные изменения в истории Англии, которые повлияли на английский язык.

На основе материала, собранного из словарей, литературного источника, определяются наиболее продуктивные способы словообразования, словообразовательные модели, словообразовательные значения, суффиксы.

В работе проведен анализ суффиксальных существительных с исконными и заимствованными суффиксами с целью выявления динамики изменения словарного состава английского языка.

Ключевые слова: древнеанглийский, среднеанглийский, суффиксация, словосложение, абстрактные / агентивные существительные, словообразовательная модель, продуктивность, заимствования, производное слово.

L.A. Nikitina, T.M. Kekeeva, E.O-G. Daldinova
Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov

**WORD FORMATION OF NOUNS
 IN THE OLD ENGLISH AND MIDDLE ENGLISH PERIODS
 OF THE HISTORY OF THE DEVELOPMENT
 OF THE ENGLISH LANGUAGE
 (SUFFIXATION/COLLOCATION)**

The article deals with the word formation of nouns in the Old English and Middle English periods of the history of the English language. It is known that during these periods there were significant changes in the history of England, which influenced the English language.

Based on the material collected from dictionaries, a literary work, the most productive ways of word formation, word-formation models, word-formation meanings, suffixes are determined.

The paper analyzes suffixal nouns with native and borrowed suffixes in order to identify the dynamics of changes in the vocabulary of the English language.

Key words: Old English, Middle English, suffixation, word-formation, abstract / agentive nouns, word-formation model, productivity, borrowings, derivative word.

Лингвисты, исследовавшие историю развития английского языка, предлагают периодизацию на основе как лингвистических, так и экстралингвистических факторов [1–9].

Элли Ван Гелдерен определяет ряд лингвистических факторов, отличающих древнеанглийский язык от среднеанглийского языка, например:

1. наличие многочисленных окончаний существительных и глаголов в древнеанглийском языке (ОЕ);

2. большое количество грамматических слов в среднеанглийском языке (ME) – предлогов, артиклей, вспомогательных глаголов.

Ученый разработал следующую периодизацию истории английского языка:

1. Old English (OE) – 450–1150;
2. Middle English (ME) – 1150–1500;
3. Early Modern (E Mod) – 1500–1700;
4. Modern (Mod E) – 1700 – по настоящее время [1, с.11–19].

А. Бо и Т. Кейбл подразделяют историю английского языка на три периода – OE, ME, Modern English (с 1500). По мнению лингвистов, ME характеризуется исчезновением первоначальной системы окончаний [2].

В.Д. Аракин указывает на то, что еще не разработаны критерии разделения истории английского языка на определенные периоды. В.Д. Аракин считает необходимым принимать во внимание не только историю развития языка, но и историю развития общества. Согласно В.Д. Аракину, история английского языка состоит из следующих этапов:

1. древнейший период – IV–V вв.;
2. древний – VI–XI вв.;
3. средний – конец XI–XV вв.;
4. новый период – с конца XV в.: а) ранненовоанглийский; б) поздненовоанглийский [3, с.24–25].

Т.А. Расторгуева использует социолингвистический принцип при разделении истории английского языка на периоды. Т. А. Расторгуева предлагает более детализированную периодизацию:

I. Old English:

1. Early Old English/доисторический –V–VII вв.;
2. Old English or Anglo- Saxon/ англо-саксонский – VIII–XI вв.

II. Middle English:

1. Early Middle English/ раннесреднеанглийский – 1066 – середина XVI в.;
2. Late or Classical Middle English/ позднесреднеанглийский – конец XIV – XV вв.

III. New English:

1. Early New English/ранненовоанглийский – 1475–1660 гг.;
2. Neoclassical/неоклассический – XVII–XVIII вв.;
3. Late New English or Modern English/ позднеанглийский или современный английский [4].

Таким образом, исследователи истории английского языка сходятся во мнении, что необходимо разработать единый свод критериев для периодизации, признавая несовершенство своих подходов к решению данного вопроса. Однако, основные этапы присутствуют во многих классификациях –Old English (OE), Middle English (ME), Modern English (NE).

Целью данной статьи является определение наиболее продуктивных суффиксов и словообразовательных моделей абстрактных, агентивных существительных в древнеанглийском, среднеанглийском периодах развития английского языка.

Методы исследования: метод словарного и морфемного анализа, метод анализа словарных дефиниций.

В.Д. Аракин выявил в древнеанглийском языке следующие способы пополнения словарного состава:

1. аффиксация;
2. словосложение;
3. чередование звуков;

4. переосмысление старых слов;
5. заимствования.

Наиболее продуктивными способами словообразования в данном периоде являются суффиксация и словосложение [3].

Элли ванн Гелдерн подразделяет исконно английские суффиксы существительных на: 1) суффиксы, образующие абстрактные существительные – *dom*, *-hede(hāde)*, *-lāc (lec)*, *-ness*, *-scipe*, *-unz*, *-inz*; 2) суффиксы, образующие агентивные существительные – *-er(e)*, *-end*, *-el*, *-linz*, *-man* [1].

Некоторые слова со временем трансформировались в суффиксы, например:

-scipe -OE *scipe*, Anglian *-scip* – «состояние, положение»;

OE *freond-scipe* (друг), *folc-scipe* (народность);

-dom -OE *dōm* (положение, постановление, суждение);

OE *cyne-dōm* (королевство), *wos-dom* (мудрость);

-hāde -OE *hād* (состояние, положение, образ) -OE *munic* – *hād* (монашество).

В двух последних примерах мы наблюдаем переход словосложения в суффиксацию. В древнеанглийском языке суффиксы *-scipe*, *-dōm* присоединяются к основам существительных и прилагательных. Суффикс *-hād* сочетался только с основами существительных. Древнеанглийские существительные с суффиксом – **u** обозначали отвлеченные понятия:

brād (широкий) – *brædu* (ширина);

hāt (жаркий) – *hætu* (жара).

В современном английском языке данный суффикс уступил место суффиксу – **th**: *strong* – *strength*;

wide – *width*.

-inz/-unz – создавали существительные со значением «действие, процесс»:

leornunz (учение) < *leornian* (учить);

warnunz (предупреждение) < *warnian* (предупреждать);

-ness/ -nis – указывал на признак, качество:

bysiznis (занятость) < *bysiz* (занятой);

sēocnis (болезнь) < *sēoc* (больной).

Суффиксы агентивных существительных

-end OE *foend* – NE *fiend*;

OE *hālend* – NE *saviour* (спаситель).

-er(e)/-estre – обозначал лиц, выполняющих действия:

OE *bāscere* (пекарь) < OE *basan* (печь);

OE *fiscere* (рыбак) < OE *fisc* (рыба).

-estre – использовался для обозначения лиц женского пола;

-inz – человек из определенного народа, племени.

OE *cyprinz* (вождь племени, король) < Proto-Germanic- *kuningaz*.

-linz – уменьшительно-ласкательное или уменьшительно-презрительное значение.

OE *dēorlinz* – OE *deor* (NE *dear*) < Proto Germanic- *deurja*

-man – действующее лицо, связанное с предметом.

Proto Germanic – *mann*

OE *lahmann* – NE *lawyer*

Таким образом, в древнеанглийском языке суффиксальные существительные создавались по следующим словообразовательным моделям:

Абстрактные существительные:

N+ *dōm*=N

Adj/N + *scipe*=N

N+ hede(hāde)= N

Adj +u=N

Adj + ness=N

V + in3 /un3=N

Агентивные существительные:

N/V+ er(e)/- ester=N

Adj + lin3=N

N+ man=N

N+ in3=N

Словосложение

Словосложение было вторым по продуктивности способом словообразования.

В.Д. Аракин выявил следующие словообразовательные модели существительных, образованных при помощи словосложения:

1. N+N=N

OE folc+toza (тот , кто ведет) > folctoza (вождь)

2) Adj+N=N

nēah (близкий) +3 (e) būr > nēahbūr (сосед)

3) N (объект действия) + основа Participle I=N

sā (море)+ liðend (странствующий)= sā-līðend (моряк) [3].

По мнению Т.А. Расторгуевой, в образовании сложных существительных в древнеанглийском языке участвовали следующие словообразовательные модели:

1) N+N=N

OE hēafod – mann (NE leader)

OE mann-cynn (NE mankind)

OE stān-bryc3 (NE stone bridge)

OE 3imm-stān (NE gem stone)

2) Adj+N=N

OE wīd-sā (NE ocean/wide sea)

OE cwic-seolfor (NE quicksilver)

OE 3ōd-dāed (NE good deed)

3) V+N=N

OE bāc- hūs (NE baking house)

Т.А. Расторгуева выделяет особую группу сложных слов синтаксического типа [5].

OE witena- 3emōt – NE Assembly of Elders

OE dā3es – 3aze – NE daisy

OE Mōnan – dā3 – NE Monday

OE Tiwes- dā3 – NE Tuesday

А. И. Смирницкий подразделяет сложные слова на две группы:

1) сложение основ без соединительного элемента

OE bōc-hūs – библиотека

OE heaðo-lind «боевая липа» – щит

OE sūð-stāþ – южный берег

2) сложение основ с использованием соединительного элемента, тождественного падежному окончанию

OE sunn-an-d ā3 – NE Sunday [5].

Middle English

В среднеанглийский период развития английского языка в Англии разные слои общества говорили на французском, латинском и английском языках. Постепенно французский язык уступил английскому языку место главного языка общения. По мнению

В.Д. Аракина, данный процесс служит «прекрасным историческим примером взаимодействия двух языков с последующей ассимиляцией и отмирание одного из них» [3, с.116].

В данный период происходило интенсивное расширение словарного состава английского языка. Наиболее продуктивным способом словообразования являлась суффиксация.

Абстрактные существительные

В среднеанглийский период использовались как исконные суффиксы, так и заимствованные. Суффиксы ОЕ -aþ, -hād, -scipe, þu, -lāc, -red стали малопродуктивными в МЕ.

ОЕ - dōm – МЕ -dom – dukedom, sherifdom

ОЕ -hād – МЕ – hood/hode – falsehode, neigherbourhood

ОЕ -scipe – МЕ – felawship

ОЕ -юu – МЕ – the wealthe, stealthe

ОЕ - lāc – МЕ – wedlock

ОЕ - red(rāden) – МЕ hatred, kindred [10].

Суффиксы ОЕ -aþ, -oþ, -þ- не использовались для создания существительных.

Суффиксы ОЕ – end, -en, -esire стали частью корня.

МЕ frend, fuxen.

В среднеанглийский период суффикс -inge/yunge, заменивший ОЕ -ūnþ, был продуктивным и присоединялся к глагольной основе V+inge/yunge=N.

МЕ –weddyngе, hoom-comyngе, criyngе.

Суффикс – ness оставался продуктивным. Слова формировались по модели Adj+ness=N

МЕ – derkness, seekness, cleerness, tenderness.

Заемствованные суффиксы

Элли Ван Гедерен включает в список заимствованных суффиксов абстрактных существительных следующие романские суффиксы: -acy, -age, -al, -aunce/ence, -cioun/tion, -(E)rie, -ite, -ment [1, с.139].

МЕ – **ment** –присоединялся к романским, а затем и английским основам.

МЕ – chastisement, hangment, enlightenment, amazement.

-ance/ence – МЕ – avoidance, hindrance

-age – МЕ – peerage, leekage, stowage

-tion/cion – МЕ – protestacioun, suspicioun

-acy – МЕ – promvci(e).

Суффиксы с агентивным значением

ОЕ – -er(e), – end, -el, -ling, – man, -stre, -ing.

Заемствованные романские суффиксы – ant, – ard, – arie, – erel, – esse, – ist, – our.

ОЕ суффикс – **er(e)**. Модели производных :

N+er(e)=N, V+er(e)=N, Adj+er(e)=N

N+er(e)=N

He was the mooste lusty bachiler

In al this world, and eek the beste archer [11, с. 268-269].

They saugh a card that charged was with hey,

Which that a cartere droof forth in his wey [11, с. 42-43].

V+er=N

Looke of Egipte the Kyng, daun Pharao,

His bakere and his butiller also,

Wher they ne felte noon effect in dremes.

[11, с. 240-41]

It is nat honest, it may nat avaunce,
For to deelen with no swich poraille,
But al with and sellers of vitaille.

[11, с. 20-21].

Adj+er(e)=N

For God it woot, that children ofte been
Unlyk hir worthy eldres hem bifore;
Bountee comth al of God, nat of the streen
Of which they been engendred and ybore.

[11, с. 122–123]

Now longe moote thou saille by the cost,
Sire gentil maister, gentil maryneer!

[11, с. 192–193]

OE **-end**. Модели производных: V+(e)nd=N; N+V(e)nd=N, Adj+ (e)nd=N; Adj + V(e)nd=N.

V+(e)nd=N

ME – *delen* (делить) – *delende* (партнер), *demnen* (осуждать) – *demend* (судья), О.Е. *dihtan* (предписывать, диктовать) – *dihtende* (управляющий), О.Е. *scyppan* (создавать, творить) – М.Е. *sceoppende* (создатель, творец), О.Е. *wissian* (обучать, управлять) – М.Е. *wisegend* (управляющий), О.Е. *wealdan* (управлять) – М.Е. *waldend* (правитель), О.Е. *hælen* (лечить) М.Е. *hælend* (лекарь) [12].

N+V(e)nd=N

deel (часть, доля) + *numen* (брать, хватать) – *dāl -neominde* (тот, кто участвует в чем-то; тот, кто разделяет / делит что-то); О.Е. *sæ* (море) + М.Е. *liken* (любить, нравиться) – М.Е. *sæ-liðende* (морской путешественник), *wey* (дорога, путь)+ *feren* (идти) – *wei-ferend* (путник) [13].

Adj+ (e)nd=N

lees (свободный) *alēsend* (освободитель) [14].

Adj + V(e)nd=N

yfel (плохой, злой) + *willen* (желать, намереваться) – *ille-willand* (враг) [10].

OE **-el**. Модели производных: V+el/le=N, N+el/le=N, N+V+el=N, Adj+el=N.

V+el/le=N

О.Е. *scēoren* (ползать) – М.Е. *scrūpel* (калека, инвалид), *losen* (терять) – *losel* (потерянный человек), *strollen* (бродить) – *santrell* (бродяга), *galen* (петь, кричать) – *gale* (певец), *dri(y)ven* (вести, править) – *drivel* (крепостной) [15].

N+el/le=N

О.Е. *wædl* (бедность) – *wædle* (бедняк), О.Е. *hæst* (приказание) – *hassell* (слуга, вассал). В данной группе выявлены и 2 заимствованные простые субстантивные основы: О.Ф. *mancīre* – М.Е. *mancīrle* (эконом в колледже), L. *geminus* (близнец) – М.Е. *gemel* (близнец).

N+V+el=N

По данной модели существительное образовано сложением субстантивной и глагольной основ и одновременным присоединением суффикса **-el** к сложной основе: О.Е. *gearn* (пряжа) + О.Е. *wīndan* (крутить) = *arn-windel* (прядильщик, мотальщик пряжи).

Adj+el=N

О.Ф. *sache* (мудрый) – М.Е. *sachel* (мудрец, философ) [10].

Суффикс **-ling**. Модели производных: N+ling=N, Adj+ling=N, V+ling=N

Pr.+ling=N.

N+ling=N

gada (спутник) – gadeling (спутник), hēafod (голова) – hēvedling (вождь, главарь), hȳr (плага, вознаграждение) – hūrling (наемник).

Adj+ling=N

hean (подлый) – hēanling (подлец), lytel (маленький) – lūtling (малыш), dēore (любимый) – deorling (любимый, возлюбленный), gung (молодой) – ȝungling (молодой человек).

V+ling=N

sūcan (сосать) – sūckling (грудной ребенок), cumen (приходить) – cumeling (незнакомец), fynden (находить, обнаружить) – fundeling (подкидыш).

Pr.+ling=N

wiġer (против) + ling = wiġerling (враг) [10].

OE – **stre**. Модели производных: V+ere=N – N+stre=N

fruitere (продавец фруктов < fruit – плод, фрукт) – fruitestere (продавщица фруктов), qverister (хорист, певец < L. chorus – хор) – qveriste (хористка, певица), taburner (тамбурист < taburn – тамбурин) – taburnistre (тамбуристка).

OE – **ing**. Модели производных: N+ing=N, Adj+ing=N, Pr+Ving=N, V+ing=N.

N+ing=N

laverd (господин, лорд) – laverding (мелкий, маловажный лорд), kyp (род, племя) – kining (король), elder (родитель) – eldring (родитель).

Adj+ing=N

nigon (скупой) – niġing (негодяй, скупец), O.E. wiġde (злбный, враждебный) – wiġering (враг), swete (сладкий) – sweting (любимый, дорогой человек).

Pr+Ving=N

of (из,от) + springan (происходить) => offspring/ ofspring (потомок, отпрыск).

V+ing=N

O.E. findan (находить) – funding (подкидыш) [10].

OE – **man**. Модели производных: 1) N+man = N; 2) V+man = N; 3) N+Nman = N; 4) Adj+man = N; 5) Adj+Nman = N.

N+man = N

O.E. æser (обработанное поле) – aker-man (земледелец; муж), breeth (дыхание) – brȝh-man (музыкант, играющий на духовых инструментах).

V+man = N

egen (пахать) – eg-man (пахарь, земледелец), gongen (ходить) – gong-man (уборщик мусора).

N+Nman = N

bede (молитва) + woman (wif – жена, женщина + man) => bēde -woman (женщина, призреваемая в богодельне); boug (жилище, будуар) + woman (wif+man) => boug-woman (служанка).

Adj+man = N

O.E. frēo (свободный) – frēo -man (полноправный, свободный гражданин), lēof (любимый) – lēof -man (любимый человек), O.E. ȝeolu (желтый) – ȝeolu-mon (судебный пристав), gentil (благородный) – gentil-man (дворянин).

Adj+Nman = N

gentil (благородный) + woman (wif+man) => gentil-woman (леди, дворянка) [10].

Займствованные суффиксы

Словообразовательные модели агентивных существительных с суффиксом **-eur/our**:

1) N+ our/eur = N; 2) V + our/eur = N, 3) Adj + our = N.

N+ our/eur = N

O.F. burnir (полировка) – M.E. burnishour (полировщик), M.E. court (двор) – curteour (придворный), M.E. ferme (двор) – fermour (фермер).

$V + our/eur = N$

L.arbitrāri (судить) – M.E. arbitrou (третейский судья), O.F. enchanter (очаровывать) – M.E. enchantour (чаровник, колдун), M.E. cacchen (ловить) – chaseour (преследователь, охотник), M.E. chaungen (менять) – chaungeour (тот, кто меняет).

$Adj + our = N$

M.E. dyvune (божественный, священный) – devinour (богослов, священник), M.E. ribaud (грубый, непристойный) – ribaudour (распутник, сквернослов) [10].

Словообразовательные модели агентивных существительных с суффиксом **-ard**:
 $Adj+ard=N$, $V+ard=N$, $N+ard=N$.

dul (тупой, глупый) – dullard (олух, глупец), doten (впасть в детство) – dotard (старый дурак), hore (блудница) – holard (развратник, блудник) [10].

Словообразовательные модели агентивных существительных с суффиксами **-ant**, **-ist**.

O.F. tyrant – M.E. tirant (тиран), O.F. truant – M.E. truant (прогульщик), O.F. geant M.E. geant (гигант), O.F. organiste – M.E. organiste (органист) [10].

$N + ess = N$

Som drope of pitee, thurgh thy gentillesse,
Upon us wrecched wommen lat thou falle.
For, certes, lord, ther is noon of us alle,
That she ne hath been a duchesse or a queene.

[11, с. 29]

Wherfore, er that the sonne gan up glyde,
She cleped on hir maistresse hire bisyde,
And seyde that hire liste for to ryse.

[11, с. 158].

Словосложение

По мнению В.Д. Аракина, в среднеанглийский период сложные существительные формировались по следующим моделям:

- 1) $N+N=N$ – penne-knif
- 2) $Pr+N=N$ – afternoon
- 3) $Adv+V=N$ – income
- 4) $V+N=N$ – breakfast [3].

Таким образом, проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы:

1. суффиксация и словосложение являлись продуктивными способами образования абстрактных, агентивных существительных в древнеанглийский и среднеанглийский периоды;

2. в древнеанглийском языке наиболее продуктивными являются исконные суффиксы:

- абстрактных существительных – *dōm*, *-hede*, *-scipe*, *-ness*;
- агентивных существительных – *er(e)*, *man*, *-in*;

3. в среднеанглийском языке наиболее продуктивными суффиксами являются:

- исконные суффиксы абстрактных существительных – *-ness*, *-ing(e)*;
- заимствованные суффиксы абстрактных существительных – *-ment*, *-ance/ence*;
- исконные суффиксы агентивных существительных – *er(e)*, *-man*;
- заимствованные суффиксы агентивных существительных – *our/or*, *ess*;

4. самыми продуктивными моделями словосложения в древнеанглийском языке являются:

N+N=N, Adj+ N=N,

5. самыми продуктивными моделями словосложения в среднеанглийском языке являются: N+N=N, Adv+N=N, Pr+N=N;

6. наибольшее количество заимствованных суффиксов появилось в среднеанглийский период.

Список литературы

1. Elly van Geldern. A History of the English Language. – John Benjamins Publishing, 2014. – 334 p.

2. Baugh A. C., Cable T. A History of the English Language. – 5th edition. – Routledge, 2005. – 447 p.

3. Аракин В. Д. История английского языка. Учебное пособие. – 2-е издание. – Москва : Физматлит, 2003. – 272 с.

4. Ginsburg R.S. et al. A Course in Modern English Lexicology. M., 1979. – 269 p.

5. Расторгуева Т. А. История английского языка. – 2 – е издание. – Москва: ООО «Издательство Астрель» : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 348 с.

6. Смирницкий А.И. Древнеанглийский язык. – Москва: Изд-во МГУ, 1998. – 319 с.

7. Marchand H. The Categories and Types of Present – Day English Word – Formation. A Synchronic – Diachronic Approach. – Мюнхен: C.H. Beck'sche Verlagsbuch – handlung, 1969. – 545 p.

8. Ginsburg R.S. et al. A Course in Modern English Lexicology. M., 1979. – 269 p.

9. Шепелева Е. В. Этапы формирования английского языка // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. – 2011. № 23. – С.278–280.

10. Cowie, C 2012, Early Modern English: Morphology. in A Bergs & LJ Brinton (eds), English Historical Linguistics. vol. 1, Handbooks of Linguistics and Communication Science, no. 1, vol. 34, Mouton de Gruyter, pp. 604-620. <https://doi.org/10.1515/9783110251593.604>.

11. Middle English Dictionary / Ed. By Henry Bradley. – Oxford, 1951.

12. Geoffrey Chaucer. The Canterbury Tales // The Complete works of G. Chaucer. – Oxford: Clarendon Press, 1894.

13. The Concise Oxford Dictionary of English etymology / Ed. by T.F. Hoad. – Oxford: Clarendon press, 1986. – 552 p.

14. The Barnhart dictionary of etymology / Ed. by Robert K. Barnhart. – Bronx (N.Y.): Wilson, 1988. – 1284 p.

15. The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles: In two vols / Prepared by W. Little, H.W. Fowler and J. Coulson; revised and ed. by C.T. Onions. 3rd ed. Oxford, 1973. (First publ. in 1933.)

16. The Oxford Dictionary of English Etymology/ Ed. by C.T. Onions. Oxford, 1966.

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Н.С. Калимбет

Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского

СТЕРЕОТИПИЗАЦИЯ ДЖИХАДА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИК

В статье предложен обзор особой культурной практики – усердия, реализация которой прослеживается в разных сферах: религии, политике, экономике, образовании и т.д. Данная культурная практика напрямую связана с идеей усердия (усердия на пути) и представляет лишь один из вариантов воплощения этой идеи в практической деятельности. В арабо-мусульманской традиции практическая реализация идеи усердия – джихад, который в современных условиях, к сожалению, приобрел значение воинствующей исламской практики, включенной в триаду «джихад-ислам-терроризм». Цель настоящей публикации – анализ обобщенных гетеростереотипных представлений о культурной практике джихада и его субъекте, связанных с негативной стереотипной репрезентацией ислама в целом. Обращение к неологизмам «джихадизм» и «джихадист», утвердившимся в качестве синонимов деструктивной террористической активности, демонстрирует экспрессивные враждебные оттенки. Отмечается, что стереотипная стигматизация связана с некорректной языковой практикой именованя, включающей собственно арабо-мусульманские понятия. Возврат к аутентичному смыслу (ино)культурных понятий, а также решимость верифицировать стереотипные представления выступают важным предваряющим шагом на пути понимания культурного Другого.

Ключевые слова: культурные практики, культурный Другой, межкультурная коммуникация, стереотипы, джихад, ислам, джихадист, джихадизм.

N.S. Kalimbet

V.I. Vernadsky Crimean Federal University

STEREOTYPING OF JIHAD IN THE CONTEXT OF CULTURAL PRACTICES

The article offers an overview of a special cultural practice – diligence, the implementation of which can be traced in various areas: religion, politics, economics, education etc. This cultural practice is directly related to the idea of diligence (zeal on the path) and is only one of the options for translating this idea into practice. The practical implementation of the idea of diligence in the Arab-Muslim tradition is jihad, which, in modern conditions unfortunately has acquired the meaning of a militant Islamic practice included in the triad of «jihad-Islam-terrorism». The goal is to analyze generalized heterostereotypical ideas about the practice of jihad and its subject, associated with a negative stereotypical representation of Islam in general. The appeal to the neologisms “jihadism” and “jihadist”, which have established themselves as synonyms for destructive terrorist activity, demonstrates an expressive hostile shades. It is noted that the stereotyped stigmatization is associated with incorrect language practice of naming, including proper Arab-Muslim concepts. A return to the authentic meaning of (foreign) cultural concepts, as well as the determination to verify stereotyped representations, is an important preliminary step towards understanding the cultural Other.

