




СЕТЕВОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ: ВОСТОКОВЕДНОЕ НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ В СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ

**Материалы VI Международного научного форума
26-27 октября 2023 г.**



 **Издательство
Калмыцкого университета, 2023**

Элиста 2023

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации

Правительство Республики Калмыкия

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования

«Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова»

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

«Институт языкознания Российской академии наук»

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

«Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук»

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

«Институт востоковедения Российской академии наук»

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

«Институт восточных рукописей Российской академии наук»

СЕТЕВОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ: ВОСТОКОВЕДНОЕ НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ В СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ

Материалы VI Международной научной конференции

26–27 октября

УДК 8:00:94(470.47+5)(082)

ББК Ш(2Рос.Калм)я431+Ч(2Рос.Калм)я431+ТЗ(5)я431

С 334

«Сетевое востоковедение: востоковедное научное знание в современном контексте», VI Международная науч. конф. (2023; Элиста). VI Международная научная конференция «Сетевое востоковедение: востоковедное научное знание в современном контексте», 26–27 октября 2023 г. [Текст]: материалы / редкол.: Б.К. Салаев [и др.]. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2023. – 509 с. – ISBN 978-5-91458-442-6

Сборник содержит материалы докладов и выступлений ученых из различных академических институтов, вузов Российской Федерации, стран ближнего и дальнего зарубежья по актуальным проблемам восточного языкознания, национальных литератур, фольклора, истории, философии и культур восточных народов.

Сборник адресован научным работникам, аспирантам и студентам, а также широкому кругу читателей, интересующихся вопросами востоковедения.

Международная научная конференция «Сетевое востоковедение: востоковедное научное знание в современном контексте» проведена в рамках реализации программы развития ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова» на 2021-2030 годы.

Редакционная коллегия:

Б.К. Салаев (отв. редактор), М.А. Лиджиев, М.В. Босхомджиев,
Л.А. Лиджиева, Ц.Д. Манджиева

Материалы публикуются в авторской редакции.

ISBN 978-5-91458-442-6

© ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет
им. Б.Б. Городовикова», 2023
© Авторы, 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

СОВРЕМЕННЫЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ВОСТОЧНЫХ ЯЗЫКОВ: ТРАДИЦИИ, ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Алишина Х.Ч. Языки коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации в трудах В.И. Рассадина (скотоводческая лексика).....	7
Ангархаева Ю.П. К вопросу о лексических средствах выражения аспектуальных значений в русском и бурятском языках (на примере функционально-семантических разрядов наречий)...	13
Арашаева Б.П. Актуальные проблемы формирования языковой среды на калмыцком языке.....	16
Басангова Л.Б. Национально-культурная специфика рассказов В.М. Шукшина (к вопросу о преподавании русского языка как иностранного).....	18
Vatuoquier Wuzai. Etymology of the mongolian term mǝrgǝn/mergin and its turkic equivalent.....	21
Бембеев Е.В. Некоторые языковые особенности эпистолярного наследия XIX века (на материале калмыцких писем И.Я. Шмидта (1800-1810 гг.).....	27
Боваева Г.М., Бураева Т.В., Дальдинова Э.О-Г. Аксиология номинаций мясопродуктов в калмыцкой лингвокультуре.....	30
Боваева Г.М., Бураева Т.В., Дальдинова Э.О-Г. Гендерный признак «маскулинности» в калмыцкой этнолингвокультуре.....	33
Боваева Г.М., Бураева Т.В., Дальдинова Э.О-Г. Концептуализация кода менталитета калмыков в пословичной картине мира.....	39
Боваева Г.М., Бураева Т.В., Дальдинова Э.О-Г. Ценностный аспект чаепотребления в калмыцкой лингвокультуре.....	43
Бовгонова Е.В., Бембеева С.Н. Роль иностранного языка в межкультурной коммуникации..	47
Бускунбаева Л.А. Функционирование кодовых переключений в башкирском языке (на материале корпусов прозы, публицистики и устного подкорпуса средств массовой информации башкирского языка).....	51
Голубева Е.В., Васляев Э.С. Отношение калмыков к природным объектам – традиции безопасного взаимодействия (на примере пословиц и поговорок).....	55
Голубева Е.В., Манджиева Ц.Д., Васляев Э.С. Литературный язык или диалект: к постановке проблемы.....	58
Дальдинова Э.О-Г., Бураева Т.В., Боваева Г.М. Лингвистические особенности сетевых ников на форумах Калмыкии.....	61
Дальдинова Э.О-Г., Бураева Т.В., Боваева Г.М. Особенности функционирования немецкоязычных сайтонимов.....	69
Джамбинова Н.С. Ценность домашних животных в аксиологической системе и языке разных народов.....	75
Джунгурова В.Н. Термины пастбищного и стойлового содержания скота в монгольских и тюркских языках.....	81
Есенова Г.Б. Работа как ценность лингвокультуры калмыков.....	84
Золтоева О.Ф. Обучение старомонгольской письменности в вузе.....	86
Ишмухаметова А.Ш. Иноязычные слова в составе фармакофитонимов в башкирском языке (на материале базы данных МФБЯ и устного подкорпуса средств массовой информации башкирского языка).....	88
Кириллова Т.С., Носенко Г.Н., Попов Е.А. Медико-философское определение концепта «здоровье».....	94
Козлова С.М. Традиции номинации лунных стоянок и созвездий в монгольском языке.....	100
Ливерко Н.А. Лексема «лошадь» в ойратских и калмыцких пословицах: сравнительный анализ.....	110
Лиджиева Л.А., Бадмацыренова Н.Б., Манджиева Ц.Д. Базовая лексика опорных диалектов	

калмыцкого языка (сравнительный анализ).....	112
Манджиева А.И. К вопросу о классификации сложных слов (на материале калмыцкого, монгольского, русского языков).....	117
Мигранова Э.В. Современный этнокультурный и языковой портрет башкирского населения Республики Башкортостан (на материалах соцопросов 2020–2023 гг.).....	119
Митриев И.М. Аксиологический подход к оценке здоровья: пересмотр ценностей и поиск баланса	123
Мушаев В.Н., Лиджиева А.В., Болдырева В.М. Фономорфологические особенности волго-каспийского говора калмыцкого языка.....	129
Мягмаржавын Авирмэд. Тархан суурьшсан Ойрадуудын аман ярианд хэрэглэгддэг өвөрмөц шинжтэй өнгөний нэрийн судалгаа	135
Оюунтунгалаг А. Современное состояние монгольского языка в Китае и России.....	139
Рамазанова Л.Д. Актуальные вопросы национальных топонимиконов (на примере топонимов и микротопонимов лезгин).....	143
Саая О.М. Фонетические особенности в речи тувинцев-оленовцов Монголии (консонантизм).....	145
Сабиева Е.В., Какимова М.Е., Маликова С.З., Таласпаева Ж.С., Мадиева Г.Б. Источники топонимического ландшафта Северного Казахстана и российского приграничья.....	151
Салыкова В.В. Семантическая характеристика молочной терминологии (на материале тюрко-монгольских языков)	159
Сусеева Д.А., Хараева А.Т. К вопросу об обращении как жанре речевого этикета в первой половине XVIII в. в русском и калмыцком языках в сопоставительном освещении (на материале Национального архива Республики Калмыкия).....	164
Трофимова С.М. Наименования мастей лошади в монгольских языках в сравнении с хакасским.....	167
Трофимова С.М. Достоянная дочь народа (к 70-летию со дня рождения профессора Х.Ч. Алишиной)	170
Ушницкая Н.Ю. Актуализация концепта «мо / дерево» в лингвокультуре эвенков.....	175
Хилханова Э.В., Хилханов Д.Л. Языки, идентичности и сетевая социальная реальность.....	183
Цеева З.А. Этноязыковой лагерь как инструмент популяризации родного языка и культуры	186
Цыдендамбаева О.С. Особенности бурятской эвфемистической картины мира (на материале концепта «смерть»).....	191
Naiyan. A research on the Terminology of «Gnomic Culture».....	193
Сермж, Тапан Бадм. Тод моңһл үзг сурх арһин товч	199

ФОЛЬКЛОР, ЛИТЕРАТУРА И КУЛЬТУРА: УНИВЕРСАЛЬНЫЕ И ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ НАЦИОНАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ

Ауесбаева П.Т. Роль образа женщин в тюркских сказках	203
Ахмад М.К. О XII международном конгрессе монголоведов	211
Баярмагнай Мөнгөнтулга Убаши хун тайжийн туужийн агуулга, зөрчлийн асуудал.....	215
Басангова (Борджанова) Т.Г. Калмыцкие сказочницы.....	220
Гайсина Ф.Ф. Поверья, приметы и запреты башкир антропологической направленности....	224
Давлетшина Л.Х. Мифологизация умерших в фольклоре и литературе.....	226
Довунов Б.Э. Благопожелания как форма сохранения устной традиции калмыков в современных условиях	233
Дякиева Б.Б., Базарова Д.И., Еськова А.В., Кашкарова К.Р., Кононова А.С. Программа «Өрүни һарц» как ресурс сохранения этнической культуры. Опыт телевидения Калмыкии.....	236
Зарахаев Б.Э. Художественное воплощение героев калмыцкого эпоса «Джангар» в ландшафте города Элиста	241

Зинурова Р.Р. Кольцо – волшебный предмет в башкирских богатырских сказках.....	246
Кан Хай Еин «Зөн шидлэг үзэл»–ийн туужис ба «Зэрлэг адуу» бүлэгтнүүдийн шүлгийн тухай өгүүлэх нь	249
Коваева Б.М. Обзор изданий калмыцких народных песен в советский и постсоветский периоды.....	258
Очирова Н.Г. Фольклор калмыцкого народа как социокультурная ценность.....	262
Паштакова Т.Н. О научных дискуссиях в исследованиях алтайского эпоса «Янгар».....	268
Садалова Т.М. Об опыте научного перевода алтайского сказания «Янгар» на русский язык.....	273
Унарокова Р.Б., Нагороков К.Р., Темзокова М.М. Архив Центра адыгovedения как база данных для изучения языка, истории и культуры адыгов	278
Хакимьянова А.М. Цикл бунтарских песен в фольклоре челябинских башкир.....	283
Ханинова Р.М. Поэтика вещи в калмыцкой лирике о сибирской ссылке	289
Шарапова И.Р. Современные практики в праздничной культуре Башкортостана.....	298
Шендеровская Н.С. Особенности социального взаимодействия в японском обществе как фундамент педагогического взаимодействия в Японии	301
Chang Huanhuan, Kan Haiying. Childhood experience and artistic creation – taking the works of ligden and van gogh as examples.....	309
Арбугийн Б. К.Ф. Голстунскийн цуглуулсан нэг дууны текстийн шинжлэл – «Барданьгийн дуун»-ы жишээн дээр	315

ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ В АЗИАТСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Авлиев В.Н., Чумудова Е.А. Нормативно-правовые акты в области социально-правовых запросов населения	327
Аджаев А.В. Содержание военной реформы Александра II	330
Арбугийн Б. Тод үсгийн “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн судалгаа, бичмэл эхийн шинэ хувилбар.....	335
Ганхуягийн Эрхэмбаяр. Халимагийн Дондогдаш [Донровдаш] хааны цаазын бичигт хийсэн зарим шинжилгээ	345
Гарсаев Л.М., Гарасаев Х-А.М. Военные деятели Ирака, Сирии и Иордании чеченского происхождения.....	354
Измайлов И.Л. Информационные потоки и урбанизация в улусе Джучи: постановка проблемы	358
Исаков А.В. Нарративы исторической памяти местнорусских Монголии: источники и основные сюжеты	368
Кадырбаев А.Ш. Феномен улуса Джучи как кочевой империи и его влияние на оседлые цивилизации Евразии	371
Кукеев Д.Г. Представители оседлых обществ в кочевой империи: Бедергэ, Ушак и Таранчи	377
Лиджеева К.Ф. Россия на современном этапе развития	379
Надмидын Сүхбаатар. Халхасско-ойратский съезд 1640 года: где он состоялся?.....	386
Наранжаргал Н., Нэргүй Ц. Б.Б. Городовиковын 1966, 1977 онуудад БНМАУ-д хийсэн айлчлалыг тодруулах нь	390
Оконова Л.В. Демографический учет калмыков в российской и зарубежной историографической практике XX – начала XXI вв.	399
Оконова Л.В. Сводный годовой отчет калмыцкого управления в XIX–нач. XX века: этапы архивной эвристики	403
Очиров Б.В. Исследования Большедербетовского улуса Калмыкии в трудах Иосифа Викентьевича Бентковского.....	406
Рабданова А.У. Сословная иерархия в Дагестане в середине XVIII – начале XIX века.....	414
Тепкеев В.Т., Каманджаев Н.А. Встреча императора Петра I и калмыцкого хана Аюки у	

Черного Яра в 1722 г.....	416
Ү. Мөнхдагва. 1771 оны их нүүдэлд оролцсон Хошууд аймаг	421
Хуббитдинова Н.А. Способы популяризации традиционной культуры в современном тюркском мире	429
Шантаев Б.А. Личный фонд Н.Н. Пальмова: общая характеристика и его анализ.....	432
Шахбанов А.М. Реализация молодежной политики в Республике Дагестан в 1970-1980-е годы	435
Юсупов Т.С. Миссионерские станы в калмыцкой степи в XIX – начале XX вв.....	440

БУДДИЙСКИЙ МИР: ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, КУЛЬТУРА

Андреева А.А. Религиозный фронтир: понятие и дискурс.....	443
Аскеров А.Г. Взаимодействие религиозного и светского образования в формировании духовно-нравственной культуры студенческой молодежи	446
Бадмаев В.Н. К вопросу о буддийской цивилизации	450
Буваева Г.А. Научно-информационная база «Буддологические исследования» в контексте цифровых гуманитарных наук.....	453
Б. Пүрэвсүрэн, М. Ганжаргал. Монгол дахь соёлын сэргэлт ба этно хандлага	457
Воробьев В.В. Интеграция буддизма и психотерапии: современные тенденции и практические аспекты лечения неврозов.....	463
Кольцов П.М., Умгаев С.А. Современная этническая и религиозная идентичность калмыков: к постановке проблемы	465
Максимова О.А. Буддийское учение о парамитах как дидактический фактор в сборниках джатак.....	468
Нижников С.А. О методологических проблемах изучения культуры Востока в отечественном востоковедении	476
О. Эрдэнэчимэг. Азийн улс орнуудын хөгжлийн онцлог: харьцуулсан судалгаа Казакстан, Солонгос, Монгол улсуудын жишээн дээр	481
Уланов М.С., Тюмидова М.Е. Роль женщины в культуре калмыков	490
Уланов М.С. Буддизм в социокультурном пространстве современного глобального мира	495
Хомутников В.Х. Проблема взаимоотношения человека и природы в культурных традициях запада и востока	499
Эрендженова Ю.Ю. «Искусные средства» для диалога культур в буддийском мире.....	505

СОВРЕМЕННЫЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ВОСТОЧНЫХ ЯЗЫКОВ: ТРАДИЦИИ, ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Алишина Х.Ч.
г. Тюмень, Россия

ЯЗЫКИ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНОГО ВОСТОКА РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ В ТРУДАХ В.И. РАССАДИНА (СКОТОВОДЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА)

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00060
«Исследование тюркской и монгольской лексики материальной культуры, связанной с
традиционным скотоводством: сравнительно-исторический аспект»

***Аннотация.** В статье рассматривается научная деятельность одного из крупнейших в мире специалистов в области сравнительно-исторического монгольского и тюркско-монгольского языкознания, известного исследователя малочисленных тюркских языков и их диалектов Саяно-Алтайского региона России и Монголии Валентина Ивановича Рассадина. Мировую известность получили его записи и исследования ныне исчезающих тюркских тофаларского и сойотского языков, носители которых отнесены к малочисленным народам Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ. Для этих языков им впервые создана письменность, написаны и изданы школьные учебники и подготовлены учителя начальных классов тофаларских и сойотских школ. Важное место в языках этих народов занимает скотоводческая лексика, впервые введенная им в научный оборот.*

***Ключевые слова:** тофалары, сойоты, домашний олень, лошадь, корова, овца, коза, верблюды, картинный словарь сойотского языка, тофаларско-русский словарь, Российский комитет тюркологов.*

Сорок народов Севера, Сибири и Дальнего Востока называются коренными и малочисленными – алеуты, алюторцы, вепсы, долганы, ительмены, камчадалы, керекы, кеты, коряки, кумандинцы, манси, нанайцы, нганасаны, негидальцы, ненцы, нивхи, ороки, орочи, саамы, селькупы, сойоты, тазы, теленгиты, телеуты, тофалары, тубалары, тувинцы-тоджинцы, удэгейцы, ульчи, ханты, челканцы, чуванцы, чукчи, чулымцы, шорцы, эвенки, эвены, энцы, эскимосы, юкагиры.

В других регионах России к коренным малочисленным народам отнесены нагайбаки (Челябинская область), бесермяне (Удмуртия), ижорцы (Ленинградская область), водь (Ленинградская область), шапсуги (Краснодарский край), сету (Псковская область), абазины (Карачаево-Черкесия).

К тюркской языковой семье относятся кумандинцы, сойоты, теленгиты, телеуты, тофалары, тубалары, тувинцы-тоджинцы, челканцы, чулымцы, шорцы, нагайбаки. Как правило, численность этих этносов очень маленькая и обозначается на письме двузначной, трехзначной и четырехзначной цифрой, поэтому их языки занесены в Красную книгу языков РФ, а сами они находятся под защитой государства и имеют определенные льготы и преференции. В регионах проживания и выживания указанных народов областными и республиканскими парламентами приняты правовые акты, т.е. законы о сохранении их культуры, языка и фольклора.

Истинным защитником языковых интересов сойотов и тофаларов был Валентин Иванович Рассадин, по рождению представитель коренного малочисленного ижорского народа Ленинградской области. В книге «Языки – его стихия» есть маленькое упоминание об этом: «Я из ингерманландцев или ижорцев, как называют русские этот народ, родственник карелам и финнам» [Языки – его стихия 2014: 21].

Рассадин В.И., достигший талантом и личным трудом небывалых высот в науке, был очень скромным человеком. Как говорила Е.П. Блаватская: «Достигай скромности, если

хочешь достичь мудрости. Умножь скромность, если мудрости ты уже достиг» [Бётлингк 1989].

Скромность, это, с одной стороны, результат воспитания, его бабушку Марфу Ивановну (Валентин Иванович по маме ижорец) я всегда сравнивала с Ариной Родионовной, няней А.С. Пушкина. Безусловно, бабушка сыграла большую роль в становлении своего внука, приучила любить и уважать природу, она могла часами рассказывать о быте, обычаях, традициях ижорского народа, сказки, пословицы и поговорки, петь ижорские песни. Дедушка приучал внука к крестьянскому труду.

К великому сожалению, Валентин Иванович лучшие годы своей жизни отдавший упорному труду по выявлению и сохранению для мировой науки уникальных и редких тюркских языков, не успел оставить для своего родного народа жемчужины языка и устного народного творчества ингерманландцев. Теперь учёные собирают знания по крупицам, возможно, есть надежда, что в личном архиве Валентина Ивановича еще обнаружат записи, заметки.

2–3 февраля 2010 года в Москве состоялось очередное пленарное заседание Российского комитета тюркологов при Отделении историко-филологических наук РАН. После возобновления своей деятельности, начавшегося с утверждения 19 сентября 2007 года на Бюро ОИФН РАН нового состава Комитета и его нового названия – Российского, вместо ранее фигурировавшего – Национального, РКТ провел третье общее годовое собрание членов комитета. Первое состоялось в Уфе 28 июня 2008 года, второе – в Казани 30 июня 2009 года. В Уфу я не ездила, в Казань отправила свою аспирантку Гульнару Наилевну Ниязову, т.к. июнь для вузовских преподавателей месяц защит студенческих дипломных работ. А Москва пригласила нас во время зимних каникул, и я впервые прибыла для участия в годовом Пленуме российского комитета тюркологов.

Считаю, всем участникам и членам РКТ несказанно повезло: перед нами с докладом «О работе «Научного центра монголоведных и алтаистических исследований» Калмыцкого государственного университета за период с мая 2006 г. по декабрь 2009 г» выступил сам Валентин Иванович Рассадин и я, пользуясь тем, что сборник издаётся в Калмыцком государственном университете им. Б.Б. Городовикова, где работал профессор, привожу его здесь целиком:

«За моей спиной, как тюрколога, нет никакого института или организации. Я работаю один и самостоятельно. Долгое время работал в Улан-Удэ. Буряты контактируют с тофаларами, монголами, что позволило мне заниматься не только монголоведением, но и тюркологией. Я занимался лексикой, синтаксисом и грамматикой тофаларского языка – языка малочисленного народа оленеводов. Позднее была издана грамматика и букварь этого языка. Аналогичная ситуация сложилась с сойотским языком. В советское время сойотами признавали себя примерно 500 человек, занимающиеся охотой и оленеводством, они были признаны самостоятельным народом и вошли в Красную Книгу языков. Позднее сойоты приобрели письменность и стали изучать свой язык в школе. Сойоты и тофалары говорят практически на одном языке, в них очень много общего. Эти языки очень важны с точки зрения этимологии и истории языков. С 2006 года заведую отделом в Калмыцком государственном университете, опубликовал серию статей, касающихся взаимодействия монгольских и тюркских языков. Работа «Исторические связи калмыцкого языка с языками ойротов в Монголии» написана совместно с монгольскими коллегами, она ждет своего издания».

Сейчас готовлю тофаларско-русский словарь (около 16 тысяч слов), носителей которого на данный момент около 700 человек. Сойотско-бурятско-русский словарь дополняю грамматическим очерком. Надеюсь, тюркологи поддержат издание этих работ.

В Калмыкии живут два крупных тюркоязычных народа – казахи и турки-месхетинцы. Язык – бесписьменный, архаичный язык сельджукского типа. Я взялся сравнить язык турков-месхетинцев с калмыцким, после чего опубликовал статью по вокализму. Сейчас работаю над изучением консонантизма.

В мае 2006 г. был образован «Научный центр монголоведных и алтаистических

исследований» и утверждён тогда же решением Учёного совета Калмыцкого госуниверситета в составе: директор – профессор В.И. Рассадин, старший лаборант – май 2006 г. – август 2008 г. М.З. Жамьянова, август 2008 г. – по настоящее время Г.В. Чульчаева.

В 2006–2007 году «Центр» работал над выполнением гранта РГНФ «Значение тюрко-монгольской языковой общности для решения алтайской проблемы № 06-04-00178а, начатого в 2005 г. Соисполнителями гранта были А.В. Дыбо, О.А. Мудрак, И.В. Кормушин, И.А. Грунтов. Результатом проведённого исследования была серия научных статей и три монографии В.И. Рассадина: «История сложения тюрко-монгольской языковой общности. Ч. 1. Тюркское влияние на лексику монгольских языков» [Элиста, 2007], «История сложения тюрко-монгольской языковой общности. Ч. 2. Монгольское влияние на тюркские языки» [Элиста, 2008], «Очерки по морфологии и словообразованию монгольских языков» [Элиста, 2008]. Кроме того, М.З. Жамьянова выполнила в «Центре» под руководством В.И. Рассадина и защитила в 2008 г. в диссоте КГУ кандидатскую диссертацию «Инфинитные формы глагола монгольского и турецкого языков».

В 2007-2009 гг. «Центр» работал над выполнением международного гранта РГНФ № 07-04-923 06а/G по теме «Историческая связь калмыцкого языка с языком ойратов Монголии». С Российской стороны руководителем гранта был проф. В.И. Рассадин, с монгольской стороны руководителем был проф. Ц. Шагдарсурэн. Исполнителями гранта было 4 россиян и 4 монгола. В итоге работы было осуществлено 2 поездки в Монголию для сбора материала, написана серия статей и выполнена коллективная монография на одноименную тему (10 а.л.).

В 2009 г. В.И. Рассадиным была организована 11–12 ноября Международная научная конференция по проблемам монголоведения и алтаистики и издан одноименный сборник научных докладов. В 2009 г. В.И. Рассадин в качестве исполнителя участвовал в работе «Аналитической программы» Минпроса и выполнял раздел по взаимодействию калмыцкого языка с языком турок-месхетинцев, живущих на территории Калмыкии. Был собран необходимый языковой материал и написана научная статья «Сравнительное изучение систем вокализма калмыцкого и турецкого (месхетинского) языков» (объём 1,0 а.л.). Статья опубликована. В 2010 г. планируется продолжить изучение турецкого (месхетинского) языка».

Валентин Иванович Рассадин совершил гражданский подвиг. Он – создатель письменности для бесписьменных ранее сибирских языков – тофаларского и сойотского Он писал: «Язык – это такая система, окружающая весь мир человека. Его быт, обычаи, характер народа – и что не менее главное – язык открывает для нас историю народа. Благодаря изучению языка я узнал, что тофалары пережили влияние монголов, бурят и затем русских» [Языки – его стихия 2014: 38].

«...последние годы жизни Валентин Иванович вёл буквально подвижническую жизнь, не прекращая исследований, несмотря на множество изнурительных болезней, в том числе постоянно ухудшающееся зрение» [Дыбо 2019: 8].

Калмыцкий период жизни оказался очень плодотворным для Валентина Ивановича. Именно в Элисте в 2014 году увидел свет 536-страничный двуязычный словарь «Тоъфа-орус сооттары». «Тофаларско-русский словарь» ценен тем, что в нем описан язык охотников и оленеводов, обитающих в труднодоступной высокогорной саянской тайге. Словарь отражает лексику, касающуюся материальной и духовной культуры, хозяйственной деятельности, социальной и общественной организации этого народа. Валентин Иванович Рассадин оставил после себя бесценное наследие в виде этого словаря, в котором содержится 16000 слов, в том числе оригинальные сведения по ономастике: названия городов и посёлков, различных местностей и местечек, гор и горных перевалов, озёр, рек, ручьёв, ключей, названия родов и патронимий, мужские личных имена, женские личных имена, клички собак.

Из 16 тысяч лексем мы методом фронтальной выборки составили лексико-семантическую группу «Скотоводство», которую сравнили с аналогичной тематической группой сибирских татар и приводим ниже.

ЛОШАДЬ

ақ I ‘сивый’ (о масти); *ақ аът* ‘лошадь сивой масти’; с. 9. Сиб.-тат. А°к а°т id.

ақ II [ағы] 1) ‘белая звездочка на лбу животного’; *аннында ағы бар аът* ‘лошадь, у которой на лбу звездочка’; с. 9.

ала II ‘пегий, пёстрый // пестрота’; *ала аът* ‘пегая лошадь’; *ала инэк* ‘пегая корова’; *аъттың аласы тағыштын* ‘пестрота коня снаружи’ (посл.); ср. алақ; с. 21. Сиб.-тат. ала id.

алақ ‘пегий, пятнистый (о масти)’; *алақ аът* ‘пегая лошадь (белая с чёрными крупными пятнами)’; ср. ала II; с. 21.

аът [аьты] зоол. ‘1) конь, лошадь; асқыр аът жеребец’; *бе аът, эпши аът* ‘кобыла, кобылица’; *ақта аът* ‘мерин’; *бо аът қумнуң аьты?* ‘этот конь чей?’; *мен аьтыңын алээйн, чоң? – че, ал!* ‘я возьму твоего коня? – ладно, бери!’; *аът һылы* ‘конский волос’; *аът тонаа* ‘конская сбруя; 2) мерин’; *аът аът* ‘мерин // конский, лошадиный’; *аът туйуғлуғ улус* ‘люди с лошадиными копытами’; с. 21. Сиб.-тат. А°т id.

аътсығ ‘1) горячий, норовистый (о коне); 2) похожий на лошадь; 3) пахнувший лошадью’; с. 42.

боочила= [боочилаар] ‘править запряженной лошадью при помощи вожжей’; *боочилаар киши* ‘кучер’; с. 42.

бута= [буттаар] ‘стреноживать, спутывать (лошадь)’; с. 71. Сиб.-тат. пота id.

даң= [даар] ‘крепко, туго привязывать’; *сэргээ даңған аът* ‘лошадь, привязанная к коновязи’; см. таң; с. 96. Сиб.-тат. тың id. – крепко.

һазаарла= [һазаарлаар] ‘надевать на лошадь узду, обуздывать, взнуздывать’; с. 203.

суғлуурла= [суғлуурлаар] ‘взнуздать (лошадь)’; с. 203.

тағһала= [тағһалаар] ‘1) ковать (лошадь), подковывать; 2) использовать кошки (при ходьбе по льду или лазании по скалам)’; ср. дағһала; с. 341. Сиб.-тат. та°ға подкова id.

шыбығыр ‘голый, безволосый (о хвосте)’; *шыбығыр қудуруқтуғ аът* ‘бесхвостая лошадь’; с. 479.

бе I [бесі] зоол. кобыла, кобылица; с. 55. Сиб.-тат. пейә id.

ЖЕРЕБЕЦ

асқыр I [асқыры] зоол. 1) ‘жеребец’; 2) ‘самец (животного)’; *асқыр инэк* ‘бык’; с. 31. Сиб.-тат. а°йғыр id.

чағһаа [чағһаасы] зоол. ‘жеребенок двух лет’; *челер чағһаа* ‘двухлетний рысак’; *эр чағһаа* ‘жеребенок двух лет’; *эпши чағһаа* ‘кобылица двух лет’; с. 414.

чағһаала= [чағһаалаар] ‘искать убежавших двухлетних жеребят’; с. 414.

КОРОВА

ала II ‘пегий, пёстрый’; *ала инэк* ‘пегая корова’; ср. алақ; с. 21. Сиб.-тат. а°ла сыйыр.

аьнһайла= [аьнһайлаар] ‘телиться’; *аьнһайлаар инэк* ‘взрослая корова, которая уже может телиться’; ср. һоқаишта=, тугулла=; с. 39.

инэк сүт бердірі ‘корова даёт молоко’; с. 58. Сиб.-тат. Сыйыр сөт пирәте id.

инэк [инэә] зоол. ‘крупный рогатый скот; корова’; *асқыр инэк* ‘бык-производитель’; *ақталаан инэк* ‘вол’; *таиштаар инэк* ‘дойная корова’; *инэк таиштаар һире болу берген* ‘настало время доить корову // коровий’; *инэк һаайлығ оол* ‘парень с коровьей мордой (из сказки)’; с. 125. Сиб.-тат. сыйыр id.

иьшиті йердәә һөөрүкүйлер инэк маллығ болур чүме ‘люди, живущие в долине, бывают с коровами (из песни)’; с. 131.

инэк кече оьттаан чөрдән няһын келгеиш, кегженіп чығтыры ‘корова вечером, придя домой с пастбища, жуёт жвачку’; с. 133.

сағдығыр: сағдығыр миштығ инэк ‘корова, у которой один рог короче другого’; ср. сағдық; с. 299.

таиштаар инэк ‘дойная корова’; с. 299. Сиб.-тат. Са°вым сыйыр id.

шээшқақ инэк ‘бодливая корова’; с. 487. Сиб.-тат. Сөсөшкәк сыйыр id.

ОВЦА

һой бәә гайнир ‘овца блеет’; см. қайын=; с. 88

хой II [хойу~хойы] *зоол.* ‘овца, баран // овечий, бараний’; с. 88. Сиб.-тат. куй – овца. id. Куцкар – баран. id.

КОЗА

өшкү [өшкүсү] *зоол.* ‘домашняя коза’; *асқыр өшкү, эр өшкү* ‘домашний козел’; *эши өшкү* ‘домашняя коза (самка)’; *өшкү агннай* ‘козленок домашней козы’; *өшкү кооннай, өшкү хоонай* ‘годовалый домашний козел’; *өшкү мундуцақ* ‘годовалая домашняя козочка’. Сиб.-тат. Кэчэ – коза id..

ВЕРБЛЮД

тэбе [тэбеси] ‘верблюд’; с. 376. Сиб.-тат. төя id.

тебе сірті ниндір гайнып чору ‘у верблюда горбы мягко колышутся при ходьбе’; с. 528.

қырган тэбе тоглаар шээн, қырган киши ойнаар шээн (посл.) ‘и старый верблюд резвится, и старый человек играет’; с. 345.

чогдур [чоғдуру] *анат.* ‘длинный подшейный волос (оленя, лося, верблюда)’; *чогдур саһал* ‘козлиная борода’; см. *чогдыр*; с. 4.

«Тофаларско-русский словарь» В.И. Рассадина носит энциклопедический характер. В нём просматриваются глубокое знание хозяйственного уклада, обычаев народа. Приводимые слова иллюстрируются целыми предложениями, пословицами, поговорками, строчками из народных песен.

У Валентина Ивановича Рассадина много заслуг, он сохранил для науки академическое описание умирающих тофаларского и сойотского языков. «Эта просветительская деятельность ученого заслуживает самой высокой оценки и свидетельствует о благородстве его натуры, активной гражданской позиции. Результат этой деятельности может быть отнесен к категории подвига без преувеличения» [Языки – его стихия 2014: 14].

Авторитет В.И. Рассадина был так велик, что ему предоставили возможность выступить с докладом на сессии ЮНЕСКО «О проблемах возрождения и сохранения языков некоторых малочисленных тюркских народов Южной Сибири (на примере тофаларского и сойотского языков)». В результате этого доклада сойоты добились признания себя коренным малочисленным народом. «Получив статус малочисленного народа, сойоты просят возродить их язык. Он близок к языку тофаларов, тувинцев, цаатанов, оленеводческого народа в Монголии. Они называют себя «туһа». Сравните: тофалары – «тофа», тувинцы – «тыва». Это потомки одного древнего народа оленеводов, жившего в Саянах. Во время экспедиции в 1970-е годы я застал еще стариков, знавших свой язык, записаны тогда были сотни слов. Моя задача – помочь сойотам в возрождении их культуры и языка», – писал Валентин Иванович в 2001 г.

Спустя годы для детей был издан «Картинный словарь сойотского языка», увидеть который самому автору не довелось. Валентину Ивановичу не удалось увидеть эту яркую, красочную книгу, при одном взгляде на которую веет жизнерадостной атмосферой, настолько хорошо подобраны цвета, так мило улыбается с обложки мальчуган, одетый в национальный сойотский костюм! И этот праздник с большой любовью для народа сумели создать редактор – доктор филологических наук, профессор КалмГУ, супруга великого учёного Трофимова Светлана Менкеновна, художник Покровская Дашима Дымбреновна, сотрудники республиканской типографии в столице Бурятии.

«Картинный словарь сойотского языка» основан на четырех языках – сойотском, русском, бурятском, английском. Таково было желание самого автора В.И. Рассадина. В интервью «Жизнь, отданная языкам» профессор отмечал: «Свободно общаться и писать могу где-то на десяти языках, это татарский, бурятский, монгольский, калмыцкий, тофаларский, тувинский, финский, немецкий... Читаю на казахском, киргизском, венгерском, польском, читаю также по-французски, правда, со словарем. Самостоятельно изучал английский и читаю научную литературу, но не говорю и очень об этом жалею» [Рассадин 2014: 20]. Знание английского языка – требование автора!

Согласно исследованиям профессора В.И. Рассадина, сойотский язык входит в уйгуро-тюкюйскую подгруппу уйгуро-огузской группы тюркских языков. Лексический состав в

своей основе общетюркский. Наблюдается заметное количество архаичных словоформ, восходящих к древнему уйгурскому языку [Рассадин 2012: 25].

Язык сойотов хорошо развит и адекватно отражает тип их традиционной хозяйственной деятельности – оленеводство и промысловую охоту, традиционные быт и культуру. «Картинный словарь сойотского языка» содержит более 600 лексических единиц, распределенных в четыре крупные группы «Человек», «Хозяйственная деятельность человека», «Флора», «Фауна».

Основным занятием сойотов, как и у тофаларов, на протяжении веков, как и сейчас, является оленеводство. Сойоты занимались разведением домашних северных оленей и охотой.

В «Картинном словаре сойотского языка» богато представлены основные разделы лексики. Остановимся в качестве примера на некоторых группах слов.

Домашние животные: *Аьсыраан мал*, *Аңнар адагуусан*.

Оленеводство: *аьнай* ‘оленок’, *барба* ‘вьючная сума’, *ибилерши* ‘оленовод’, *иңген* ‘важенка’, *сыдым* ‘аркан’, *қоьш* ‘вьюк’, *тайақ* ‘посох’, *тығртығ* ‘вьючная подпруга’, *чары* ‘ездовой бык оленя’, *шомуқ* ‘коробочка из бересты (для доения важенок)’, *эзеңгі* ‘стремя’, *ыңғыршақ* ‘вьючное седло’, *эзер* ‘верховое седло’, *иби* ‘домашний олень’, *ақ-аң* ‘дикий северный олень’, *туйуғ* ‘копыто’, *һаай* ‘морда оленя’, *миис* ‘рога’, *һендирме* ‘холка оленя’, *кудуруқ* ‘хвост’, *чогдур* ‘подшейный волос’.

Сойотская терминология оленеводства имеет лексические параллели в языке сибирских татар. Например, *тайақ* ‘посох’ id., *эзеңгі* ‘стремя’ (сиб.тат. *өзәңге*, *изәңгү* id.), *ыңғыршақ* ‘вьючное седло’ (в сиб.тат данное слово встречается в составе идиомы о ленивом человеке *Ат өстөнтә ыңғырцақ*, *туйуғ* ‘копыто’ (сиб.тат. *тойақ* id.), *ақ-аң* ‘дикий северный олень’ (сиб.тат. *аң* – лось, зверь, дичь, всякое животное, на которое охотятся), *туйуғ* ‘копыто’ (сиб.тат. *тойақ* id.).

На сложение словарного состава тюркских языков оказал влияние монгольский язык. Так, к примеру, сибирские татары обозначают недоуздок словом *нокта*, в сойотском языке *нокта* ‘недоуздок’ id. из монг. *нохту*, бур. *ногто* [Очерки: с. 271]. В сойотском языке «гунан» – трехгодовалый [Рассадин 2019: 284], в башкирском – *кнан байтал* ‘кобыла по третьему году’, башк. *кнан* ‘жеребец от 2 до 3 лет’; *гунан* id. – в карачаево-балкарском языке.

В сойотском языке *гуначын* ‘трехгодовалая самка домашних животных’ [Рассадин 2012: 284]. В башкирском *кнажын* ‘кобыла от 2 до 3 лет’. *Гуначын* id. – в карачаево-балкарском Ид. Те же идентичные аналогии наблюдаются в казахском, ногайском, узбекском, уйгурском языках. По мнению, А.М. Щербака, все эти термины заимствованы из монгольского языка [Улаков 1983: 55].

Таким образом, исследование скотоводческой лексики тофаларского и сойотского языков при сопоставлении с языком сибирских татар показало общность в терминологии коневодства (*а°қ а°т*, *а°ла а°т*, *та°галау*, *та°йақ*, *ыңқырцақ*, *өсәңке*, *ноқта* др.). В обозначении коровы термином огузской формы «Инек» тофаларский язык коррелирует с юго-западными тюркскими языками, в частности, с карачаево-балкарским и другими. Труды В.И. Рассадина являются мощной базой для исследования скотоводческой лексики в отдельных тюркских малоисследованных языках, таких, как язык сибирских татар, в сопоставлении с другими тюркскими и монгольскими языками. Эта плодотворная работа будет продолжена.

Литература

1. Бётлингк О.Н. О языке якутов / Пер. с нем. Рассадина В.И. – Новосибирск: Наука, 1989. – 644 с.
2. Дыбо А.В. Предисловие // Рассадина В.И. Очерки по истории сложения тюрко-монгольской языковой общности / Под ред. А.В. Дыбо. – СПб.: Нестор-История, 2019. – С. 5–9.
3. Рассадина В. И. Словарь тофаларско-русский и русско-тофаларский / Тоьфа-орус – орус-тоьфа сооттары: Учеб. пособие для учащихся средних школ. – СПб.: Дрофа, 2005. – 295 с.