Key words: cultural practices, cultural Other, intercultural communication, stereotypes, jihad, Islam, jihadist, jihadism.

*«Моя теория была очень ясна и правдоподобна –
как и большинство ошибочных теорий!»
(Герберт Уэллс, «Машина времени»)*

Введение

За несколько последних десятилетий у джихада появилось множество производных: «джихадизм», «джихадист», «джихад-мобиль», «джихадизация», «джихадосфера», «джихадология», «неоджихадизм», «homo jihadus». Эти понятия, стягивая на себе стереотип джихада-священной войны, отражают деструктивную направленность отчасти религиозно-мотивированных практик, по сути, отождествляясь с понятиями «терроризм», «террорист», «террология». Одни арабо-мусульманские слова, войдя в русскоязычный вокабуляр, утратили аутентичный смысл, другие – прибавив к первоначальной основе окончания, суффиксы и основы, трансформировались и приобрели новый смысл. Мы используем их как понятные, очевидные и саморазумеющиеся. Некорректная языковая практика именования подкрепляет и тиражирует и без того стереотипные ярлыки в отношении исламских концептов и ислама в целом.

Стереотип в самом общем виде представляет упрощенную, основанную на относительно устойчивых ожиданиях матрицу, избавляющую каждого из нас от необходимости в каждый новый момент времени заново конструировать реальность. Стереотипная сетка набрасывается на отдельный элемент действительности и «подгоняет» его в заданную ячейку по принципу приближительного условного соответствия. Подобная тактика экономит гносеологические усилия, сохраняя стабильность и безопасность «моего» мира. Мой мир – комфортный, освоенный, знакомый – объемлет меня и создает мой мировоззренческий каркас. Как отмечал У. Липпман, уютность и вписанность в стереотипный шаблон подобна «старым, разношенным башмакам» [15, с. 108], а безопасностью – «бастиону нашей традиции» [15, с. 109], который дает чувство собственной безопасности. Попытка изменить стереотип воспринимается как посягательство на основания моего мира и, соответственно, рассматривается как угроза моему существованию. Стереотипная сетка охватывает все сферы человеческой действительности, связанные с совместной деятельностью – социальную, духовную, организационно-управленческую, материально-производственную.

Формирование стереотипов и фиксация установок в отношении *иного* (или группы) предшествуют личному опыту. При явном противоречии данных, полученных в результате личного опыта и сформированных стереотипным представлением, возможны несколько вариантов. Первый связан с нежеланием расставаться с устойчивой комфортной картиной мира, при котором противоречие личного опыта и стереотипа воспринимается, скорее, как исключение или отступление от устоявшегося правила. Итогом служит игнорирование этого противоречия и сохранение прежней позиции и установки. Во втором варианте, более продуктивном в отношении коммуникации, противоречие между имеющимся знанием и актуальным опытом побуждает не запереться в когнитивном коконе, а интегрировать новый опыт и преобразовать существующую картину мира.

Культура как «вторая природа» – сугубо человеческий способ активности – реализуется в культурных практиках. В культурном освоении действительности принято различать две его формы: повседневные практики, т.е. регулярно воспроизводящиеся, и не повседневные – включая культовые (духовные), а также практики социальных институтов культуры [7, с. 17]. Культурные практики, как индивидуальные, так и коллективные, – извечный объект стереотипных представлений. Организация быта,

регламентация семейных отношений, брачные, траурные, религиозные церемонии, гастрономические предпочтения и запреты разнятся в зависимости от культурной традиции, вызывая поддержку или неприятие стороннего наблюдателя. По замечанию Л. Г. Скоковой, «на основе культурных практик происходит самоидентификация индивидов, формирование стиля жизни, спецификация поведения в частном и публичном пространствах – собственно, репродукция культуры в повседневном существовании различных социальных групп» [29, с. 232].

Культурные практики включают деятельностный аспект, представляя процесс и результат реализации теории, идеи. Тематическая подборка того, что можно обозначить в качестве культурной практики, чрезвычайно широка. Помимо вышеупомянутых культурных примеров, претендующих на универсальность, а также распространенных в педагогической сфере [9, 10, 13], выделяют и достаточно специфические культурные практики: благотворительность [5], голос [8], библиофильство [1], бал [22], обмен [27], юродствование [36], чудо [37], аскетизм [26], перевод [31], Pro bono [32], музыкальный фестиваль [17], брендинг [16], медиаскетизм [33], миротворчество [11], медитация [34] и пр.

В качестве особой культурной практики, реализующейся в разных сферах, – религии, образовании, политике, экономике и проч. – нами выделяется усердие. Данная культурная практика напрямую связана с идеей усердия (усердия на пути). Ранее, опираясь на ключевые положения логико-смыслового подхода, представленные в работах А.В. Смирнова, среди которых принцип «то же иначе» [30], была предпринята попытка поиска культурно-переводимого смысла идеи усердия, обнаружившая примеры в *религиозных* практиках и наметившая дальнейшие контуры исследования [14]. Субъектом практики усердия выступает усердствующий, который в конкретных (ино)культурных примерах будет принимать различные специфические черты. Цель, способы, средства, условия практической реализации идеи усердия так же будут неодинаковы, неуниверсальны, а порой будут вступать в противоречие в разных культурных контекстах и примерах.

Джихад как культурная практика усердия

Одним из примеров культурной практики усердия является джихад, в буквальном значении – усердие, старание, рвение, борьба. В современном публицистическом дискурсе джихад окутан зловещим ореолом, поскольку, к сожалению, накрепко увязан с терроризмом и его деструктивной репрезентацией. Помимо этого, джихад включен в ряд стереотипных представлений, среди которых, к примеру, можно выделить следующие:

- «Джихад – священная война»;
- «Объект джихада – неверные»;
- «Средство джихада – оружие»;
- «Субъект джихада – джихадист»;
- «Мученики джихада – шахиды» и др.

Смысловое ядро джихада, его основная интенция – усердие, старание, рвение, борьба. Это рвение реализуется в разнообразных сферах: и социальной, и индивидуальной. Джихад, т.е. усердие, включает духовное самосовершенствование, рьяное исполнение заповедей Бога, получение новых знаний, безвозмездную передачу знаний, приложение всех сил в торговле, политике, военном ремесле и т.д. Заменяв арабское слово «джихад» на его буквальное значение «усилие», мы представим, как обширна область его применения.

Вести джихад, т.е. усердствовать, можно в отношении себя (своей души), дьявола (посягающей силы на душу), других людей и т.д. Схематическое изображение того, с кем (или против кого) ведется джихад предложено на рис. 1. От представленного объекта усилия зависит и тип джихада.



Рис. 1. Объект джихада

С объектом джихада связан не только вид джихада, но и средства его ведения. Отметим, стереотипно укоренившийся вариант «оружие» – далеко не единственное средство. В арсенале джихада как вербальные, так и невербальные – индивидуальные и коллективные способы воплощения (рис. 2).



Рис. 2. Средства реализации джихада

Джихад, джихадизм, джихадист

Понятие «джихадизм» активно используется в публицистическом дискурсе и применяется, как правило, для описания воинствующих (террористических) течений и направлений, опирающихся в разной степени в своей программе на ислам.

Джихадизму сопутствует ряд прилагательных – салафитский [39, 50, 23, 43], глобальный [28, 54], радикальный [3], исламский [12], локальный [54], онлайн [54] и др.

Среди пояснений джихадизма можно встретить следующие:

1. «политическое течение, ориентированное на бескомпромиссную вооруженную борьбу» (в контексте разграничения понятий «исламизм» и «джихадизм») [24, с. 194];

2. «применение традиционной исламской концепции джихада в достижении военно-политических целей» [25];

3. «идеология террористических войн, нацеленных на уничтожение структур светской государственности и установление теократической власти, отрицающей нормы права и морали» [3, с. 30];

4. «термин... оправдан для обозначения таких воинственных исламских группировок, которые объявляют священную войну угрожающим исламу и мусульманам неверным, к коим они относят и мусульманских правителей, нарушающих (опять же по их представлению) установки исламской религии. Джихадисты выступают за свержение правительств и прибегают к методам насилия, включая террористические» [19];

5. «исламское фундаменталистское движение, выступающее за ведение джихада в защиту исламской веры» (*an Islamic fundamentalist movement that favours the pursuit of jihads in defence of the Islamic faith*) [41];

6. «воинственный суннитско-политический ислам» (*militant Sunni-political Islam*) [48, с. xi];

7. «термин, созданный в западных языках для описания воинствующих исламских движений, которые воспринимаются как экзистенциально угрожающие Западу» [44]. В данном источнике джихадизм представлен в главе, посвященной новым религиозным движениям, наряду с сайентологией, неоязычеством, разлизмом, неосуфизмом, сатанизмом, теософией и др.

Актор джихада – джихадист – в русскоязычном и англоязычном словоупотреблении, равно как и «джихад», негативно нагружен зловецей и бескомпромиссной кровожадностью. Описательный образ с характеристиками «не курит, не пьет, не ест свинину, носит бороду, живет в районе N, посещает мечеть...» стягивается в портрет мусульманина, и сразу же – в образ «ваххабита», «моджахеда», «джихадиста» и т.д.

Ряд прилагательных «джихадистов» весьма репрезентативен, начиная от страны происхождения/активности (арабские, алжирские, марокканские и т.д.) до обширных уточнений: современные [39, с. 78, 35, с. 51]; исламские [6, с. 236]; салафитские [23, с. 58; 39]; начинающие [38, с. 34]; будущие [38, с. 34]; международные [19]; идейные [19]; бывшие (экс-джихадисты) [2, с. 14]; компьютерные [18]; *contemporary* [40, с. 171, 51, с. 17]; *foreign* [50, с. 28]; *militant* [43, 51, с. 16]; *modern* [52, с. 143]; *radical* [40, с. 172]; *salafi* [50, с. 28]/*salafist* [51, с. 16]; *today's* [40, с. 17]; *violent* [40, с. 172]; *not violent* [51, с. 15]; *western* [47]. Кроме этого, обнаруживаются «дети джихадистов», «жены джихадистов», «семьи джихадистов», «псевдоджихадисты» [4, с. 122], «этноджихадисты» [19] и пр.

Слово «джихадист» повсеместно распространено и связано в данном контексте с актором т.н. «священной войны». Среди пояснений, но не определений, «джихадистов» встречаем: «террористы XX века, желающие возродить войны, которые вела Исламская империя почти четырнадцать веков назад, достигая при этом трех главных

целей: освобождения, объединения и восстановления халифата» [53]; «такфириты (иногда их называют «джихадистами» или «воинствующими религиозными фундаменталистами»)» [52, с. 90].

При имеющихся в тезаурусе понятиях «джихад», «газават», «шахид» в академическом дискурсе термин «джихадист» не обнаружен (по результатам обзорного анализа 26 словарных статей различной тематики, в которых упоминается «джихад» и/или «газават»). И «джихадизм», и «джихадист» – неологизмы, на данный момент не имеющие устойчивого общепринятого значения.

При этом Национальный корпус русского языка содержит 17 и 1908 примеров употребления «джихадист» (лексико-грамматический поиск по основному и газетному корпусам соответственно) по сравнению с 249 и 6810 примерами «джихада» (лексико-грамматический поиск по основному и газетному корпусам соответственно) [21]. Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache включает и «джихадизм», и «джихадист» [42]. В корпусе «Merriam-Webster.com Dictionary» нет понятия «джихадизм», но есть «джихадист», что означает мусульманина, который защищает или принимает участие в джихаде (*a Muslim who advocates or participates in a jihad*) [45]. Научно-информационный орфографический академический ресурс «Академос» Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН [20] не содержит понятия «джихадист». Корпус Oxford Learner's Dictionaries также не содержит понятий «джихадист» и «джихадизм», только «джихад» [49]. Научно-популярная энциклопедия «Кругосвет» в статье, посвященной международной террористической организации, содержит упоминание (не определение) джихадизма – «идеология Аль-Каеды».

Безусловно, словари фиксируют лишь уже бытующие слова и термины, да и то с опозданием. Канцеляристка попытка «ввести» слова в обиход и живую речь безуспешна и может быть лишь отчасти применима к ограниченными сферам. Как, например, «словари феминизма», «нежелательных слов и выражений» и проч., облекаясь эвфемизмами в отношении различных социальных групп и явлений, не решают проблемы существования самих групп и явлений и дискриминации по принадлежности к группе. Ввиду обширного массива значений джихада, отсутствия единого определения и произвольного словоупотребления в публицистическом дискурсе любопытно, какие будут значения у его производных – «джихадизма» и «джихадиста», когда они в качестве терминов окажутся на словарных академических страницах.

Заключение

На сегодняшний момент интерес к джихаду только увеличивается, *что* бы под ним ни понималось – начиная от единичных заметок и публикаций, вплоть до создания ресурсов, посвященных этой теме, как, например, Jihadica [55, с. 226] и Jihadology. Последний позиционируется создателем в качестве «открытого архива материалов так называемого глобального джихадистского движения» (*an open primary source archive of materials from the so-called global jihadi movement*) [55, с. 225]. Популярность ресурса – 28,3 млн просмотров и 6,9 млн посетителей со всего мира за девятилетний период (апрель 2010 – май 2019 гг.) [55, с. 227]. Насколько обоснованно в этой связи название ресурса «джихадология», если он отражает исключительно вариант не джихада-усердия, а «глобального джихадистского движения»? В данном контексте все чаще слышатся рекомендации корректного использования исламской терминологии и отказа от понятий «исламистский терроризм», «джихадист», «шахид» в отношении деструктивных сообществ. В качестве предлагаемых альтернатив значатся «терроризм, основанный на убеждениях» (*faith-claimed terrorism*), «террористы, злоупотребляющие религиозными мотивами» (*terrorists abusing religious motivations*), «приверженцы идеологии Усамы бен Ладена» (*adherents of Osama bin Laden's ideology*) [46].

Таким образом, очевидны смысловые противоречия между сложившейся репрезентацией джихада и его аутентичным значением в качестве усердия. Несмотря на широчайшее облако значений джихада, возможность выделения множества его подвидов, в интердисциплинарном дискурсе доминирующей оказывается его стереотипно нагруженная воинствующая коннотация. В таком фокусе джихад, к сожалению, не рассматривается как один из возможных примеров реализации культурной практики усердия, разве только в качестве деструктивной военной практики. Однобокая и упрощенная интерпретация идеи джихада, коренящейся в усердном отношении, отрицательно отражается и на субъектах культурной практики джихада. Некритичное использование арабо-мусульманской терминологии, приведшее к негативной стереотипизации джихада в целом, породило, в свою очередь, уже собственный стереотипный семантический ряд понятий, в основе которых «джихад» со знаком минус. Примечательно, что данные конструкты используются на разных языковых уровнях, сохраняя при этом якобы понятность, доступность и очевидность, в действительности же – порождая новые стигматизированные терминологические узлы.

Эпиграфом публикации выбрана цитата «*Моя теория была очень ясна и правдоподобна – как и большинство ошибочных теорий!*», т.к. она фиксирует неоправдавшиеся ожидания автора – кажущиеся на первый взгляд ясность и правдоподобность предположений. Стереотипы как раз *ясны*, т.к. конструируют предельно обобщенный образ культурного Другого, и *правдоподобны*, т.к. содержат лишь относительно достоверную информацию. Верификация, проверка на практике стереотипных данных о культурном Другом, расставляет точки над «и», хотя процесс может быть достаточно продолжительным во времени, а результат – не обязательно пересмотр и отказ от своих пред-суждений. Избавлению от стереотипов препятствуют многие факторы, как личные, так и социальные. Но порой для преодоления культурной близорукости достаточно простого любопытства и мужества, чтобы в Чужом разглядеть не такого уж наводящего ужас Другого.

Список литературы

1. Агеева Г. М. Библиофильство как культурная практика // Регионоведение. – 2011. – № 2 (75). – С. 276–278.
2. Азимов К. С. Возвращение экс-джихадистов на родину: возможные риски // Россия и мусульманский мир. – 2019. – № 4(314). – С. 9–22. – DOI 10.31249/rimm/2019.04.01.
3. Антонович И. И. Радикальный джихадизм – геополитическая угроза цивилизационным основаниям современного миропорядка // Журнал Белорусского государственного университета. – 2015. – № 4. – С. 30–37.
4. Баконина М. С. «Идеальный Халифат» – салафитская идеологическая революция // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. – 2016. – № 3. – С. 116–126. – DOI 10.21638/11701/spbu13.2016.309.
5. Березина Е. М. Благотворительность в контексте социально-культурной практики // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. – 2010. – №4 (24). – С. 54–60.
6. Бибилова О. П. Разорение культурного наследия Ирака и Сирии как средство лишения народов национальной идентичности / О. П. Бибилова, И. Ю. Жилина // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. – 2022. – Т. 15, №2. – С. 222–239. – DOI 10.23932/2542-0240-2022-15-2-12.
7. Большаков В. П. Культурные практики в процессах становления культуры // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. – 2016. – № 2 (27). – С. 16–22.

-
8. Вигель Н. Л., Шаповал Г. Н., Карташова Е. А. Голос как культурная практика // Гуманитарные и социальные науки. – 2021. – № 1. – С. 10-18. DOI: 10.18522/2070-1403-2021-84-1-10-18.
9. Игнатъева О. В. Образование как новая культурная практика // Пермский педагогический журнал. – 2014. – № 6. – С. 43–48.
10. Ильина Н. Ф. Педагогическая деятельность как культурная практика // Профессиональное становление и развитие личности. – 2016. – № 2 (22). – С. 139–144.
11. Ионесов В. И. Миротворчество как культурная практика и социальное проектирование // Синергетика природных, технических и социально-экономических систем. – 2019. – № 16. – С. 374–379.
12. Красиков В.И. Социально-исторические реалии конца XX века и генезис глобального терроризма // Вестник Кузбасского государственного технического университета. – 2008. – С. 120–125.
13. Крылова Н. Чтение как универсальная культурная практика ребенка // Народное образование. – 2007. – № 9 (1372). – С. 165–168.
14. Кузьменко Н. С. Социокультурные интерпретации идеи джихада: автореферат дис. ... канд. филос. наук: 5.7.8. / Кузьменко Наталия Сергеевна. – Симферополь, 2022. – 22 с.
15. Липпман У. Общественное мнение / Пер. с англ. Т.В. Барчуновой; Редакторы перевода К.А. Левинсон, К.В. Петренко. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. – 384 с.
16. Лях В. И. Брендинг как культурная практика современного общества / В. И. Лях, Т. А. Ходжумян // Естественно-гуманитарные исследования. – 2020. – №29 (3). – С. 200–201. DOI 10.24411/2309-4788-2020-10257.
17. Махмудова К. Г. Музыкальный фестиваль как культурная практика развития региона (на примере Республики Дагестан) // Культура и цивилизация. – 2019. – Т. 9. – № 5-1. – С. 103–110. DOI 10.34670/AR.2019.45.5.014.
18. Наумкин В. «Компьютерные джихадисты Ближнего Востока». 17 февраля 2016. – Режим доступа: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/kompyuternye-dzhikhadisty-blizhnego-vostoka/> (дата обращения: 10.03.2023).
19. Наумкин В. В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. – 2006. – № 1. – С. 5–25.
20. Научно-информационный орфографический академический ресурс «Академос» Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН. – Режим доступа: <https://orfo.ruslang.ru/> (дата обращения: 03.01.2023).
21. Национальный корпус русского языка. 2003–2023. – Режим доступа: <https://ruscorgo.ru/> (дата обращения: 03.01.2023).
22. Никитина Е. А. Бал как культурная практика // Человек в мире культуры. – 2012. – № 2. – С. 50–53.
23. Овчинцев А. К. Особенности проявлений религиозно-политического экстремизма на примере некоторых суннитских панисламистских организаций и движений / А. К. Овчинцев, Д. Д. Овчинцева // Причерноморье. История, политика, культура. – 2020. – № 29. – С. 53-66. DOI 10.35103/SMSU.2020.68.75.008.
24. Пашенко И. В. Экспорт джихадизма на Северный Кавказ: к истории вопроса // Новое прошлое / The New Past. – 2017. – № 4. – С. 190–202.
25. Поздняков А. В. Джихадизм как современная форма исламского утопизма // АBYSS (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии). – 2018. – № 4(6). – С. 49–58.
-

26. Рыбаков С. К. Аскетизм как мировоззрение и культурная практика // Синергетика природных, технических и социально-экономических систем. – 2017. – № 14. – С. 266–269.

27. Серостанова О. Б. Трансформация культурных практик обмена // *НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право.* – 2020. – № 45 (2). – С. 376–384. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-2-376-384.

28. Сиражуудинова С. В. Глобальные вызовы в России и проблема международного терроризма (глобального джихадизма) // Актуальные проблемы глобальных исследований: Россия в глобализирующемся мире: Сборник научных трудов участников VI Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, Москва, 04–06 июня 2019 года / Под редакцией И.В. Ильина. – Москва: Межрегиональная общественная организация содействия изучению, пропаганде научного наследия Н.Д. Кондратьева, 2019. – С. 315–318.

29. Скокова Л. Г. Современные исследования культурных практик в контексте социальной и культурной стратификации // Социологический альманах. – 2014. – № 5. – С. 232–243.

30. Смирнов А. В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. – 448 с.

31. Сумская М. Ю. Перевод как культурная практика в зеркале глобализации // Русский язык в современном мире. – 2009. – № 1. – С. 409–411.

32. Троска З. А. Pro bono как социо-культурная практика общественного служения квалифицированных добровольцев // ЦИТИСЭ. – 2019. – № 5 (22). – С. 47–57. DOI 10.15350/24097616.2019.5.04.

33. Трушников Е. Л. Медиаскетизм как культурная практика // Теоретико-методологические и прикладные проблемы науки о человеке и обществе в условиях цифровой трансформации жизни: Материалы Международной научно-исследовательской конференции, Челябинск, 27 марта 2020 года. – Челябинск: Частное образовательное учреждение высшего образования «Международный Институт Дизайна и Сервиса», 2020. – С. 147–149.

34. Фаликман М. В. Медитация как культурная практика: взгляд с позиций культурно-деятельностного подхода // Философские науки. – 2018. – № 3. – С. 110–132. DOI 10.30727/0235-1188-2018-3-110-132.

35. Фарес В. Ветер ужаса и ветер надежды // Россия в глобальной политике. – 2011. – Т. 9, № 2. – С. 51–62.

36. Шаклеева А. И. Юродствование как феномен российских культурных практик // Ярославский педагогический вестник. – 2020. – № 2 (113). – С. 209–215.

37. Щавелев С. П. «Чудо» как духовная практика // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2013. – № 4 (8). – С. 195–200.

38. Экер М. Интернет для джихадистов // Россия в глобальной политике. – 2015. – Т. 13, № 5. – С. 26–38.

39. Яшлавский А. Э. Идеология салафитского джихадизма как тоталитарный проект // Мировая экономика и международные отношения. – 2013. – № 4. – С. 71–78.

40. Bonner Michael David. Jihad in Islamic history: doctrines and practice. – Princeton University Press. – 2006. – 221 p.

41. Collins English Dictionary. – Режим доступа: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/jihadism> (дата обращения: 08.01.2023).

42. DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. – Режим доступа: <https://www.dwds.de/wb/Dschihadist> (дата обращения: 03.01.2023).

-
43. Esposito J. L. Jihad: Holy or Unholy War? <https://www.unaoc.org/repository/8412Jihad,%20Holy%20or%20Unholy%20War,%20J.%20Esposito.pdf> (дата обращения: 10.03.2023)
44. Firestone R. "Jihadism" as a new religious movement. In O. Hammer & M. Rothstein (Eds.), *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, Cambridge Companions to Religion. Cambridge, Cambridge University Press, 2012. – pp. 263–285. doi:10.1017/CCOL9780521196505.018
45. Jihadist. Merriam-Webster.com Dictionary. – Режим доступа: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/jihadist> (дата обращения: 03.01.2023).
46. Kennedy D. Police may drop 'Islamist' term when describing terror attacks. – Режим доступа: <https://www.thetimes.co.uk/article/police-may-drop-term-islamist-when-describing-terror-attacks-7pjsf8pn7> (дата обращения: 02.01.2023).
47. Maajid Nawaz. Western Jihadists in Syria Threaten to Bring Their War Back Home. – Режим доступа: <https://www.thedailybeast.com/western-jihadists-in-syria-threaten-to-bring-their-war-back-home> (дата обращения: 10.03.2023).
48. Nirode Mohanty. *Jihadism: Past and Present*. Rowman & Littlefield, 2018. – 380 p.
49. Oxford Learner's Dictionaries. – Режим доступа: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/> (дата обращения: 03.01.2023).
50. Sagramoso D. The Impact of Foreign Salafi-Jihadists on Islamic Developments in Chechnya and Dagestan / D. Sagramoso, A. Yarlykapov // *Journal of International Analytics*. – 2021. – Vol. 12, No. 4. – P. 28-49. – DOI 10.46272/2587-8476-2021-12-4-28-49.
51. Schmid A. P. Violent and Non-Violent Extremism: Two Sides of the Same Coin? // ICCT – The Hague Research Paper. – May 2014. – P. 1–31. DOI: 10.19165/2014.1.05.
52. *War and Peace in Islam. The Uses and Abuses of Jihad*. Edited by HRH Prince Ghazi bin Muhammad, Professor Ibrahim Kalin, Professor Mohammad Hashim Kamali. National Press (Jordan), 2013. – 524 p.
53. Zachariades A. A. Walid Phares: "Future jihad: terrorist strategies against the west" // *Politics and Religion Journal*". – 2008. – №1. – Vol. 2. – Pp. 197-200. <https://doi.org/10.54561/prj0201197z>
54. Zelin A. Y. *Jihadi Movements 2021: ISIS, al-Qaeda, and Hayat Tahrir al-Sham*. URL: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/jihadi-movements-2021-isis-al-qaeda-and-hayat-tahrir-al-sham> (дата обращения 22.01.2023).
55. Zelin A. Y. The Case of Jihadology and the Securitization of Academia // *Terrorism and Political Violence*. – 2021. – Vol. 33. – no. 2. – pp. 225–241. DOI: 10.1080/09546553.2021.1880191.
-

Ю.М. Резник
Институт философии РАН

ГЕОФИЛОСОФИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ КАК МЕСТО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

В статье рассматриваются проблемы геофилософии сквозь призму местобития человека в цивилизации. Последняя определяется автором как пространство, образованное в результате наложения культуры на определённый географический ландшафт, что делает границы между людьми или народами естественными, а их связи друг с другом органическими. Человек является местоблюстителем бытия, в т.ч. цивилизационного. А место определяет характер и направленность его бытия. Он призван заботиться о нём, сохраняя и приумножая скрытый в нём потенциал.