4. Рассадин В.И. Картинный словарь сойотского языка. – Улан-Удэ: Изд-во ПАО «Республиканская типография», 2019. – 168 с.
5. Рассадин В.И. Очерки по истории сложения тюрко-монгольской языковой общности – СПб: Нестор-История, 2019. – 608 с.
6. Рассадин В.И. Тофаларский язык и его место в системе тюркских языков. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. – 214 с.
7. Рассадин В.И. Язык сойотов Бурятии. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2012. – 156 с.
8. Рассадин В.И. Скотоводческая лексика калмыцкого языка в сравнении с турецко-месхетинской // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – № 8. – С. 83–90.
9. Салаев Б.К. Профессор В.И. Рассадин: вехи творчества // Актуальные проблемы монголоведных и алтаистических исследований. Материалы 3 международной научной конференции, посвященной 80-летию академика РАЕН, профессора В.И. Рассадина, 30-летию создания тофаларской письменности и 20-летию сойотской письменности 11-14 ноября 2019 г. – Элиста. 2019. – С. 8–10.
10. Улаков М.З. Термины животноводства в карачаево-балкарском языке. Дис... канд. филол. наук. - М., 1983. – 143 с.
11. Широбокова Н.Н. В.И. Рассадин – лингвист и учитель // Актуальные проблемы монголоведных и алтаистических исследований. Материалы 3 международной научной конференции, посвященной 80-летию академика РАЕН, профессора В.И. Рассадина, 30-летию создания тофаларской письменности и 20-летию сойотской письменности 11-14 ноября 2019 г. – Элиста. 2019. – С. 13–16.
12. Языки – его стихия. Профессор В.И. Рассадин / сборник [Г.М. Борликов и др.; ред. совет Г.М. Борликов (отв. ред.), Б.К. Салаев, С.М. Трофимова, С.В. Пронякин, Р.Г. Саряева (ред.-сост.)]. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. – 239 с.: фото (Ученые Калмыцкого университета). – Библиограф.; с. 167-206.

Ангархаева Ю.П.
г. Улан-Удэ, Россия

К ВОПРОСУ О ЛЕКСИЧЕСКИХ СРЕДСТВАХ ВЫРАЖЕНИЯ АСПЕКТУАЛЬНЫХ ЗНАЧЕНИЙ В РУССКОМ И БУРЯТСКОМ ЯЗЫКАХ (НА ПРИМЕРЕ ФУНКЦИОНАЛЬНО-СЕМАНТИЧЕСКИХ РАЗРЯДОВ НАРЕЧИЙ)

***Аннотация.** В настоящей статье поднимается вопрос о наречиях как аспектуальных единицах в русском и бурятском языках; о функционально-семантических разрядах наречий, непосредственно участвующих в выражении аспектуальных значений глагола. Также, рассматривается сама категория аспекта с точки зрения типологического языкознания, такой подход позволяет взглянуть на языковой материал разных языков с единых теоретических позиций, что приводит к более глубокому решению проблемных вопросов. Исследование аспектуальности остается все еще актуальным, тем более для языков, где категория аспекта малоизучена. К таким языкам относится и бурятский. Традиционно в центре внимания аспектологов находилась семантика видовременных показателей глагола, но в последнее время «...аспектуальность выходит за пределы действия-предиката». Современная теория аспектуальности учитывает вклад неглагольных лексических элементов, представленных наречиями, в выражении аспектуальных значений и не сводима только к аспектуальной характеристике глагола (П.А. Аркадьев, А.В. Бондарко, Ю.С. Маслов, М.А. Шелякин и др.).*

***Ключевые слова:** функционально-семантическое поле (ФСП) аспектуальности, функционально-семантический разряд (ФСР), глагол, наречие, сопоставительно-типологический метод, универсальные и специфические языковые средства выражения.*

Нами рассматривается категория аспекта с позиций типологического языкознания и определяется как универсальная модель аспектуальных значений, выражающих различные характеристики протекания и распределения действия во времени. В научной литературе есть единые теоретические положения категории аспекта, применимые к материалу разноструктурных языков. В настоящем исследовании нами выбрана концепция аспекта А.В. Бондарко, в котором выделяется функционально-семантическое поле аспектуальности (ФСП). Универсальность аспектуальности заключается в том, что выделенное языковое явление системно и структурно может быть обнаружено в любом языке и на любом языковом уровне. Аспектуальные значения общего ФСП – лимитативность, длительность, кратность, фазовость, перфектность и другие – признаны универсальными для русского и бурятского языков. Для выражения этих значений в обоих языках говорящим привлекаются те или иные языковые средства. Современная теория аспектуальности учитывает роль всех разноуровневых языковых средств – морфологических, словообразовательных, лексических, синтаксических. В данной статье основное внимание направлено на исследование лексического уровня аспектуальности, представленного наречиями, в сопоставительно-типологическом плане. Анализ научной литературы показал, что в русском и бурятском языках единственными универсальными средствами выражения аспектуальных значений являются категория вида, аспектуально-семантические классы глаголов (способы действия), наречия. Исследование лексического уровня аспектуальности, представленного наречиями, и его анализ в сопоставительно-типологическом плане являются новым подходом в современной лингвистике. Изучение наречий как аспектуальных единиц дает возможность углубить представление о категории аспектуальности, о наречии как части речи и его функциональных возможностях в обоих языках. На основе анализа литературы мы пришли к выводу, что в русском языкознании нет общей теории по наречиям как лексическим выразителям аспектуальных значений. Они рассматривались в общей системе обстоятельственных слов или по отдельным группам (А.Б. Аникина, Г.А. Битехтина, А.В. Бондарко, И.Н. Кошман, А.М. Ломов, Ф.И. Панков, В.С. Храковский) [Битехтина 1979: 160].

В бурятском языкознании в работах по изучению аспектуальности и категории вида отмечается важная роль неглагольных показателей при выражении аспектуальной характеристики глагола и перспектива их исследования (Э.Б. Дамбиева, П.П. Дашинимаева, В.М. Егодурова, Ц.-Ж.Ц. Цыдыпов и др.). В настоящей статье при изучении наречий основное внимание уделено описанию наречий именно как аспектуальных единиц в сопоставительном аспекте. Выяснено, что статус наречия как части речи не совсем ясен в разноструктурных языках, в русском и бурятском. На основе краткого сопоставительного анализа морфологических, семантических, синтаксических признаков наречий Ж.С. Сажиновым обнаружено, что в области наречий обоих языков действуют аналогичные законы, поэтому много сходных морфологических, семантических, синтаксических признаков [Сажинов 1984]. В большинстве случаев для наречий русского и бурятского языков морфологический признак не является существенным, соответственно, возникают проблемы функциональных омонимов в области наречий (В.В. Бабайцева), проблемы синкретичных слов (С.Л. Чареков), проблемы спорности отнесения тех или иных слов к разряду наречий (например, в бурятском языке слова типа *тон*, *маша*, *эрид*, *шал* с общим значением «очень, весьма, совершенно»). Все это приводит к выводу, что в русском и бурятском языках основным критерием для выделения наречий является функциональный. Для отнесения слова к разряду наречий эффективными признаются его семантические и синтаксические свойства и их взаимодействие. Наречия русского и бурятского языков в большинстве случаев занимают приглагольную позицию, и некоторые группы наречий своим лексическим значением могут влиять на характер протекания действия во времени. Например, наречие долго «*удаан*», указывающее на длительность протекания действия, для своего синтагматического ряда выбирает определенную группу глаголов, объединенную общим значением длительности, незаконченности действия (группу глаголов положения субъекта / объекта в пространстве стоять «*байха*», *лежать* «*хэбтэхэ*» и т.д.). В сочетании с

такими глаголами наречие *долго «удаан»* актуализирует аспектуальное значение длительности. По принципу синсемантичности в одной группе с данным наречием оказываются другие наречия, обозначающие временную протяженность действия: *вечно «мҮнхэ», непрерывно «алгадгҮй», длительно, продолжительно «үни удаан», «удаан» и др.* Наречия типа *вдруг «гэнтэ», неожиданно «гансата», немедленно «удалгүй»* образуют другие группы наречий. Все те наречия, которые не способны влиять на характер протекания действия во времени, не относятся к аспектуально значимым единицам (давно *«үни сагта»,* сейчас *«мүнөө»,* прежде *«урид»* и др.).

Мы пришли к выводу, что наречия, объединенные на основе сходства синтагматических свойств, но при этом и семантически близкие между собой, образуют определенные разряды. Для таких групп наречий в статье принят термин Г.А. Битехтиной *«функционально-семантический разряд» (ФСР)* [Битехтина 1979: 23].

В настоящей статье предпринята попытка создать универсальную классификацию функционально-семантических разрядов наречий, участвующих в выражении аспектуальных значений, применимую для русского и бурятского языков:

1. ФСР наречий кратности действия (Б. Барентсен, Е. Кржижкова, В.С. Храковский):

– наречия цикличности: *каждодневно «үдэр бүри», ежегодно «жэл бүри» и т.д.;*

– наречия узуальности: *обычно, обыкновенно «юрэ», «ходо» и т.д.;*

– наречия счетного комплекса: *неоднократно «олонто» и т.д.;*

– наречия интервала: *редко «үсөөн», иногда «заримдаа» и т.д.*

2. ФСР наречий предельности или результативности действия (И.Н. Слесарева): *полностью «дүүрэнээр»; полностью, вполне «хүсэдөөр»; совсем, окончательно «байхаар»; наотрез, окончательно «эрид» и т.д.*

3. ФСР наречий внезапности и мгновенности действия: *вскоре, тотчас «уданшьегүй»; вдруг «гэнтэ», «гансата»; немедленно «үтэр» и т.д.*

4. ФСР наречий интенсивности действия (Ю.Д. Апресян, М.В. Филипенко): *быстро түргөөр и медленно «ааляр», «аалиханаар»; энергично, интенсивно «эриэтэйгээр»; наспех «яаралаар» и еле-еле, едва, слегка «халта» и т.д.*

5. ФСР наречий длительности действия (А.В. Бондарко, А.М. Ломов): *долго, длительно «удаан», «униудаан», вечно; надолго «удаанаар», «униболотор»; навсегда «хэтынхэтэдэ» и т.д.*

Каждый функционально-семантический разряд наречий русского и бурятского языков сочетается с определенным кругом глаголов, по-разному влияя на их аспектуальную характеристику. Данные наречия малоизучены в плане функциональности, рассматривались наряду с другими разрядами наречий или в ряду обстоятельств, а в бурятском языкознании выделение и исследование их является новым. Возникает необходимость специального исследования каждого разряда наречий в конкретном языке и в сопоставительно-типологическом аспекте. Особый интерес представляет обнаружение общих универсальных признаков наречий в качестве аспектуальных единиц для обоих языков, русского и бурятского. И необходимо понять, в чем специфика функционирования наречий при выражении аспектуальных значений в конкретном языке.

Литература

1. Бондарко А.В. Теория значения в системе функциональной грамматики: на материале русского языка. – М., 2002. – 736 с.

2. Битехтина Г.А. Семантико-синтаксические разряды определительных наречий в современном русском языке и условия их функционирования: дис....канд. филол. наук. – М., 1979. – 160 с.

3. Сажинов Ж.С. Сопоставительная грамматика русского и бурятского языков (Морфология). – Улан-Удэ, 1984. – 144 с.

4. Теория функциональной грамматики: Введение, аспектуальность, временная локализованность, таксис. – М., 2017. – 352 с.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЯЗЫКОВОЙ СРЕДЫ НА КАЛМЫЦКОМ ЯЗЫКЕ

***Аннотация.** В данной статье рассматриваются актуальные проблемы формирования языковой среды на калмыцком языке. На сегодняшний день остро стоит проблема сохранения языкового статуса, расширения социальных функций калмыцкого языка, применения родного языка в различных сферах общественной и культурной жизни.*

***Ключевые слова:** родной язык, языковая среда, языковое сознание, титульный этнос.*

Проблема сохранения родного языка в Республике Калмыкия является одной из самых важных на сегодняшний день. Самобытная культура любого народа сохраняется до тех пор, пока народ не «теряет своего языка». На сегодняшний день остро стоит проблема сохранения языкового статуса, расширения социальных функций калмыцкого языка, применения родного языка в различных сферах общественной и культурной жизни. Калмыцкий язык занесен ЮНЕСКО в Красную книгу как один из исчезающих на планете языков [Кожемякина 2023: 116-120].

Сложившаяся на сегодня социолингвистическая ситуация в нашей республике характеризуется функционированием русского языка во всех сферах и невостребованностью калмыцкого языка как в государственной, так и в общественно-политической сферах. Современная языковая ситуация в РК характеризуется значительным сужением сфер функционирования калмыцкого языка. Основной формой, сложившейся в Калмыкии, лингвистической ситуации является двуязычие с доминирующей ролью русского языка.

Данные социологических исследований показывают неуклонное падение уровня владения калмыцким языком среди жителей республики. Семья перестала быть, как раньше, ядром языковой среды, эта функция была возложена на школы, на учителей родного языка, в частности [Алпатов 2023: 28].

Естественная языковая среда – это общество людей, которых объединяет один язык и культурные ценности, историческое прошлое и территория проживания. То есть, в любой стране есть своя языковая среда – одна или несколько, в зависимости от того, на скольких языках говорит ее народ. Именно в естественной языковой среде язык учится быстро, без усилий – будто сам собой. Если говорить просто, то это исторически сложившееся объединение людей на основе общего языка и культуры, проживающих на определенной территории. Языковая среда способствует усвоению языковых норм, речевых структур, стереотипов речевого поведения. Если ребенок растет в языковой среде, то он усваивает все это естественным образом. Но если в языковую среду попадает взрослый человек, то ее чудодейственное влияние уже не такое сильное. Для того, чтобы сформировать речевой навык, надо постоянно говорить на уроках, в языковых клубах, с друзьями на калмыцком, на форумах в Интернете и чатах с носителями. Языковой микроклимат можно сформировать самостоятельно, главное- делать это регулярно [Намуева 2002: 131–132].

Таким образом, можно выделить несколько преимуществ языковой среды при изучении калмыцкого языка:

1. Языковая среда помогает преодолеть языковой барьер. В естественной языковой среде легче изучать новый язык. Необходимость коммуникации, достижения взаимопонимания подталкивает к практике. Чтобы нормально жить в новых обстоятельствах, учиться, работать, общаться, дружить, нужно говорить на языке.

2. Погружение в среду развивает языковую привычку. Начав говорить, остановиться уже сложно. Человек станет говорить на те темы, которые обсуждает в своей обычной жизни, ему хочется узнать больше слов, чтобы как можно точнее высказать свою мысль, он сам постоянно проверяет себя по словарю и спрашивает у новых друзей, как выразить ту или

иную мысль. Безусловно, улучшаются навыки говорения и аудирования [Намруева 2010: 138–141].

3. Естественное увеличение словарного запаса. Именно в естественной языковой среде слова особенно быстро учатся и запоминаются. Весь секрет – в механизмах нашей памяти. Например, согласно научным исследованиям, слово в памяти удержится надёжнее, если с ним связана так называемая смысловая ассоциация. Вы легко запомните, как по-калмыцки «канцелярские товары» – в школе, «продукты» – в магазине, «еда» – в кафе. То есть слова быстрее запоминаются там, где они пригодятся.

4. Языковая среда снимает страх ошибки. В школе все учащиеся объединены одной целью – улучшить свои знания, ведь для всех изучаемый язык не является родным. Даже цель преподавателя – не поставить вам двойку, а добиться вместе с вами результатов. Сделать ошибку в таких условиях совсем не страшно. За пределами школы вы общаетесь с новыми знакомыми, продавцами, официантами, и просто прохожими. Задача всех, кто с вами общается, – не исправить вас, а понять, что вы хотите сказать. И вам обязательно будут помогать. А если кто-то и будет вас учить и поправлять, так это сама среда. Вы каждую секунду будете слышать правильную речь, верные акценты и ударения, хорошую грамматику — и будете подстраивать свой язык под эту норму [Босчаева 2023: 377–383].

5. Языковая среда превращает знания в навыки. Все, что студенты учили до сих пор, все эти глаголы, времена и зависимые предлоги – вдруг обретает реальные очертания. И становится понятно, где можно применить грамматику и заученные тексты:

- чтобы спросить дорогу до настоящей остановки;
- чтобы купить билет на настоящем вокзале;
- чтобы выяснить, если ли скидки студентам;
- чтобы узнать, можно ли здесь парковаться/плавать/курить;
- чтобы узнать, не изменилось ли время вылета;
- и многое другое.

Следует отметить, что вопросы законодательного регулирования языковой политики как фактора сохранения языкового сознания титульного этноса на примере калмыцкого языка рассматриваются не впервые. Но в целом, проблеме сохранения языков российских народов, в особенности малочисленных, с этой точки зрения уделяется недостаточное внимание.

Цель преподавания калмыцкого языка – не только дать учащимся основную сумму знаний о современном языке, его грамматическом строе, но и выработать навыки устной и письменной речи. Другими словами, в настоящее время на передний план выступает практическая направленность обучения языку. Глубокие и прочные теоретические знания приобретают прикладное значение, если школьник умеет правильно распознать, то или иное грамматическое явление, то есть основа практических навыков – это осознанное овладение грамматическими понятиями.

Литература

1. Алпатов В.М. Что такое языковая политика? [Электронный ресурс]. URL: http://www.gramota.ru/biblio/magazines/mrs/28_493 (дата обращения: 19.10.2023).

2. Босчаева Н.Ц., Корнусова Б.Э. Социолингвистическая ситуации в Калмыкии // Калмыкия. Субъект Российской Федерации: история и современность: мат-лы Российской науч. конф. (6-7 октября 2005 г.). – Элиста: Изд-во КГУ, 2005. – С. 377-383.

3. Итоги переписи населения Калмыкии в цифрах [Электронный ресурс]. URL: http://www.bumbinorn.ru/analyzer/1165135072-itogi-perepisi-naseleniya-kalmykii-v-cifrah_48654.html (дата обращения: 11.09.2023).

4. Кожемякина В.А. Особенности языковой ситуации и языкового законодательства в Республике Калмыкия // Альманах современной науки и образования. – Тамбов: Грамота, 2008. – № 2 (9): в 3-х ч. – Ч. I. – С. 116–120.

5. Намруева Л.В. Как калмыки знают свой язык // Социологические исследования. – № 4. – 2010. С. 138–141.

6. Намруева Л.В. Проблемы языковой ситуации в Республике Калмыкия // Межнациональные отношения в Республике Калмыкия: состояние, проблемы и перспективы развития: мат-лы науч.-практ. конф. – Элиста, 2002. – С. 131–132.

7. Тишков В.А. Республика Калмыкия [Электронный ресурс]. URL: http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/kollektivn/na_puti_k/respublika3.html (дата обращения: 22.10.2023).

Басангова Л.Б.
г. Элиста, Россия

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА РАССКАЗОВ В.М. ШУКШИНА (К ВОПРОСУ О ПРЕПОДАВАНИИ РУССКОГО ЯЗЫКА КАК ИНОСТРАННОГО)

***Аннотация.** Представлен обзор различных проявлений национально-культурных особенностей русского народа, выраженных в произведениях В.М. Шукшина. Универсальным и изобразительным иносказательным средством В.М. Шукшина, освещающим трудовые, праздничные, бытовые формы русской национальной культуры является декоративно-прикладное искусство, которое формирует в эстетическом комплексе писателя дополнительную образную систему, представляя дух и единство русского народа и его собирательный образ в одном или нескольких персонажах.*

***Ключевые слова:** национально-культурная специфика, специфика, национальный характер, В.М. Шукшин, культура, традиция, народное искусство.*

Литературу 1960–1970 годов и всю современную прозу невозможно представить без Василия Шукшина, без его героев.

Простота художественного почерка писателя до сих пор вызывает неподдельный интерес, как со стороны читателей, так и со стороны критиков. Однако в настоящее время стало очевидно, что односторонний подход в отношении этого писателя обнаруживает свою недостаточность, поэтому необходимо продолжать исследование творчества Шукшина.

Народное искусство и характер русского человека как предмет пристального интереса В.М. Шукшина к различным проявлениям самобытности национальной культуры находит последовательное и многостороннее воплощение в творчестве писателя. Богатая ритуально-образная палитра синкретичного народного искусства в рассказах Шукшина В.М. используется и в качестве колоритного фона центрального конфликта, и архетипических прообразов характеров, и в целях преломления национально-исторического духовного опыта в собственной аксиологической системе.

Универсальным изобразительным и иносказательным средством творческого пространства В.М. Шукшина, пронизывающая все формы русской национальной культуры, является народная песня. К народной песне, как справедливо полагает А.И. Куляпин, Шукшин обращается «для выявления своеобразия русского национального характера» [Куляпин, Левашова 2006: 172].

В повести-сказке «До третьих петухов», созданной в последний год жизни писателя, Шукшину удается поэтически точно и риторически экспрессивно передать силу воздействия подлинного произведения народного искусства на слушателя, причастного к культурным истокам музыкального посыла: «Здесь надо остановить повествование и, сколь возможно, погрузиться в мир песни. Это был прекрасный мир, сердечный и грустный. Звуки песни, негромкие, но сразу какие-то мощные, чистые, ударили в самую душу. <...> Ах, как они пели!.. Как они, собаки, пели! Стражник прислонил копьё к воротам и, замерев, слушал песню. Глаза его наполнились слезами; он как-то даже ошалел. Может быть, даже перестал понимать, где он и зачем <...> А песня лилась, рвала душу, губила суету и мелочь жизни - звала на простор, на вольную волю» [Шукшин 1998: 291].

В качестве выигрышного изобразительного приема народная песня сопровождает многие произведения Шукшина. Выполняя функцию культурного кода, мотив песни как сгусток исторической памяти приобретает особую дискурсивную ценность в лаконичных жанрах шукшинского наследия. Песенный интертекст подсвечивает не только эмоциональный колорит (настроение, интонацию), но и сюжетную канву, характеры и центральную идею (как правило, завуалированную, неявную) многих произведений писателя.

Стилистическая фактура цитируемой песни привносит в текст литературного произведения эмоционально-эстетическое звучание, придает элементу нарратива гармоническую или драматическую окраску.

В рассказе «Одни» [1962] шорник Антип Калачиков песней развлекает и утешает жену Марфу, тоскующую о покинувших отчий дом детях: «А хочешь, я тебе сыграю, развею тоску твою?» [Шукшин 1998: 241]. Репертуар Марфа выбирает сама, заранее принимая транслируемое песней настроение: «– Про Володю-молодца. – Она тяжелая, ну ее! – Ничего, я поплачу хоть маленько» [Шукшин 1998: 243]. Одна из версий народной песни времен гражданской войны «Не вейтись чайки над морем...» призвана здесь наполнить эмоциями опустевший дом одиноких стариков, воссоздать атмосферу душевности и взаимопонимания, смягчить расстроенные в бытовых неурядицах отношения престарелой четы: «Антип пел задушевно, задумчиво. Точно рассказывал.

Ох, в двенадцать часов темной но-очий

Убили Володю-молодца-а.

Наутро отец с младшим сыном...

Марфа захлюпала. – Антип, а Антип!.. Прости ты меня, если я чем-нибудь тебя обижаю, - проговорила она сквозь слезы. – Ерунда, - сказал Антип. – Ты меня тоже прости, если я виноватый»

Таким образом, народная песня или фольклорная стилизация в творчестве В.М. Шукшина служит инструментом психологического анализа: заставляет героя «проговариваться», выявляет неочевидные стороны характера, обнаруживает скрытые механизмы сюжетной коллизии. Песня в творчестве писателя становится проводником как в бытовой уклад, так и в праздничный, давая возможность читателю с ее помощью углубиться в особенности русской национальной культуры и познакомиться с народным творчеством.

Помимо проявлений русского народного творчества и его вспомогательных характеристик представления персонажей через песни или танец, В.М. Шукшин особое внимание уделял проблеме создания и воплощения в литературе русского национального характера.

Национальный характер – это исторически сложившаяся совокупность устойчивых психологических черт нации, определяющих привычную манеру поведения и типичный образ жизни людей, их отношение друг к другу, к другим народам, к своей культуре [Шукшин 1980].

Среди качеств, присущих русскому народу, писателем выделяются доброта, способность к сопереживанию, жалостливость, твердость, порой, даже жестокость, мудрость и простодушие и в то же время хитрость и напор, смелость и мужество. В.Ф. Горн в своей книге «Характеры Василия Шукшина» отмечает, что произведения В.М. Шукшина очень тесно связаны в этом смысле между собой, «словно их создатель всю жизнь свою писал один роман, одно огромное полотно, фрагментами и главами которого являются остальные его рассказы, романы, повести, сценарии, зарисовки» [Горн 1981]. И средоточие этого полотна, основное содержание – национальный характер.

Русский человек, каким он выглядит во многих произведениях Шукшина, силен, прежде всего, своей неизбывной любовью к отчей земле, к родным березкам, не может жить русский человек без песни, именно народной песни. Критики и читатели не раз обращали внимание на необычность героев Шукшина, на несовпадение их поведения с общепринятыми нормами. Василий Макарович и сам чувствовал необычность своих героев: «странные люди», «чудаки», «чудики» - так говорят они (герои) о себе, так говорит о них и писатель.

Одним из таких «чудиков» предстает перед нами шофер Сергей Духанин в рассказе

«Сапожки». Сергей купил жене сапожки, каких она и «во сне не носила». Но не подумал только он, что они ей вовсе не пригодятся. Для чего эти сапожки, если на улице грязь по колено, да и не налезут они на Клавкину ногу. Расстроился Сергей и решил их бросить в колодец. Но выясняется, что подарок все-таки остался в семье: поносит их ко всеобщей радости Клавкина дочь. Главным посылом данного рассказа является доброта, которую люди должны дарить друг другу и также принимать её с благодарностью.

Далее в творчестве Василия Макаровича появляются не только персонажи – «чудики», но и герои-мыслители. Они являются философами, размышляют о роли человека в системе мироздания, его нравственных качествах и путях совершенствования. Так, например, шукшинский герой Макар Жеребцов «въедливо учил людей добру и терпению». Герой рассказа «Микроскоп» Андрей Ерин озабочен грядущими судьбами человечества.

Каждый шукшинский мыслитель не зависим от других, но все вместе «действующие лица этой духовной драмы образуют удивительный многоголосый хор, утверждающий смысл жизни в гармонии человека с миром» [Апухтина 1986].

Василий Макарович Шукшин на примере характеров мыслителей, философов раскрывает такие черты русского национального характера, как любовь к матери-земле, исконная привязанность души к Родине.

Особое место в шукшинских произведениях занимает такой тип характера, как «крепкий мужик». Сюда относятся такие герои, как Шурыгин («Крепкий мужик»), Яковлев («Вечно недовольный Яковлев»). Несмотря на всю несхожесть, есть в этих характерах то общее, что позволяет объединить их в один тип. Все герои твердо стоят на ногах, это крепкие мужики в полном смысле этого слова. Этим героям присущи как физическая «крепость», так и стабильное материальное положение, хорошее, даже почетное место работы. Но, несмотря на это, деревенские жители с настороженностью относятся к ним. Все дело в черствости, душевной нечуткости, присущей таким героям. Несмотря на определенные достоинства, они отталкивают от себя людей.

Таким образом, на протяжении всего творчества Шукшин работал над созданием русского национального характера. Все его «чудики», герои-мыслители, философы, «крепкие люди» – русские характеры. В каждом из них можно найти исконно русские черты, которые свое дополнительное выражение находят и в национальных песнях и танцах.

Литература

1. Апухтина В.А. Проза В. Шукшина. М., 1986.
2. Горн В.Ф. Характеры Василия Шукшина. Барнаул, 1981.
3. Куляпин А.И., Левашова О.Г. Шукшин и русская литература XIX в. // Творчество В. М. Шукшина: энциклопедический словарь-справочник. Т. 2: Эстетика и поэтика прозы В. М. Шукшина. Диалог культур. Барнаул, 2006. С. 151-190.
4. Шукшин В.М. Собрание сочинений в шести книгах. Кн. I: Охота жить. Рассказы. Москва, 1998. 512 с.
5. Шукшин В.М. Собрание сочинений в шести книгах. Кн. III: Странные люди. Москва, 1998. 528 с. с.291
6. Шукшин В.М. Рассказы. М.: Моск. рабочий, 1980. – 257 с.

ETYMOLOGY OF THE MONGOLIAN TERM MƏRGƏN / MERGIN AND ITS TURKIC EQUIVALENT

蒙古语 mərgən/mergin 一词和突厥语族与其对应词源流¹

[提要] 国内外学者一致认为，突厥语族诸语中与蒙古语 mərgən/mergin 音义对应的词是蒙古语借词，其主要依据是词根为蒙古语的 mərgə/merge。本文运用图瓦语、哈卡斯语、图法拉尔语、雅库特语、阿尔泰语等语言的材料论证了突厥语族诸语之与蒙古语 mərgən/mergin 音义对应的词不是蒙古语借词，是两种语族共有的同源词。其主要依据是阿尔泰语系突厥语族北部（图瓦—哈卡斯）语支的图瓦语、哈卡斯语和图法拉尔语等语言保留着该词的原始词根 merge、mige、merxe 等词，且有很强的构词能力。而阿尔泰语系其他语言由于生产方式的变迁等原因没能保留该词词根。

[关键词] 蒙古语 mərgən/mergin；突厥语族；阿尔泰语系；同源词

蒙古语 mərgən/mergin²一词在现代蒙古语中使用比较广泛，无论是书面语和口语还是蒙古族人中中使用比较多，是个典型的高频词。蒙古语 mərgən/mergin 词义为“聪明的，英明的，善射的，命中率高的（弓、枪等），枪法准的，神射手（名词）”。此外可以形容箭、刀、剑等武器或工具最尖锐的部分，表示“尖端、尖锐”等意思。蒙古语的该词可以构成“mərəgləx（显示聪明，自作聪明），mərəgəfix（变熟练）”等词，具有一定的构词能力。

维吾尔语、哈萨克语、柯尔克孜语（或吉尔吉斯语）、乌兹别克语、图瓦语、哈卡斯语、图法拉尔语、阿尔泰语和雅库特语等现代突厥语族语言都有与其相对应的词。国外的阿尔泰语言学家们早已把上述现代突厥语族语言中与蒙古语 mərgən/mergin 相对应的词确定为蒙古语借词。主要依据是其词根为蒙古语的 mərgə/mergi（聪明、明智、卜卦、占卜），而且蒙古骑兵西征之前的突厥文文献里没有出现该词。《图瓦语词源词典》的编者俄罗斯犹太人语言学家 B.I.塔塔林采夫在《图瓦语词源词典》第四卷中对图瓦语 mergen 一词的来源进行论述，提出了该词为蒙古语借词的观点。2012年10月10日我们在俄罗斯联邦图瓦共和国首都克孜勒市采访 B.I.塔塔林采夫时他表示：“图瓦语中与蒙古语 mərgən/mergin 音义相对应的词 mergen 应该不是蒙古语借词，因为图瓦语中保留着其词根 merge。但由于欧美阿尔泰语言学界普遍认为该词是蒙古语借词，《图瓦语词源词典》的研究没有从突厥语族北部（图瓦—哈卡斯）语支中深入发掘相关词根及同源词，顺从传统观念，将图瓦语中与蒙古语 mərgən/mergin 音义相对应的词 mergen 列为蒙古语借词”。显然，B.I.塔塔林采夫《图瓦语词源词典》第四卷于2008年出版之后才把图瓦语当中的 mergen 一词与其词根 merge 及相关的派生词联想起来的。内蒙古大学高·照日格图教授在《蒙古语族语言与突厥语族语言词汇比较研究》一书中，以词根、构词能力和境外突厥语族语言不存在该词为依据，提出了突厥语族语言中该词为蒙古语借词的观点。

虽然我们运用蒙古语现有的语言材料可以解释该词的词根，但运用属于突厥语族语言图瓦语、图法拉尔和哈卡斯语中的 merge+n=mergen 或 mirge+n=mirgen（木棒+形容词后缀=木棒投掷得准）这一语言材料可以提供更合理的解释。因此我们认为突厥语族诸语与 mərgən/mergin 对应的词应该不是来自蒙古语的借词，而是两个语族共有的同源词。图瓦语、哈卡斯语和图法拉尔语的使用群体由于生产方式等客观原因，把该词的原始词根保留至今。下面将运用在俄罗斯联邦西伯利亚地区对图瓦语、哈卡斯语和阿尔泰语等突厥语族语言进行调查所获得的材料，分三部分分析和论述突厥语族诸语与蒙古语 mərgən/mergin 对应词。

¹ [基金项目] 本文系 2019 年度国家社科基金青年项目“中国境内图瓦语词汇调查研究”（项目编号：19CYY037）之阶段性成果之一。

² mərgən 为我国蒙古语标准音，mergin 为蒙古语卫拉特方言音。

蒙古语 *mərgən/mergin* 及其词义

结合古今蒙古语语言材料，我们可以把蒙古语 *mərgən/mergin* 的义项分为两大类：第一类是与智力因素有关的“聪明的，英明的”等；第二类是与射击技能有关的“善射的，命中率高的，枪法准的，神射手”等。无论是清朝时期的《十二八卷本词典》，还是如今各类蒙古语词典都把上述与智力因素有关义项当做原义解释，而与射击技能有关的义项似乎被默认为引申义。这也是人们把突厥语族语言中与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词理解为蒙古语借词的主要原因之一。因为学术界普遍认为蒙古语 *mərgən/mergin* 之词根的 *mərgə/mergi* 具有“聪明、明智、卜卦、占卜”等义项，都与智力因素有关。

《蒙古秘史》等古代蒙古文文献中 *mərgən/mergin* 一词在人名后半部分出现较多。例如：成吉思汗的祖先当中出现了 *tobun merken¹*, *borɣigitaj merken*, *qoriɣar merken* 等三个名字后半部分带有 *merken* 的人物。这些人名与在古代生产力不发达，战乱的生活环境下，神弓手在战争和生产活动（狩猎）中的重要作用和由此带来的权威和地位有关。古代蒙古人名字后面带个 *merken* 是具有希望自己的孩子成为神弓手或武艺高强的英雄的象征意义。而现代蒙古文化里 *mərgən/mergin* 一词是文武双全的象征。因此现代蒙古族当中名为 *mərgən/mergin* 或名中含有 *mərgən/mergin* 一词的人相当多。例如：*mərgən*（莫尔根）、*mərgən baatar*（莫尔根巴特尔）、*mərgən xy*（莫尔根夫）等等。从古至今从 *mərgən/mergin* 一词在蒙古族人名字当中所强调的含义和象征意义来看，是从更强调与射击技能有关的义项向更强调与智力因素有关义项的过渡，也是尚武文化向尚文文化演变的过程。

不仅如此，无论是操突厥语族语言的民族民间文学作品，还是蒙古民族的民间文学作品里，名字后半部带有蒙古语 *mərgən/mergin* 或突厥语族语言与其对应词的人物比比皆是。他们共同的特点就是具有超人的射弓能力。例如：蒙古族神话故事中用六支箭射灭七个太阳之六，当射最后一个太阳时箭被空中飞翔的燕子的尾巴挡住而没射中，最后恪守自己射太阳之前的承诺，变为不喝水，不吃干草的动物——旱獭的 *ərxi: mərgən*；图瓦英雄史诗《布嘎加人和布克图克丽西》里射杀神兽母鹿，救出其肚子里的布克图克丽西，与她成亲的箭无虚发的神弓手兼猎人 *agə:nag mergen*；哈萨克英雄史诗里射杀铜爪魔鬼及其居住于地下的七子的 *arəq mergen* 和 *qula mergen*；哈卡斯英雄史诗里所向披靡的武艺高强的神弓手 *xan mirgen*；阿尔泰英雄史诗里射杀恶魔报杀父之仇，重建家园的 *kygytej mergen*；图法拉尔英雄史诗里用神弓神箭惩恶扬善，保卫家园的 *saijan mergen* 等等。这些民间文学作品当中的人物名虽然一定程度上也在强调“聪明的，英明的”等智力因素，但主要强调说明的还是该英雄人物超人的弓箭射击能力和武艺。根据民间文学作品里的人物特征，我们可以将他们理解为“神弓手某某”，也可以理解为“英雄某某”。英雄史诗作为把游牧民族的尚武精神展现得淋漓尽致的口头文学作品，一定程度上是游牧民族尚武文化的产物。而蒙古族人名字中出现 *mərgən/mergin*，操突厥语的民族人名中出现 *mergen/mirgen*，一定程度上是尚武文化的产物英雄史诗对游牧民族的人名文化所产生的影响。蒙古语 *mərgən/mergin* 一词在《蒙古秘史》等早期文献和英雄史诗、神话故事等民间文学作品中更加强调和最常用的义项是与射击技能有关，而与智力因素有关的义项原先使用较少，后来随着社会的发展使用频率远远超过了前者。

这样看来，蒙古语 *mərgən/mergin* 一词与射击技能有关的义项应该为该词原义，而与智力因素有关义项是使用过程中以原义为基础产生的引申义。换言之，在语言发展过程中，蒙古语 *mərgən/mergin* 的原义逐步退居次要地位，让引申义占据了中心地位。这也符合人类文明从重体力、武力，向重智力发展，思维能力和方式从具体向抽象发展的趋势和规律。

二、突厥语族诸语与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词及其词根

现代突厥语族诸语与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词有：维吾尔语：*mərgæn*；哈萨克语：*mergen*；柯尔克孜语（或吉尔吉斯语）：*mergen*；乌孜别克语：*mərgæn*；图瓦语：*mergen*；哈卡斯语：*mirgen*；阿尔泰语：*mergen*；图法拉尔语：*mergen*；雅库特语：*bergen*

¹ *merken* 是 *mərgən/mergin* 的古代蒙古语读音。

。对比其词义，以上现代突厥语族语言中只有图瓦语、哈卡斯语、阿尔泰语的与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词同时具有与射击技能有关的义项和与智力因素有关的两大义项，但与射击技能有关的义项为该词原义，而与智力因素有关的义项为引申义。其余语言的该词只有与射击技能有关的义项，没有与智力因素有关的义项。

如果说蒙古语 *mərgən/mergin* 一词之词根为 *mərgə/mergi*，那么，*mərgə/mergi* 为什么没有与射击技能有关的义项？这是用现有蒙古语语言材料无法解释的。因此，把突厥语族诸语与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词，以所谓的蒙古语词根 *mərgə/merge* 为依据确定为蒙古语借词似乎有些不妥。需要深入发掘现代突厥语族诸语（尤其是突厥语族北部语支语言）传统词汇，寻找其词根，结合蒙古语和突厥语族语言的材料提供解释将会更加客观。我们所掌握的语言材料表明，该词是两个语族共有的同源词，而不是源于蒙古语的借词。这个我们可以运用图瓦语、哈卡斯语和图法拉尔语等语言的材料提供比较合理的解释。下面我们一一分析一下突厥语族诸语中与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应词。

1.图瓦语。在国内外图瓦语词汇当中都有与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词 *mergen*。词义为“善射的，命中率高的（弓、枪等），枪法准的和神射手”，俄罗斯和蒙古国境内图瓦语也有“聪明的，英明的”等与智力因素有关的义项。图瓦语里该词的词根是 *merge*。虽然与蒙古语 *mərgə/mergi* 语音上有对应关系，但其词义完全不同。图瓦语 *merge* 指的是一种狩猎和砸树上野果子时使用的类似木棒的投掷工具，其义相当于蒙古语的“*fidim*”。可用于类似用途的没加工过的木头和专门加工制作的工具都可以叫做“*merge*”。围猎动物时专门有人负责投掷这种工具，使猎物受惊而改变逃跑的方向，从而进入射手的射程或预先设好的陷阱。把这种围猎动物时专门负责投掷木棒、木棍的人叫做“*mergefji*”；投掷这种木棒的动作叫做“*mergele-*”；这种工具被投向目标之后，空中旋转着前进叫做“*mergeleli: r-*”。而图瓦语 *mergen* 一词原义则是形容把这种木棒投掷得又远又准的人。后来把这个词引用到弓箭上，把弓箭射得又准又远的人形容为“*mergen*”。再后来随着火器的普及，把枪法准的人也形容为“*mergen*”。