Цивилизация есть местобитие культурно породнённых и проживающих в одном географическом ареале народов, которые достигли в ходе коэволюции высшего духовного единства и имеют общую историческую судьбу, а также сходные традиции и ценности. Цивилизация в России представляет собой особый культурно-географический мир, который сложился на территории Северной Евразии как симфоническая (многонародная) личность и органическое духовное единство, развивающееся в направлении всеобщей гармонии. На переломных рубежах своей истории Россия может терять свой цивилизационный потенциал, распадаясь на механическое единство малых государств, составляющих протоцивилизацию (эпоха распада СССР), или восстанавливаясь в виде государства-цивилизации (нынешняя РФ).

Геофилософская модель государства-цивилизации является приоритетной для развития современной России, если мы хотим эффективно решить свои внутренние проблемы и выстоять в противостоянии с Западом.

Ключевые слова: геофилософия, евразийство, местобитие, человек, культура, цивилизация, идеология, Россия-Евразия, Запад, связность, сродность, вмещаемость, план местобития, имманенция, трансценденция, экзистенциалы, концепты, фигуры духа, идеи, ценности, традиции, симфоническая личность, детерриториализация, ретерриториализация, присвоение, освоение, вхождение, самонаполнение, ассоциация, содружество, государство-цивилизация, цивилизационная империя, цивилизационный союз, евразийская цивилизация.

Yu.M. Reznik
Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

GEOPHILOSOPHY AND PROSPECTS OF CIVILIZATION DEVELOPMENT OF RUSSIA AS A PLACE OF HUMAN EXISTENCE

The article deals with the problems of ecophilosophy through the prism of the place of existence of man and civilization. The latter is defined by the author as a space formed as a result of the imposition of culture on a certain geographical landscape, which makes the boundaries between people or nations natural, and their connections with each other organic. Man is the locum tenens of being, incl. civilizational. And the place determines the nature and direction of his being. He is called upon to take care of him, preserving and increasing the potential hidden in him.

Civilization is the place of existence of peoples who are culturally related and live in the same geographical area, who have reached the highest spiritual unity in the course of co-evolution and have a common historical destiny, as well as similar traditions and values. Civilization in Russia is a special cultural and geographical world that has developed on the territory of Northern Eurasia as a symphonic (multinational) personality and an organic spiritual unity of a civilizational type.

developing in the direction of universal harmony. At the turning points of its history, Russia can lose its civilizational potential, disintegrating into a mechanical unity of small states that make up a proto-civilization (the era of the collapse of the USSR), or recovering in the form of a state-civilization (the current Russian Federation).

The ecological model of the state-civilization is a priority for the development of modern Russia, if we want to effectively solve our internal problems and withstand the confrontation with the West.

Keywords: *geophilosophy, Eurasianism, locality, man, culture, civilization, ideology, Russia-Eurasia, West, connectivity, affinity, accommodation, plan of locality, immanence, transcendence, existentials, concepts, figures of spirit, ideas, values, traditions, symphonic personality, deterritorialization, reterritorialization, appropriation, development, entry, self-fulfillment, association, commonwealth, state-civilization, civilization empire, civilization union, Eurasian civilization.*

Уточнение понятий (вместо предисловия). Целью моего исследования является выработка обоснованного представления о российской цивилизации как местобытии человека. Главной же исследовательской задачей выступает анализ содержательных границ и характера противоборства планов местобытия человека в контексте цивилизационного развития современной России. Что же касается методологической задачи, то в данной статье я попытаюсь соединить евразийский взгляд на цивилизацию в России и критически переосмысленную версию геофилософии, предложенную Ж. Делёзом и Ф. Гваттари применительно к анализу цивилизационного развития.

Философия находится в непрерывном поиске. Время от времени в ней совершаются повороты (например, антропологический, лингвистический, деколониальный и пр.). Одним из таких поворотов я считаю геолого-географический. Геософия как философское течение возникает ещё в глубокой древности. Нет необходимости делать здесь исторический обзор её эволюции. Достаточно обратиться к современному толкованию. Как известно, геософия для евразийцев – ключевой термин. Так, один из основателей классического евразийства П.Н. Савицкий обозначал им «синтез географических и исторических знаний» [4, с. 286].

Термин же «геофилософия» появляется в конце XX в. Считается, что его предложили Ж. Делёз и Ф. Гваттари, которые настаивали на постижении природы (Земли) в мысли, когда нивелируется само различие между естественным (природой) и искусственным (культурой) [2]. Предмет геофилософии в их понимании – изучение бытия в контексте земли и территории. Делёз и Гваттари пытаются переосмыслить понятие истории и вводят термины «случайность», «среда» и «становление». Однако им не удалось раскрыть содержание местобытия как органического единства человека и места.

Между тем в мою задачу как раз и входит разработка понятия «местобытие человека», которое имеет свои рефлексии (топос – образ плана бытия) и контекст (цивилизационное развитие). Местобытие я рассматриваю как исторически сложившийся способ связанности человека и места, сопряжённый с определённым культурно-природным ландшафтом и соответствующий тому или иному плану бытия, который в свою очередь формируется в данной системе культурно-цивилизационных координат. План бытия – это типичный для конкретного региона (страны, группы стран, родственных в культурном плане, или цивилизации) способ место бытия, который рефлексирован человеком в виде его образа (топоса). Он складывается у человека в зрелом состоянии и дан ему объективно как некий культурный образец. Поэтому его нельзя отменить, хотя можно корректировать при помощи описаний, локаций и проектов. Контекстом же местобытия в моём анализе выступает цивилизационное развитие России.

Местобитие же как природно обусловленный, культурно заданный и субъективно воспринимаемый процесс характеризуется, с моей точки зрения, признаками связанности (сращенности), «вмещаемости» и «породнённости» («сродности») человека и места. Связанность бывает органической, когда достигается естественное единство человека и места, или неорганической (искусственной), при которой человек пытается «присвоить» место, сделать его объектом собственности или конструирования.

Вмещаемость указывает на местонахождение человека, его пребывание «внутри» конкретного места (или мест). Место «вмещает» в себя, а человек в него «входит». Но место может и не «вмещать» человека, выталкивая его за свои пределы, как это происходит, например, с Россией (и российским человеком), которая время от времени пытается войти в лоно западной цивилизации. «Вхожденчество» характеризует неудачный опыт страны или человека войти в неорганическое для него место. Чтобы соответствовать месту, человеку необходимо быть месторазмерным, т.е. органичным ему, и обладать техниками вхождения.

Сродность же характеризует в свою очередь степень близости («породнённости») человека и места. О ней писал ещё Г.С. Сковорода (см. прим. 1). С его точки зрения, это – следование бытия человека божественному плану. Однако имеется и другой взгляд на сродность. Так, по мнению А.Н. Радищева, человек есть единоутробный сродственник всему тому, что живёт на земле и пользуется её благами. Это побуждает его относиться к месту так, как будто бы последнее является для него самым родным существом на свете или родиной в прямом смысле этого слова, т.е. местом, в котором он родился, вырос и живёт. Сродность предполагает органичную вмещаемость человека, его месторазмерность.

У человека имеется не только божественная или искусственная (культурно опосредованная), но и естественная сродность с Землей как органической совокупностью всех природных стихий, включая планетарный и космический масштабы. Человек есть для бытия постольку, поскольку у него имеется место (или места) и соответствующий ему план бытия. Он «связан» с местом и выступает с ним единым комплексом – органичным, неорганичным (искусственным) или «смешанным». Поэтому бессмысленно сводить бытие к отношениям субъекта и объекта. Место не является для человека объектом. Оно его либо вмещает, либо не вмещает. А он в свою очередь входит в него или нет. Это – то, что делает его бытие полным и целостным, т.е. целокупностью (местобитием).

Следовательно, человек соприкасается с бытием через место. Бытие же в свою очередь «проскальзывает» или «просачивается» к нему через коридор возможностей, которые предоставляет ему место. Благодаря осознанию своего местобития у человека формируется топос (субъективный образ места или системы мест), который дифференцируется внутри себя на различные описания (географию, биографию, историографию и т.д.) и ориентации (локации).

Между человеком и местом существуют другие, кроме божественного, способы идентификации. Одним из них является цивилизационная идентичность, которая посредством культуры делает местобитие вполне определённым и породнённым со всей Землей. При этом под цивилизацией я буду понимать историческую форму существования людей, которая задаёт предельно широкую культурную рамку их отношений с Землёй и в то же время выступает «территорией бытия людей», естественно отграниченной от других территорий и сопряжённой с конкретным природным ландшафтом.

Местобитие человека в цивилизации носит двойственный характер: оно имеет, как минимум, два плана – имманенцию и трансценденцию, эмпирическое и духовное начала. Каждый план бытия задаёт человеку определённый угол зрения на место

и местность, т.е. сосредоточие родственных в культурном отношении мест людей, проживающих на локальной территории. Имманенция устанавливает отношения с местом в пользу человека («человек важнее места»), а трансценденция – в пользу места, наполняемого трансцендентными смыслами («место важнее человека»).

С точки зрения плана трансценденции, местность имманентна и эмпирична. Это то, что лежит на поверхности бытия, включая все его тела (физическое, психическое, социальное и пр.). На это указывал и Г.С. Сковорода, подчёркивая, что эмпирическое начало в бытии подчинено духовному в нём (см. прим. 2). Истинный человек, как он считал, может быть только духовным, и он скрывается в глубине, за эмпирической оболочкой. Именно в нём заключена божественная сила (дух Божий). Поэтому его тела основаны на вечном (божественном) плане. Всечеловек есть одновременно земная личность, в которой противостоят друг с другом добро и зло, и воплощение небесного начала (Господа), управляющего земными силами. Таков, по Сковороде, план трансценденции местобития человека. Разумеется, я его привёл лишь в качестве примера и вовсе не считаю указанного мыслителя первооткрывателем данного плана. Ведь у последнего имеется множество предшественников и последователей.

Но в плане имманенции, философские корни которого также уходят в глубокую древность, всё объясняется иначе (см. прим. 3). Поверхностью здесь считается как раз то, что не укоренено в экзистенции человека и в его собственных основаниях (например, в концептах). Трансценденция предполагает возвышение места человека к абсолюту и рассматривается сторонниками плана имманенции как местобитие, навязанное ему свыше. С их точки зрения, она является лишь надстройкой над местом и не может заменить человеку «экзистенциальную территорию» (пространства экзистенциалов) или «территорию смыслов» (пространство концептов).

Однако существует и третий план местобития человека, который, возможно, не столь человекоцентричен, как план имманенции, но и не столь идеократичен или теоцентричен, как план трансценденции. В нём представлена новая естественность, являющаяся воплощением полной гармонии между человеком и местом. Здесь между человеком и местом устанавливаются паритетные отношения. С этой точки зрения, человек должен быть месторазмерен, а место – человекоразмерно. Я называю его планом экологии (или экологизации) бытия, который заслуживает отдельного рассмотрения.

Таким образом, в зависимости от природно-географических и культурно-цивилизационных факторов в местобитии человека могут складываться три варианта взаимодействия: *человекоцентричный* (место принадлежит человеку, зависит от него и «вращается» вокруг него); *местоцентричный* (человек зависит от места, а его деятельность предопределяется им) и *паритетный*, основанный на равном представительстве и сбалансированном единстве сторон – человека и места). Им соответствуют разные «связки» или «проводники» между человеком и местом: экзистенциалы или концепты (в плане имманенции), «фигуры духа» – властвующие идеи или божественные смыслы (в плане трансценденции), экстенциалы, то, что привнесено в место извне, или интенциалы, то, что определяется в нём сознательной активностью самого человека (в плане экологизации).

Кризис плана имманенции местобития современного человека как предпосылка метафизического раскола и столкновения цивилизационных моделей. По мнению Ж. Делёза и Ф. Гваттари, существуют детерминанты бытия человека, из которых метафизика извлекает либо «фигуры духа», как в плане трансценденции, либо «концепты», как в плане имманенции (см. прим. 4). Они настаивают на господстве

в современном мире плана имманенции в его присвоенческой версии. Однако именно этот план, с моей точки зрения, порождает множество противоречий цивилизационного развития и может оказаться губительным для всего человечества.

Основываясь на плане имманенции, Ж. Делёз и Ф. Гваттари продолжают развивать вслед за Ницше идею европоцентристского происхождения философии, отказывая Востоку и не-Западу вообще в наличии собственных философий. С их точки зрения, новоевропейская философия, вобрав в себя и переработав наследие античной мысли, сосредоточилась в основном в трёх странах – Франции, Англии и Германии (см. прим. 5).

Не случайно обладание концептами, как и присвоение территории, рассматривается Ж. Делёзом и Ф. Гваттари как исключительная прерогатива «продвинутого» Запада и, прежде всего, стран, которые составляют сегодня, по их мнению, его философский «центр» (Франция, Англия, Германия), где каждый из участников выполняет свою миссию. «В триединстве “Основать – Построить – Поселиться” французы играют роль строителей, немцы – основатели, а англичане – поселенцев» [2, 137].

Такое «разделение труда» внутри западноевропейской философии базируется на разных интерпретациях одного и того же плана местобития – имманенции. При этом англичане ведут себя как кочевники («поселенцы»), занимаясь вольным творчеством концептов на основе соглашения, немцы-основатели создают институты как органические целостности, а французы-строители – заключают договора. Местность (как «территория смысла») может быть разной, а вот «почва» у всех них одна – мир-архипелаг, который, как считается, сформировался на греческой земле. Наследником последней как раз и признаёт себя современный Запад (см. прим. 6).

Однако идейная экспансия Запада не ограничивается только полем философии, первородство которой неправомерно присвоено западными мыслителями. Не только философия, но и возникший опять же на Западе капитализм, по мнению Делёза и Гваттари, также базируется на плане имманенции, который расширяет и распространяет его влияние на все регионы бытия человека. При этом концепт, присущий имманенции, вступает в противоречие не только с христианской трансцендентностью («фигурами христианства»), но и с капиталом. «Концепт освобождает имманентность от всех границ, которые ещё ставил ей капитал (или же которые она ставила себе сама в форме капитала, предстающего как нечто трансцендентное)» [2, 130–131].

Следовательно, современный Запад в лице своих философов и идеологов сделал всё возможное, чтобы реализовать план имманенции в теории и на практике, и при этом попытался преодолеть христианскую трансцендентность и «не впасть снова в фигуры Востока...» [2, 131]. Вместе с тем он постарался убедить весь остальной мир в том, что он якобы породил философию как творчество конструкторов. Однако ему не удалось избежать в своей геополитике фигур духа, которые стали для него своего рода гражданской религией («свобода», «рыночная экономика», «демократия», и «права человека»). А значит, Запад продолжает осуществлять план трансценденции, используя его преимущественно для проведения своей гегемонистской и неокOLONиальной политики. Так, план имманенции, не противоречащий в целом капитализму как системе эксплуатации наёмного труда в одной стране, дополняется в глобальном масштабе планом трансценденции, осуществляющемся в виде империализма – системы эксплуатации целых стран и народов, которая установила беспощадный контроль над их территориями и ресурсами.

Однако меня интересует ещё один вопрос. Значит ли то, что, в отличие от Запада, остальной мир пошёл по пути утверждения плана трансценденции с её символическими фигурами духа? Конечно же, нет. На том основании, что у восточных (и незападных)

стран нет атрибутов западной цивилизации, им не следует отказывать в наличии цивилизационной специфики, в т.ч. собственной и аутентичной философии. Убежденность в противном есть не что иное, как догматическая вера западных мыслителей в собственную исключительность и непогрешимость.

А, может быть, причина такой предвзятости коренится в другом – в абсолютизации плана имманенции как основного критерия философствования и соответствующего ему проекта цивилизационного развития? Однако то, что «внутри» западной цивилизации считается имманенцией, «вовне» выступает как план трансценденции, навязываемый Западом остальному миру в виде фигур «демократии», «рыночной экономики», «прав человека» и посредством модели модернизации («вестернизации»).

В то же время план трансценденции, не предназначенный для экспорта в другие страны, характеризует более устойчивую, чем имманенция (с её экзистенциально окрашенном или концептуально выраженным началами), связь с местом. Согласно этому плану человек не является собственником или автором своего места, как в плане имманенции. В лучшем случае он – его хранитель. Место же, обладая идеей или сакральностью, трансцендентно. Трансцендировать своё местобытие означает для человека подчинять своё место, а тем самым и собственное существование, «высшим» смыслом. Но здесь скрыта другая опасность – возможность раствориться в месте, оказаться заложником таящихся в нём трансцендентных сил.

При этом местобытие человека в плане трансценденции выступает двояким образом: как мир идей, властвующих над человеком и подчиняющих себе его место (идеократия в понимании классических евразийцев), и мир божественного, локализованного в конкретном месте (теократия). Поэтому место понимается здесь как присутствие в каком-либо теле высокой идеи или божественного духа, т.е. как нечто потустороннее. Оно же, проходя через трансцендентные фильтры, либо уподобляется бытию идеи, либо становится проекцией божественного плана. В любом случае место не принадлежит человеку, а, напротив, диктует ему свои условия. Бытие человека местоцентрично, но само место подчинено трансцендентному.

В целом планы местобытия человека испытывают на себе влияние не только культурно-географического ландшафта, но и общественно-политических систем. В мире существует не так уж и много стран, в которых сложились «чистые» варианты плана местобытия (пример – идеократическая трансценденция в КНДР). Западные страны не являются тому исключением. Их план имманенции ценностно окрашен. Например, в США он воплощен в «американской мечте» (весьма расплывчатом представлении о свободной, успешной и процветающей жизни человека в стране необъятных возможностей), хотя и здесь сакрализация места приводит отчасти к трансценденции – возникновению гражданской религии и экспорту западных ценностей в зависимые страны. В таких же странах, как Китай или Россия, претендующих на собственный цивилизационный статус, формируются смешанные или «гибридные» варианты данного плана, которым соответствуют собственные ценностные приоритеты.

Так, в Китае в 1980-х гг. начался переход к новой модели цивилизационного развития, в которую при сохранении политической системы постепенно включались отдельные элементы капитализма (рыночная экономика, частная собственность, конкуренция и пр.). В результате уже в наше время идеократическая трансценденция местобытия китайского человека трансформировалась в идеократическую имманенцию, т.е. в «двухэтажную» конструкцию, соединяющую идеократическую трансценденцию «сверху» (идеи «социализма с китайской спецификой») и экзистенциальную имманенцию «снизу» (частная инициатива, ориентация на прибыль, самореализация,

карьерный рост и пр.). Однако Китай, тем не менее, не стал строить общество потребления. Ему достаточно было, опираясь на принципы конфуцианства («датун» – великое единение, «хэ» – гармония, «сяокан» – среднезажиточность и др.), переосмыслить прежнюю идеологическую доктрину в терминах «зажиточного социализма», соответствующего его культурной специфике или так называемому «гоцин» (см. прим. 7).

Но что происходит с планом местобития человека в России? Считается, что он больше всего склонен к плану трансценденции. Однако это не совсем так или совсем не так. Ей не чужд и план имманенции, но несколько в ином виде, чем на Западе. Здесь имманенция направлена не на присвоение (потребление), а на освоение территории. Поэтому «вхожденческая» стратегия (стремление стать частью Запада и построить общество потребления), принятая политическим классом в 1990-е гг., себя не оправдала в полной мере, хотя вирус потребительства удалось многим привить. Но место (западная цивилизация) отторгает Россию и её человека не только по этой причине. Последний не вписывается в это место и выпадает из него в силу собственных ценностных оснований, не находя тем самым в нём смысл своего существования.

Конечно, с точки зрения евразийцев, в симфонической личности России месторазвитие как движение по трансцендентно-идеократическому пути стоит на первом плане. Но этого пути придерживается сегодня не так уж и много россиян, в основном те, кто отстаивает свои идеократические и религиозные ценности. Значительная же часть российских людей руководствуется сегодня планом «освоенческой» имманенции. И они предпочитают не «растворяться» в месте (крае или стране в целом), в которых скрыты трансцендентные смыслы, и не присваивать его, как в плане потребительской имманенции, а, скорее, «парить» над ним, используя его для освоения места (бизнес, карьера, семья, дом и пр.).

И в отличие от Китая в современной России оба плана местобития располагаются не по вертикали, а по горизонтали – условно «слева» или «справа». В ней трансцендентный порядок не стал доминирующим в российском обществе в отличие от советского периода, а его носители не получили в нём решающее политическое влияние. Точно также сторонники плана имманенции, став господствующим классом в экономике и политике, не обрели достаточной легитимности, чтобы диктовать свои условия всему обществу, принуждая его к потребительскому существованию. Поэтому план имманенции в России сложился иначе, чем на Западе. Он вырастает условно «справа» в виде освоения, а не присвоения территорий и налагается на план трансценденции, возникающий «слева», порождая тем самым гибридную форму местобития человека (см. прим. 8).

Однако сторонники плана «присвоенческой» (потребительской) имманенции местобития человека, взращенного на Западе и преобразованного в план трансценденции, стремятся распространить своё влияние на весь мир, порождая массу конфликтов, в т.ч. цивилизационных. Но России в этой системе цивилизационных координат уже не удастся выжить. По-видимому, план присвоенческой имманенции и стратегия «вхождения» в лоно чужой цивилизации ей не подходят. Чтобы явить миру план единого местобития человека, который будет соответствовать её собственной цивилизационной логике и специфике культуры («гоцин» в российском исполнении), ей потребуются скорректировать две части своего «гибридного» плана и найти возможность их синтеза, или она так и останется «сидеть на двух стульях», балансируя между крайними полюсами – присвоенческой имманенцией и идеократической трансценденцией.

Итак, план местобития и соответствующие ему цивилизационные формы (модели) становятся сегодня полем борьбы геополитических сил, отстаивающих и продвигающих свои идейные приоритеты, которые обусловлены не только «средовыми» факторами, но и метафизическими притязаниями. Вместе с тем продвижение западного плана присвоенческой имманенции местобития человека выступает главным фактором метафизического раскола в философском сообществе, т.е. разделения метафизики на «истинные», «аутентичные» учения (философию в её западном понимании) и на «догматичные» (незападные философско-мировоззренческие системы).

Российская цивилизация – особое историческое местобитие человека и общества (евразийский взгляд). Россия является, с точки зрения евразийцев, местобитием не только общества, но и отдельного человека. Последний находит в ней своё природное, культурное и духовное пристанище. Поэтому ему нужна такая цивилизационная форма (место), которая соответствует критериям органичности, вмещаемости и сродственности плана местобития.

Но какой план местобития человека можно считать, по мнению евразийцев, органичным и сродственным российской цивилизации? Выскажу в этой связи несколько предположений.

Во-первых, важно отметить то, что российская цивилизация есть особое и предельно широкое историческое местобитие человека, предпосылки которого возникают ещё в древние времена и в результате взаимопереплетения (или взаимопроникновения) природных ландшафтов, культур и духовного единения народов, проживающих как на территории России-Евразии, так и в зонах её трансграничного влияния («русский мир» и пр.). Следовательно, «породнение» и «сращивание» с местом у российского человека произошло уже давно. И практически у каждого нашего соотечественника сложился свой образ (топос) российской цивилизации, который связан с конкретным географическим регионом и историческими свершениями предшествующих поколений. Память о них является неразрывной частью нашей цивилизационной идентичности.

О том, что цивилизация в России есть особое месторазвитие, отличное от так называемой «общечеловеческой культуры», с которой идентифицирует себя Запад, писали многие классические евразийцы (см., например [1; 3]). С их точки зрения, человечество в целом является механическим единством цивилизаций. Россия как локальная цивилизация, будучи органическим единством, развивается в направлении своей культуры и в тесной связи со своим географическим положением [1, 8]. Именно с ней ассоциирует своё местобитие человек.

Но что это за место? Отвергая культурно-цивилизационную экспансию Запада, евразийцы предложили свой проект православной в своей основе, авторитарной и идеократической цивилизации «Россия-Евразия», ядром которой выступает, с их точки зрения, имперское, многонациональное или федеральное государство (П.Н. Савицкий). О том, насколько обоснован этот проект, мне уже приходилось писать [3]. Возможно, бытие человека в России представляется недостаточно привлекательным для представителей других цивилизаций. Но нельзя не признать вместе с тем правомерной критику евразийцами «вхожденческой» логики цивилизационного развития России. Трудно войти в то место, которое тебя не вмещает и отвергает. Причём это относится не только к стране, но и к человеку.