2.哈卡斯语。现代哈卡斯语中也有与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词 *mirgen*，其词根为 *mirge*，专指“羊拐子”，“击木”等游戏中使用的木棍或木棒。哈卡斯语的 *mirgen* 原义也形容把木棒投掷得又准又远的人，后来形容射箭准的人，枪法准的人和英雄人物。另外，也出现了 *mige* 为词根的动词 *mirgele-*，意为“扔、投掷（木棍或木棒）”，与图瓦语的 *mergele-* 的词义一致。

3.图法拉尔语。图法拉尔语 *mergen* 的词根为 *merxe*，指的是可以用来投掷的各种各样的木棒或木棍。此外还有 *merxe* 为词根的动词 *merxele-*，意为“投掷”或“扔”。

4.阿尔泰语和雅库特语。阿尔泰语里 *mergen* 的同根词只有 *mergede-*（投掷），但它们共同的词根 *merge* 在现代阿尔泰语词汇中没有出现，说明已丢失。而雅库特语的 *bergen* 在雅库特语里没有词根，没有同根词，意为“善射，枪法准”。

5.其他突厥语族语言。除图瓦语、哈卡斯语、阿尔泰语、图法拉尔语以外，哈萨克语、柯尔克孜语、维吾尔语和乌兹别克语等其他突厥语族语言的与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词在该语言中没有词根，没有同根词，也没有构词能力。

另外，属于满洲-通古斯语族的满洲语也有与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词 *mərgən*，意为“贤者”或“神弓手”，汉音译为“墨尔根”。满洲语该词最常用的义项为“贤者”，而“神弓手”这个义项则很少使用。该词在清朝统治阶层的爱新觉罗家族名人的称号里也有出现，例如：清太祖努尔哈赤的第十四子爱新觉罗·多尔袞之满洲语称号为 *daiḟin mərgən*。我们认为满洲语 *mərgən* 的词根应该与满洲语的 *bəri*（弓）一词有关。女真语部分词尾的 *n* 在满洲语里已脱落，例如：*bonon*→*bono*（冰雹），*arun*→*aru*（天鹅）。因此，*bəri* 在女真语的语音形式应该为 *bərin* 或 *bərgin*，即与图瓦语 *merge*，哈卡斯语 *mirge* 和图法拉尔语 *merxe* 为同根词。原义也应该与图瓦语和哈卡斯语一致，指用来投掷的木棒或木棍，只不过后来原义消失，只留下引申义“弓”。

突厥语族语言与蒙古语 *mergen/mergin* 对应的词词根和构词情况如下：

语言	词根	词义	形容词	词义	名词	词义	动词	词义
图瓦语	merge	狩猎用的木棒、木棍。	mergen	1. 命中率高的、善射的。 2. 神射手（名词）、英雄 3. 聪明的、英明的。	mergeŋi	打猎时专门负责投掷木棒、木棍的人。	mergele-	投掷（木棒、棍）。
							megelen-	木棒、棍等被投掷时空旋转。
哈卡斯语	mirge	羊拐子、击木等游戏中使用的木棒或木棍	mirgen	1. 命中率高的、善射的。 2. 神射手（名词）、英雄 3. 聪明的、英明的、敏捷的	无		mirgele	投掷（木棒、棍）。
							mirgelen-	木棒、棍等被投掷时空旋转。
阿尔泰语	无		mergen	1. 命中率高的、善射的。 2. 神射手（名词） 3. 聪明的、英明的、敏捷的。	无		mergede-	投掷
							mergende-	变敏捷（动作、反应等）
图法拉尔语	Merxe	可以用来投掷的各种各样的木棒或木棍。	mergen	1. 命中率高的、善射的。 2. 神射手（名词）、英雄。	无		merxele-	投掷
雅库特语	无		bergen	1. 命中率高的、善射的。 2. 神射手（名词）、英雄。	无			

通过对突厥语族语言与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词进行分析可以发现，图瓦语、哈卡斯语和图法拉尔语保留着该词的词根 *merge*、*mirge* 和 *merxe*，意为“用来投掷的木棒或木棍”。图瓦语和哈卡斯语和图法拉尔语的 *mergen* 和 *mirgen* 一词是在其词根 *merge* 和 *mirge* 之后加形容词后缀 *n* 构成。起初形容木棒、木棍等狩猎或采集野果的工具投掷得又远又准，后来转指擅长射弓或射枪的人。该词的产生涉及到古代集体狩猎活动，历史显然比任何一门现代阿尔泰语系语言的形成时间还早。图瓦语、哈卡斯语、图法拉尔语的使用群体过去一直生活在深山老林里，从事着集体狩猎活动，为 *merge*、*mirge*、*merxe* 等同源词客观上提供了保存“土壤”。而其他阿尔泰语系民族的语言由于生产方式的变迁等原因，没能把这个词保存至今。

结合以上语言材料我们认为蒙古语 *mərgə/mergi* 的原义也应该也是木棍、木棒等投掷工具。后来随着词义的演变原义消失，只留下了“聪明、明智、卜卦、占卜”等引申意义。至于为什么会产生引申义，且引申义为什么跟智力有关，是因为木棒、木棍等投掷工具本身在历史上扮演过算卦工具，是长生天的旨意的传递者，是智慧的象征。另外，古代游牧民族在万物有灵的宗教思想的影响下把狩猎工具神化，给予它魔力，认为木棒被投掷得准是因为除了其主人拥有长生天给予的与生俱来的某种神力外，木棒本身也具有智慧或某种神力。这种对打猎和采集工具的崇拜体现在图瓦人的狩猎文化里。我国传统的图瓦猎人把打猎时使用的木棒平时放置高处，不能脚踩，不能随便扔地上。出门打猎之前烧杜松用其烟净化狩猎木棒，并祈祷自己能够满载猎物，平安归来。

三、突厥语族诸语与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词之原始语音形式和地理分布

通过观察蒙古语 *mərgən/mergin* 和突厥语族诸语与其对应的词我们可以发现，只有雅库特语 *bergen* 为 *b* 开头，其他语言一律 *m* 开头。虽然 *b* 为开头的语言只有一个雅库特语，但从阿尔泰语言学界公认的语音发展规律来看，*b* 演变为 *m* 是普遍现象，几乎没有 *m* 演变为 *b* 的现象。因此断定，雅库特语的 *bergen* 一词虽然在该语言中没有构词能力，没有同源词，但保留了该词原始阿尔泰语中最初的语音形式，而阿尔泰语系其他语言该词词首辅音 *b* 一律演变为 *m*。如今图瓦语所保留的 *mergen* 的词根 *merge* 在原始阿尔泰语里最早形式也应该为 *berge*。满洲语的 *bəri*（弓）的原义虽然消失了，但词首的 *b* 尚未演变，从另一个角度佐证了我们的语音推断。因此蒙古语的 *mərgən/mergin* 一词的语音演变过程为：*berken*→*merken*→*mərgən/mergin*。蒙古语 *mərgə/mergi* 的语音演变过程为 *berke*→*merke*→*mərgə/mergi*。虽然语音形式在演变过程中保留了基本面貌，但与图瓦语、哈卡斯语和图法拉尔语不同，蒙古语的 *mərgə/mergi* 词义完全发生了变化。

从突厥语族语言中该词的分布情况来看，北部（图瓦—哈卡斯）语支语言使用最频繁，东部语支语言和西部（克普恰克—库曼）语支语言其次，而南部（乌古斯）语支语言没有该词。因此看来，境外突厥语族诸语没有与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词的说法显然是不成立的。境外的图瓦语、哈卡斯语、阿尔泰语、图法拉尔语、雅库特语、哈萨克语、吉尔吉斯语、乌兹别克语等众多属于突厥语族的语言都保留着该词。至于早期的突厥文文献为什么没有出现这个词，我们认为跟积极使用该词的突厥语族北部（图瓦—哈卡斯）语支语言和西部（克普恰克—库曼）语支语言民族（或部落）文字历史较晚有关。属于突厥语族北部（图瓦—哈卡斯）语支的图瓦语、哈卡斯语、雅库特语和阿尔泰语等语言上个世纪二三十年代才创造记录母语的书面文字，之前一直没有母语书面文字传统。

从地理位置上看，越往东的突厥语族语言使用与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应词的频率越高，相关派生词越多。保留该词词根和相关派生词最多的图瓦语、哈卡斯语图法拉尔等语言在突厥语族语言分布图上处于最东端。越往西则使用频率越低，地理位置在突厥语族语言分布图上处于最西端的南部（乌古斯）语支没有该词。这说明该词是狩猎文化、采集文化和游牧文化中常用的词，而定居的城镇文化和农业文化中该词很难保留下来。

总结

通过比较和分析突厥语族诸语与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词的音义演变历史，我们可以得出以下几点结论：

突厥语族诸语与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词不是蒙古语借词，而是两个语族的共有的同源词，不存在互相借入现象。

（一）蒙古语 *mərgən/mergin* 的词根应该不是蒙古语的 *mərgə/merge*，而把图瓦语、哈卡斯语和图法拉尔语的意为“木制投掷工具”的 *merge*、*mige* 和 *merxe* 等同源词确定为蒙古语 *mərgən/mergin* 和突厥语族诸语言与其对应的词的词根更具说服力。

（二）蒙古语 *mərgə/merge* 与图瓦语 *merge*，哈卡斯语 *mirge*，图法拉尔语 *merxe* 虽为同源词，但现代意义上词义差异甚大，形成了音对应，义毫无相关的关系，不深入分析研究其词义演变历史很难将它们联系在一起。

（三）蒙古语 *mərgə/mergi* 的词义“聪明、明智、卜卦、占卜”等不是该词的原义，原义应该也跟“用来投掷的木棒类工具”有关。随着词义的演变，原义已消失，现代蒙古语和现有的蒙古文文献材料只保留了引申义。蒙古语 *mərgə/merge*，图瓦语 *merge*，哈卡斯语 *mirge*，图法拉尔语 *merxe*，甚至满洲语 *beri* 均为同源词。其中图瓦语、哈卡斯语和图法拉尔语保留了该词的原义，蒙古语和满洲语的该词原义丢失，只保留了引申义。

（四）图瓦语和图法拉尔语的使用群体由于过去一直居住在山林里从事狩猎活动，完整地保留了该词的词根及其相关的原始义项。哈卡斯语也虽然保留了与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词，但其词根意义已与狩猎活动无关，指普通的木棒或木棍。这跟哈卡斯人生活及生产方式的变迁和哈卡斯语的濒危程度之高有很大的关系。

（五）境外突厥语族语言不存在与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词的观点无法成立。属于突厥语族东部语支和西部（克普恰克—库曼）语支的诸语基本都有与蒙古语 *mərgən/mergin* 对应的词，而这些语言多数在境外。因此只能说，只有突厥语族南部语支语言没有该词。

（六）我们过去的国内阿尔泰语系词汇比较研究主要使用的突厥语族语言材料是突厥语族东部语支语言、西部（克普恰克—库曼）语支语言、古代突厥语碑铭词汇和回鹘语文献词汇，而对属于突厥语族北部（图瓦—哈卡斯）语支的图瓦语、哈卡斯语、雅库特语、阿尔泰语和图法拉尔语的词汇关注甚少。属于突厥语族北部（图瓦—哈卡斯）语支的这些语言使用人口虽然不多，但保留了很多古老的词汇，对其进行深入发掘研究对整个阿尔泰语系研究意义重大。本文所分析研究的蒙古语 *mərgən/mergin* 和突厥语族诸语与其对应的词就是这方面的典型例子。

〔参考文献〕

1. 麻赫默德·喀什噶里.突厥语大词典[M].北京：民族出版社,2002年.
2. 德]A·冯·加班.古代突厥语语法[M].耿世民译.呼和浩特：内蒙古教育出版社,2004年.
3. 努尔别克·阿布肯.哈汉辞典[G].北京：民族出版社,2005年.
4. 程适良.突厥比较语言学[G].乌鲁木齐：新疆人民出版社,1997年.
5. 买提热依木·沙依提.突厥语言学导论[M].北京：民族出版社,2004年.
6. 力提甫·托乎提.阿尔泰语言学导论[G].太原：山西教育出版社,2004年.
7. 蒙古语辞典编纂组.蒙古语辞典[G].呼和浩特：内蒙古人民出版社,2015年.
8. 斯钦朝克图.蒙古语词根词典[G].呼和浩特：内蒙古人民出版社,1988.
9. 木吉拉玛.二十八卷本词典[G].呼和浩特：内蒙古人民出版社,2014年.
10. 苏联哈萨克共和国社科院.哈萨克语详解词典[G].新疆人民出版社,1989年.
11. 高·照日格图.蒙古语族语言与突厥语族语言词汇比较研究[M].呼和浩特：内蒙古教育出版社,2000年.
12. 阿曼吐尔·阿布德拉苏尔.柯汉词典[G].阿图什：克孜勒苏柯尔克孜文出版社,1999年.
13. 哈斯巴特尔.女真语与满语的关系[J].满语研究,2008(2).

14. 高娃.满语蒙古语比较研究[M].北京: 中央民族大学出版社, 2005.
15. 金启葆.女真文辞典[G].北京: 文物出版社, 1984年.
16. 巴雅尔.蒙古秘史[G].呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 2012.
17. 安双成.汉满大辞典[G].沈阳: 辽宁人民出版社, 2007.
18. [苏联]E.R.捷你舍夫.突厥语历史比较语法: 语音学[G].沈成明、陈伟译.北京: 中国社会科学出版社, 2014.
19. [土耳其]马塞尔·厄达尔.古代突厥语语法[M].刘钊译.北京: 民族出版社, 2017.
20. Толковый словарь тувинского языка / Под ред. Д.А. Монгуша – Т. II. – Новосибирск: Наука, 2011.
21. Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. – Том IV. – Новосибирск: Наука, 2008.
22. Алтайско-русский словарь / Под ред. Н.А.Тепуковой. – Горно-Алтайск: РОО ЛЕПТА, 2015.
23. Хакасско-русский словарь /Под общ. ред. О.В. Сураковой. – Новосибирск: Наука, 2006.
24. Рассадин В.И. Тофаларско-русский словарь. – Москва: Изд. дом ЯСК, 2016.

Бембеев Е.В.
г. Элиста, Россия

НЕКОТОРЫЕ ЯЗЫКОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЭПИСТОЛЯРНОГО НАСЛЕДИЯ XIX ВЕКА (НА МАТЕРИАЛЕ КАЛМЫЦКИХ ПИСЕМ И.Я.ШМИДТА (1800-1810 гг.))

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Академии общественных наук Китая в рамках научного проекта № 20-512-93002.

В современной монголистике лингвистическое источниковедение представляется одним из самых перспективных направлений. В связи с этим Г.Д. Санжеев отмечал: «... последующая работа в области монгольского сравнительного и исторического языкознания должна идти в следующих направлениях: во-первых, следует продолжить исследование диалектов и говоров монгольских языков, во-вторых, необходимо значительно расширить углубленное изучение письменных памятников монгольских языков, не ограничиваясь здесь лишь публикацией источников» [Санжеев 1963: 3–4].

Углубленное изучение калмыцкого языка в диахроническом аспекте предполагает в недалеком будущем создание фундаментальных работ по исторической грамматике и истории литературного калмыцкого языка. Для этого хорошей предпосылкой являются исследования ученых [Яхонтова, 1996; Сусеева, 2003; Гедеева 2004; Кокшаева 2011].

В 2002 г. известные монголисты Джон Крюгер и Роберт Сервис опубликовали книгу «Калмыцкие старинные рукописные документы Исаака Якоба Шмидта», где представлены факсимиле, транскрипция, перевод этих документов на английский язык. Эти письменные памятники, которые в основном охватывают период 1800–1810 гг., хранятся в архиве Общины моравских братьев г. Хернхут (Unitas Fratrum, по-английски, «Объединенные братья») в папке (R.15.R.IIa № 5). [Krueger, Service 2002: IX].

Как отмечает во введении Джон Крюгер, впервые об этом сборнике архивных документов, который состоит в основном из 82 документов (отчасти в зависимости от того, как они подсчитаны), упоминает Э. Хениш в статье «Kalmuckische Fragmente», опубликованной в UAJb 25 (3–4) за 1953 г. (с. 283–294). Им же был дан краткий список и описание (с частичным переводом двух документов) [Krueger, Service 2002: IX].

Письма представляют интерес с точки зрения того, что большинство из них имеет датировку. Они охватывают очень короткий период времени, около десяти лет. Большая часть писем – 56 из 80 – отражает переписку с малодербетовскими князьями Тундутовыми, в

том числе 20 – от Эрдени Тайши, 27 – от Цэбэка, еще 9 – от Джамба, 7 – от Тайши, а также других членов их семьи или администрации: 7 писем от Джиджи, 5 – от Чиданг Арши, по 2 – от Кайджи, Бурсунги, Болтар тайши, по 1 письму от Джугун гелюнга, Шонхора, Табки гелюнга, Убаши, Зайсана поручика [Krueger, Service 2002: 213].

Несомненно, большой интерес письма представляют с языковой точки зрения как отражение живого произношения. Характеристика фонетических особенностей исследуемого памятника старокалмыцкой письменности начала XIX века основана на данных современного калмыцкого языка, а также на материале ранее изученных памятников ойратской (старокалмыцкой) письменности XVII–XVIII веков [Грамматика, 1983; Яхонтова, 1996; Бадмаев 2001; Сусеева, 2003]. Как справедливо отмечает Д.А. Сусеева «язык деловых документов XVIII в., как и других веков, видимо, больше отражает живую речь, чем язык книжной религиозной литературы» [Сусеева 2003: 72]. Кроме того, исследование языка писем неразрывно связано с личностью автора, временем, местом и условиями, в которых он жил, где «речь не только индивидуальна, но и социальна» [Сусеева 2003: 13]. Речь любого человека несет в себе как индивидуальные черты, так и общие, характерные для речи всех людей, говорящих на одном языке. Без общих черт в речи невозможна коммуникация. Вот эти общие черты и составляют фонетическую систему, лексику и грамматику калмыцкого языка [Сусеева 2003: 13].

Не претендуя на восстановление истинного звучания слов и словоформ, нашедших отражение в исследуемом памятнике, попытаемся лишь предположить действительное чтение некоторых написаний. Например, материалы текстов писем показывают, что в начале XIX столетия имеет место быть процесс перехода сочетаний – *ou* в долгий гласный [u:]. Регулярно употреблявшееся в памятниках XVII – начала XVIII вв. сочетание – *ou* в исследуемом памятнике встречается крайне редко, например, *zügerodo: de:re:n torvoud tala bayixa nüyile:n kerege:rene sarayin xorin-du odunai bi'* в настоящее время 24 числа этого месяца поеду по делам к торгоутам' [Krueger, Service 2002: 17]. В большинстве случаев встречается употребление –*uu*.

То же самое можно сказать и о сочетании – *öü*, которое переходит в долгий гласный [ü:]. Между тем, sporadически данное сочетание все же встречается в местоимениях *öüni / töüni: öüni ömönö Ayidarxana:sa xariji yobo:d* 'возвращаясь из Астрахани' [Krueger, Service 2002: 17]. Текст единственного письма, автором которого является И.Я. Шмидт, интересен тем, что в нем изобилует употребление форм – *ou* и – *öü* [Krueger, Service 2002: 127]. Мы считаем, что в конце XVIII в. в живом произношении калмыцкого языка шел процесс перехода сочетаний гласных [öü], [iü], [iu] в долгий звук [ü]. Однако на письме они еще имели последовательное употребление. В середине XIX столетия А.А. Бобровников по этому поводу писал: «...так как нет никакой нужды для изображения звуков [u:] и [ü:] употреблять двойные знаки, то мы считаем начертания – *ou*- и – *öü* – незаконными, и, если можно их допустить, то только в письме, для целей каллиграфических...» [Бобровников 1849: 19].