Причём я настаиваю на том, что первопричиной отторжения местом человека выступают не столько культурно-цивилизационные различия, лежащие на поверхности, а сколько противоречия, которые возникают при соотнесении планов местобития.

А это свидетельствует о том, что у нас сложился другой мир (и отнюдь не архипелаг), в котором не приживаются или отторгаются западные ценности, соответствующие иной конфигурации человека и места, чем в современной России. Иначе как объяснить всё то, что происходит с нами сегодня в отношениях с Западом.

Во-вторых, одна из причин несовместимости планов местобытия России и Запада заключается в том, что цивилизация складывается у нас как многонародное целое, имеющее особое месторазвитие и проявляющееся в единстве личностей, которое евразийцы (Н.С. Трубецкой) обозначали понятием «симфоническая личность». Другими словами, индивидуализированному обществу и эгоистическому человеку Запада противостоит многочеловеческая и многонародная личность с её исконными ценностями и традициями. «Подобными симфоническими личностями являются народы, а также их союзы, связанные географическим соседством и перекличками в языках и культурах, превращающие их в “особый мир”...» (цит. по: [1, 122]).

Ничто подобное западному человеку, пребывающему на одном из островов архипелага, неведомо. Для него место не является многочеловеческой личностью. А ведь именно такой личностью, с точки зрения евразийцев, выступает для российского человека цивилизация «Россия-Евразия», противостоящая цивилизации эгоистического индивидуума на Западе. Она состоит из социального тела (плоти), связанного географически территорией, и духовной сущности (бессмертного духа). Благодаря духу личность осознаёт себя как особенное бытие, а своё предназначение в мире – как достижение «внутренней душевной гармонии, счастья» [1, 124]. Последнее трудно совместимо с ценностями индивидуальной свободы, комфорта и гедонизма.

Возможно, именно поэтому Запад с его планом присвоенческой имманенции, соответствующим индивидуализированному и потребительскому обществу, не может смириться с существованием России с её альтернативным планом местобытия человека. И хотя эта альтернатива ещё не проявлена в полной мере и представляет собой «гибридный» вариант (трансценденция – условно «слева», имманенция – «справа»), Запад отторгает Россию, продолжая свой курс на цивилизационную экспансию и ценностную интервенцию.

В-третьих, в логике учения евразийцев можно допустить, что в те или иные периоды исторического развития России местобытие её человека трансформировалось в разных формах, которые можно рассматривать как стадии цивилизационного транзита: (1) начальная точка – *протоцивилизация* (например, совокупность малых княжеств, союзов княжеств или дружественных государств, культурно-исторический центр которых время от времени смещался с Запада на Восток); (2) «промежуточная» территория – *государство-цивилизация* (потенциально – Московское царство XVI–XVII вв., Российская Федерация в её нынешнем виде); (3) место назначения транзита – политическое единство народов и культур, *евразийская цивилизация*, в т.ч. цивилизационная империя (Российская империя) или цивилизационный союз (Советский Союз), местобытием которой всегда являлась Россия-Евразия.

Каждая из стадий цивилизационного транзита России характеризуется разными признаками местобытия: протоцивилизация (механическое множество) – сродностью, государство-цивилизация – органичностью и сродностью, а евразийская цивилизация – всеми тремя признаками. Только последней, являющейся пунктом назначения цивилизационного транзита, дано быть органичным, сродным и вмещающим в себя единством, которое в полной мере соответствует местобытию человека.

При этом, следуя принципу периодической сменяемости («ритмичности») стадий цивилизационного транзита, евразийцы полагали, что на смену прежнему политическому

единству (Российской империи или Советскому союзу), удерживающему цивилизационное целое, может прийти распад евразийской державы на малые народы/государства, которые в дальнейшем смогут объединяться в цивилизационное содружество или преобразовываться в государство-цивилизацию как территорию, расположенную по пути к месту назначения – евразийской цивилизации.

В-четвёртых, с точки зрения евразийцев, эволюционируют не только цивилизационные формы местобытия человека в России, но и интегративные связи между историческими общностями (народами, государствами и пр.).

1. *Дружественные (в культурном смысле) связи.* Необходимо в первую очередь ответить на вопрос, что заставляло в далёком прошлом отдельные русские княжества, а сегодня побуждает разрозненные части бывшего СССР (национальные государства, образованные на его территории) чувствовать себя родственным или дружественным цивилизационной коалицией (не обязательно «русским миром»? Ответ на этот вопрос можно найти в евразийской концепции механического единства народов и их культур, которое соответствует состоянию протоцивилизации. На этом этапе их связывают между собой духовное родство и общность исторических традиций.

Однако родственные и дружеские связи между независимыми государствами, входившими в прошлом в Российскую империю или СССР, за последние десятилетия ослабли, что привело к значительным потерям человеческих, духовно-культурных и материальных ресурсов. А значит, если мы хотим реализовать в будущем цивилизационную миссию России-Евразии, то необходимо уже сегодня искать более прочные основания для местобытия человека, опираясь на общие ценности и традиции, в т.ч. те из них, которые обоснованы ранее русскими мыслителями (духовность, соборность, всеединство, всечеловечность и пр.).

2. *«Державно-цивилизационные» связи или скрепы.* Географические границы современной России не совпадают с её местобытием как евразийской цивилизации. Как было уже отмечено выше, в период распада страна может перейти в состояние множества национальных государств, хотя ей в таком виде явно не хватает потенциала для ускоренного развития (ограниченность человеческих ресурсов, инфраструктурные издержки и пр.). Процесс же воссоединения исторических земель России-Евразии может происходить длительный период, и, чтобы избежать очередного распада (например, расчленения самой Российской Федерации), необходимо перейти в состояние государства-цивилизации, в котором человек соединяется с местом державными связями и традициями.

3. *«Союзнические» связи.* Нужно признать, что местобытие нового цивилизационного союза не обязательно должно повторять географически местобытие народов, входящих ранее в имперскую Россию или СССР. Оно будет охватывать собой лишь то месторазвитие, т.е. культурно-географическое пространство, в котором удастся органически соединить культуры и духовная жизнь народов. Как показывает исторический опыт, имперская форма цивилизации не подходит народам России-Евразии и путь к цивилизационному единству возможен через создание нового союза (союзного государства).

Пока же евразийская цивилизация (Россия-Евразия) – весьма отдалённая для нас перспектива, хотя время «собирать камни» уже настало. И кто знает, может быть, идеал евразийцев когда-нибудь осуществится и где-то в глубинах сознания народов бывших советских республик, а теперь нынешних независимых государств уже вызывает проект обновлённого цивилизационного союза (союзного государства),

который будет построен на основе органической культурной связи и демотической идеократии. И не последнюю роль в этом союзе я отвожу экософии человека, гармонизирующей его отношения с природной и социальной средой.

Представлю теперь в таблице некоторые результаты геофилософского анализа цивилизационного транзита современной России с учётом евразийских представлений (см. табл. 1).

Таблица 1

<i>Планы местобития</i>	<i>Цивилизационные формы местобития человека и стадии цивилизационного транзита</i>	<i>Способы и стратегии взаимодействия человека и места (территории)</i>	<i>Средства взаимодействия человека и места («проводники»)</i>
План имманенции	Содружество народов и государств на территории бывшего СССР (СНГ) – механическое единство	Противоборство «освоенческой» и «присвоенческой» имманенций. Преодоление стратегии «вхождения» в лоно чужой цивилизации	Экзистенциалы/концепты «присвоения» и «освоения»
Горизонтальная конфигурация двух планов (имманенции и трансценденции)	Государство-цивилизация как «смешанная» форма единства (Российская Федерация)	«Освоенческая» имманенция, с одной стороны, и нарождающаяся идеократическая трансценденция, с другой. Реализация стратегии выживания в ситуации нарастающей конфронтации с Западом	Экзистенциалы освоения и объединяющие идеи (идеалы)
План экологизации	Евразийская цивилизация как органическое и экологическое единство	Экологическая идеократия с элементами имманенции. Утверждение стратегии коэволюции народов и культур, проживающих на естественно отграниченной территории	Экстенциалы (традиции места) и интенциалы (инновации человека)

Таким образом, Россия проходит очередную стадию цивилизационного транзита, что соответствует разным формам местобития: с одной стороны, она продолжит оставаться частью содружества независимых государств (СНГ), а с другой, постепенно переходит в состояние государства-цивилизации, т.е. «промежуточной» территории. Надеюсь, что ей удастся выстоять в прямом столкновении с западной цивилизацией и со временем достичь пункта назначения, т.е. стать полноценной симфонической личностью или суверенным субъектом культурно-цивилизационного творчества. Но для этого потребуются, на мой взгляд, более привлекательная, прежде всего, в экологическом плане, модель местобития человека. Другими словами, будущее России зависит, по моему убеждению, в первую очередь от того, удастся ли ей построить экологическую цивилизацию.

Геофилософская интерпретация особенностей цивилизационного развития России и Запада. В логике же геофилософии Ж. Делёза и Ф. Гваттари цивилизационный транзит можно представить как смену процессов детерриториализации (движение от территории к Земле, возрождение или восстановление целостной цивилизации) и ретерриториализации (движение от Земли к территориям – распад цивилизации на отдельные территории).

С этой точки зрения, цивилизационные образования в России на разных витках истории представляли собой то ретерриторизированные общности, разделённые на множество отдельных территорий (совокупность культурно дружественных или родственных государств или народов), то детерриторизированные общности, границы которых либо расширились путём присоединения новых территорий, либо восстанавливались в прежнем виде посредством воссоединения (в форме империи или союзного государства).

Вместе с тем в логике геофилософии Ж. Делёза и Ф. Гваттари та или иная цивилизационная модель в России определяется соотношением между трансцендентно-идеократическим (или трансцендентно-вертикальным) и имманентно-горизонтальным началами (векторами) её исторического развития. При этом каждому типу цивилизационного образования (протоцивилизация, государство-цивилизация, полная цивилизация) соответствует свой план бытия и набор культурных образцов или «проводников (концептов или фигур, идеалов или ценностей).

Если воспользоваться опять же терминологией Ж. Делёза и Ф. Гваттари, то оказывается, что мыслить цивилизационное развитие в России можно по-разному. Для ассоциации родственных в культурном плане национальных государств достаточно иметь план имманенции, который вбирает в себя множество близких по духу и территориально смежных народов или культур – ассоциацию (пример – Западная Европа накануне объединения стран романо-германской субцивилизации и части стран восточно-славянской субцивилизации в Европейский союз).

В ассоциации, по Делёзу и Гваттари, только и возможно мышление концептами (см. прим. 9). Цивилизационная связь между государствами здесь осуществляется на основе правил соседства. Причём она реализуется, как правило, в виде внешнего соседства (экзоконсистенции), образуя мосты между концептами, которые порождены разными культурами. Так, геократия («власть земли, почвы») в ней соединяется с демократией («властью народа»).

Что же касается характера цивилизационных отношений между государствами и народами в объединении ассоциативного типа, то его можно рассматривать как временное сообщество, в котором присутствуют элементы конкуренции. Именно таким сообществом выступает в настоящее время Содружество независимых государств (СНГ), куда входит часть бывших советских республик (Азербайджан, Армения, Белоруссия, Казахстан, Киргизия, Молдавия, Россия, Таджикистан и Узбекистан). Путь же к новому органическому и вмещающему культурному единству (евразийской цивилизации) им ещё предстоит пройти, преодолев экспансию западной цивилизации и другие внешние вызовы.

Но детерриторизация, по мнению Делёза и Гваттари, может осуществляться как в имманентной, так и трансцендентной формах. «Когда она носит трансцендентный, небесно-вертикальный характер и осуществляется имперским единством, то трансцендентное начало, чтобы вписаться во всегда имманентный план мысли-Природы, должно склониться или как бы повернуться; небесная вертикаль расплывается в горизонтальном плане имманенции, описывая спираль. При мышлении здесь требуется проецирование трансцендентного на план имманенции» [2, 115]. Так происходит, на мой взгляд, и в государстве-цивилизации, где план имманенции носит трансцендентно обусловленный характер. Здесь ещё сохраняется мышление концептами, но уже присутствует и мышление фигурами, которое предполагает всякая идеология. Другими словами, имманенция сочетается в государстве-цивилизации с идеократией (властью фигур – идей, символов).

Но как же соотносятся между собой планы местобития западной цивилизации с одной стороны и цивилизации России с другой? Полагаю, что первая уже существует как цивилизация-империя, а вторая становится возможной лишь в форме цивилизационного союза и складывается на данном историческом этапе как государство-цивилизация. «В имперских государствах детерриториализация трансцендентна; она имеет тенденцию осуществляться вверх, следуя небесной составляющей земли» [2, 111–112]. Если же речь заходит о цивилизационной империи, то здесь «сверху» формируется план трансценденции, где поощряется «мышление фигурами» (например, религиозными символами типа китайских гексаграмм или индуистских мандал, исламских имагиналов или христианских икон), а «снизу» вполне может происходить оперирование концептами.

Но как случилось так, что Запад, возникнув на основе плана имманенции, в своей внешней политике пошёл по имперскому (неоимперскому) пути? Ведь до сих пор я пытался показать, что западная цивилизация имманента по своей природе. Но дело в том, что имманенция лежит лишь на поверхности бытия западного человека. Над ним же надстраивается весь имперский аппарат и соответствующая ему неокOLONиальная политика, которая предназначена для стран третьего мира.

Поэтому Запад не менял своей империалистической сущности в последние столетия. Сегодня в нём, как и в прежнюю эпоху, существуют своя метрополия (США) и зависимые страны. Причём между ними возникает «буферная зона» из бывших метрополий. Именно такой зоной являются в наше время страны Евросоюза, Великобритании, Канада, Австралия и Япония, ставшие инструментами цивилизационно-имперской миссии США. Последние, стремясь утвердить своё имперское господство, десятилетиями осуществляют экспорт своих ценностей («свобода», «демократия» и пр.) и технологий, предназначенных для трансляции в страны третьего мира.

Таким образом, различные цивилизационные образования на Западе и России отличаются друг от друга характером внутренних связей (ассоциации или дружеские сообщества, имперские или союзное единства), а также образом мышления. Однако в ассоциациях и империях складывается формальное и принудительное единство. Оно лишено родственности и органичности, которыми располагают содружества и союзы.

Мышление же в ассоциациях или содружествах государств и народов имманентно и концептуально. Это – мышление посредством концептов или экзистенциалов, хотя и созданных в конкретной культуре, но сохраняющих в себе потенциал соседства, т.е. способность сочленяться и сопрягаться с экзистенциалами и концептами другой культуры. Различие между ними состоит в выборе средств взаимодействия человека и места. Ведь «проводники» (экзистенциалы/концепты) могут быть «присвоенческими», как в ассоциациях, или «освоенческими», как в содружествах.

В то же время и в цивилизациях-империях (например, на Западе) преобладает экспансионистская и «присвоенческая» логика развития, которая насаждает план трансценденции сверху, но не внутри своих стран, а в отношении зависимых от неё государств, оставляя план имманенции для «внутреннего пользования», т.е. для народов метрополии и «буферной» зоны. Одним словом, это старая, как мир, неокOLONиальная логика взаимодействия между «своими» (страны и народы метрополии) и «чужими» (зависимыми странами и народами).

Местобитие человека в современной России переживает сегодня глубокий кризис, хотя оно не имеет под собой колониальных корней. Да, российская цивилизация недостроена «снизу» как единая «территория для жизни» и не оформлена «сверху» как политическое единство (в перспективе – союзное государство). Однако «окольно-

просёлочный» путь, предназначенный для малых и зависимых государств, как и имперский путь, избранный во внешней политике США и их сателлитами, для России губительны. В конце концов, это приведёт к распаду страны.

А ещё в нынешней геополитической ситуации существует реальная опасность «растаскивания» цивилизационного пространства России-Евразии на части между уже сложившимися цивилизациями (западной, арабо-мусульманской, китайской и пр.). Чтобы предотвратить дальнейшую детерриториализацию и сохранить свой цивилизационный потенциал, России необходимо пройти через период развития государства-цивилизации – потенциального ядра будущей евразийской цивилизации, которую можно построить лишь естественным (органичным) путём и на основе добровольного и вмещающего союза.

Но что же происходит с планом местобития российского человека? Он изменяется в зависимости от исторического периода (стадии транзита) и соответствующей ему модели цивилизационного развития России. Сегодня российский человек экзистенциально «прирастает» к тому месту, которое соответствует его личностным представлениям и которое пытается «освоить», а трансцендентно он укоренён в культуру своей страны (края) и подчинён «высшим» смыслам. Так что его местобитие «раздваивается», не находя опоры в едином основании. Путь к культурно-цивилизационному единству нам ещё предстоит пройти, привлекая возможности смыслового самонаполнения собственных территорий.

В целом местобитие человека в российской цивилизации необходимо рассматривать как эволюционный процесс, который анализируется в геофилософии с точки зрения взаимосвязи географии и природы, истории и общества. И у нас имеется также своя метафизика, которая призвана создать образ нынешней и будущей России, способной стать цивилизацией, альтернативной Западу, а тем самым возродиться в новом качестве (см. табл. 2).

Таблица 2

<i>Критерии цивилизационного развития</i>	<i>Запад</i>	<i>Россия</i>
Конфигурация планов местобития человека	«Вертикально-горизонтальная» (план имманенции для «своих», выращиваемый снизу, и план трансценденции для «чужих», насаждаемый сверху)	Преимущественно «горизонтальная» (план трансценденции «слева» и план имманенции «справа»)
Тип цивилизации	Цивилизационная империя, отстаивающая своё доминирование в мире (метрополия, «буферная» зона и зависимые страны)	Цивилизационный союз (в форме союзного государства), сохраняющий национально-культурную автономию присоединившихся народов
Характер взаимодействия человеком с местом	Подчинение и присвоение территорий, входящих в зону влияния цивилизации-империи.	Освоение и самонаполнение территорий, находящихся в составе союзного государства
Способ интеграции стран и народов	Неоколониальная политика и строительство однополярного мира. «Приватизация» зависимых стран и беспощадная эксплуатация их ресурсов. Разрушение окружающей среды	Добровольное присоединение и строительство многополярного (и полицентричного) мира. Взаимовыгодное сотрудничество со странами других цивилизаций. Экологическая безопасность

Итак, план местобития российского человека в процессе цивилизационного развития принципиально расходится с планом местобития западного человека. России чужда имперская и неокOLONиальная политика. Поэтому в ней этот план выстраивается по горизонтали и исключительно внутри своего цивилизационного пространства («справа» – имманенция, «слева» – трансценденция), а на Западе – «внутри» метрополии и «буферных» стран господствует план имманенции, а «вне», т.е. в зависимых странах насаждается план трансценденции, состоящий из культурных суррогатов, предназначенных исключительно для цивилизационного эксперта.

Да, сегодня местобитие российского человека экзистенциально неполно и трансцендентно не самодостаточно. Но оно продолжает развиваться в собственной цивилизационной логике, используя «проводники» и техники освоения, а не присвоения, самонаполнения, а не вхождения.

В заключение хочу отметить, что предложенный в статье анализ продиктован общей заботой о бытии, открывающемся нам в конкретном месте или системе мест. И таким местом, за которое стоит бороться, чтобы сохранить свою идентичность и образ жизни, является государство-цивилизация, а в отдалённой перспективе – цивилизация «Россия-Евразия», которая сможет стать полным и органичным местобитием для человека.

Вместе с тем нельзя позволить увести философский дискурс в сторону воссоздания модели цивилизационной империи. Вряд ли народы, некогда входившие в состав императорской России, а затем СССР, захотят снова вернуться в прошлое. Необходимо обоснование нового цивилизационного союза (союзного государства), который стал бы привлекательной во всех (в т.ч. в экологическом) смыслах моделью совместного и сопряжённого исторического местобития.

Первый опыт у нас уже имеется (союзное государство России и Белоруссии). Но на разработку объединяющей цивилизационной стратегии потребуются десятилетия упорного и напряжённого труда как политиков, так и философов. Именно для этого нам и нужна геофилософия, которая позволит увязать эту стратегию с местобитием, прежде всего, с его культурно-географическим регионом, чтобы создать условия для человекообразного места и сделать самого человека месторазмерным.

Список литературы

1. Вахитов Р.Р. Евразийство: Логос. Эйдос. Символ. Миф. – СПб.: Владимир Даль, 2023. – 239 с.
2. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. С.Н. Зенкина. – М.: Институт экспериментальной социологии. – СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
3. Резник Ю.М. Евразийский проект российской цивилизации и его современная интерпретация // Философия в полицентричном мире. Избранные труды VIII Российского философского конгресса. 2-е, доп. изд. / Под редакцией А.В. Смирнова и Ю.М. Резника. – М.: Изд-во «Сам полиграфист», 2023. – С. 179-204.
4. Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. – 464 с.

Примечания

1. Как пишет В.В. Зеньковский о метафизике Сковороды, «реальность бытия – разная на поверхности и в глубине...» (см.: *Зеньковский В.В. История русской философии*. Т. 1. Часть 1. – Ленинград, ЭГО, 1991. – 222 с.

2. В науке «сродство» понимается как способность одного объекта (тела) связываться с другим объектом и образовывать таким образом новый комплексный объект. Именно так тела человека, соединяясь с их местами, создают местобытие. Высшая степень родства – органическое соединение человека с землей. Но у Сквороды сродность означает уподобление себя и своего места Богу. Это следование своему призванию и вечному (божественному) плану. Призвание же человека состоит как раз в органическом единении с земным, а не только с небесным местом (системой мест). А это значит, что надо быть, прежде всего, существом, органичным Земле, породниться с ней навсегда.

3. План имманенции возникает, с точки зрения Ж. Делёза и Ф. Гваттари, ещё в Древней Греции. Поэтому философия как первый опыт его осмысления могла зародиться только на Западе, где в производстве концептов удачно соединились друг с другом абсолютный план имманенции и относительная социальная среда (города-полисы). Восточные же и незападные страны в целом должны довольствоваться, по видимому, созданием и воссозданием «фигур духа», что соответствует плану трансценденции и в лучшем случае свидетельствует о существовании у них примитивных метафизических систем (практик «мудрствования»), а не «полноценной» философии.

4. Фигура – это, скорее, символ веры, призывающий к единству, а концепт есть понятие конвенциональное, предполагающее согласие всех участников взаимодействия. Различия между ними состоят в следующем: «... фигура по сути своей парадигматична, проективна, иерархична, референциальна... Концепт имеет характер непарадигматичный, не проективный, а коннективный, не иерархический, а окольно-просёлочный, не референтный, а консистентный» [2, 116-118]. Фигуры допускают иерархию, подчинение чему-то вертикально-трансцендентному. Концепты же связывают людей в том или ином цивилизационном образовании узлами соседства, т.е. по горизонтали.

5. Даже Италия или Испания не смогли, по мнению Ж. Делёза и Ф. Гваттари, стать философскими державами, поскольку оказались близки к Священному Престолу и покорились церкви. «... Быть может, Англию и Германию в духовном плане спас разрыв с католицизмом, а Францию – галликанство... В Италии и Испании для философии недоставало “среды”, так что их мыслители оставались “кометами”, и обе страны были готовы эти свои кометы сжигать. Италия и Испания – те две западные страны, где мощное развитие получил кончеттизм, католический компромисс между концептом и фигурой...» [2, 133–134].

Если далеко не все страны Западной Европы могут претендовать на статус философских держав, т.е. заниматься свободным творчеством концептов, то как же быть тогда с постижением бытия человека восточных (незападных в целом) цивилизаций и с его планом трансценденции? Неужели им следует отказать в своей метафизике, подменив её интуитивным постижением фигур духа? Тем самым допускается, что авторитаризм, традиционализм и другие цивилизационные черты незападных стран не способны породить метафизику имманенции, т.е. собственно философию в её европейском понимании.

6. Да, французские мыслители не скрывают своей убеждённости в доминировании философии указанных выше стран. «Но почему же во всём капиталистическом мире только эти три страны оказались способны к совместной выработке философии?» [2, 133]. Конечно же, не потому, что в них жили и благоденствовали Ж. Делёз и Ф. Гваттари. Разумеется, трудно поверить и в то, что здесь нет, как они утверждают, никакой идеологии и претензий на идейную гегемонию. Только факты... Но факты,

препарированные должным образом. Ведь концепты суть «территория мысли», а значит обладание ими включает в себя притязания на территорию самой философии. Не может быть философии в тех странах, где нет свободного творчества концептов.

7. В последние десятилетия китайские учёные стали подчёркивать значение термина «гоцин», указывающее на культурную специфику страны. Местобытие человека в Китае должно соответствовать «гоцин», т.е. учитывать весь комплекс социально-культурных особенностей или факторов, влияющих на место (систему мест). См.: *Буров В.Г.* Поучительный опыт (теория и практика осуществления этатистской модели модернизации в странах Азиатско-Тихоокеанского региона) // Этатистские модели модернизации. – М.: ИФ РАН, 2002. – С. 111. Символом гоцин можно считать «Монастырь незамутняемой чистоты», находящийся в одной из колыбелей китайского буддизма в горах Тяньтайшань.

8. Слово «слева» употребляется здесь скорее в метафорическом плане. Так, у того же Сковороды сердце, располагавшееся слева в теле человека, выступает центром его духовного бытия.

9. Ассоциация государств или народов есть цивилизационное сообщество, где каждый обладает собственным набором концептов. Её предпосылками Ж. Делёз и Ф. Гваттари считали «чистую общительность как среду имманентности, “внутреннюю природу ассоциации”, противостоящую верховной имперской власти и не предполагавшую никакого предзаданного интереса, поскольку, наоборот, она сама предполагалась соперничающими интересами; во-вторых, особое удовольствие от ассоциации, составляющее суть дружества, но также и от нарушения ассоциации, составляющее суть соперничества...» [2, 114]. Именно в такой среде могла возникнуть, по мнению указанных философов, греческая философия. Не случайно её чертами называются имманентность, дружество и обмен мнениями.

Санг Жи¹, Дж. Долгосурен²

¹*Университет Яншан, Китай*

²*Университет СИТИ, Улан-Батор, Монголия*

АНАЛИЗ ДИЗАЙНА ГОРОДСКОЙ МЕБЕЛИ ДЛЯ СТРОИТЕЛЬСТВА ГУМАНИСТИЧЕСКОГО УМНОГО ГОРОДА

Главной целью развития умных городов является не только материальное и технологическое обеспечение, но и предоставление институциональной и функциональной поддержки. Кроме того, она должна охватывать культуру, цивилизацию и искусство. В этом контексте была разработана концепция гуманистических умных городов. Эта концепция включает и городскую мебель, которая является одним из основных компонентов городских общественных пространств и служит важнейшей платформой для размещения интеллектуальных объектов, удовлетворения потребностей граждан и отражения культурного и художественного самовыражения. Вначале рассматриваются концептуальные атрибуты умных городов с различных точек зрения, а также даны три основные характеристики развития гуманистических умных городов. Во-вторых, описывается роль городской мебели в гуманистических умных городах. Далее рассматриваются направления проектирования и описываются основные три типа городской мебели, сопровождаемые анализом соответствующих проектных вариантов в Китае, Сингапуре и Израиле.

Ключевые слова: умный город, гуманистический умный город, городская мебель, дизайн городской мебели.

Sang Yi¹, J. Dolgorsuren²

¹*School of Art and Design, Yanshan University, Qinhuangdao, China*

²*School of Arts. CITI University, Ulaanbaatar, Mongolia*

ANALYSIS OF URBAN FURNITURE DESIGN FOR THE CONSTRUCTION OF HUMANISTIC SMART CITY

The ultimate goal of smart city development should encompass not only material and technological convenience but also ensure institutional and functional support. Furthermore, it should embrace culture, civilization, and art. In this context, the concept of humanistic smart cities has emerged. Among these, urban furniture, as one of the primary components of urban public spaces, serves as a crucial platform for accommodating smart facilities, meeting citizens' needs, and reflecting cultural and artistic expressions. Initially, the conceptual attributes of smart cities from various perspectives are examined, and the three major characteristics of humanistic smart city development are expounded upon. Subsequently, the role of urban furniture in humanistic smart cities is elucidated. Lastly, design directions and focal points for three types of urban furniture are proposed, accompanied by an analysis of relevant design cases from China, Singapore, and Israel.

Key word: smart city, humanistic smart city, urban furniture, urban furniture design.

Introduction

Aristotle once expounded in his "Politics" that, "the state comes into existence, originating in the bare needs of life, and continuing in existence for the sake of a good life". This statement by Aristotle encapsulates his interpretation of the significance of the birth and development of cities – cities make life better. Throughout history, our exploration of urban planning theories and practices has never ceased. Since the 21st century, with

the advancement of science and technology, the construction of smart cities has become the mainstream trend in the development of medium to large cities worldwide. From early smart city technologies to smart city systems and, more recently, the concept of human-centric smart cities, academia’s understanding and research directions regarding smart cities have undergone noticeable changes. Among these, urban furniture, serving as urban infrastructure, tools for urban life, and carriers of urban culture, plays a crucial role in enhancing the quality of urban development. In this context, clarifying the role and development direction of urban furniture in human-centric smart cities holds significant theoretical and practical significance for the construction of a new generation of smart cities.

1. Overview of Smart City Research

Since the inception of the “National Information Infrastructure” plan proposed by the U.S. government in 1993 a significant wave of enthusiasm swiftly swept across the globe. Countries such as Japan, the United Kingdom, France, Canada, and South Korea, among others, swiftly introduced corresponding initiatives. The establishment of network communication infrastructure, as a foundation for intelligence, marked the nascent phase of smart city construction. In 2009, IBM introduced the concept of the “Smart Planet” to the U.S. government. In the same year, in September, the city of Dubuque, Iowa, in collaboration with IBM, announced the construction of the first smart city in the United States. Against this backdrop, the development and application of big data and artificial intelligence have spurred a new “information revolution,” signifying the global smart city construction entering a phase of multifaceted exploration. After more than a decade of research, construction, and development, large international cities such as London, New York, Singapore, Beijing, and Seoul have emerged as leaders in global smart city development.

Table 1

Three Typical Perspectives in Smart City Construction Research

Category	Characteristics	Source
City Operation Perspective	Emphasizing that a smart city is a product that combines intelligent digital urbanization with the Internet of Things, capable of promoting urban planning, construction, management, and services.	Shahbaz M ¹ Flyverbom M ² Li Deren ³ Wu Hequan ⁴
Digital Governance Perspective	Advocating the vital role of information technology and information systems in the reform of urban public sectors, promoting the sharing of power operations, and gradually realizing the process of good governance that empowers society and the people.	Yan Jiahua ⁵ Bao Jing ⁶ Han Zhaozhu ⁷ Zhu Qianwei ⁸

¹Shahbaz M., Wang Jianda, Dong Kangyin, and Zhao Jun. “The impact of digital economy on energy transition across the globe: The mediating role of government governance.” *Renewable & Sustainable Energy Reviews* (2022): 112620.

²Flyverbom M., Deibert R., and Matten D. “The Governance of Digital Technology, Big Data, and the Internet: New Roles and Responsibilities for Business.” *Business & Society* 58, no. 01 (2019): 3-19.

³Li, Deren. “Digital City + Internet of Things + Cloud Computing = Smart City.” *China New Telecommunications* 13, no. 20 (2011): 46.

⁴Wu Hequan. “Data Management in Smart Cities.” *Internet of Things Technologies* 2, no. 11 (2012): 11-14. DOI:10.16667/j.issn.2095-1302.2012.11.025.

⁵Yan Jiahua, and Wang Zhanghua. “Analyzing the Concepts and Their Relationship of Digital Governance, Data Governance, Smart Governance and Intelligent Governance.” *Journal of Xiangtan University (Philosophy and Social Sciences)* 43, no. 05 (2019): 25-30+88. DOI:10.13715/j.cnki.jxupss.2019.05.005.

⁶BaoJing, and Jia Kai. “Research on the Modernization of the Digital Governance System and Capabilities: Principle, Architecture and Constituent.” *CASS Journal of Political Science* (2019), no. 03: 23-32+125-126.

⁷Han Zhaozhu, and Ma Wenjuan. “Overview of Research on Digital Governance Theory.” *Journal of Gansu Administration Institute* (2016), no. 01: 23-35.

⁸Zhu Qianwei. *Public Administration Theory. Shanghai: Fudan University Press, 2015, 481, 482, 496.*

Humanistic comprehensive perspective	Initiating on the basis of smart infrastructure, the proposal advocates for an innovative system project conducted with the core objective of enhancing the happiness and satisfaction of urban residents. This initiative aims to promote the smartification of the city's development approach.	Liu Shilin ¹ Zhang Yongmin ² Dang Anrong ³ Wei Yanqiu ⁴
--------------------------------------	---	--

Compared to the “City Operation Perspective” and the “Digital Governance Perspective,” the Humanistic comprehensive perspective elucidates that a humanistic smart city is a city concept, form, and model with cultural resources and cultural capital as the primary means of production, service economy and cultural industries as the primary modes of production, human knowledge, wisdom, imagination, and creativity as the main conditions, and the enhancement of the quality of life and the promotion of individual comprehensive development as the social development goals. It reveals that the purpose of urban development is not the increase in urban population or the aggregation of economic output and wealth but whether the city provides a “valuable, meaningful, and dreamful” way of life¹³. Therefore, the concept of a humanistic smart city places more emphasis on “people-oriented” in the process of urban construction and development, which is more in line with the actual needs of urban economic and social development in the contemporary information society.

2. Characteristics of Humanistic Smart City Construction

A complete smart city should meet the basic requirements of material civilization, institutional civilization, and spiritual civilization. Therefore, the construction of a humanistic smart city should encompass three major disciplines: natural sciences, social sciences, and humanities. Among these, natural sciences provide technological support, social sciences help us understand the rules of social operation for improved social management, and humanities assist us in discovering the values and significance of cities. Based on this, the characteristics of humanistic smart city construction include the following three aspects.

Firstly, the construction of a humanistic smart city is based on the city’s information infrastructure. The larger and more diverse the city’s population, the more conflicts may arise. Without information infrastructure as the data foundation of the city, discussions about intelligent management and digital governance in humanistic smart cities would be futile. The purpose of constructing these facilities is to provide various complex data for the operation of the city. From the perspective of urban governance, these data can be categorized into three types: navigation and location services, geographic information services, and industry perception⁵. These data need to meet the on-demand, real-time, and accurate decision-making needs of governments, businesses, and citizens. It requires the networked and instantaneous linkage of urban perception to data and from data to model resources. Therefore, urban information infrastructure is an important component of the national information foundation and a crucial prerequisite for the construction of humanistic smart cities.

Secondly, the construction of a humanistic smart city is centered around the city’s social needs as its construction objective. The faster the social operations of a city, the more frequently problems may arise. In contrast to the concept of smart cities proposed many

¹Liu Shilin. “Humanistic Smart Cities Lead the Modernization of Megacity Governance.” *Zhangjiang Technology Review* (2020), no. 06: 39-41.

²Zhang Yongmin. “From Smart Cities to New Smart Cities.” *Informatization of China Construction* (2017), no. 03: 66-71.

³Dang Anrong, Zhen Maocheng, and Wang, Dan. “Development Process and Trends of New Smart Cities in China.” *Science & Technology Review* 36, no. 18 (2018): 16-29.

⁴Wei Yanqiu, and Li Ying. “The Logic and Reconstruction of New Smart City Construction.” *Urban Development Studies* 26, no. 06 (2019): 108-113.

⁵Gong Jianya, Zhang Xiang, Xiang Longgang, et al. “Progress and Applications for Integrated Sensing and Intelligent Decision in Smart City.” *Acta Geodaetica et Cartographica Sinica* 48, no. 12 (2019): 1482-1497.

years ago, humanistic smart cities not only consider macro-level information construction but also cater to various fragmented and occasional information needs, establishing corresponding application scenarios or response plans for them. It can be said that the urban life faced by humanistic smart cities is not simply about meeting basic human survival needs in a cyclical manner, nor is it solely about fulfilling physiological desires. Instead, it is about continuously enhancing the quality and comprehensiveness of life to meet diverse survival and development needs. Therefore, on the foundation of information and intelligent infrastructure construction, humanistic smart cities are constructed with a focus on social needs, aiming to create a new form of human habitat that is characterized by enriched living conditions, social harmony, good order, competitiveness, environmental beauty, and sustainable development.

Thirdly, the core of construction lies in the humanistic characteristics of the city. A city serves as a vessel for culture, and culture is the soul of the city¹. Each city possesses its own unique charm and distinct cultural identity, making world cities diverse and complex. The essence of this diversity and complexity lies in the diversity and complexity of urban culture. Urban culture, formed by various factors including natural geography, urban history, architectural forms, ethnic cultures, and religious beliefs, constitutes the core symbols that shape a city's collective memory and urban brand image. These symbols, carrying the essence of urban culture, reappear in the city's public spaces and public facilities. When combined with intelligent systems and smart services, they create a cityscape filled with human emotions and creative intelligence.

3. Urban furniture design for the construction of humanistic smart cities

3.1 The relationship between urban furniture and the construction of humanistic smart city

The concept of "urban furniture" originated in Europe, but due to the differences in the historical process of urban construction, infrastructure, urban culture, development strategy and other aspects, different countries have different understandings of urban furniture and construction policies and strategies. In recent years, China has made outstanding achievements in infrastructure construction, some of which are specifically representative of the relevant research. Bao Shidu earlier put forward the systematic theory of urban furniture² and divided urban furniture into 6 systems and 45 categories, and carried out a lot of design practices in Zhejiang Province and Shanghai. CAI Yuchao³ summarized the concept of urban furniture from the perspective of five categories, and proposed the triple dimension of "human design, rational design and perceptual design" in urban furniture design. Gao Tanhao⁴ takes urban furniture as the carrier of artistic healing and puts forward the intervention strategy of artistic healing; In addition, some scholars study urban furniture design strategies and design practices from the perspective of Chinese regional culture and urban culture⁵, ⁶ or from the perspective of contemporary urban lifestyle⁷, ⁸.

¹Tu Wenxue. "Culture propels the modernization of Chinese cities to new heights." *Social Sciences in Hunan* (2023), no. 04: 28-33.

²Bao Shidu, and Shi Meng. "Theoretical Research on Urban Furniture in China." *Art & Design* 2019, no. 315(07): 12-16. DOI:10.16272/j.cnki.cn11-1392/j.2019.07.006.

³Cai Yuchao, Zhang Jie, TianMi, et al. "Research on Theories, Methods, and Problems of Urban Furniture Design." *Furniture & Interior Design* 2021, no. 274(12): 11-15. DOI:10.16771/j.cn43-1247/ts.2021.12.003.

⁴GaoTanhao, Zhang Xiaotong, & Zhou, Hongtao. "Research on Urban Furniture Design Based on Art Therapy." *Furniture & Interior Design* 2021, no. 267(05): 10-15. DOI:10.16771/j.cn43-1247/ts.2021.05.003.

⁵Li Liang. "Research on the Fusion of Urban Furniture with Regional Cultural Symbols Based on Nostalgic Emotions." *Furniture & Interior Design* 2022, 29(06): 13-17. DOI:10.16771/j.cn43-1247/ts.2022.06.003.

⁶Jiang Shengfeng, and Liu Jia. "Image Activation: Research on the Sensory Scene Design of Wuxi Urban Furniture." *Furniture & Interior Design* 2023, 30(01): 21-25. DOI:10.16771/j.cn43-1247/ts.2023.01.005.

⁷Zhou Hongtao, Tian Jingwen, Zhang Xiaotong, et al. "Research on Urban Furniture Promoting Community Space Micro-Updates from the Perspective of Curation." *Furniture & Interior Design* 2023, 30(01): 10-15. DOI:10.16771/j.cn43-1247/ts.2023.01.003.

⁸Cao Ming, Zhou Peihua, and GuoWeimin. "Research on the Design Strategy of Friendly Bicycle Urban Furniture." *Furniture & Interior Design* 2022, 29(11): 22-27. DOI:10.16771/j.cn43-1247/ts.2022.11.005.

Urban furniture is one of the primary elements in urban public spaces. In street spaces, the visual proportion of various urban furniture facilities constitutes more than one-fifth of the overall spatial composition. These facilities are essential elements that support urban life, including necessary activities, spontaneous actions, and social activities¹. Therefore, urban furniture plays a crucial role in urban development and the quality of life for city residents. When constructing a humanistic smart city, the complexity of urban furniture planning and design lies in balancing technical functionality with the artistic and cultural demands of modern urban spaces. Taking into account the current state of urban furniture theory research and humanistic smart city theory research, this paper summarizes the types and specific content of urban furniture tailored for the construction of humanistic smart cities (Table 2).

It can be observed that the design of these urban furniture pieces leverages internet and IoT technologies, integrating various sensors and signal systems organically to create intelligent and integrated urban facilities. Such innovative designs not only contribute to the construction of highly collaborative interactive urban application systems but also establish a customized public facility system. The ultimate goal is to comprehensively enhance the quality of life for urban residents. The following sections will elaborate on each of the three types of urban furniture and provide corresponding case examples.

Table 2

Types of Urban Furniture for Humanistic Smart City Construction

Type	Corresponding Demand	Specific Content
Intelligent	Requirements for Building Perception Systems (communication base stations, Internet of Things, big data Acquisition, and transmission...)	1.Public Transportation Category (signal lights, streetlights, fences, bus stops, shelters, manhole covers, signage, etc.)
Functional	Urban Life Function Requirements (travel function, rest function, Entertainment Function...)	2.Public Recreation Facilities (seats, tables, kiosks, play equipment, awnings, etc.)
Cultural	Urban Cultural and Artistic Needs (regional culture, urban memory, city Image...)	3.Public Health Facilities (public restrooms, garbage bins, water fountains, etc.) 4.Landscape Art Facilities (sculptures, art installations, electronic screens, interactive devices, etc.)

3.2 Urban Furniture Design with Multi-Source Data Capability

To achieve smart urban management and smart services, smart cities need to make full use of cutting-edge information and communication technologies, as well as computational methods. They rely on “urban comprehensive perception base stations” and network infrastructure to acquire and transmit multi-source data in the city. Urban furniture will become a crucial carrier for these comprehensive perception base stations in humanistic smart cities. However, this type of urban furniture should possess the following characteristics: it should support plug-and-play for heterogeneous sensors, have adaptive access capabilities, provide reliable computational capabilities, and exhibit robustness in emergency scenarios².

Taking traffic congestion as an example, despite the solutions provided by researchers and engineers for smart traffic management at the current stage, achieving precise traffic sensing remains a challenge. The key issue lies in the limited density of in-situ sensors,

¹Wang Yimeng, and Lin Chengyun. “Research on Problems and Countermeasures of Urban Quality Construction in China: Research Background and Value Significance of Urban Furniture Construction Guide.” *Art & Design* 2019, no. 07: 24-28. DOI:10.16272/j.cnki.cn11-1392/j.2019.07.009.

²Chen Zeqiang, Chen Nengcheng, and Wu Jiekui, et al. “Technology Architecture and Standard Demands of Spatio-Temporal Information Cloud Platform for Smart City.” *Telecommunications Network Technology* 2017, no. 5: 46-51.

the limited scope of observed objects and targets, and the inability of intelligent sensors to achieve collaborative observation¹. Based on the urban furniture system, Chinese scholar Chen Dong² proposed the construction of urban smart streetlights, traffic lights, and high-altitude imaging facilities equipped with sensing systems, aiming to address the precision limitations in traditional traffic sensing. By deploying RFID in-situ stations and high-resolution camera arrays within these installations, it becomes possible to achieve traffic sensing in large-scale scenarios, allowing for the analysis of parameters such as traffic flow and real-time speed. Furthermore, through the collaborative observation of outdoor traffic scenes facilitated by these urban perception base stations, automation and grid management of traffic control can be enhanced while ensuring precise sensing.

It is evident that this type of smart urban furniture with embedded sensing systems plays a crucial role in data sharing and collaboration. These devices not only collect a wealth of valuable data but also share this data with other urban devices and systems, preventing the occurrence of data silos through reliable platforms and multi-source data interfaces. This data sharing promotes collaboration among different urban management departments, contributing to better addressing complex urban challenges.

3.3 Urban Furniture Design to Meet Urban Needs

In the evolution of humanistic smart cities, a brand-new service approach centered around urban demands will guide the innovation of urban public furniture. The core of this innovation lies in better meeting the continuously changing needs of people. Therefore, within the context of constructing humanistic smart cities, it is essential to reevaluate the concept of urban furniture services. This entails a shift from predominantly single-function services to more diverse and even customized services tailored to individual needs³. Under this new concept, urban furniture design will be more closely aligned with residents' lives, providing increasingly intelligent information support while also prioritizing human feelings and requirements. The aim is to create a more comfortable and convenient urban environment.



Figure 1. Smart Bus Stop in Singapore
(source: betterfutureawards.com)

¹Chen Nengcheng, Wang Xiaolei, and Xiao Changjiang, et al. "Model and System for Event-Driven Focusing Service of Information Resources in Smart City." *Geomatics and Information Science of Wuhan University* 2015, 40(12): 1633-1638. DOI:10.13203/j.whugis20140928.

²Chen Dong, Zhang Xiang, and Chen Nengcheng. "Smart City Awareness Base Station: A Prospective Integrated Sensing Infrastructure for Future Cities." *Geomatics and Information Science of Wuhan University* 2022, 47(02): 159-180. DOI:10.13203/j.whugis20210224.

³Li, Zhengjun, & Zhang, Wanning. "Innovation of Urban Public Facilities under the Trend of Smart City." *Packaging Engineering* 2018, 39(06): 207-211.

Taking Singapore, with more than 4,800 bus stations and 3.8 million passengers per day, as an example, in collaboration with the Urban Redevelopment Authority (URA), Land Transport Authority (LTA), Info-Communications Media Development Authority (IMDA), and National Parks Board (NPARKS), a smart and multifunctional bus station demonstrates how to harness the potential of urban furniture and transportation systems that have not yet been fully developed to shape the daily lives of urban residents. The New Bus Stop (Figure 1), designed as a landscape composed of a non-conclusive kit of parts, transforms the typically ‘placeless’ and generic-looking bus stop into a hub of latent social situations and environmental possibilities. By integrating various elements of distinctive environments such as a garden, library, gallery, bike park, playground, and energy farm, the bus stop also incorporates the latest in info-communication technology, including media boards, Wi-Fi, phone charging, interactive way-finding, and more. This array of social and environmental plug-ins for the bus stop provides the community with a broad palette of possibilities and opportunities for appropriation, allowing them to purposefully reshape the bus stop in their own neighborhoods, responding to their unique contexts, settings, and evolving needs. It can be seen that this modular design method enhances the adaptability and customizability of urban furniture, and provides a useful reference for humanized urban furniture in humanistic smart cities.

3.4 Urban Furniture Design That Embodies Humanistic Charm

Urban furniture can grasp the regional cultural connotation of the city through effective design methods, and become the most direct and effective carrier and medium of urban cultural spirit. For the construction of humanistic smart cities, excellent urban furniture should rely on the regional characteristics of the city and conform to the overall embodiment of the city image, that is, the inheritance of regional culture, the reproduction of urban memory, and the mapping of urban development. Different from the two figurative functions of “providing multi-source data” and “meeting the needs of the city”, “humanity” has a certain abstraction for urban furniture, and in the design, it is necessary to transform this abstraction into a concrete, visual and perceptible “humanity”. Therefore, in the urban furniture that can be seen everywhere in smart cities, they should present the symbols and elements of urban culture, which are refined, embodied, transformed, restructured symbols, patterns and colors, etc., will become a new urban language accepted by the public.



Figure 2. Humanistic Smart City Furniture “Warde”

(Source: www.hqa.co.il)

From the perspective of improving urban culture and the artistic image, as well as the design of smart city furniture, the Warde (Figure 2) urban installation in Vallero Square, Jerusalem, presents a noteworthy case. This installation seamlessly blends functionality

with artistic and interactive elements, contributing significantly to the enhancement of the city's cultural and artistic identity. The four gigantic flowers with their ability to inflate and react to the presence of pedestrians and trams serve as not just practical urban furniture but also as artistic installations. Their dynamic nature adds an element of surprise and charm to the square, transforming it into a space that stimulates curiosity and engagement among residents and visitors alike. This integration of art into urban furniture aligns with the objective of enhancing the cultural appeal of the city and fostering a sense of identity. Moreover, the installation's incorporation of technology to create an interactive experience represents a forward-thinking approach to smart city design. The flowers respond to the needs of the community by offering shade on hot days and alerting shoppers to tram arrivals, showcasing how technology can enhance urban culture and convenience. It exemplifies the concept of intelligent and adaptable urban furniture, catering to the diverse needs of the city's residents. In doing so, it contributes not only to the aesthetic image of the city but also to its reputation as a technologically progressive and citizen-centric smart city.

Conclusion

In the view of Lewis Mumford, cities are tangible spaces that provide a better quality of life. The proposal of humanistic smart cities, on the one hand, starts from the combination of information technology and the concept of human-oriented services. It emphasizes that urban information infrastructure and service management platforms should be guided by the livability and human care of the city. On the other hand, the concept of humanistic smart cities helps clarify the relationships among various types of smart cities, highlighting that technology and management are indispensable “means,” while human values are the “ends” that should not be discarded.

In the specific implementation of humanistic smart city construction, urban furniture planning, design, construction, operation, and management are unavoidable topics. Urban furniture is deeply rooted in the urban streets and public spaces, serving both individuals and the community, being created to serve the city's residents and enhance the urban environment. It plays a role as both a guardian and embellisher of the city's public and social environment. Therefore, this study elaborates and emphasizes the importance of a city furniture design system tailored for humanistic smart cities that simultaneously satisfies the characteristics of “smart features, functional features, and humanistic features.” Furthermore, it provides valuable reference points for humanistic smart city furniture design through a summary of literature and case analysis, clarifying the direction of urban furniture design.

Reference

1. Shahbaz M., Wang Jianda, Dong Kangyin, and Zhao Jun. “The impact of digital economy on energy transition across the globe: The mediating role of government governance.” *Renewable & Sustainable Energy Reviews* (2022): 112620.
2. Flyverbom M., Deibert R., and Matten D. “The Governance of Digital Technology, Big Data, and the Internet: New Roles and Responsibilities for Business.” *Business & Society* 58, no. 01 (2019): 3-19.
3. Li, Deren. “Digital City + Internet of Things + Cloud Computing = Smart City.” *China New Telecommunications* 13, no. 20 (2011): 46.
4. Wu Hequan. “Data Management in Smart Cities.” *Internet of Things Technologies* 2, no. 11 (2012): 11-14. DOI:10.16667/j.issn.2095-1302.2012.11.025.