Также отмечается, что в словах, где исторически традиционно используется дифтонг –*iu*, например в слове *alčuur*, в письмах передается как *alčuur* [Krueger, Service 2002: 25], что отвечает требованиям живого произношения. Этот факт является ярким свидетельством фонетических изменений, происходивших в живом калмыцком языке на рубеже XVIII–XIX вв. Как отмечает профессор Д.А. Павлов, «...существовавшая система передачи указанных фонем буквами – *c* –, – *z* – при сочетании с – *i* – исчерпала себя...» [Павлов 2000: 115]. Исторически, чтобы передать шипящую аффрикату [č] после графемы «чим», необходимо обязательно употребление гласного [i], например, *čimadu* 'тебе'. В тексте же встречаются случаи, в которых используется употребление свистящего согласного [ç] без сочетания с гласным [i]. Например: вместо [čimadu], написано [camadu], что близко к современной форме [чамд] [Krueger, Service 2002: 105].

Графический анализ текста памятника позволяет выявить процессы редукции гласных непервых слогов, которые представляют собой «ошибки» авторов. Например, в словах *ilge:qse:n / ilege:qsüb*, во втором случае пропущена гласный [e], причем эта ошибка на

странице одного и того же письма [Krueger, Service 2002: 49]. Также зафиксировано в тексте писем «неправильное» употребление исторической формы слова [уеке] ближе к разговорной [ике] [Krueger, Service 2002: 27]. Разнобой в написании кратких гласных в непервых слогах слова во многом объясняется акустической неопределенностью этих гласных. Академик Б.Я. Владимирцов в своей «Сравнительной грамматике» пишет, что «ошибки подобного рода приходится объяснять исключительно тем, что в монгольском языке прошлых времен наблюдалось то же самое явление, что наблюдается и в настоящее время, а именно: гласные не первого слога, не долгие исторически, произносились кратко, они были редуцированные, а следовательно предоставляли большие затруднения для правильного их изображения на письме» [Владимирцов 1989: 107–108].

Что касается некоторых морфологических особенностей этих документов, то необходимо отметить особенности употребления некоторых глагольных форм. Как известно, повелительная форма 2-го лица множественного числа образуется путем присоединения к глагольной основе аффикса – *qtün* / – *qtun*. Вопрос о морфологической структуре данного показателя до сих пор не является решенным. Так, Г.Д. Санжеев высказал сомнение по поводу того, что этот показатель путем метатезы возник из древнемонгольского – *dqun* / – *dkün* [Санжеев 1953: 102]. В свою очередь В.Л. Котвич, принимая показатель – *dqun* за старую форму, предложил, что формант – *qtün* / – *qtun* образовался в монгольском языке путем соединения элемента – *k* – с пришедшим из тюркского языка аффиксом повелительного наклонения 3-го лица обоих чисел – *ti*, – *tu* [Котвич 1962: 261–262]. В языке писем И.Я. Шмидта при передаче данной формы зафиксировано несколько случаев использования разговорного форманта – *tan*, который впоследствии, став более активным, вытеснил показатель – *qtün* / – *qtun*: *Mangyar erke biši irji üzüten* ‘Неприменно завтра, приехав, посмотрите’ [Krueger, Service 2002: 25].

Причастие прошедшего времени, которое исторически образуется при помощи аффиксов – *qsan* / – *qsen*, в тексте писем также стремится к разговорной форме, поэтому нередки случаи употребления форм – *san* / – *sen*, которые ближе к современному калмыцкому языку. Например, *xara toryon irsen bolxuna* ‘если прибудет черный шелк’ [Krueger, Service 2002: 15].

Условное деепричастие образуется посредством форманта: – *xuna* / – *küne*, причем без исторически долгого второго гласного: *ene poštudu erdeni tayiša:su biçiq irküni* ‘если придет письмо на эту почту от Эрдени-тайши’. Интересно, что в письменных памятниках конца XIX в., например, в «Хождении Бааза-багши», условное деепричастие образуется от производных и непроизводных основ посредством форманта – *xula:* / – *küle:*.

Таким образом, язык писем И.Я. Шмидта отражает этап развития калмыцкого языка конца XVIII – начала XIX в., характеризующийся закономерным сближением фонетических и грамматических норм письменного литературного языка с живой народной речью. В основе этих процессов лежат редукция кратких гласных непервых слогов слова, которые обусловили в свою очередь количественное сокращение языка, изменение морфологических формантов и т.д. Эти процессы нашли свое отражение в большей или меньшей степени в тексте исследуемого памятника, созданного в духе своего времени.

Литература

1. Krueger J.R., Service R.G. Kalmyk old-script Documents of Isaak Jacob Schmidt 1800–1810. Todo biçiq texts, transcription, translation from the Moravian Archives at Herrnhut. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. – 215 p.
2. Алексеева П.Э. О людях и времени. – Элиста: КИГИ РАН, 2010. – 176 с.
3. Бобровников А.А. Грамматика монгольско-калмыцкого языка. – Казань: Унив. тип., 1849. – 400 с.
4. Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Ведение и фонетика. – Л.: Наука, 1989. – 433 с.
5. Гедеева Д.Б. Письма наместника калмыцкого ханства Убаши (XVIII в.). – Элиста: Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН, 2004. – 194 с.

6. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3-х томах. – Т. 1. – Элиста: ГУ «Издательский дом «Герел», 2009. – 848 с.
7. Кокшаева Н.О. Языковые особенности эпистолярного наследия калмыцкого хана Дондук-Даши (середина XVIII в.). – Элиста: Издат. дом «Герел», 2011. – 189 с.
8. Котвич В.Л. Исследование по алтайским языкам. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1962. – 371 с.
9. Павлов Д.А. Вопросы истории и строя калмыцкого литературного языка. Изд. 2-е. – Элиста: КалмГУ, 2000. – 285 с.
10. Санжеев Г.Д. Сравнительная грамматика монгольских языков. Т. I. – М. Изд-во АН СССР, 1953. – 240 с.
11. Санжеев Г.Д. Сравнительная грамматика монгольских языков. Глагол. – М.: Вост. лит., 1963. – 266 с.
12. Сказание о хождении в Тибетскую страну Малодербетского Бааза-бакши. Калмыцкий текст с переводом и примечаниями, составленными А.М. Поздневым. – СПб.: Фак. Вост. яз. Петерб. ун-та, 1897. – 260 с.
13. Сусеева Д.А. Письма хана Аюки и его современников (1714–1724 гг.): опыт социолингвистического исследования. – Элиста: АПП «Джангар», 2003. – 456 с.
14. Яхонтова Н.С. Ойратский словарь поэтических выражений. Факсимиле рукописи, транслитерация, введение, перевод с ойратского, словарь с комментариями, приложения Н.С. Яхонтовой. – М.: Вост. лит., 2010. – 615 с.

Боваева Г.М., Бураева Т.В., Дальдинова Э.О.-Г.
г. Элиста, Россия

АКСИОЛОГИЯ НОМИНАЦИЙ МЯСОПРОДУКТОВ В КАЛМЫЦКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ

Аннотация: Данная статья посвящена исследованию ключевой номинации «махн» (мясо) в калмыцкой этнолингвокультуре. На материале калмыцких паремий выявляются аксиологические характеристики данной лексемы. Ключевая номинация мясопродуктов («махн» /мясо) вербализована в паремийной системе калмыцкоязычного этноса достаточно широким спектром и является мерилем моральных, социальных ценностей. Паремии с данной лексемой выражают сакральные и гендерные признаки. Они актуализируют как положительные, так и отрицательные этнические ценности: богатство, трудолюбие, надежность, стабильность, гостеприимство, почет, уважение, лень, болтовню, никчемность, бедность.

Ключевые слова: ключевая номинация, ценности, аксиологические характеристики, вербализация, актуализация, махн (мясо), мясопродукты, гастрономический, паремии, гендерный признак, маскулинность.

В современную эпоху глобализации, межкультурной коммуникации и гастротуризма вопросы изучения культуры народа, его менталитета приобретают особое значение. Объектом научных исследований становится новый вектор развития, направленный на выявление национально-культурной специфики явлений, значимого для современного конструктивного диалога в сфере науки, экономики, политики, бизнеса. Знание культурных «кодов» народов, комплекса их философских, социокультурных, этнических представлений становится требованием современного общества. Гастротуризм сегодня характеризуется мощным толчком своего развития. Знание основ гастрономического дискурса как одного из основных направлений потребностной коммуникации, является также одним из основных факторов успешной межкультурной коммуникации. Целью данной статьи является

выявление аксиологических характеристик номинаций мясных продуктов в калмыцкой лингвокультуре. Актуальность темы статьи определяется тем, что гастрономическая культура как комплекс знаковых систем семиотического пространства недостаточна изучена. Исследование гастрономического дискурса в калмыцком языке позволит выявить этноспецифические, культурно-маркированные номинации, характеризующие идеологию, культуру рассматриваемого этносоциума.

Гастрономическое предпочтение к мясу (номинация «махн») у калмыков детерминировано их историческими корнями. Кочевое скотоводство оказалось для калмыков единственно рентабельным и целиком самообеспечивающим видом хозяйства: оно давало практически неограниченные ресурсы мясной и молочной пищи, а также топливо, шерсть для войлоков, шкуры для одежды, волосяные веревки для установки жилища, кожу для обуви, домашней утвари, ремней, уздечек и другой сбруи, т.е. всё то, что широко применялось калмыками в хозяйстве и в быту. Мерилом ценности, термином, обозначающим успешность и богатство, становится скот – выносливый, не боящийся ни жары, ни стужи, целый год пасущийся на пастбищах. Мясо как ключевой продукт, способствующий выживанию этноса, оказывается институциональным и социальным символом благополучия народа Калмыкии, мерилем его национальных поведенческих качеств и ценностных характеристик.

Номинация «махн» (мясо) является ключевой в лингвосемиотической системе гастрономического дискурса калмыцкого языка. Глуттоним «мясо» (махн) в калмыцком этносе наделяется целым рядом специфических регулятивных функций, выражающих запрет или разрешение на потребление определенных мясopодуkтов с учетом этнокультурных социальных норм. Лучшие куски отдаются почетным гостям (ср. номинации: бүкл махн [бүклэр чансн махн] – һадр махиг үй-үйэр, чимг-чимгэр салһад, сүүжтәһинь ик хээнд тэвэд болһсн махн – мясо, сваренное большими кусками и предназначенное для уважаемого гостя; хөөнә толһа – күндтә гиичд бәрдг хуухлад чансн хөөнә толһа – баранья голова, которую смолят и в вареном виде преподносят почетному гостю). Лопаточной частью мяса («дал») угощали почетных гостей, особенно на свадьбах глава делегации должен щелчком пальцев проломить ее, демонстрируя свою силу, ловкость. Потребление субпродуктов строго лимитировалось по гендерному признаку: конец прямой кишки животного (барана) – номинация «цаһан махн» – разрешено поедать только женщинам; мужчинам это делать запрещено. Как отмечает Т.А. Шараева, «Здесь имеет место символическое применение понятия о чадородии женщин, а жир прямой кишки выступает как отдельный элемент при обрядах «приобщения» Нижняя часть желудка хото у калмыков является символом маскулинности, поэтому считается пищей, предназначенной только для мужчин [Шараева 2008: 200]. Шейную часть баранины хозяин оставлял себе, так как она считалась плохой частью и не предназначалась для раздачи. Наличие богатого слоя внутреннего жира «семжн» на кровяной требухе символизировало получение большого количества «умскулов» (отрезков материала на платье) на свадьбе своих детей. Выше перечисленные номинации (хөөнә толһа, семжн, дал) вербализируют лингвосемиотический портрет калмыка в гастрономической картине мира.

Рассмотрим аксиологический аспект данных номинаций в паремийном фонде калмыцкого языка, кладезной мудрости народа. Номинация «махн» (мясо) репрезентирована широким кластером паремий. Мясopодуkты олицетворяют силу и богатство, что семиотизировано в следующей пословице: «малын түрүнд бух, махна түрүнд ууц» – главарь стада – бык, а самая лучшая часть мяса – крестец.

Наличие мясных продуктов в калмыцкой семье является признаком благополучия: «һазрин (самана) гер дулан, һахан махн эмтәхн» – земляная изба тепла, свиное мясо сочно; «өөкн дотр бөөр мет, өндгн дотрк уург мет» – словно почки в сале, словно желток в яйце.

Пословица «Ясн дотрк чимгн мет, яңг дотрк идән мет» – (как мозг внутри кости и как ядро внутри ореха) выражает значение надежности, прочности.

Мясopодуkты в паремиологии калмыков играют роль знаков, постулирующих моральные

ценности, такие, как умеренность и скромность: «Маңһурк өөкнэс эндрэс оошк амтта» – (Легкие, которые будешь есть сегодня, вкуснее жира, который будешь есть завтра); «Һаза бээх махнас һарт бээсн оошк» – (Чем мясо на дворе, лучше легкие в руке); «Хойр хуцин толһа нег хээснд багтдог» – (Две бараньи головы в одном котле не сварить). Если умеришь свои амбиции, то будешь благополучен (наадна ахрнь сэн, ясна мөлжүртэнь сэн – лучше, когда игра коротка, а кость с мясом).

В то же время, мясопродукты оказываются символом постоянного повышения уровня притязаний, стремления к лучшему, к совершенствованию своей жизни: «Керснэгэс талдан мах идхши, Кермнэс талдан күүк авхшв» – (Не хочу другого мяса, кроме грудинки, не желаю другой девушки в жены, кроме Кермен). Народная мудрость, рефлексированная в калмыцких паремиях осуждает бездействие, безразличие, отсутствие стремлений и амбициозных желаний: «Өөкн чигн биш, бульчрха чигн биш» – «Ни сала, ни железа», т.е. никчемный человек. Этнос осуждает лень: «Мал гихлэ гекс, махн гихлэ үкс» – (За скотом ухаживать не желает, а мясо ему подавай; «Көрэ махн хээс дүүрдг» – (Мерзлое мясо в котле занимает много места); «Залху күн завгтк махндан күрдг» – (Ленивый человек и до мяса, висящего на стене, не дотянется).

Номинация «махн» представляет собой стержневой элемент идеологии народа в целом, рефлектирующий отношение к мясу как результату упорного труда и усердия.

Паремии «Мал өскхля–амн тоста» – (Будешь выращивать скот – будешь сыт, богат; «Малта болхла – махта, көдлмштэ болхла – туста» – (Иметь скот – значит иметь мясо, иметь работу – значит приносить пользу) рефлектируют значение достатка, трудолюбия, богатства.

Мясо – это продукт, который способен исцелять, и потому является базовой ценностью, что аксиологически зафиксировано в следующей паремии: «Эдгжэх күүнд нээнд хөөнэ шөлн зокдг» – (Выздоровливающей женщине более подходит бульон из овцематки).

Знаки мясопродуктов в калмыцкой паремиологии фиксируют также такие аксиологические элементы этноспецифического коммуникативного поведения, как осуждение многословия, болтовни: «Урлан бүлүдсн гергн засг үздг» – (Женщина, точащая язык, подвергается наказанию).

Актуализация презентационной функции знаков мясопродуктов в калмыцком этносе неразрывно связана с его фольклором, в частности, с их использованием в ритуалах, национальных праздниках и обрядах. Приведем пример реализации презентационной функции такого знака мясопродукта, как ар-харясн – «ветвистая кость от двадцать пятого и последнего позвонка бараньего хребта». Как отмечает С.К. Каляев, «В этом позвонке, так и называемом «ар-харясн», заключены двенадцать признаков народной мудрости. Этот позвонок особенный: он отличается красотой и изяществом своей формы. Обладание этой костью является поводом для исполнения национально специфического образца народного калмыцкого творчества – кемялгн» [Каляев 1960: 78–84].

Мясо, будучи основой питания калмыков, выступает как особый презентационный элемент этноспецифической лингвосомиотики в ряде жертвоприношений, носивших общественный, семейный и личный характер. Ритуал жертвоприношения описан в работе Т.Г. Борджановой:

«Обычно в качестве жертвы приносили барана с желтой отметиной на лбу. Голова овцы с особыми надрезами предназначалась бурханам как подношение во время празднования календарных праздников Зул и Цаган Сар» [Борджанова 2007: 240].

Презентационная функция знаков мясопродуктов актуализируется в калмыцком обрядовом фольклоре, в «йорялях» (благопожеланиях), произносимых в обрядах семейного и календарного циклов:

Махна йөрэл (Благопожелание мясу)
«Мах авч ирсн күн
Өглһнэ эзн болж,
Махнь маднд аршан болж,
Малынижлһньтүмкүцжйовтха!

Хооран нархларн зуд уга,
Өмэрэн нархларн чон уга,
(Пусть привезенное вами мясо
Станет нам аршаном,
Хозяева будут богатыми,
Пусть скот множится
Пусть не будет бескормицы,
Пусть не встречаются скоту волки)».

Таким образом, ключевая номинация «махн» (мясо) вербализована в паремийной системе калмыцкоязычного этноса достаточно широким спектром и является мерилем моральных, социальных ценностей. Паремии с данной номинацией актуализируют как положительные, так и отрицательные этнические ценности: богатство, трудолюбие, надежность, стабильность, гостеприимство, почет, уважение, лень, болтовню, никчемность, бедность. Калмыцкие паремии с ядерной лексемой «махн» детерминированы также и сакральными, гендерными признаками.

Литература

1. Борджанова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков. Э., Калм. кн. изд-во, 2007. – 592 с.
2. Каляев С.К. Кемялгн. – Научные труды КИГИ (Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории) при Совете министров Калмыцкой АССР. – Вып. 1. – Элиста: Элистинское книжное издательство, 1960. – С. 78–84.
3. Олянич А.В. Презентационная теория дискурса. – Монография. – Волгоград: «Парадигма», 2004. – 507 с.
4. Тодаева Б.Х. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. Элиста – 2007. – 839 с.
5. Шараева Т.И. Субпродукты в мясном рационе у калмыков: традиции охотников и скотоводов // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюркско-монгольских народов. Сб. науч. тр. КГУ. – Вып. II. – редкол. П.М. Кольцов (и др.) Элиста: изд-во КГУ, 2008. – 204 с.

Боваева Г.М., Бураева Т.В., Дальдинова Э.О-Г.
г. Элиста, Россия

ГЕНДЕРНЫЙ ПРИЗНАК «МАСКУЛИННОСТИ» В КАЛМЫЦКОЙ ЭТНОЛИНГВОКУЛЬТУРЕ

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию гендерного признака «маскулинности» на материале пословиц калмыцкого языка. Отобранный нами пословичный материал был в дальнейшем систематизирован в следующие семантические группы: семья, характер, отцовство, родство. Нами выявлены этнически маркированные лексемы: залу, баатр, эр, эцк, кун, аав, которыми концептуализирован образ мужчины в калмыцкой паремии. Анализ паремий позволил нам выявить универсальные и специфические черты характера скотовода – кочевника в рассматриваемой лингвокультуре. Мужчины должны обладать лучшими качествами: храбростью, преданностью Родине, честностью, целеустремленностью, трудолюбием. Этнокультурной спецификой характеризуются паремии, выражающие степень родства в калмыцкой семье, отношение к браку, женщине.

Ключевые слова: пословичная картина мира, маскулинность, гендерный признак, кочевник, тематические группы, лексема, этнокультурная специфика, национальные черты характера, менталитет, социальный статус.

Расширение границ и форм межкультурной коммуникации в современную эпоху глобализации стимулирует проведение нового вектора научных исследований, направленных на выявление национально-культурной специфики явлений, значимого для современного конструктивного диалога в сфере науки, экономики, политики, бизнеса. Знание культурных «кодов» народов, комплекса их философских, социокультурных, этнических представлений станет одним из основных факторов успешной межкультурной коммуникации.