5. Yan Jiahua, and Wang Zhanghua. "Analyzing the Concepts and Their Relationship of Digital Governance, Data Governance, Smart Governance and Intelligent Governance." *Journal of Xiangtan University (Philosophy and Social Sciences)* 43, no. 05 (2019): 25-30+88. DOI:10.13715/j.cnki.jxupss.2019.05.005.
6. BaoJing, and Jia Kai. "Research on the Modernization of the Digital Governance System and Capabilities: Principle, Architecture and Constituent." *CASS Journal of Political Science* (2019), no. 03: 23-32+125-126.
7. Han Zhaozhu, and Ma Wenjuan. "Overview of Research on Digital Governance Theory." *Journal of Gansu Administration Institute* (2016), no. 01: 23-35.
8. Zhu Qianwei. *Public Administration Theory*. Shanghai: Fudan University Press, 2015, 481, 482, 496.
9. Liu Shilin. "Humanistic Smart Cities Lead the Modernization of Megacity Governance." *Zhangjiang Technology Review* (2020), no. 06: 39-41.
10. Zhang Yongmin. "From Smart Cities to New Smart Cities." *Informatization of China Construction* (2017), no. 03: 66-71.
11. Dang Anrong, Zhen Maocheng, and Wang, Dan. "Development Process and Trends of New Smart Cities in China." *Science & Technology Review* 36, no. 18 (2018): 16-29.
12. Wei Yanqiu, and Li Ying. "The Logic and Reconstruction of New Smart City Construction." *Urban Development Studies* 26, no. 06 (2019): 108-113.
13. Gong Jianya, Zhang Xiang, Xiang Longgang, et al. "Progress and Applications for Integrated Sensing and Intelligent Decision in Smart City." *ActaGeodaeticaetCartographicaSinica* 48, no. 12 (2019): 1482-1497.
14. TuWenxue. "Culture propels the modernization of Chinese cities to new heights." *Social Sciences in Hunan* (2023), no. 04: 28-33.
15. BaoShidu, and Shi Meng. "Theoretical Research on Urban Furniture in China." *Art & Design* 2019, no. 315(07): 12-16. DOI:10.16272/j.cnki.cn11-1392/j.2019.07.006.
16. CaiYuchao, Zhang Jie, TianMi, et al. "Research on Theories, Methods, and Problems of Urban Furniture Design." *Furniture & Interior Design* 2021, no. 274(12): 11-15. DOI:10.16771/j.cn43-1247/ts.2021.12.003.
17. GaoTanhao, Zhang Xiaotong, & Zhou, Hongtao. "Research on Urban Furniture Design Based on Art Therapy." *Furniture & Interior Design* 2021, no. 267(05): 10-15. DOI:10.16771/j.cn43-1247/ts.2021.05.003.
18. Li Liang. "Research on the Fusion of Urban Furniture with Regional Cultural Symbols Based on Nostalgic Emotions." *Furniture & Interior Design* 2022, 29(06): 13-17. DOI:10.16771/j.cn43-1247/ts.2022.06.003.
19. Jiang Shengfeng, and Liu Jia. "Image Activation: Research on the Sensory Scene Design of Wuxi Urban Furniture." *Furniture & Interior Design* 2023, 30(01): 21-25. DOI:10.16771/j.cn43-1247/ts.2023.01.005.
20. Zhou Hongtao, TianJingwen, Zhang Xiaotong, et al. "Research on Urban Furniture Promoting Community Space Micro-Updates from the Perspective of Curation." *Furniture & Interior Design* 2023, 30(01): 10-15. DOI:10.16771/j.cn43-1247/ts.2023.01.003.
21. Cao Ming, Zhou Peihua, and GuoWeimin. "Research on the Design Strategy of Friendly Bicycle Urban Furniture." *Furniture & Interior Design* 2022, 29(11): 22-27. DOI:10.16771/j.cn43-1247/ts.2022.11.005.
22. Wang Yimeng, and Lin Chengyun. "Research on Problems and Countermeasures of Urban Quality Construction in China: Research Background and Value Significance of Urban Furniture Construction Guide." *Art & Design* 2019, no. 07: 24-28. DOI:10.16272/j.cnki.cn11-1392/j.2019.07.009.

23. Chen Zeqiang, Chen Nengcheng, and Wu Jiekui, et al. "Technology Architecture and Standard Demands of Spatio-Temporal Information Cloud Platform for Smart City." *Telecommunications Network Technology* 2017, no. 5: 46-51.

24. Chen Nengcheng, Wang Xiaolei, and Xiao Changjiang, et al. "Model and System for Event-Driven Focusing Service of Information Resources in Smart City." *Geomatics and Information Science of Wuhan University* 2015, 40(12): 1633-1638. DOI:10.13203/j.whugis20140928.

25. Chen Dong, Zhang Xiang, and Chen Nengcheng. "Smart City Awareness Base Station: A Prospective Integrated Sensing Infrastructure for Future Cities." *Geomatics and Information Science of Wuhan University* 2022, 47(02): 159-180. DOI:10.13203/j.whugis20210224.

26. Li, Zhengjun, & Zhang, Wanning. "Innovation of Urban Public Facilities under the Trend of Smart City." *Packaging Engineering* 2018, 39(06): 207-211.

*М.С. Топчиев**Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева*

**ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ
НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В ОБЕСПЕЧЕНИИ СОЦИЕТАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ РОССИИ
В КОНТЕКСТЕ «КАСПИЙСКОГО СОТРУДНИЧЕСТВА»**

В статье представлены результаты исследования потенциала национальной идентичности в контексте обеспечения социетальной безопасности России. Реализация данного потенциала возможна только при включенном, системном взаимодействии всех основных акторов политики национальной идентичности как на государственном (межгосударственном), так и на общественном уровне. Он содержит множество компонентов и конкретных механизмов реализации, значительная часть которых указана в Стратегии национальной безопасности РФ. Ключевая идея – о гармоничном соотношении традиционных культурных и религиозных ценностей народов России с осознанием сопричастности с общей исторической судьбой, с единой геополитической субъектностью российского народа – дает мировоззренческие, нормативно-методологические и концептуально-организационные основания для выстраивания сбалансированной геополитической ситуации в Каспийском макрорегионе.

Ключевые слова: социетальная безопасность, Россия, национальная идентичность, международное сотрудничество, Каспийский регион.

Благодарность: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда №22-18-00301 «Процесс конструирования новых идентичностей в Каспийском макрорегионе в контексте социетальной безопасности».

*M.S. Topchiev**Astrakhan State University*

**GEOPOLITICAL POTENTIAL OF NATIONAL IDENTITY
IN ENSURING SOCIAL SECURITY OF RUSSIA
IN THE CONTEXT OF “CASPIAN COOPERATION”**

The article presents the results of a study of the potential of national identity in the context of ensuring Russia's societal security. The realization of this potential is possible only with the included, systemic interaction of all the main actors in the politics of national identity, both at the state (interstate) and at the public level. It contains many components and specific implementation mechanisms, a significant part of which are specified in the National Security Strategy of the Russian Federation. The key idea about the harmonious relationship between the traditional cultural and religious values of the peoples of Russia with the awareness of involvement in a common historical destiny, with a single geopolitical subjectivity of the Russian people – provides ideological, normative-methodological and conceptual-organizational grounds for building a balanced geopolitical situation in the Caspian macroregion.

Key words: societal security, Russia, national identity, international cooperation, Caspian region.

Acknowledgment: The study was carried out by a grant from the Russian Science Foundation No. 22-18-00301 «The process of constructing new identities in the Caspian macroregion in the context of societal security».

Каспийский макрорегион в силу своего геополитического и социокультурного положения имеет особое значение в контексте проблематики социетальной безопасности России. Это объясняется не просто широким комплексом геополитических

угроз, но и широким потенциалом их нивелирования, реализовать который возможно, в том числе, в рамках политик национальных идентичностей. Определенность вектора развития России как государства-цивилизации, одного из центров будущего многополярного мира, существенным образом расширяет концептуально-методологические и институциональные ресурсы международной политики в Каспийском макрорегионе. Министр иностранных дел Российской Федерации С.В. Лавров на международном форуме «Примаковские чтения» (Москва, 9 июня 2021 г.) заявил: «У России нет сверхдержавных амбиций, как бы кто-то ни убеждал себя и всех остальных в обратном. Нам уже давно понятно, что навязывание извне модели развития ни к чему хорошему не приводит. ... Россия действует в направлении полицентричности, основанной на коллективном лидерстве ведущих государств в решении глобальных проблем» [2].

Проведенный нами анализ международной политики России в Каспийском макрорегионе, а также ее участия в социально-экономических и социокультурных процессах позволяет предположить, что наша страна, фактически, реализует в этом геополитическом пространстве тот же вектор полицентричности, что и на большой мировой арене, исходя из принципов и механизмов партнерского сотрудничества со всеми странами-акторами (Азербайджан, Казахстан, Туркменистан, Иран).

Использование нами понятия «Каспийское сотрудничество» не случайно, а имеет для нас системное концептуальное значение, является методологическим инструментом, с помощью которого возможно проводить социально-философские и политико-философские исследования реальных процессов взаимодействия между странами Каспийского региона. Разумеется, крайняя идеализация данного подхода является утопичной. В условиях глобально-глокальной неустойчивости и геополитической турбулентности утверждать, что возможен идеальный формат абсолютного сотрудничества между Россией, Азербайджаном, Казахстаном, Туркменистаном, Ираном – нереально, тем не менее, целеполагание модели «Каспийского сотрудничества» несет в себе существенные конструктивные перспективы взаимодействия в различных сферах и уровнях, а также существенным образом снижает риски социальной безопасности как всего макрорегиона, так и каждой страны-субъекта в отдельности. Мы согласны с утверждением российского политолога К.Г.Ланда о том, что «обеспечение региональной и национальной безопасности может быть достигнуто только на основе комплексной системы мер, направленных на профилактику, предотвращение, разрешение конфликтов (межэтнических, социальных, политических, межконфессиональных) в регионе в целях достижения паритета интересов индивида, социальной общности, обществ и государств региона в целом» [10].

В этих условиях особое значение получает модель «Каспийского сотрудничества» – партнерско-договорное взаимодействие России, Азербайджана, Казахстана, Туркменистана, Ирана. Формат «Каспийского сотрудничества» во многом определяется принятием Конвенции о правовом статусе Каспийского моря (12 августа 2018 г. Пятый каспийский саммит, г. Актау). Ираном Конвенция не ратифицирована из-за ряда разногласий экономического характера, но готовность к поиску решений есть.

В основополагающей статье 3. Конвенции указаны принципы деятельности стран Каспия. Особо значимыми, на наш взгляд, являются принципы: «3) обеспечения безопасности и стабильности в Каспийском регионе; 6) неприсутствия на Каспийском море вооруженных сил, не принадлежащих Сторонам; 7) непредоставления какой-либо Стороной своей территории другим государствам для совершения агрессии и других военных действий против любой из Сторон; ... 12) применения согласованных норм и правил по воспроизводству и регулированию использования совместных водных биологических ресурсов» [7].

Для нас примечательно, что уже в преамбуле Конвенции указано: «решение вопросов, касающихся Каспийского моря, относится к исключительной компетенции Сторон, признавая политическое, экономическое, социальное и культурное значение Каспийского моря» [7]. Нормативно-правовое признание на высшем уровне особого значения социального и культурного аспектов пространства Каспийского макрорегиона (наряду с политическим и экономическим) существенно повышает методологический потенциал социетального подхода к исследованию безопасности России и других стран-субъектов. Особенно важно, что в данной Конвенции отражается российский подход к безопасности, сочетающий государственный и общественный (социокультурный) уровни, непосредственно центрированные на идеях национальной идентичности [21].

О значении данной Конвенции весьма точно высказался и С.С. Жильцов, заведующий кафедрой политологии и политической философии Дипломатической академии МИД РФ: «Подписание Конвенции о правовом статусе Каспийского моря окончательно ликвидирует правовой вакуум в регионе, станет надёжным юридическим каркасом для развития взаимодоверительных и стабильных отношений между прибрежными государствами» [5]. Конвенция, безусловно, вывела «Каспийское сотрудничество» на новый институционально-организационный уровень, с другой стороны, не отменила существующие противоречия в отношении стран участниц, которые, естественно, в первую очередь, пытаются отстаивать интересы собственных государств и народов, за исключением случаев прямого внешнего геополитического давления. Мы согласны с И.С.Рожковым, что «на российскую политику и сотрудничество России с прикаспийскими государствами оказывают влияние внутривнутриполитические процессы, происходящие в них. Страны региона формируют собственную национальную идентичность, создают государственные и общественные институты» [15, с. 3]. В данных условиях вопросы устойчивой национальной идентичности, геополитической субъектности, консолидации основных социальных субъектов актуальны для каждой страны Каспийского региона.

Объективность требует отметить, что процессы формирования геополитической субъектности и политики конструирования национальных идентичностей каспийских стран проходят сложно и противоречиво, как в силу геополитических угроз, деструктивного влияния США, Великобритании направленного на разжигания конфликтов (например, актуализация Нагорно-Карабахского конфликта в 2023 г), так и в силу специфики культурно-исторического и политического развития стран Каспия. На наш взгляд, в данном контексте можно условно выделить Казахстан, Азербайджан, Туркменистан, геополитический вектор которых сочетает прозападную и евразийскую направленность, и Россию, Иран, в последние годы выступающие со своими цивилизационными проектами, противостоящими глобальному проекту. Данные противоречивые геополитические ориентации реализуются и в формате «Каспийского сотрудничества».

Знаковым событием, укрепляющим геополитический потенциал «Каспийского сотрудничества», стал шестой саммит прикаспийских государств (Ашхабад, 29 июня 2022 г.). Главы каспийских государств снова подтвердили ключевые принципы сотрудничества в данном макрорегионе, зафиксированные в Конвенции о правовом статусе Каспийского моря (г. Актау, 12 августа 2018 г) [13]. Анализ итогового документа саммита, а также последующих заявлений глав Прикаспийских государств показывает, что продолжается тенденция отстаивания национальных суверенитетов, интересов и геополитической субъектности, в частности, в вопросах блокирования

военного присутствия в пространстве Каспия внешних стран (в первую очередь, США и стран НАТО). Согласно заявлению президента РФ В.В. Путина, «Россия неизменно выступает за углубление партнерских связей каспийской «пятерки» в политике, в сфере безопасности, в экономике и природоохранной области, а также по многочисленным аспектам гуманитарной повестки дня» [14]. Такой согласованный подход позволяет осторожно предположить о начале формирования некой макрорегиональной «каспийской идентичности», выступающей в качестве наднациональной по отношению к идентичности стран Каспия. При этом значимость национальных интересов в области экономик и социокультурных вопросов по-прежнему вызывает некие противоречия. Например, Ираном до сих пор не ратифицирована Конвенция о статусе Каспийского моря из разногласий по распределению территории с Азербайджаном и Туркменистаном [24].

Наряду с вопросами геополитической субъектности и военной безопасности, большое значение в обеспечении социетальной безопасности России в Каспийском макрорегионе играют и вопросы культурно-исторических оснований национальной идентичности. Этническое и религиозное многообразие стран Каспия определяет значительное число социальных акторов идентичностей, а исторические конфликты повышают уязвимость для угроз социетальной безопасности. Данная внутренняя неустойчивость стран Каспия определяет и геополитический вектор их развития. Например, для России в ситуации международного кризиса и Специальной военной операции на Украине была особенно важна позиция стран Каспийского макрорегиона. Если Казахстан, Азербайджан и Туркменистан официально выбрали нейтральную позицию, то Иран оказал однозначную поддержку России, о чем, в частности, свидетельствует выступление Верховного лидера Ирана аятоллы Сейеда Али Хаменеи: «Если бы НАТО не остановили, то через какое-то время Альянс начал бы войну под предлогом возвращения Крыма под контроль Киева.... он сожалеет о том, что от конфликта страдают люди, но в случае с Украиной действия Москвы оказались абсолютно оправданы – если бы РФ не проявила инициативу, другая сторона сама бы спровоцировала полномасштабную войну» [20]. На наш взгляд, существенным политическим ресурсом такой позиций стала устойчивая национальная идентичность Ирана и консолидация большей части иранского общества вокруг идеи борьбы с Западом, что и объединило Иран и Россию в этой геополитической ситуации. При этом справедливость требует отметить, что не все иранцы так однозначно поддерживают Россию, это объясняется как сложными событиями истории российско-иранских отношений, так и манипулятивным влиянием США и стран НАТО на различные социальные сообщества Ирана, выступающие оппозицией по отношению к теократической власти. Так, иранский политолог Хамед Аскарри подчеркнул: «Главная причина недоверия – историческая память о русско-персидских войнах и конфликте с советской властью, которая сегодня всячески подпитывается западными СМИ... США и Великобритания тратят большие деньги на разжигание русофобских настроений вокруг украинской темы и традиционных страхов иранцев перед «сепаратизмом», якобы поддерживаемым Москвой» [20]. Тем не менее «удельный вес» данных антироссийских настроений незначителен. На примере Ирана хорошо видно, что геополитический потенциал национальной идентичности во многом зависит от внутренней идентификационной согласованности между основными социальными субъектами (государством, регионами России, общественно-политическими движениями, религиозными организациями, этническими и социальными сообществами) по ключевым вопросам международной и внутренней политики, а также от уровня развития исторической памяти и базировании

национальной идентичности на культурно-исторических основаниях. Все это позволяют Ирану устойчиво проявлять свою геополитическую субъектность и выступать международным партнером России, в последние годы тоже определившей вектор своего развития как государства-цивилизации.

Международная политика России в Каспийском макрорегионе является во многом успешной, поскольку она выстраивает отношения с каждой каспийской страной с учетом ее национальных интересов, с уважением к ее национальной идентичности и культуре. Можно осторожно предположить, что Россия транслирует свою внутреннюю цивилизационную модель на международные отношения, что позволяет ей избегать серьезных конфликтов со странами Каспия и обеспечивать социальную безопасность в этом макрорегионе. Например, несмотря на многовекторность международной политики Казахстана, его нейтральную позицию по Специальной военной операции на Украине, частые всплески русофобских настроений в медиапространстве, Россия пытается выстраивать конструктивную позицию, нивелируя манипуляции западных спецслужб. Значимым итогом данного рационального подхода и очередным геополитическим вкладом в «Каспийское сотрудничество» стало подписание 28.11.2022 г. декларации «К 30-летию установления дипломатических отношений Россия и Казахстан». В данном документе стороны заявили, что «отмечают необходимость ...повышения эффективности каспийского сотрудничества» [1].

Другим примером реализации геополитического потенциала национальной идентичности России в Каспийском регионе является ее позиция в затяжном Нагорно-Карабахском конфликте, который уже давно вышел за рамки борьбы Армении и Азербайджана, став значимым для многих региональных и внерегиональных стран как «исторический очаг нестабильности». Политика идентичности в этом конфликте раскрывается на разных уровнях. Во-первых, на исходном уровне речь идет о конфликте идентичности армян Народного Карабаха с национальной идентичностью Азербайджана [6], в то же время наблюдается конфликт идентичности азербайджанцев, проживающих в Народном Карабахе, с «армяно-карабахской» национальной идентичностью. Во-вторых, значимым является религиозный фактор, поскольку конфликт между Азербайджаном и Арменией – это фактически конфликт между исламской и христианской странами. И здесь исторический опыт России, как страны, в социокультурном пространстве которой веками живут народы с разными религиозными идентичностями, очень важен. В-третьих, Россия традиционно рассматривает все постсоветское пространство как символическую территорию реализации геополитического потенциала своей национальной идентичности, справедливо полагая, что любой конфликт неизбежно отразится на ее социальной безопасности. Исходя из указанных оснований, Россия в данном конфликте придерживается миротворческой, посреднической позиции. Согласно А.С. Милитоняну, «на сегодняшний день Россия сохраняет свою ведущую роль в переговорах по урегулированию Нагорно-Карабахского конфликта, при этом поддерживая свои близкие отношения как с Арменией, так и с Азербайджаном, но официально не поддерживает ни одну из сторон конфликтов» [1, с. 84, 87]. Кроме того, Россия учитывает интересы не только прямых участников, но и «третьих стран»: Турции и Ирана.

Модель «Каспийское сотрудничество», центрированная на сохранении суверенитета и национальных идентичностей всех стран-участниц, направлена не только на предотвращение прямых внешних (военных) угроз и нивелирование региональных конфликтов, но и на предотвращение распространения международного терроризма и религиозного экстремизма, несущих геополитические и внутривнутриполитические угрозы социальной безопасности всех стран Каспийского макрорегиона.

Каспийские страны постоянно подвергаются угрозам экстремизма и терроризма в силу своего особого геополитического положения и социокультурной специфики (этническое, конфессиональное разнообразие, исторические территориальные конфликты). Можно вполне утверждать, что экстремизм сегодня выступает некой социальной и идеологической «почвой» для зарождения и трансфера терроризма. Распространение экстремистской идеологии на уровнях общественного, этнического, религиозного, группового сознания создает существенные угрозы социетальной безопасности как регионов, так и стран Каспия и всего макрорегиона. Одним из основных каналов деструктивного влияния идеологии экстремизма сегодня выступают Интернет и его многочисленные ресурсы, а основным объектом влияния – социально-неблагополучная молодежь. Семедов С.А. верно подчеркнул, что «мобилизацию новых членов они осуществляют, в первую очередь, среди молодежи, не обремененной социальным опытом, не имеющей четких мировоззренческих установок и при этом недовольной своим социально-экономическим положением, возможностями самореализации» [16]. Как мы уже отмечали выше, значимым аспектом геополитического потенциала национальной идентичности России является – *построение процесса воспитания молодых граждан на основе традиционных духовных ценностей, исторической памяти и значимых символов национальной идентичности, что позволит им идентифицировать себя и свое будущее с успешным развитием России*. Эта позиция особенно важна в условиях роста информационных угроз пропаганды экстремизма и терроризма в молодежной среде [25].

Очевидно, что масштаб угроз экстремизма и терроризма требует консолидированных усилий стран Каспийского макрорегиона. По мнению В.В. Кондратьева, «Статья 3 протокола о сотрудничестве в области борьбы с терроризмом на Каспийском море (12 августа 2018 г., г. Актау, Республики Казахстан) предусматривает такие формы сотрудничества, как обмен информацией; проведение рабочих встреч и консультаций; проведение согласованных учений и семинаров; проведение согласованных и скоординированных мероприятий» [4]. Несомненно, продекларированные намерения нуждаются в организационно-институциональных инструментах для реализации. Необходима координация силовых и «мягких» мер противодействия росту экстремизма и терроризма на макрорегиональном уровне. Например, В.В. Кондратьев предлагает создать постоянный комитет по борьбе с экстремизмом и терроризмом на уровне глав советов безопасности прикаспийских государств [4].

Наша страна обладает уникальным опытом борьбы с экстремизмом и терроризмом, который вполне могут использовать и другие страны Каспийского макрорегиона. Этот опыт выражается не только в системном, консолидированном взаимодействии всех силовых структур, органов государственной и региональной власти, религиозных и общественных организаций, учреждений образования и культуры, но и в культурно-цивилизационной обоснованности, в частности, отраженной в Стратегии противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года: «Внешними экстремистскими угрозами являются поддержка и стимулирование рядом государств деструктивной деятельности, ...направленной на дестабилизацию общественно-политической и социально-экономической обстановки, нарушение единства и территориальной целостности Российской Федерации, включая инспирирование «цветных революций», на разрушение традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [22]. Данные формулировки еще раз подтверждают цивилизационный подход России к обеспечению социетальной безопасности, в том числе и в Каспийском макрорегионе. В стратегии не просто перечисляются геополитические угрозы,

но и обозначаются важнейшие компоненты национальной идентичности России, во многом определяющие ее геополитический потенциал: общественно-политическая и социально-экономическая стабильность, национальное единство, традиционные российские духовно-нравственные ценности.

Таким образом, конструктивная реализация геополитического потенциала национальной идентичности в обеспечении социетальной безопасности России в Каспийском макрорегионе возможна только при включенном, системном взаимодействии всех основных акторов политики национальной идентичности как на государственном (межгосударственном), так и на общественном уровне. Очевидно, что значимыми общественными акторами национальной идентичности являются религиозные и этнические объединения, разделяющие государственную позицию о национальной идентичности как интегральном феномене, сочетающем культурно-исторический и общегражданский уровни. В этом случае минимизируются и риски социетальной безопасности в странах Каспийского макрорегиона. Если же возникают устойчивые тенденции к рассогласованию политики идентичности на государственном и общественном уровне, актуализация культурно-исторических оснований идентичности стран Каспийского макрорегиона в форме национализма, то возникает угроза не только социетальной, но и макрорегиональной безопасности.

Геополитический потенциал национальной идентичности в обеспечении социетальной безопасности России содержит множество компонентов и конкретных механизмов реализации, значительная часть которых указана в Стратегии национальной безопасности РФ. Ключевая идея – о гармоничном соотношении традиционных культурных и религиозных ценностей народов России с осознанием сопричастности с общей исторической судьбой, с единой геополитической субъектностью российского народа – дает мировоззренческие, нормативно-методологические и концептуально-организационные основания для выстраивания сбалансированной геополитической ситуации в Каспийском макрорегионе, с одной стороны, учитывающей интересы государственных субъектов и общественных групп (религиозных, этнических, лингвистических), а с другой – позволяющей консолидироваться для блокировки внешних геополитических угроз (США, Великобритания и другие страны НАТО).

Список литературы

1. «Восток против Запада». О чем договорились Путин и Токаев. URL: <https://ria.ru/20221128/politika-1834831150.html> (дата обращения: 12.09.2023)
2. Выступление и ответы на вопросы Министра иностранных дел Российской Федерации С.В. Лаврова на международном форуме «Примаковские чтения» в режиме видеоконференции, Москва, 9 июня 2021 года. Министерство иностранных дел России. URL: https://www.mid.ru/ru/press_service/minister_s_peches/-/asset_publisher/7OvQR5KJWVmR/content/id/4779515 (дата обращения: 01.09.2023)
3. Гаджиев К.С. Национальная идентичность: концептуальный аспект. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=400&Itemid=52 (дата обращения: 30.08.2023)
4. Гуселетов Б.П. Постсоветское пространство: между Европой и Азией. – М.: ФНИСЦ РАН, 2022. – 328 с.
5. Жильцов С.С., Зонн И.С., Рожков И.С. Механизмы решения международно-правового статуса Каспийского моря: история создания и итоги // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2018. №1(54). – С. 44–49.
6. Зверев А. Этнические конфликты на Кавказе, 1988-1994 гг. // Спорные границы на Кавказе. – М.: «Весь мир». 1996.

7. Конвенция о правовом статусе Каспийского моря (12 августа 2018 г., Казахстан, г. Актау). URL: <http://www.kremlin.ru/supplement/5328> (дата обращения: 10.09.2023)

8. Кондратьев В.В. (Актуальные проблемы безопасности в современных геополитических процессах Каспийского региона // *Caspium Securitatis*: журнал каспийской безопасности. 2021. №4. – С. 11–26.

9. Кошкин А.П., Бочарников И.В., Манойло А.В., Бондалетов В.В., Глазунов О.Н., Давыдова Ю.А., Денисенкова Н.Н., Масликов В.А., Новиков А.В., Овсянникова О.А., Перенджиев А.Н., Севостьянов П.И., Черданцев В.В. Постсоветское пространство 30 лет спустя. – М.: ООО «Русайнс». 2021. – 328 с.

10. Ланда К.Г. Каспийская модель регионального сотрудничества: дисс. ... д. полит. н. – М.: РАГС при Президенте Российской Федерации, 2010. – 425 с.

11. Милитонян А.С. Структура и динамика конфликтов на постсоветском пространстве (на примере Нагорного Карабаха и Приднестровья): дисс. ... к. полит. н. – СПб: СПбГУ, 2020. – 290 с.

12. Панарин А.С. Правда железного занавеса. – М.: Алгоритм, 2006. – 336 с.

13. Прикаспийские страны утвердили принципы сотрудничества в сфере безопасности. URL: <https://ria.ru/20220629/politika-1799047024.html> (дата обращения 20.09.2023)

14. Путин рассказал, в чем залог процветания каспийского региона. URL: <https://ria.ru/20220629/kaspiy-1799012033.html> (дата обращения: 01.10.2023)

15. Рожков И.С. Механизмы многостороннего взаимодействия прикаспийских государств на современном этапе: дисс. ... к. полит. н. – М.: Дипломатическая академия Министерства иностранных дел Российской Федерации, 2022. – 250 с.

16. Семедов С.А. Сотрудничество прикаспийских государств в борьбе с экстремизмом и терроризмом / Материалы результатов международной научно-практической конференции «Устойчивое развитие стран Прикаспийского региона в условиях меняющегося мира». – М., 2020. – С.85–94.

17. Семенов И.С., Лапкин В.В., Бардин А.Л., Пантин В.И. Между государством и нацией: дилеммы политики идентичности на постсоветском пространстве // *Полис. Политические исследования*. 2017. № 5. – С. 54–78.

18. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. – М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. – 216 с.

19. Спиридонова В.И. Императив возврата к национальной идентичности как фундамент полицентричного мира // *Век глобализации*. 2020. № 2 (34). – С. 33–44.

20. Тегеран поддерживает спецоперацию на Украине, но Запад пытается настроить иранцев против России. URL: https://riafan.ru/23552537-tegeran_podderzhivaet_spetsoperatsiyu_na_ukraine_no_zapad_pitaetsya_nastroit_irantsev_protiv_rossii (дата обращения: 15.09.2023)

21. Указ Президента Российской Федерации от 31.12.2015 № 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» // Сайт Президента Российской Федерации. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/40391> (дата обращения: 31.08.2023)

22. Указ Президента РФ «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» (редакция от 06.12.2018 № 703). URL: http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody&link_id=0&nd=102161949 (дата обращения: 31.08.2023)

23. Указ Президента РФ от 29 мая 2020 г. N 344 «Об утверждении Стратегии противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года». URL: <https://base.garant.ru/74194369/> (дата обращения: 20.08.2023)

24. Хагбин М., Животенков А.Н. Позиция Ирана по ратификации Конвенции о правовом статусе Каспийского моря в контексте интеграционных процессов на Каспии // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. 2021. Т. 12. № 3. – С. 122–142.

25. Храпов С.А. Информационная безопасность социокультурного пространства Прикаспия // Caspium Securitatis: журнал каспийской безопасности. 2021. № 3. – С. 51–59.

26. Храпов С.А. Национальная идентичность в контексте вопроса безопасности Каспийского макрорегиона // Caspium Securitatis: журнал каспийской безопасности. 2022. № 1. – С. 21–33.

27. Шевченко В.Н. Интеграционные и дезинтеграционные процессы в истории российского государства: социально-философские аспекты. – М.: ИФ РАН, 2015. – 121 с.

28. Isaacs R., Polese A. Nation-Building and Identity in the Post-Soviet Space. New Tools and Approaches. – London, New York: Routledge, 2016. – 258 p.

29. Khlysheva E., Khrapov S., Kryuchkova S. The Neostranger phenomenon: to the problem of transformation immigrant's adaptation practices in the sociocultural space of Europe and Russia // Przegląd Wschodnioeuropejski. 2019. No. 2. – Pp. 123–136.

30. Laurent B. La pandémie de l'identité nationale // Le Monde diplomatique. 2010. No. 2. URL: <https://www.monde-diplomatique.fr/2010/02/BAZIN/18823> (дата обращения: 27.09.2023)

31. Polese A. Language and Identity in Ukraine: Was it Really Nation-Building // Studies of Transition States and Societies. 2011. No. 3. – Pp. 36–50.

С.П. Тюхтенева

*Самарский национальный исследовательский университет
им. академика С.П. Королева*

МЕСТА И ЛЮДИ ПАМЯТИ ОЙРОТИИ

Каждые пять лет в Республике Алтай проводятся различные мероприятия официального характера, посвященные очередным годовщинам добровольного вхождения предков современных алтайцев в состав Русского государства и образования республики. 11 июня 2021 г., к примеру, в здании Государственного собрания-Эл Курултай в г. Горно-Алтайске состоялось торжественное заседание, посвященное 265-летию вхождения алтайского народа в состав Российского государства и 30-летию образования Республики Алтай. Помимо торжественных заседаний, к этим датам бывают приурочены научно-практические конференции, издание архивных материалов, музейные выставки. Вне всякого сомнения, эти мероприятия имеют целью коммеморацию двух важных событий из истории региона.

В статье с опорой на переведенные труды Пьера Нора предпринята попытка представить обозначенные исторические события с точки зрения концепта «места памяти». Помимо этого, вторая задача этой работы состоит в представлении двух известных людей – Григория Ивановича Чорос-Гуркина и Аргымай Кульджиновича Кульджина – как «человека памяти», поскольку их имена сегодня предстают как символические предтечи современной республики.

Ключевые слова: ойроты, алтайцы, калмыки, Горный Алтай, Ойротия, «места памяти», Гуркин, Кульджин, «человек памяти».

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-01767 (рук. Четырова Л.Б.), <https://rscf.ru/project/22-28-01767/>

Фотография А.К. Кульджина предоставлена Музеем антропологии и этнографии им. П. Великого (Кунсткамера) РАН.

S.P. Tyukhteneva

Samara National Research University named after S.Korolev

PLACES OF MEMORY AND PEOPLE OF MEMORY OF OIROTIA

Every five years, various official events are held in the Altai Republic, dedicated to the next anniversary of the voluntary entry of the ancestors of modern Altaians into the Russian state and the formation of the republic. On June 11, 2021, for example, in the building of the State Assembly-El Kurultai in Gorno-Altai, a ceremonial meeting was held dedicated to the 265th anniversary of the entry of the Altai people into the Russian state and the 30th anniversary of the formation of the Altai Republic. In addition to ceremonial meetings, scientific and practical conferences, publication of archival materials, and museum exhibitions are timed to coincide with these dates. Without a doubt, these events are aimed at commemorating two important events in the history of the region.

The article, based on the translated works of Pierre Nora, attempts to present the designated historical events from the point of view of the concept of “place of memory”. In addition, the second objective of this work is to present two famous people – Grigory Ivanovich Choros-Gurkin and Argymay Kuldzhinovich Kuldzhin – as “man of memory”, since their names today appear as symbolic forerunners of the modern republic.

Key words: Oirots, Altaians, Kalmyks, Gorny Altai, Oirotia, “places of memory”, Gurkin, Kuldzhin, “man of memory”

Acknowledgements: The study was carried out due to a grant from the Russian Scientific Fund 22-28-01767(head L.Khetyreva), .), <https://rscf.ru/project/22-28-01767/>

Photo of A.K. Kuldzin is provided by the Museum of Anthropology and Ethnography named after P. Great(Kunstkamera) of the Russian Scientific Fund

Введение. Почему Ойротия?

Дизайн современной культуры алтайцев был заложен в конце XIX –первой трети XX вв. Большинство имеющихся культурных институций Республики Алтай – а это национальные музей, библиотека, художественные школы – были основаны в краткий период деятельности в 1918–1919 гг. Каракорум-Алтайской управы. Основа фондов музея и библиотеки – это приобретенные в октябре 1918 г. Каракорум-Алтайской окружной управой по инициативе ее председателя художника Г.И. Чорос-Гуркина у известного сибирского краеведа, одного из учредителей Общества любителей исследования Алтая Н.С. Гуляева палеонтологической, археологической, минералогической коллекций, научной библиотеки и архива, которые начал собирать его отец С.И. Гуляев. Для создания музея-библиотеки по 25 спискам было передано: 1311 книг, архив из 74 папок, 113 предметов по археологии, минералогии и 12 таблиц, которые были доставлены в с. Улалу в начале января 1919 г. [1]. Не все книги и предметы сохранились в связи с революциями и гражданской войной.

В результате февральской революции 1917 года был свергнут царь Николай II, к власти пришло Временное правительство. Широкое областное самоуправление, автономия Сибири в рамках России – эти идеи сибирского областничества являлись фундаментом социально-политических устроений общества. Еще в 1862 г. идеолог областничества Г.Н. Потанин пишет: «Мы хотим жить и развиваться самостоятельно, иметь свои нравы и законы, читать и писать, что нам хочется, а не что прикажут из России, воспитывать детей по своему желанию, по-своему собирать налоги и тратить их только на себя же. ... Областничество включает в себя сепаратизм не только в области культуры, но и в области политики, за исключением только самого крайнего акта (покушение на целостность государства), который на обычном общепринятом языке называется политическим сепаратизмом; последний недопустим с государственной точки зрения; но областнический сепаратизм не угрожает целостности государства, хотя может заходить очень и очень далеко» [2, 1987, с.59; 1983, с.210].

Авторы областнических идей – известные в отечественной истории и науке люди: ак. Г.Н. Потанин, Н.М. Ядринцев, А.В. Адрианов, М.Б. Шатилов, В.С. Сизиков, и др., объединенные единомыслием в сибирском областничестве. Просвещение, взаимное познание культур посредством приобщения к искусству, социально-экономическое равенство территорий и автономное развитие аборигенных народов Сибири – эти идеи разделял Григорий Иванович Чорос-Гуркин, их он воплощал в жизнь до конца своего бытия.

Идея создать республику Ойрат возникла в смутный период между двумя революциями и гражданской войной. Вполне понятно, что в то сложное время, когда рушилась империя, каждый народ должен был позаботиться о себе сам. Их дальнейшая судьба зависела от них самих. Г.И. Чорос-Гуркин в сентябре 1917 г. стал членом оргкомитета по подготовке в октябре т.н. всесибирского съезда общественных организаций, на котором должны были принять решение об автономии Сибири и учреждении Сибирской областной Думы. Одним из важных вопросов съезда был актуальный лозунг времени – самоопределение. На Учредительном съезде инородческих и крестьянских депутатов в марте 1918 г. было принято решение о выделении в качестве

самостоятельного субъекта Каракорум-Алтайского округа, а в числе дальнейших планов – создание республики из входивших некогда в состав Государства Ойрат земель, а именно: Русский Алтай, земли Минусинских туземцев, Урянхай, Монгольский Алтай и Джунгарию в составе Общероссийской федерации [3, с.75–78; с.47–48].

Позже, после установления советской власти, 1 июня 1922 г. постановлением ВЦИК из части Алтайской губернии была выделена Ойратская автономная область с центром в с. Улала [4, с.52–54]. Хотя в местных документах название области везде указывается как Ойротская и лишь в части исполненных в г. Новониколаевске (ныне Новосибирск) область именуется как Ойратская [5, с.74]. Спустя десять лет 2 марта 1932 г. Ойратская АО была переименована в Ойротскую автономную область.

Идея создания административно-территориального образования на территории проживания алтайцев впервые была озвучена в начале 1900-х годов бурханистами: в 1904 г. алтайцы ожидали «прихода» хана Ойрота и создания им «государства Ойрот» [6, с.12, 53, 59–78]. Выбор наименования для собственной автономии – Ойротии – алтайцы выбрали не случайно. Это был понятный выбор, ведь последнее государство, в которое входили племена юга современного Горного Алтая, была Джунгария. Джунгарскими ханами, согласно мифологизированной исторической памяти алтайцев, были ханы из дома Ойротов. Таким образом, алтайцы считали себя народом Ойрот-хана. Исторически ойратами именуется монголоязычный народ, потомки которого проживают ныне в России – калмыки, в Китае и в Монголии. Так, на территории Советского Союза с 1922 по 1948 гг. существовала Ойротия как национально-территориальное образование тюркоязычного коренного населения Алтая алтайцев.

Но 7 декабря 1947 г. на заседании бюро Ойротского областного комитета ВКП(б) совместно с областным исполнительным комитетом было принято решение переименовать Ойротскую автономную область в Горно-Алтайскую автономную область [7, с. 89–91]. В обосновании решения приведены четыре аргумента. Во втором сказано: «ОЙРОТ – это алтайское произношение термина «ОЙРАТ». Последний же является названием волжских калмыков, говорящих на монгольском наречии, входивших до Великой отечественной войны в Калмыцкую АССР. Термин «ОЙРОТ» является синонимом терминов «калмык» или «западный монгол» и совершенно чужд алтайцам» [8, с.90]. И, наконец, в четвертом пункте указывается, что «термин «ОЙРОТ» в Горном Алтае был знаменем объединения реакционных сил» [9].

Исходя из вышесказанного логично предположить, что Ойротская автономная область была переименована в Горно-Алтайскую с целью стирания памяти об исторических связях предков калмыков и алтайцев. Калмыки были депортированы 28.12.1943 г. Более 20 тысяч человек было расселено на территории степного Алтайского края, но в Горный Алтай попали единицы. Вероятно, переименование Ойротии было превентивной мерой, позволяющей пресечь возможность переселения калмыков к алтайцам и потенциально возможную консолидацию ойратов и ойротов. Указ о переименовании был подписан спустя месяц, 7 января 1948 года, а Указ «Об уголовной ответственности за побеги из мест обязательного и постоянного поселения лиц, высланных в отдаленные районы Советского Союза в период Отечественной войны» – 26 ноября 1948 г. [10, с. 36].

Областники и Чорос-Гуркин – создатели мест памяти Алтая

Григорий Иванович Гуркин из телеутского сеока чорос (1870–1937) первый алтайский художник, владевший тончайшими гранями русской и, шире, европейской школы живописи, основоположник профессионального искусства, является и основоположником воплощения эстетических, этических и философских ценностей этнической

культуры алтайцев в новых для скотоводческого социума институтах – музее, художественной школе, издательстве, художественной галерее.



*Фото 1. Григорий Иванович Чорос-Гуркин в мастерской.
Из кн.: Эдочков В.И. Возвращение Мастера. – Горно-Алтайск. 2021.*

Он воплотил в своих живописных работах народную идею о сакральности Алтая. Он открыл миру посредством живописи представления и веру алтайцев в то, что Алтай – это, прежде всего, одухотворенное начало. Поклонение Алтаю не только как родине, но и как старшему родственнику, как отцу и матери, то есть предку, лежит в основе мировоззрения алтайцев. И это обожествление сумел показать в своих работах Г.И. Чорос-Гуркин: в живописи, в графике, в стихотворениях в прозе и кратких эссе, написанных им для каталогов выставок, в письмах, в газетных заметках. В письме дочери Гале от 10 апреля 1937 г. он пишет: «Алтай не просто горы, леса, реки, водопады, как понимает их культурный буржуй, видящий в них сырье, средство наживы и эксплуатации. Для алтайцев язычников Алтай – Живой дух, щедрый, богатый исполин-великан» [11, с.209]. Мифопоэтические представления алтайцев о живом духе Алтая вместе с выставками картин Гуркина стали известны вначале в Сибири (в 1907 году состоялась первая персональная выставка работ художника в г. Томск), потом в Москве и Санкт-Петербурге и далее по всей России и миру.

Становление Гуркина как профессионального художника и как общественного деятеля, политика связано с именами великих русских художников, ученых и общественных деятелей: его учителя живописца И.И. Шишкина, исследователей и идеологов областничества Г.Н. Потанина, Н.М. Ядринцева, А.В. Адрианова. Подобно каждому

из этой плеяды людей, сделавших невероятно много для сохранения и развития культуры России, Г.И. Гуркин сумел сделать многое для культуры алтайцев. Он стоял у истоков новой эпохи развития культуры алтайцев, иллюстрировал первые алтайские (советского периода) буквари, сборники сказок и эпоса, записывал образцы фольклора.

Неслучайно все исследователи искусства Гуркина отмечают особую роль в его творчестве картины «Хан-Алтай», первый вариант которой был написан в 1907 году, а последний – в 1936 году. «Земля. Вода. Хан-Алтай» – это был лозунг Алтайской Горной Думы. В различных жанрах фольклора алтайцев имеется клише называть Алтай «с тремя углами Хан Алтай, с четырьмя сторонами Хан Алтай». Содержание лозунга Жер-суу, каан Алтай (на алт.яз.) метонимично и метафорично: жер-суу в алтайском языке буквально означает «земля-вода», но вместе с тем это и название одного из высших божеств, известных из средневековых орхон-енисейских памятников тюрков, ыдык Йер-суб «священный Йер-суб» [12, с.274–284]. Слово сочетание используется современными алтайцами в обыденной речи как обозначение территории, страны, родины так же, как и у древних тюрков. Более того, согласно полевым записям начала XX века проф. Потапова, тогда алтайцы ещё помнили о совпадении значений теонимических категорий Йерсу и Алтай и о замене первого вторым [13].

Во второй части гуркинского лозунга говорится о царе или хане Алтай. Этот образ можно истолковать как собирательный образ божества, возвышающегося над всем Алтаем, с его реками и землей, локальными духами-хозяевами этих объектов природы, объемлющего религиозно-мифологические представления алтайцев о равнозначных божествах Йерсу и Алтай.

Таким образом, в кратком лозунге Жер-суу, каан Алтай сплелось множество значений: мифологических, религиозных, географических, символических, совокупно обозначающих главное место памяти этнической культуры алтайцев – Алтай. Современные алтайцы употребляют слово «алтай» в значениях «юрта», «жилище», «село», «район», «город», «страна», «страна умерших», «мир», «вся земля» [14, с.173–179]. В эпосе под словом Алтай имеются в виду также горы, окружающие место проживания главного героя [15].

В мае 1917 г. на первой сессии Томского губернского народного собрания «алтайцы утверждают на эстраде свое национальное революционное знамя. По красному фону его с левой стороны – треугольник, символизирующий собой голубой солнечный Алтай, под треугольником – извивающаяся полоска молочно-зеленоватого цвета – это река Катунь, над треугольником – восходящее солнце. Все три фигуры символизируют собой землю, солнце и воду, которые являются основой религиозного верования алтайцев» [16, с.123–124].

Совокупно концепт «земля-вода» выступает как один из параметров, определяющих локальную идентичность. Его можно рассматривать в качестве специфического этнокультурного алтайского феномена. Свой земля и река – это и малая родина и место памяти. Локальная идентичность алтайцев определяется принадлежностью индивида к определенному семейно-родственному объединению, сеоку, почитающему различных духов-хозяев именно этой местности. «Признание», «легитимация» духами-хозяевами местности индивида как потомка определённого человека, предка, жившего здесь ранее или как нового члена семьи, в случае замужества женщины, определяет его счастливую жизнь на данной территории. В основе привязанности к локальному Алтаю, своей «земле-воде» лежит, помимо чувства любви, вполне практическая легитимная возможность доступа к ресурсам этого локуса – к пастбищам, охоте, кедровому промыслу, подтверждающаяся сезонными календарными и религиозными обрядами и

ритуалами. Гуркин тремя словами выделил главную этнокультурную ценность своего народа – его Алтай, объединяющий всю совокупность гор, земель и вод, более в сакральном смысле, чем в географическом, а потому – Хан Алтай.

Таким образом, Чорос-Гуркин своими картинами и литературными эссе, ак. Потанин и Адрианов А.В., писатель Гребенщиков Г.Д., художник Базанова Л. и другие, поддерживавшие художника областники, своими публикациями в прессе коллективно создали для массового сибирского зрителя новые символы Алтая в виде мест памяти: самая высокая гора Белуха, самая протяженная и полноводная река Катунь, самое большое и глубокое Телецкое озеро [17, с.46–119]. Согласно мнению П. Нора, для характеристики объекта как «места памяти» необходимо наличие трех критериев: материального, символического, сакрального [18, с.17–50]. Указанные природные объекты в традиционной алтайской онтологии занимают, безусловно, важное место. Однако как сакральные объекты они почитаются так же, как все и остальные горы, реки, озера Алтая: нет более и нет менее почитаемых.

Аргымай Кульджин – имя памяти

Аргымай Кульджиневич Кульджин (1865–1936/41?), младший сын Кулја (Кулдя, Кульджа) из сеока майман / найман, родился в 1865 г. в долине реки Уруул. В 1931 г. был осужден по ст.58-10 ч.2 и приговорен к десятилетней ссылке с конфискацией имущества. В 1995 году был реабилитирован [19].



*Фото 2. Аргымай Кульджиневич Кульджин с семьей.
Музейный номер МАЭ № 4122-13. ©МАЭ 2023.*

В истории алтайцев начала XX в. известен как ревнитель интересов народа, как конезаводчик и селекционер новой породы лошадей, которых сам он называл «Кузнецкими», а его земляки «Аргымайскими». Современные специалисты называют эту самостоятельную породу лошадей новоалтайской. А.К. Кульджин известен как скотовод, применявший новые методы хозяйствования. Немногочисленные архивные и литературные данные об этом уникальном человеке сохранились благодаря его встречам, а позже – сотрудничеству почти со всеми бывавшими на Алтае исследователями и путешественниками.

Если Гуркин в Аносе притягивал гостей, исследователей, путешественников, художников и писателей своим талантом художника, посредством работ которого они могли воспринимать красоту и величие пейзажа боготворимого мастером Алтая, то к Кульджину они тянулись как к скотоводу-капиталисту, сумевшему выстроить на основе традиционной экономики современное хозяйство.

Это был богач, ничем не отличавшийся от остальных, менее состоятельных сородичей. Такое впечатление он произвел на чету С.П. и М.В. Шевцовых, прибывших в экспедицию в Горный Алтай летом 1897 г. из г. Барнаула для проведения статистико-экономического исследования. По описанию М.В. Шевцовой, «Аргамай представляет вообще крайне любопытный тип. Молодой человек 26 лет, богач, владеющий вместе с братом несколькими тысячами голов скота и имеющий 60 тысяч капитала, он живет в бедной калмыцкой обстановке, ни в одежде, ни в образе жизни ничем не выделяясь из остальных калмыков» [20, с.31–32].

Через три десятилетия с А. Кульджиным встретились супруги-этнографы из Ленинграда Л.Э. Каруновская и А.Г. Данилин, описав его так: «Сам Аргымай отличался от всех алтайцев своей видной фигурой, чуть ли не на голову выше всех – черная гладкая борода, бритая голова, маленькие, хитрые, умные глаза, во рту сохранились лишь два длинных клыка. Собирается вставить челюсть. Я обратила внимание на плоскость верхней части головы, он, видимо, польщен, что я заметила, что у Чингис-хана был такой же череп» [21, с.17–18]. Эти слова из экспедиционного дневника Каруновской. Из дневника Данилина: «останавливались ... у Аргымая, он был в свое время зайсаном, ездил неоднократно в Томск и Петербург ... Он оказался очень развитым и разговорчивым человеком. Сообщил о своих встречах с известными путешественниками В.В. Радловым, Г.Н. Потаниным, Н.Я. Ядринцевым» [22, с.18]. Аргымай собрал и отправил по просьбе Д.А. Клеменца три коллекции традиционной алтайской одежды для Русского императорского музея: «преподнесены Аргымаем Кульджиным ... в дар ЭО, в знак благодарности Клеменцу за его участие в судьбе своих соотечественников и единомышленников. Первая коллекция включает элементы костюмов замужней женщины и мужчины: верхнюю и нижнюю праздничную и повседневную одежду, обувь, украшения и аксессуары» [23, с.242. ЭО – этнографический отдел современного Российского этнографического музея].