Актуальность темы исследования данной статьи заключается в изучении гендерного признака «маскулинности» в калмыцкой лингвокультуре. Гендерные отношения тесно связаны с менталитетом народов и составляют один из аспектов социальной и культурной жизни общества. По мнению А.В. Кириловой, «важны не столько биологические или физические различия между мужчиной и женщиной, а то культурное и социальное значение, которое общество придаёт этим различиям» [Кирилова 2003: 51]

Гендер становится объектом научных исследований для социолингвистов, психолингвистов, лингвокультурологов. Теоретические труды ученых из разных областей науки развивают, взаимодополняют и взаимообогащают новое направление гендерологии. Гендер (англ. gender, от лат. genus «род») означает социальный пол, определяющий поведение человека в обществе и то, как это поведение воспринимается. Принадлежность людей к мужскому или женскому полу определяет их отношения к членам семьи, коллегам, родителям, одноклассникам, друзьям и т.д. Само понятие «гендер» трактуется учеными как совокупность социальных и культурных норм, принятых в обществе и соблюдаемых людьми в соответствии с их принадлежностью к биологическому полу.

Целью своих исследований ученые ставят вопросы выявления содержания мужественности, женственности, гендерные нормы поведения мужчин и женщин в социуме. Психологическое содержание понятия «гендер» было выявлено при проведении психологических тестов для измерения степени мужественности (маскулинности) или женственности (фемининности): женские и мужские свойства носят многогранный и многомерный характер, деловой мужчина может быть чутким в семье и агрессивным в бизнесе, некоторые представители могут обладать и маскулинными, и фемининными свойствами, т.е. быть андрогинными.

Таким образом, мужчины или женщины обладая определенными анатомическими особенностями, выполняют в социуме предписанные обществом гендерные роли. Социолингвистические научные публикации В. Лабова подтверждают гипотезу ученых о социальной природе гендерных различий: «речь мужчин и женщин обусловлена не природными факторами, а социальными» [Lobov 2005: 191].

Но тема лингвокультурологического анализа пословиц, поговорок на основе гендерного признака является малоизученной. Гендерные нормы поведения мужчин и женщин в социуме формировались в течение длительного времени и нашли свое отражение именно в устном народном творчестве как в особом пласте культуры народа.

Факторы, определяющие социальный статус мужчин и женщин современном обществе, стереотипные представления о мужских и женских чертах характера и коммуникативное поведение представителей мужского и женского пола в социуме, становятся предметом гендерных исследований современной лингвокультурологии.

Гендер как продукт культуры отражает представления народа о женственности и мужественности, зафиксированные в фольклоре, сказках, традициях и языке [Кирилова 1999: 51]. Исследованию паремиологического фонда языка в фольклористике посвящено много научных трудов ученых. Существование гендерных стереотипов в паремиях обусловлено эмоционально-экспрессивным характером паремий в целом, заложенной в них оценочностью по отношению к людям и жизненным явлениям.

Согласно Н.Ф. Алефиренко, «эмотивно-оценочное содержание языковой картины мира генетически связано с представлениями» и «вербализовано знаками вторичной и косвенно-производной номинации (метафорами, фразеологизмами, паремиями)»

[Алефиренко 2008: 202]. Именно поэтому паремии, содержащие гендерный аспект,

составляют очень интересный и важный пласт паремиологического фонда. Этот фонд в последние годы является актуальным предметом изучения в лингвистике и представляет собой интереснейший материал для познания картины мира в различных языках.

Гендер как продукт культуры находит свое яркое выражение в пословичной картине мира. Концептуализация признака «маскулинности и феминности» в паремиях каждого языка носит национально-специфический характер. Эта особенность объясняется этнокультурными особенностями лингвокультуры каждого народа. Обнаружение, исследование этой специфики является одной из актуальных задач гендерной лингвистики. Гендерный признак построен на бинарной оппозиции: «мужской – женский», потому что при изучении гендерных стереотипов лингвисты часто исходят из таких оппозиций, как власть и подчинение, логичность – интуитивность, абстрактность – конкретность, жизнь – смерть, хороший – плохой, свой – чужой.

Паремии являясь важным источником концептуализации стереотипов народного самосознания представляют собой богатый материал для гендерной лингвистики, одной из новых научных направлений гендерологии. Изучение паремий на основе гендерного признака «маскулинности» и «феминности» является одним из актуальных направлений гендерных исследований. Несмотря на многочисленные исследования пословиц и поговорок в фольклористике, культурологический анализ пословиц и поговорок на основе гендерного признака, остается малоизученным.

Изучив научные публикации лингвистов о понятиях гендера и гендерных стереотипов, мы придерживаемся следующих мнений:

- «Гендер» – совокупность социальных и культурных норм, принятых в обществе и соблюдаемых людьми в соответствии с их принадлежностью к биологическому полу;
- «Гендерные стереотипы» – это внутренние установки в отношении места и роли мужчины и женщины в обществе, их функций и социальных задач.

Изучение паремий разных народов на основе гендерного признака «маскулинности» и «феминности» позволяет глубже раскрыть сущность гендерных стереотипов, отразить образы мужчин и женщин в пословичной картине мира. Для выявления гендерной специфики паремий в калмыцком языке нами были выбраны пословицы по гендерному признаку «маскулинности» и по принадлежности их к тематическим группам («Семья», «Характер», «Отцовство», «Внешность», «Родство») и культурной их ценности. Источниками материала послужили «Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая» Б.Х. Тодаевой.

Рассмотрим воплощение принципа «маскулинности» в калмыцкой пословичной картине мира.

В калмыцкой лингвокультуре «феминность» и «маскулинность» является ключевой бинарной гендерной оппозицией, которая воплощена в образах Земли-матери и Неба-отца в рамках универсальной древнемонгольской концепции арга-билиг (янь-инь). В калмыцкой языковой картине мира оппозиция «маскулинность» как правило оценивается положительно, а «феминность» – отрицательно. Это объясняется высоким статусом мужчины в калмыцком социуме как главы рода, семьи. Вся материальная и духовная культура калмыцкого народа пронизана строгим гендерным принципом: главенством мужского начала. Так, принцип гендера соблюдался у калмыков при размещении людей в юрте. Мужчины располагались в левой части юрты, а женщины в правой. При входе и выходе из юрты право первенства оставалось за мужчиной. Рассмотрим пословичную картину мира, в которой зафиксированы гендерные роли и нормы представителей калмыцкоязычного этноса. С этой целью мы выделим из основных лексикографических источников паремий наиболее ярко выраженные калмыцкие пословицы и поговорки, используя гендерный принцип и метод сплошной выборки. В качестве материала исследования нами выбраны калмыцкие пословицы, включенные в сборник паремий, составителем которого является Б.Х. Тодаева [Пословицы, поговорки и загадки калмыков ... 2007]. При отборе языкового материала учитывались следующие критерии: 1) тематическая принадлежность, 2) культурологическая ценность, 3) наличие в семантике гендерного компонента.

Отобранный нами пословичный материал был в дальнейшем систематизирован в следующие семантические группы: семья, характер, отцовство. Образ мужчины в калмыцкой паремии представлен лексемами: *залу, баатр, эр, эцк, күн, аав*. Рассмотрим мужскую картину мира. В семантической группе «Семья» высоко оценивается статус семейного мужчины:

«Гергн уга күн йовач нохahas дор» – «Холостяк хуже бродячей собаки».

«Эмэл мөрнэ кеерүл, гергн жирһлин кеерүл» – «Седло – украшение коня, жена – украшение жизни».

«Эр сээтэ эм номһн, эзн сээтэ мөрн номһн» – «У хорошего мужа жена спокойна, у хорошего хозяина лошадь смирна».

О главенстве мужа в семье подчеркивается в пословице:

«Мука болв чигн – утх, му болв чигн – залу» – «Хоть тупой, но нож, хоть плохой, но мужчина».

Паремий с отрицательной коннотацией, выражающих тяготы брака для мужчины, очень мало:

«Эмин мууһар гер баргддг, эмэлин мууһар дээр һардг» – «Из-за плохой жены дом разоряется, из-за плохие седла появляется ссадина на спине коня».

Большую семантическую группу с лексемой «Характер» составляет паремии, высоко оценивающие авторитет мужчины:

«Эр күмн дола дэкж доратад, нээм дэкж деэгшлдг» – «Мужчина семь раз падает духом, восемь раз крепнет (встает)».

«Эр күмн нег угтэ, эр мөрн нег ташурта» – «Мужчине достаточно сказать одно слово, коню достаточно одного удара плети».

«Заһсн үкхлэ, ясны үлддг, залу үкхлэ, нернь үлддг» – «Рыба гибнет – остаются кости', мужчина умирает – остается доброе имя'».

«Сэн эр гурндэн нертэ, сэн эм умснэс цааран һазрт нер уга» – «Хороший мужчина известен на всю страну, хорошая женщина известна не далее кучи золы».

«Залу күүнэ үүл тавг дорнь» – «Судьба мужчины в его руках».

В паремии часто используются зооморфные метафоры для описания образа человека. При этом во многих калмыцких пословиц проводится параллель между мужчиной и конем, т.к. скотовод – кочевник немыслим без коня:

«Күн болх баһасн, күлг болх унһасн» – «Будет ли человеком (мужчиной), видно с детства, будет ли иноходцем, видно по жеребенку».

«Сэн залу нутгин төлэ төрдг, сэн мөрн эзнэ төлэ төрдг» – «Хороший мужчина родится для славы кочевья, а хороший конь – для хозяина».

Сопоставление хорошего коня с удалым, смелым мужчиной отражает в пословицах народное понимание, что настоящего мужчину можно узнать при верховой езде:

«Күүкн күүнэ сэг – гертнь одад мед, залу күүнэ сээг – мөрн деер мед» – «Хорошие качества женщины определяй, войдя в дом, хорошие качества мужчины определяй при езде верхом».

«Мөрнэ сээг холд йовж мед, залуһин сээг кеер йовж мед». – «Лучшие качества коня познай в дальней дороге, лучшие качества мужчины – в степи».

«Эцкиннь сээнд эмт тань, мөрнэ сээнд һазр үз». – «Пока жив и здоров отец, с людьми знакомься, пока конь хорош, побывай во многих местах».

«Сэн мөрнэ чееж өндр, сэн залуһин чееж сарул» – «У хорошей лошади грудь высока, у хорошего мужчины мысли светлы».

В некоторых пословицах образ коня используется для осуждения предосудительного поведения мужчины:

«Седнг күн – хаврт, жора мөрн – намрт» – «Щеголь (отличается) весной, иноходец – осенью».

«Жорад өөкн уга, аляд амрлтан уга» – «У иноходца нет жира, у беспутного нет спокойствия».

К этой же семантической группе относятся паремии, восхваляющие такие личностные качества, как смелость, трудолюбие:

«Залуд – зөрг чимг». – «Украшение мужчины – смелость».

«Залу күн зав уга, зандн модн эрмдг уга». – «У мужчины нет досуга, у сандалового дерева нет изъяна».

«Залуһас үүл хөөһдг уга». – «У мужчины всегда находятся дела».

«Утхан бүлүдсн залу мах иддг». – «Мужчина, который точит нож, добудет мясо».

«Малта болхла, махта, көдлмштэ болхла, туста». – «Иметь скот – значит иметь мясо, иметь работу – значит приносить пользу».

«Урна амн тоста». – «У мастера и рот в масле (т.е. всегда добудет себе на хлеб)».

В калмыцких паремиях также восхваляется целеустремленность мужчин: «Залу күн занһсн талан, зандн модн нээхлсн талан». – «Мужчина добивается того, что наметил, так же как сандаловое дерево падает в ту сторону, куда его гнут».

«Залу күн зөрсн талан». – «Мужчина должен стремиться к достижению своей цели».

«Залу күн зөрсэн эс күцэхлэ, нерэн геедг». – «Мужчина, не достигший намеченной цели, теряет имя».

Часто в пословицах калмыцкого языка мужчина характеризуется как добытчик, кормилец семьи:

«Сэн залуһин һанзһ улан». – «Удачливый мужчина всегда приходит с добычей».

Мужчину также наделяют такими положительными качествами, как достоинство, честь, преданность Родине:

«Залу күн ичсн дорхнь үксн деер». – «Мужчине лучше умереть, чем испытать позор».

«Залу күн худл келн – цаһан мөрн шорад көлврһнлэ эдл». – «То, что мужчина сказал неправду, похоже на то, что белая лошадь повалялась в пыли». (Солгавший мужчина уподобляется запыленной белой лошади).

«Тоомсрта залу нутгин төлэ зүткдг, тоһстн шовун сүүлэн хэлэж нисдг». – «Почитаемый мужчина заботится о благе родины, павлин же заботится только о своем хвосте».

Калмыцкие паремии концептуализируют такие достоинства мужчин, как сдержанность, немногословие:

«Хэкр хашн мөрн үүднд күрэд зогсна, хэкрж икр залу хөөн эн хоосн хоцрна». – «Тощий ленивый конь остается стоять, дойдя до двери, а шумный, крикливый мужчина остается ни с чем».

«Эр күмн нег үгтэ, эр мөрн нег ташурта». – «Настоящему мужчине достаточно одного слова, хорошему коню достаточно одной плети».

Паремия также утверждает, что мужчина – это тот, кто держит слово:

«Теесн мөрн тер һазртан күрхлэ сэн, тиигнэв гисн залу тер үгдэн күрхлэ сэн». – «Хорошо, когда конь достигнет места назначения, хорошо, когда мужчина держит данное слово».

«Өдртэн хатрхла – мөрн, үгдэн күрхлэ залу». – «Если целый день идет рысью, это настоящая лошадь, если держит свое слово, это настоящий мужчина».

Щедрость души мужчины – калмыка вербализована в следующей пословице:

«Эр залуһин чеежд эмэлтэ хазарта мөрн багтна». – «В душе настоящего мужчины умещается конь с седлом и уздой».

Некоторые паремии содержат отрицательную коннотацию, в них осуждаются такие негативные черты характера мужчин, как глупость, хвастовство:

«Магтсн көвүн маһнадан баста ‘у хваленого сына лоб нечист (он непорядочный)».

«Бүркг өдриг сө гиж тоол, муңхг эриг эм гиж тоол». – «Хмурый день принимай за ночь, глупого мужчину — за женщину».

В калмыцком языке отсутствуют пословицы о любви. Это объясняется тем фактом, что согласно традициям калмыцкого этноса семьи, создавались решением родителей жениха и невесты, путем их сговора, а не на основе любви. Мнение молодых людей при этом учитывалось редко. Считалось, что чувство любви носит временный характер:

«Ажрһ унсн деегүр, экр авсн жилин деегүр». – «Верхом на жеребце — наслаждение дня, жениться на любимой — наслаждение года».

Семантическая группа «Отцовство» в калмыцкой языковой системе представлена рядом паремий, отражающих воспитание детей в семье:

«Аавнь – бүгдин хан, аавин көвүн дүүнрин хан». – «Отец – хан над всеми, а любимчик отца – хан над братьями».

«Аав гиж келнд ордг, а гиж эрдм сурдг». – «Речь малыша начинается со слова «папа», грамота начинается с азав».

«Күүкн сэн болхла, экиннь нер һарһдг, көвүн сэн болхла, эцкиннь нер һарһдг». – «Хорошая дочь прославит имя матери, хороший сын – имя отца».

«Көвүн күн задһа эс болсн хөөн – дуутань сэн, күүкн күн бүтү эс болсн хөөн – дуугонь сэн». – «Парню, если он не болтлив, лучше иметь свой голос, девушке, если она не скрытна, лучше быть молчаливой».

«Хамр нуста гиһэд авч хайхд берк, көвүн му гиһэд көөж йовулхд берк». – «От того, что нос сопливый, трудно его потерять, от того, что сын плохой, тяжело его выгнать».

«Эрт көвүн эцкд туста, өрүн эрт босхла өдрт туста». – «Ранний сын – отцу помощник, рано встанешь – много сделаешь».

Среди паремий мы выделили также группу с семантической коннотацией, выражающей уважительное отношение к мужчинам в старости, о неизбежности наступления старости:

«Өндр толһа деер һархла нүднэ хужр хандг, өвгн күүнлэ күүндхлэ, чикнэ хужр хандг». – «С высокой горы смотреть – глазу приятно, беседовать со стариком – уху наслаждение».

«Арнзл кедү чидлгэ болв чигн – муурдг, залу кедү сэн болв чигн – көгшрдг» – «Как бы ни был вынослив аранзал, устанет, как бы ни был мужчина молод и крепок – состарится».

«Өвгдиг (көгшдиг) оньдинд күндл, бичкдиг (күүкдиг) оньдинд хээрл». – «Стариков надо всегда уважать, а детей — жалеть».

«Залу күн эврәннь өнгэрн сээхн, көгшн күн хувцарн сээхн». – «Молодой мужчина хорош сам собой, а старый хорош одеждой».

«Залу күн олсан өмсдг, көгшн күн олсан иддг». – «Мужчина на заработанное одевается, а старец заработанное проедает».

Этнокультурной спецификой характеризуются паремии, выражающие степень родства в калмыцкой семье. Калмыки согласно традициям, должны знать родственников по линии отца до седьмого колена, чтобы избежать кровосмешения. Согласно мнению Омакаевой Э.У., «мужские» лексемы, номинирующие степень родства, являются важным индикатором отношения того или иного народа к родственным связям» [Омакаева 2014:43].

Данную семантическую группу паремий калмыцкого языка мы обозначили как «Родство». В калмыцкой языковой картине мира концептуализирована детально разработанная терминология родства, основанная на бинарной оппозиции маскулинности и феминности. Современные калмыки очень дорожат именем рода, тесными родственными отношениями. Одним из главных маркеров структуры рода являлся патрилинейное кровное родство. Б.А. Бичеев в своей работе «Дети неба — синие волки. Мифолого-религиозные основы этнического сознания калмыков» пишет, что у ойратов род, союз родственников по отцу и племенная принадлежность обозначались единым термином "ясн". [Бичеев 2005:97]. Само слово "ясн", кроме значения "род, племя" буквально означает "кость, останки". В XII – XIII в.в. ойратами был утвержден по родству кости определенный социальный порядок, состоящий из правящего рода – "цаган ясн" (белая кость) и подчиненных "хар ясн" (черная кость). Родственники по линии отца номинированы в пословичной картине калмыцкого языка лексемами: «аав» (обозначение старших по линии отца, дед), «авһнр» (номинация родственников отца – его кровных братьев), «ачнр» (номинация внуков по линии сына). Об уважительном отношении к родственникам гласят пословицы:

«Аавин элгнд мөрн деерэс золһдг». – «Родственников по отцу приветствуют с коня».

«Эцкин элгнд зогсад һардг». – «Навещающая родственников по отцу, уходят, немного постояв».

«Садта күн – салата модн». – «Человек с многочисленной родней, что ветвистое дерево».

Таким образом, нами были рассмотрены образы мужчин в калмыцких паремиях на основе

гендерного признака, концептуализированных гендерно-маркированными лексемами – залу, баатр, эр, эцк, күн, аав, авһ. Отобранный нами пословичный материал был в дальнейшем систематизирован в следующие семантические группы: семья, характер, отцовство, внешность. Анализ паремий позволил нам выявить универсальные и специфические черты характера скотовода-кочевника в рассматриваемой лингвокультуре. Мужчины должны обладать лучшими качествами: храбростью, преданностью Родине, честностью, целеустремленностью, трудолюбием. В калмыцких паремиях выражен строгий гендерный признак маскулинности в отличие от английских, в которых он носит нейтральный характер. Этнокультурной спецификой характеризуются паремии, выражающие степень родства в калмыцкой семье, отношение к браку, женщине.

Литература

1. Алефиренко Н.Ф. Фразеология в свете современных лингвистических парадигм: монография. – М.: Изд-во «Элпис», 2008. – 271 с.
1. Бичеев Б.А. Синие Волки. Мифолого-религиозные основы этнического сознания калмыков. – Элиста: Изд. КалмГУ, 2005. – 200 с.
2. Кирилина А.В. Развитие гендерных исследований в лингвистике / А.В. Кирилина // Филологические науки. – 2003. – №5. – С. 51 – 56.
3. Омакаева Э.У Термины родства аав и ээж в монгольских и калмыцких пословицах // 8 Конгресс этнографов и антропологов России. (1–5 июля 2009 г.). – Оренбург: Издат. центр ОГАУ, – 2009.
4. Годаева Б.Х. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. Элиста: АПП «Джангар», 2007. – 761 с.
5. Labov W. Variation in Language. // The Learning of Language National Council of Teachers of English/ed.Carrol E. New York 1971. – p.187–221.