В народной памяти его имя сохранилось благодаря его делам. Аргымай Кульжин был баем, богачом, в полной мере осознававшим и реализовавшим свою социальную ответственность. В 1897 г. он построил первую светскую школу для детей алтайцев, проживавших в окрестностях села Кеньга (ныне Теньга) Онгудайского района. На протяжении трех лет на собственные средства оснастил всем необходимым, потом нашел учителя, алтайца, знавшего кириллицу. В 1901 г. безвозмездно передал эту школу Алтайской духовной миссии, оставив за собой обязанность обеспечивать школу всем необходимым. С целью отблагодарить дарителя и спонсора онгудайский протоиерей К. Соколов в рапорте просит начальника миссии епископа Макария наградить А. К. Кульджина «серебряной медалью для ношения на груди» [24, с.19]. Аргымай выстроил также в этом же селе церковь и тоже передал миссии.

Помимо всего перечисленного, Аргымай и Манди Кульжины вошли в историю Республики Алтай как первые предприниматели капиталистического типа, наладившие производство войлока при помощи конной тяги, производство на экспорт сливочного масла и маральных пантов. Оба брата имели конные заводы, при этом Аргымай целенаправленно вел селекционную работу, чтобы поставлять лошадей в армию. Согласно

исследованиям О.П. Игнатевой, «фактом является использование лошадей кульджинской селекции в советской племенной работе в первой половине XX в. Во время Великой Отечественной войны алтайские колхозы поставляли для нужд Красной армии животных вполне пригодных для ремонта» [25, с.354].

По семейным преданиям, Аргымай был рациональным, рачительным и щедрым хозяином. По воспоминаниям его дочери Таны, «по праздникам непременно полагалось пойти всем детям с мачехой Кудей туда. Пройти и выбрать себе, что нужно. ... Отец всегда повелевал приказчикам все посчитать и записать в книгу. ... Сам отец никогда при себе не держал ключей. У него всегда были ответственные люди» [26, с.41–42].

Рациональное ведение хозяйства и щедрость отличали Кульджина от других баев. Алтайцы различали просто богатых людей, богатых среднего уровня и очень богатых. Имелась следующая классификация богатых: укту бай – «родовитый бай», быйанду бай – «щедрый бай», карыс бай – «бай ростовщик», жыду бай – «бай скряга», жимекчи бай – «бай мироед». Очень богатый бай назывался илжирт бай – «обильный бай». «Родовитые» и «щедрые» бай – это люди, владеющие богатством заслуженно и праведно. Бай этих двух категорий строго придерживались религиозных и обычно-правовых норм, соблюдая свод правил, определяемых как бай / байлу в смысле «сакральный».

Именно такого рода баями были братья Кульджины – Аргымай и его старший брат Манди. Общество вменяло им в обязанность заботиться о сиротах одного с ними рода-сеока, либо детях, рожденных матерями из сеока найман, исполняя роль приемных отцов. Они должны были не только воспитывать приемных детей, но и женить их, наделив всем: жильем, имуществом и скотом. Богатые люди имели множество других обязанностей перед обществом, в т.ч. спонсирование общественных празднеств не только едой и питьем, но и живым скотом для награждения победителей. Эта повинность считалась моральной заслугой, возвращаясь к богачам в виде благодарности общества, которое, в свою очередь, вело к увеличению их богатства.

В 1931 г. А.К. Кульджин был осужден за антисоветскую агитацию и пропаганду по ст. 58-10 к лишению свободы, но в связи с возрастом, 66 лет, к ссылке на десять лет. Перед этим описали и конфисковали имущество на 932 рубля 80 копеек. В описи значится 212 наименований. По словам дочери Аргымая, ее отца видели спустя четыре или пять лет возвращающимся из мест ссылки, на костылях без одной ноги, старым и больным. На отрезке пути между городами Бийск и Ойрот-Тура Аргымай пропал. Возможно, был ограблен и убит – он носил вставную челюсть из золота.

В начале 1990-х гг. Алтай, как и всю страну, как весь «мир, затопила нахлынувшая волна воспоминания, прочно соединив верность прошлому – действительному или воображаемому – с чувством принадлежности, с коллективным сознанием и индивидуальным самосознанием, с памятью и идентичностью», говоря словами П. Нора [27]. Волна воспоминаний вернула к жизни имя памяти – имя Аргымая Кульджина – в честь которого стали проводить с 1993 г. конные скачки [28].

Заключение

Созданные в первой трети двадцатого века места памяти актуальны до сих пор, прирастая новыми: помимо горы Белухи, Телецкого озера и бирюзовой Катунь, туристов в 21 веке интересуют такие места, как Марс-1 и Марс-2, Каракольские озера и Гейзерово озеро. Все эти природные территории служат узнаваемыми символами Горного Алтая, одновременно являясь сакральными объектами.

Другим широко тиражированным символом Республики Алтай предстают лошади. Событийный туризм, связанный с проводимыми здесь конными скачками в честь Аргымая, игрой козлодрания Кок-Бору, объездкой неуков на празднике Эл Ойын, привлекает много гостей.

Для жителей республики в последние три десятилетия стали широко известны имена художника и политика Гуркина и скотовода и мецената Кульджина. Оба имени были тщательно стерты из общественной памяти, но жили в семейно-родовой. Спустя век можно сказать, что возвращенные имена двух великих сыновей алтайского народа стали неотъемлемой частью их идентичности.

Список литературы

1. Гуляевская коллекция. Официальный сайт Национальной библиотеки Республики Алтай им. М.В. Чевалкова. <https://nbra.ru/elektronnaya-biblioteka/63-gulyaevskaya-kollektsiya>.

2. Письма Г. Н. Потанина. Иркутск, 1987. Т. 1. С. 59; Потанин Г. Н. Воспоминания// Литературное наследство Сибири.– Новосибирск, 1983. Т. 6. – С. 210.

3. Майдурова Н.А. Горный Алтай в 1917 – первой половине 1918 гг. (От Горной Думы к Каракоруму). – Горно-Алтайск: РИО Универ-Принт ГАГУ. 2002. 188 с.; История Республики Алтай. Горный Алтай в советский период (1917-1991). Т.3. – БНУ РА Институт алтаистики.– Горно-Алтайск, 2023. – 972 с.

4. От уезда к республике. Сборник архивных документов 1917-2001 гг. – Горно-Алтайск. 2001. – 275 с.

5. От уезда к республике. Сборник архивных документов 1917-2001 гг. – Горно-Алтайск. 2001. – 275 с.

6. Данилин А.Г. Бурханизм (из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). – Горно-Алтайск. 1993. – 208 с.

7. От уезда к республике. Сборник архивных документов 1917-2001 гг. – Горно-Алтайск. 2001. – 275 с.

8. От уезда к республике. Сборник архивных документов 1917-2001 гг. – Горно-Алтайск. 2001. – 275 с.

9. От уезда к республике. Сборник архивных документов 1917-2001 гг. – Горно-Алтайск. 2001. – 275 с.

10. Лиджиева И. В. Правовой статус спецпереселенцев в 40–50-е гг. XX в // Вестник КИГИ РАН. – 2013. – №3. – С.34–39.

11. Эдоков В.И. Возвращение Мастера. АУ РА Лит.-изд. Дом «Алтын Туу». – Горно-Алтайск, 2021. – 264 с.

12. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л., – 1991. – 21 стр.

13. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л., – 1991. – 321 стр.

14. Тюхтенева С.П. О культе гор на Алтае // Шаманизм и иные ранние религиозные верования и практики. Сборник статей, посвященных 90-летию д.и.н., профессора Л.П. Потапова. – М., 1995. – С.173-179.

15. Никифоров Н.Я. Аноский сборник. Собрание сказок алтайцев. Записки западно-сибирского отдела Императорского русского географического общества. Том 37. С примечаниями Потанина Г.Н. Омск. Типография штаба Омского военного округа. 1915 г. 293с. – Репринт. Горно-Алтайск, 1995. – 264 с.

16. Эдоков В.И. Возвращение Мастера. АУ РА Лит.-изд. Дом «Алтын Туу». – Горно-Алтайск, 2021. – 264 с.

17. Г.И. Гуркин и Горный Алтай – гений и место: антология. / Под ред. Шастиной Т.П. – Горно-Алтайск, АУ РА Лит.-изд.дом «Алтын Туу». 2019. –192 с.

18. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. – С. 17–50.

19. Из жизни Аргымая и Манди Кульджиных. Сост. Муйтуева В.А. – Горно-Алтайск. РИО «Универ-Принт» ГАГУ. 1995. – 122 с.

-
20. Швецова М. Алтайские калмыки. Записки Зап.-Сиб. Отд. Имп. Географич. Общ. – Кн. 23. – 1898. – Омск. – С.31.
21. Из жизни Аргымая и Манди Кульджиных. Сост. Муйтуева В.А. – Горно-Алтайск. РИО «Универ-Принт» ГАГУ. 1995. – 122 с.
22. Из жизни Аргымая и Манди Кульджиных. Сост. Муйтуева В.А. – Горно-Алтайск. РИО «Универ-Принт» ГАГУ. 1995. – 122 с.
23. Романова С.В. Бурханизм в коллекциях Российского этнографического музея // Этнос и конфессия: Материалы Восемнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. – СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2019. – 260 с.
24. Из жизни Аргымая и Манди Кульджиных. Сост. Муйтуева В.А. – Горно-Алтайск. РИО «Универ-Принт» ГАГУ. 1995. – 122 с.
25. Игнатьева О.П. Некоторые аспекты современного алтайского коневодства // Мир Большого Алтая. Восточно-Казахстанский государственный университет имени С. Аманжолова. Т. 5. №3. 2019. – С. 351–372.
26. Элемова Г. Потомок кёгёл наймана. – Горно-Алтайск. ГУ книжное издательство «Юч Сумер-Белуха». – 2007. – 128 с.
27. Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. – 2005, – №2-3 – (40-41). <https://web.archive.org/web/20160305020924/http:28://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html>.
29. Лучшие наездники боролись за приз Аргымая / Газета Онгудайского района «Ажуда». 26.07.2019. <http://ажуда.рф/лучшие-наездники-боролись-за-приз-арг/>
-

ОБ АВТОРАХ

Авидзба Аслан Фазлыбеевич	доктор исторических наук, Абхазский государственный университет
Алишина Ханиса Чавдатовна	доктор филологических наук, Тюменский государственный университет
Артаев Сергей Николаевич	доктор филологических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Байартур Б.	Монгольский государственный университет культуры и искусств, Улан-Батор, Монголия
Байдашева Эльвира Максutowна	кандидат психологических наук, Астраханский государственный медицинский университет
Балинова Алтана Нарановна	аспирант Института языкознания РАН
Батыров Валерий Владимирович	кандидат исторических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Виноградов Сергей Вадимович	доктор исторических наук, Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева
Голубева Евгения Владимировна	кандидат филологических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Дальдинова Эльза Очир-Горяевна	кандидат педагогических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Джамбинова Надежда Садрыковна	кандидат филологических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Джунгурова Валери Николаевна	старший преподаватель, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Долгосурен Дж.	доктор наук, доцент, Университет СИТИ, Улан-Батор, Монголия
Дыбо Анна Владимировна	доктор филологических наук, Институт языкознания РАН, НУ ВШЕ
Есенова Галина Борисовна	научный сотрудник, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Есенова Тамара Саранговна	доктор филологических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Ещенко Юлия Геннадьевна	кандидат исторических наук, Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева
Калимбет Наталия Сергеевна	кандидат философских наук, КФУ им. В.И. Вернадского

Кекеева Татьяна Михайловна	кандидат филологических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Колесникова Марина Евгеньевна	доктор исторических наук, Северо-Кавказский федеральный университет
Кольцов Петр Михайлович	доктор исторических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Лиджиева Людмила Алексеевна	кандидат филологических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Митриев Игорь Менкеевич	кандидат филологических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Мушаев Владимир Наранович	доктор филологических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Надбитов Мингиян Валерьевич	старший преподаватель, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Никитина Людмила Анатольевна	кандидат филологических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Оконова Людмила Вячеславовна	кандидат исторических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Пюрбеев Григорий Церенович	доктор филологических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Резник Юрий Михайлович	доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, вице-президент Российского философского общества
Санг Джи	директор по вопросам окружающей среды Конструкторского отдела, Университет Яншан, Китай
Топчиев Михаил Сергеевич	кандидат политических наук, Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева
Тюхтенева Светлана Петровна	доктор исторических наук, Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королева
Умгаев Семен Александрович	старший преподаватель, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Харчевникова Роза Пюрвеновна	доктор филологических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
Хонинов Вячеслав Николаевич	кандидат филологических наук, Институт языкознания РАН

ABOUT THE AUTHORS

Alishina Hkanisa	Doctor of Philology, Tyumen state university
Artaev Sergey	Doctor of Philology, Kalmyk State University
Avidzba Aslan	Doctor of Historical Sciences, Abkhaz State University
Balinova Altana	Institute of Linguistics Russian Academy of Sciences
Batyrov Valery	Candidate of Historical Sciences, Kalmyk State University
Bayartur B.	Mongolian State University of Culture and Arts, Ulaanbaatar, Mongolia
Baydasheva Elvira	candidate of psychological sciences, Astrakhan State Medical University
Daldinova Elza	Candidate of Pedagogical Sciences, Kalmyk State University
Djambinova Nadezhda	Candidate of Philological Sciences, Kalmyk State University
Djungurova Valery	Senior lecturer, Kalmyk state university
Dolgorsuren J.	Ph.D, Professor, Associate Director of Graduate School, Graduate School of CITI University
Dybo Anna	Doctor of Philology, Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, NU VSE
Esenova Galina	Research Associate, Kalmyk State University
Esenova Tamara	Doctor of Philology, Kalmyk State University
Eshchenko Yulia	Candidate of Historical Sciences, Astrakhan State University
Golubeva Evgeniia	Candidate of Philological Sciences, Kalmyk State University
Kalimbet Nataliya	PhD in Philosophical Sciences, V.I. Vernadsky Crimean Federal University
Kekeeva Tatyana	Candidate of Philological Sciences, Kalmyk State University
Kharchevnikova Roza	Doctor of Philology, Kalmyk State University
Khoninov Vyacheslav	PhD, Institute of Linguistics Russian Academy of Sciences
Kolesnikova Marina	Doctor of Historical Sciences, North-Caucasus Federal University

Koltsov Petr	Doctor of Historical Sciences, Kalmyk State University
Lidzhieva Ludmila	Candidate of Philological Sciences, Kalmyk State University
Mitriev Igor	Candidate of Philological Sciences, Kalmyk State University
Mushaev Vladimir	Doctor of Philology, Kalmyk State University
Nadbitov Mingiyan	Senior lecturer, Kalmyk State University
Nikitina Ludmila	Candidate of Philological Sciences, Kalmyk State University
Okonova Ludmila	Candidate of Historical Sciences, Kalmyk State University
Pyurbeev Grigory	Doctor of Philology, Kalmyk State University
Reznik Yuri	Doctor of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Vice-President of the Russian Philosophical Society
Sang Yi	Associate Director of Environmental Design Department, Yanshan University
Topchiev Mikhail	Candidate of Political Sciences, Astrakhan Tatishchev State University
Tyukhteneva Svetlana	Doctor of Historical Sciences, Samara National Research University
Umgaev Semen	Senior lecturer, Kalmyk state university
Vinogradov Sergey	Doctor of Historical Sciences, Astrakhan State University

CONTENTS

HISTORICAL SCIENCES AND ARHEOLOGY

Avidzba A.F., Kolesnikova M.E.

HISTORY OF ABKHAZIA OF THE XIX AND XXI CENTURIES
IN THE WORKS OF S. LACOBA: REVIEW OF THE COLLECTION
«FROM THE CENTURY TO THE CENTURY:
HISTORICAL AND CULTURAL ESSAYS»6

Bayartur B.

IMAGES AND MEANING OF ROCK PAINTINGS IN MONGOLIA 13

Batyrov V.V., Nadbitov M.V.

KALMYK BUDDHISM IN THE 1970–1980s:
ISSUES OF ETHNIC SPECIFICITY AND RELIGIOUS IDENTITY29

Vinogradov S.V., Eshchenko Yu.G.

THE INFLUENCE OF THE PROCESS OF SETTLEMENT
OF THE NOMADIC PEOPLES IN THE NORTHERN CASPIAN REGION
ON THE DEVELOPMENT OF INDUSTRIAL AND FISHING CLUSTERS
IN THE VOLGA-CASPIAN FISHING REGION AT THE SECOND HALF
OF THE 19TH CENTURY (ON EXAMPLE OF THE POPULATION
OF THE KALMYK STEPPE OF THE ASTRAKHAN REGION)35

Okonova L.V.

FIRST GENERAL POPULATION CENSUS OF THE RUSSIAN EMPIRE 1897
AS A SOURCE FOR STUDYING THE POPULATION
OF THE KALMYK STEPPE ASTRAKHAN PROVINCE.....52

Umgaev S.A., Koltsov P.M.

MODERN RITUAL AND IDENTITY:
APPROACHES TO UNDERSTANDING AND DESIGN61

PHILOLOGICAL SCIENCES

Artaev S.N., Kharchevnikova R.P., Pyurbeev G.Ts.

LEXICAL AND GRAMMATICAL ASPECT OF POLITENESS IMPLEMENTATION
IN KALMYK COMMUNICATIVE CULTURE.....68

Baydasheva E.M.

SEMANTICS OF THE CONCEPT OF "COLOR" IN MEDICAL TERMINOLOGY 75

Balinova A.N., Khoninov V.N., Dybo A.V.

HISTORY OF THE STUDY OF DIALECTAL FEATURES
OF THE KALMYK LANGUAGE. LEXICOSTATISTICAL DATA
OF MONGOLIAN LANGUAGES CLASSIFICATION83

<i>Golubeva E.V., Lidzhiya L.A., Mushaev V.N.</i> DIALECT UNITS IN THE KALMYK DICTIONARY	92
<i>Djungurova V.N., Alishina Hk.Ch.</i> THE TERMS OF MEAT AND DAIRY FOOD IN THE KALMYK AND TATAR LANGUAGES	101
<i>Esenova G.B., Esenova T.S.</i> THE FIGURATIVE COMPONENT OF THE CONCEPT "MORN/HORSE" IN THE KALMYKS LINGUOCULTURE	108
<i>Mitriev I.M., Djambinova N.S.</i> METAPHYSICS OF LIFE IN THE KALMYK WORLDVIEW-AXIOLOGICAL APPROACH	116
<i>Nikitina L.A., Kekeeva T.M., Daldinova E.O-G.</i> WORD FORMATION OF NOUNS IN THE OLD ENGLISH AND MIDDLE ENGLISH PERIODS OF THE HISTORY OF THE DEVELOPMENT OF THE ENGLISH LANGUAGE (SUFFIXATION/COLLOCATION).....	125
PHILOSOPHICAL SCIENCES	
<i>Kalimbet N.S.</i> STEREOTYPING OF JIHAD IN THE CONTEXT OF CULTURAL PRACTICES.....	136
<i>Reznik Yu.M.</i> GEOPHILOSOPHY AND PROSPECTS OF CIVILIZATION DEVELOPMENT OF RUSSIA AS A PLACE OF HUMAN EXISTENCE	146
<i>Sang Yi, J. Dolgorsuren</i> ANALYSIS OF URBAN FURNITURE DESIGN FOR THE CONSTRUCTION OF HUMANISTIC SMART CITY	163
<i>Topchiev M.S.</i> GEOPOLITICAL POTENTIAL OF NATIONAL IDENTITY IN ENSURING SOCIAL SECURITY OF RUSSIA IN THE CONTEXT OF "CASPIAN COOPERATION"	173
<i>Tyukhteneva S.P.</i> PLACES OF MEMORY AND PEOPLE OF MEMORY OF OIROTIA.....	182
ABOUT THE AUTHORS	194

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРЕДСТАВЛЯЕМЫМ В РЕДКОЛЛЕГИЮ ЖУРНАЛА «ВЕСТНИК КАЛМГУ»

1. Для издания принимаются ранее не опубликованные в других печатных или электронных изданиях авторские материалы – научные статьи, обзоры, рецензии, отзывы, соответствующие научным специальностям: исторические науки и археология, филологические науки, философские науки.

2. Автором (ами) в редакцию предоставляется обязательный печатный и идентичный ему электронный пакет документов:

– текст статьи на русском или английском (с переводом) (печатный вариант статьи подписывается всеми авторами);

– анкета автора (и соавторов);

– заявление автора о праве использования научной статьи в рецензируемом журнале;

– справка с места учебы (для аспирантов).

В статью должно быть включено следующее:

– индекс УДК (располагается в начале научной статьи отдельной строчкой слева);

– индекс ББК (располагается в начале научной статьи отдельной строчкой слева);

– фамилия, имя, отчество полностью на русском и английском языках;

– ученая степень, ученое звание, наименование и шифр научной специальности (по номенклатуре), по которой автор проводит диссертационное исследование, на русском и английском языках;

– аспирантами, докторантами, соискателями, преподавателями вузов указывается кафедра, учебное заведение (магистранты указывают направление подготовки) на русском и английском языках;

– должность, место работы, город, страна на русском и английском языках;

– e-mail;

– название статьи на русском и английском языках (заглавными буквами, шрифт TNR 14, выравнивание по центру);

– аннотация на русском и английском языках (шрифт TNR 14, начертание – курсив, выравнивание по ширине, не менее 600–800 знаков без пробелов);

– ключевые слова на русском и английском языках (10–12 слов или словосочетаний из двух или трех слов, через запятую, шрифт TNR 14, начертание – курсив, выравнивание по ширине);

– статья должна содержать список литературы (15–30 позиций). На каждую статью или монографию должна иметься отсылка в тексте статьи.

Требования к оформлению текста:

Объем текста статьи от 20 000 до 25 000 знаков, включая пробелы.

Набор текста осуществляется в формате MS Word. Гарнитура шрифта Times New Roman. Размер основного шрифта – 14 кегль. Межстрочный интервал для текста – одинарный. Абзацный отступ 1,25 одинаковый по всему тексту. Отбивка абзацного отступа пробелом и клавишей Tab не допускается. Формат страницы А4. Поля страницы (верхнее, нижнее, правое, левое) – 2 см. Текст набирается без переносов, режим «выравнивания по ширине».

Иллюстрации (рисунки, графики) располагаются в тексте статьи и выполняются в одном из графических редакторов (формат tif, jpg в градации серого), с соблюдением ГОСТ 2.304–81 ЕСКД «Шрифты чертежные». Допускается создание и представление графиков при помощи табличных процессоров «Excel». Рисунки и фотографии должны иметь контрастное изображение. Графики, таблицы и рисунки: черно-белые, без цветной заливки. Допускается штриховка.

Формат рисунка не более 12 см по ширине, толщина линий в рисунках не менее 0,75 pt. Рисунки, включающие текст, цифровые или буквенные обозначения, набираются соответствующим текстом шрифтом, индексом – не меньше 8 pt.

Под рамкой рисунка на расстоянии не менее 1 см располагается его номер и подписуемая подпись.

Рисунки в тексте статьи должны быть также выполнены отдельно в формате tif или jpg, иметь единую нумерацию и прилагаться к электронному варианту статьи.

Таблицы оформляются по форме: слово «Таблица» в правом верхнем углу, номер таблицы цифрами (если их более одной), название с большой буквы форматируется по центру таблицы. Содержимое ячеек следует располагать по центру. Если таблица занимает более одной страницы, ниже шапки таблицы на первой странице располагается строка нумерации колонок – по порядку слева направо, вторая и последующая страницы начинаются словами «Продолжение таблицы», далее повторяется строка нумерации. Таблицы размером менее одной страницы разрывать не следует. Размеры ячеек и таблицы в целом следует по возможности минимизировать. В таблице указываются единицы измерения, погрешность. Таблицы должны иметь единую нумерацию. В тексте формируется ссылка к таблице.

Библиографический список (References) оформляется после основного текста статьи на русском и английском языке (шрифт Times New Roman, начертание для заголовка – прописной жирный, кегль 14; для списка – строчный, кегль 14).

Редакция сообщает автору о решении по поводу публикации. В случае отрицательной рецензии редакция направляет автору рукописи мотивированный отказ. Рукописи по почте не возвращаются.

Аспиранты публикуют свои работы на бесплатной основе.

Более подробно с требованиями к статьям можно ознакомиться на сайте Калмыцкого государственного университета: <http://www.kalmsu.ru>.

«Вестник Калмыцкого университета» (возрастная категория 12+) издается для широкого ознакомления научной общественности с достижениями научных школ Калмыцкого государственного университета. В журнале публикуются результаты научных исследований по истории, филологии, философии. Авторами «Вестника КалмГУ» могут быть преподаватели, научные сотрудники и аспиранты университета, а также другие ученые, активно сотрудничающие с университетом.

Журнал «Вестник КалмГУ»
включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Адрес редакции, издателя и типографии:

ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова»
358000 г. Элиста, улица Пушкина, 11. Тел./факс: (847-22) 4-02-97
E-mail: vestnik.kalmgu@yandex.ru
Страница журнала на сайте КалмГУ:
<https://kalmgu.ru/category/vestnik-kalmgu/>

Распространение журнала осуществляется по адресной системе.

Журнал зарегистрирован
в Управлении Федеральной службы по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
по Волгоградской области и Республике Калмыкия
(свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ТУ34-00731 от 8 апреля 2016 г.)

Научный журнал

ВЕСТНИК
Калмыцкого университета

№4(60)/2023

Подписано в печать 27.12.2023 г.
Дата выхода в свет 29.12.2023 г.

Формат 70x108/16. Усл. печ. л. 17,50.
Тираж 300 экз. Заказ №5495. Цена свободная.

ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова»
358000 Республика Калмыкия, г. Элиста, ул. Пушкина, 11. Тел./факс: (84722) 39014