Боваева Г.М., Бураева Т.В., Дальдинова Э.О-Г.
г. Элиста, Россия

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ КОДА МЕНТАЛИТЕТА КАЛМЫКОВ В ПОСЛОВИЧНОЙ КАРТИНЕ МИРА

***Аннотация.** В данной научной статье исследуются национальные черты характера калмыков на материале паремий. Авторами были выявлены в калмыцких пословицах основные факторы формирования менталитета калмыков и их универсальные и специфические особенности. К особой национально-маркированной группе можно отнести паремии, выражающие созерцательность и символичность кочевого мышления, гостеприимство, мобильность, сдержанность в проявлении чувств, любовь к степи, наблюдательность, зоркость, любовь к свободе, независимость, широту души, стремление к образованию. Лингвокультурный анализ паремий позволил также выделить группу паремий с универсальными чертами характера калмыков: честь, честность, достоинство, мужество, решительность, трудолюбие. Концептуализация данных фольклорных единиц в пословичной картине мира позволило нам расшифровать код калмыцкого менталитета.*

***Ключевые слова:** паремия, национальный характер, пословицы, лингвокультурный анализ, универсальные, специфические свойства, черта характера, национально-маркированная группа, код калмыцкого менталитета.*

Актуальность исследования проблемы менталитета обусловлена необходимостью изучения вопроса этнических ценностей народов как одного из важнейших факторов успешной реализации межкультурной коммуникации. Менталитет является предметом

исследования многих гуманитарных наук, изучающих этносы. Каждая научная дисциплина (этнопсихология, социокультурология, философия, история) изучает проявления менталитета наций по своим направлениям, помогая формировать сущность цельного понятия «менталитет». Во всех научных исследованиях менталитет определяется как важнейшая характеристика народа, но в них не рассматривается понятие «менталитет» в лингвистическом аспекте. Ведь именно язык как феномен культуры, воплощает в себе историю, традиции и обычаи народа, способствует познанию образа мира, хранению и передаче накопленных знаний.

В словаре русского языка С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой менталитет рассматривается как «осмысление мира, прежде всего с помощью образов, окрашенных эмоциональными и ценностными ориентациями, тесно связанными с традициями, настроением, чувством» [Ожегов, Шведова 1999: 350]. Согласно этому определению, термин менталитет включает в себя не только системность, но и совокупность различных явлений духовной жизни.

На основе обзора и анализа научных публикаций отечественных ученых, в которых исследуется понятие «менталитет», мы выявили, что на формирование менталитета определенного социума воздействуют такие социокультурно обусловленные факторы, как национальное мышление, культура народа, национальный язык. Под национальным менталитетом мы понимаем – умение членов социума самоидентифицировать себя и определить свою принадлежность к определенной национальности, опираясь на национальное мышление, язык и культуру.

Этнический менталитет реализуется посредством научно-философских, эстетических, морально-нравственных представлений, взглядов на окружающий мир, проявляет себя в народной мудрости, языковой картине мира народа. Он находит отражение в народных песнях, танцах, фольклоре, преданиях. Мы исследовали в словарях Б.Д. Муниева, Б.Х. Тодаевой пословицы, поговорки, с точки зрения менталитета рассматриваемых этносов, по основным национальным чертам характера калмыков.

На формирование специфических свойств менталитета народа влияют природные и исторические условия, особенности социальной жизни, религия, специфические особенности национального воспитания. Сущность национального менталитета многогранна, т.е. представляет собой сложное сочетание взаимосвязанных ментальных качеств, отражающихся в различных областях материальной и духовной культуры. Калмыки освоили обширные степные пастбища, разработали свою оригинальную систему использования земель для выращивания скота.

Климатические особенности степи (засухи, снегопады, ветра, ураганы...) определили феномен менталитета степных калмыков, послужили «почвой» для формирования таких черт, как *сдержанность в проявлении чувств, спокойствие, методичность в выполнении хозяйственных работ, мобильность.*

Шулун болхла, хот олдх,

Если шустрый, пища найдется,

Шудрмг болхла, көлгн олдх.

Если быстрый, подвода найдется.

Близость калмыков к природе, к просторам обширной степи способствовали выработке таких качеств характера, как *любовь к степи, наблюдательность, любознательность, зоркость, внимательность, любовь к свободе, независимости, широту души.*

Эр залуһин чеежд

В душе настоящего мужчины

Эмэлтэ хазарта мөрн багтна.

Умещается конь с седлом и уздой.

Мөрнэ сээг холд йовж мед,

Лучшие качества коня познай в дальней дороге,

Залуһин сээг кеер йовж мед.

Лучшие качества мужчины – в степи

Особенности социальной жизни калмыков, хозяйственно-трудовая деятельность (разведение, выпас и содержание животных для получения молока, мяса, кожи) способствовали формированию у степняков таких черт характера, как *трудолюбие, терпеливость, упорство, настойчивость, расторопность.*

Һазриг нарн сээхрүлдг,

Землю солнце красит,

Күүг күч-көлсн сээхрүлдг.

А человека – труд.

Ажл кү асрдг,
Залху кү харһнадг.

*Труд кормит человека,
А лень – морит голодом.*

Интересные сведения о калмыках, об их национальном характере оставили исследователи: И. И. Лепехин, П. С. Паллас, И. Г. Георги, Н. И. Страхов, Н. А. Нефедьев, Ф.А. Бюллер и др. Они отмечали такие качества, как *неприхотливость, физическую выносливость, старательность, чувство коллективизма, взаимопомощи, взаимовыручки, исполнительность, уважительное отношение к старшим, настойчивость, умение довольствоваться малым, что помогало им выжить в достаточно трудных природно-климатических условиях.*

Күн – дөңгэр,
Шовун – живрэр.
Зүдүр даавл хоол бээнэ,
Зовлң даавл жирһл бээнэ.

*Человек – помощью.
Птица сильна крыльями.
Если преодолет трудности, будет пища,
Если перенесешь страдания, будет счастье.*

Важным свойством калмыцкого характера является *оптимизм*. Калмыкам свойственно видеть в человеке его лучшую, позитивную сторону, верить в благополучный исход дела. Многие ученые с удивлением отмечали, что все сюжеты песен героического эпоса «Джангар» завершались счастливой развязкой. Идея конечного торжества героев, оптимизм занимают главное место в калмыцком фольклоре.

Сүүдрин цаань герл бээнэ,
Мууһин цаань сэн бээнэ.

*За тенью есть свет,
За плохим – хорошее.*

Многолетний военно-кочевой образ жизни ойратов оставил свой след в этнических ценностях народа в качестве таких черт характера как, *честь, честность, достоинство, мужество, решительность.*

Залуд – зөрг чимг.
Өдртэн хатрхла – мөрн,
Үгдэн күрхлэ – залу.

*Смелость украшает мужчину.
Если целый день идет рысью – это настоящая лошадь,
Если держит свое слово – это настоящий мужчина.*

Среди культурных констант калмыков Б.А. Бичеев в своей работе «Дети неба — синие волки. Мифолого-религиозные основы этнического сознания калмыков» называет «идеи рода, родства, преемственности поколений, связи с природой» [Бичеев 2005:17]. Согласно древнейшей традиции калмыки должны обязательно знать имена предков до седьмого колена (долан үй). Современные калмыки очень дорожат именем рода, *тесными родственными отношениями.* «Одним из главных маркеров структуры рода являлся патрилинейное кровное родство» [Бичеев 2005: 7].

Садта күн – салата модн.
Күүнэ экн – наһцнр,
Усна экн – булг.

*Человек с большой родней, что ветвистое дерево.
Начало человека – родственники по матери,
Начало воды – источник.*

Влияние на формирование менталитета калмыцкого народа оказала природно-географическая среда степного пояса Евразии. Степь с ее особенностями климатических условий, уникальным природно-географическим ландшафтом повлияла на образ жизни, культуру, миропонимание этноса. Калмык-кочевник в степи стал частью природы, действовал в соответствии с устоявшимися природными ритмами и циклами. Эти обстоятельства степного «месторазвития» обусловили стержень менталитета калмыков и послужили фоном для развития таких особенностей, как *созерцательность и символичность кочевого мышления, коллективизм, гостеприимство, мобильность, сдержанность в проявлении чувств.*

Хотын сээниг гиичд өг,
Хувцна сээниг эврэн өмс.
Үгин ахрнь сэн,
Кергин шулунь сэн.

*Лучшее из пищи отдай гостю,
Лучшую одежду надевай сам.
В речи хороша краткость,
В деле – быстрота.*

Калмыки также очень *честолюбивы*. Стремление к славе, к достатку, желание быть первым во всяком деле присуще кочевникам издавна.

Алтн шорад даргддг уга,
Алдр күмнд даргддг уга.

*Золото не скроется в пыли,
Слава не скроется от народа*

Торһн деер көлврэд,
Тосн деер бөмбрх.
Тохацаһан тоснд,
Өвдгцәһән өөкнд.

*Валяться на шелку,
Кататься в масле.
По локоть в масле,
По колено в жире.*

Яркой чертой калмыцкого характера является также *энергичность, активность*. Активность калмыков проявляется, прежде всего, в национальных танцах, для которых характерна искрометность, быстрота.

Многие годы безграмотности дореволюционного периода истории калмыцкого народа, годы репрессии в Сибири сформировали у калмыков *стремление к образованию*, одну из основных черт национального менталитета ойратов.

Эрдмэс үлү эрднү уга.
Күмн сангсарн,
Шовун девгсэрн.

*Ценнее знаний нет драгоценности.
Человек силен умом,
Птица – размахом крыльев.*

Существенную роль в формировании менталитета калмыцкого народа сыграли *религиозные воззрения*, состоящие из синтеза древнего языческо-тенгрианского компонента и буддизма. Тенгрианство было обусловлено сакрализацией природы и почитанием духов предков, появлением множества традиций и обрядов, связанных с поклонением родовой местности, земле, небу, воде и огню. Принятие буддизма тибетского направления явилось ключевым пунктом в истории калмыцкого этноса. Ценности буддизма стали основой для формирования у калмыков таких черт национального менталитета, как, *неприхотливость, умеренность, самоограничение в желаниях, адаптивность, открытость к диалогу* и восприятию иных культур и этносов.

Бээсэрн – байн,
Суусарн – өнр.
Кү заясн теңгр,
Күмс чигн заядг.

*Богаты тем, что есть,
Многочудны теми, кого бог дал.
Если бог создал человека,
Бог дает и пищу.*

Таким образом, авторами были выявлены в калмыцких пословицах основные факторы формирования менталитета калмыков и их универсальные и специфические особенности. К особой национально-маркированной группе можно отнести паремии, выражающие созерцательность и символичность кочевого мышления, гостеприимство, мобильность, сдержанность в проявлении чувств, любовь к степи, наблюдательность, зоркость, любовь к свободе, независимость, широту души, стремление к образованию. Лингвокультурный анализ паремий позволил также выделить группу паремий с универсальными чертами характера калмыков: честь, честность, достоинство, мужество, решительность, трудолюбие. Концептуализация данных фольклорных единиц в пословичной картине мира позволило нам расшифровать код калмыцкого менталитета. Сегодня современный калмык позиционирует себя в мировом пространстве как россиянин, с одной стороны, а с другой, как монгол, прошедший многовековой опыт адаптации в пространстве русской культуры. Но будь он калмыком-россиянином или калмыком – гражданином другой страны, внутри своей страны подчеркивает он свою принадлежность к определенным этническим группам: бузавам или торгудам, дорвюдам или хошудам, но на международном уровне калмыки демонстрируют свою ойрато-калмыцкую идентичность.

Литература

1. Бичеев Б.А. Синие Волки. Мифолого-религиозные основы этнического сознания калмыков. – Элиста: Изд. КалмГУ, 2005. – 200 с.
2. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. – М.: Азбуковник, 1999. – 944 с.
3. Муниев Б.Д. Калмыцко-русский словарь. М., «Русский язык», 1977. – 768 с.
4. Тодаева Б.Х. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. Элиста: АПП «Джангар», 2007. – 761 с.

ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ ЧАЕПОТРЕБЛЕНИЯ В КАЛМЫЦКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ

Аннотация. В данной статье исследуется аксиологический аспект субконцепта «Чай» гастрономического дискурса в калмыцкой лингвокультуре. Авторами выявлена концептуализация номинаций чая в пословично-поговорном фонде калмыцкого языка, этнографических источниках, благопожеланиях, прозе, поэзии. На основе анализа данного материала нами установлено, что чаепотребление у калмыков детерминировано традициями, институциональными, сакральными установлениями внутри данного этноса. Ценностные составляющие рассматриваемого субконцепта «Чай» характеризуются как универсальными (цэ, чанх, уух, цээһин сав) так и специфическими национально-маркированными номинациями (цээһин дееж, берин цэ, ааһ, жомба, аршан, жомбасг, цээсг, цэ цөглх). В статье исследуются квалификационные эпитеты калмыцкого чая: он является бессмертным эликсиром, обладает необычными свойствами – целебный («зокаста»), божественный («деедин идэн»), калорийный («агта улан», «цаһан идэн», «зандн цэ»), жаждоутоляющий («унд хэрүлдг»), вкусный и ароматный («йоста жомба»).

Ключевые слова: ценностный аспект, чаепотребление, калмыцкий чай, национально-маркированные номинации, пословицы, благопожелания, гастрономический дискурс, концептуализация.

Актуальность обращения к данной теме обусловлена необходимостью изучения вопроса этнических ценностей народов как одного из важнейших факторов успешной реализации межкультурной коммуникации в современную эпоху. Знание культурных «кодов» народов, комплекса их философских, социокультурных, этнических представлений становится требованием современного общества. Гастротуризм сегодня характеризуется мощным толчком своего развития. Знание основ гастрономического дискурса как одного из основных направлений потребностной коммуникации, является также залогом успеха при проведении конструктивного диалога в сфере науки, экономики, политики, бизнеса.

В данной статье мы исследуем ценностный аспект чаепотребления в калмыцкой лингвокультуре. Ценности этноса, связанные с национальным напитком – чаем, рефлексированы в целом ряде семиотических феноменов (церемонии и ритуалы), а также в обширном фонде паремий и литературно-фольклорных образцах народного творчества.

Утренний чай (номинация өрүни цэ) несет в себе заряд удачи: благополучное решение начатых дел калмыки связывают именно с утренним чаем. Считается также хорошей приметой, если гость переступил порог во время утреннего чаепития или подоспел к свежесваренному чаю; в этом случае он обязательно должен отведать чай и не отказываться от приглашения к столу. Хозяин дома должен проявить гостеприимство и щедрость, об этом гласит пословица «Прежде напои гостя чаем, а потом расспрашивай, зачем он приехал».

Хорошая хозяйка первую чашку утреннего чая ставит всегда на алтарь или на возвышенное место в знак почитания богов и уважения памяти предков. При подношении чая строго соблюдается иерархия: сначала подают чай старшему по возрасту (номинации ааве, ээже) или главе семьи. Принимающий подношение должен взять пиалу обеими руками и безымянным пальцем правой руки совершать ритуал кропления (номинация цацл цацх), произнести благопожелание (номинация йөрэл), в котором звучат восхваление божествам, добрые пожелания всему человечеству, всем живым существам на земле, а затем уже конкретно этой семье.

Чай подается в пиалах (номинация цээһин ааһд). Ранее пользовались деревянными кленовыми пиалами (номинации модн ааһ, агч ааһ), украшенными резьбой из серебра. Придерживаясь традиционного этикета, не пили чай в пиалах с отломленными краями

(номинация кемтрхэ ааһас). Подогретый чай считается невкусным, потерявшим свои ароматные целебные свойства, а по отношению к гостю – неуважением: чай должен вариться в присутствии его, в честь его визита и подаваться в свежесваренном виде.

Чайная церемония строго выдерживается при проведении свадебного обряда – «чай невесты» (номинация берин цэ). Все свадебные обряды: сватовство, знакомство, приобретение приданного невесты начинаются с произнесения йөрэл (благопожелания) и подачи чая, специально сваренного по этому случаю. Утро невесты после свадьбы начинается с приготовления чая невесты (берин цэ) в доме жениха, где она угощает всех близких родственников мужа, называя их принятыми в их роду уважительными обращениями. За чаепитием невесту нарекают новым калмыцким именем, чаще имеющее глубокое философское значение (например, Жирһл – счастье) и несущее в себе заряд вечной молодости, красоты, здоровья, счастья.

У каждой хозяйки был свой секрет приготовления чая, он всегда по вкусу неповторим и персонифицирован. Умение хорошо готовить калмыцкий чай – это особый природный дар. В семиотической паре «агент – клиент» первый – это человек, который варит чай; он или она должны обладать «добрым нравом – для отменного вкуса, чистым разумом – для великолепного цвета и щедрой душой – для приятного аромата» [Санджиев 2005: 14]. Второй – благосклонный или критически настроенный любитель чая, который обязан оценить качества приготовленного напитка (номинации – персоналии жомбасг, цээсг – любитель чая).

В ритуале приготовления и подачи чая гостю были закреплены множественные семиотические рестрикции на проведение самого ритуала и его отдельных акциональных этапов. Хозяйка должна была придерживаться ряда правил при приготовлении и подношении калмыцкого чая для того, чтобы достойно репрезентировать свой род, свою семью, не умалить достоинства своего супруга и подчеркнуть свои достоинства доброй и гостеприимной хозяйки, а также выделить собственные кулинарные способности. Перечислим эти правила так, как они представлены в целом ряде этнографических источников [Алексеева 2007; Хабунова 1994; Санджиев 2005].

1. Запрещалось кипячение воды (хоосн хар усн) без чайной заварки. Обычный кипяток употреблялся в исключительных случаях: во время болезни, крайней нищеты и т.д. Предупреждая возможность подобного, воду кипятили с одним из ингредиентов традиционного чая (солью, чайной заваркой, каплей молока).

2. Все движения во время приготовления чая и ритуала чайного подношения совершаются слева направо, по ходу солнца. В основе данного правила просматривается солярный культ, имеющий огромное значение в духовной жизни калмыков. Думается, что, совершая круговые движения, люди надеялись, что жизнь и все добрые начинания будут необратимо двигаться вперед согласно законам диалектики.

3. После того, как чай хорошо заварится, его солят, добавляют по вкусу молоко и мускатный орех, толченный в сливочном масле. Затем чай тщательно размешивают с помощью половника.

4. Первая порция приготовленного калмыцкого чая преподносится в качестве подношения (дееж) бурханам (Буддам). Чай наливается в жертвенную чашечку, которая должна постоянно находиться на алтаре. По истечении определенного времени этот чай отдавали детям, в основном, мальчикам.

5. Известно, что калмыки поклонялись солнцу, луне, почитали землю. По этой причине они регулярно совершали обряды жертвоприношения небесным светилам, земле и по-особому относились к предметам, формы которых напоминали объекты культа. Например, у калмыков запрещалось наступать на порог кибитки с круглым основанием, держать дома пиалу с отломленными краями. Посуда, предназначенная для гостей, должна соответствовать канонам традиционного этикета. В калмыцкой пословице говорится: «Лучшую пищу отдай гостю». Хорошей пище должна соответствовать качественная посуда. Гость вполне мог отказаться от чая, если он подается в пиале с отломленными краями, если подносящий опускает в пиалу с чаем указательный палец.

6. Человек, подносящий чай, должен держать пиалу обеими руками (на хадаке – в особых случаях) на уровне груди, тем самым демонстрируя свое уважение и сердечное расположение гостю. Раньше ритуал подношения совершался в коленопреклоненной позе, поскольку наши предки пили чай, сидя на земле или за низеньким столиком.

7. При подношении чая строго учитывалась иерархия присутствующих: сначала чай подают старшему по возрасту, независимо от того, является ли он гостем, родственником или еще кем-то. Если адресатом является духовное лицо, важный государственный чиновник, то ритуал подношения чая совершается хозяином дома.

8. Принимающий подношение должен взять пиалу обеими руками, безымянным пальцем правой руки совершить ритуал кропления (цацл цацх), произнести благопожелание, в котором добрые пожелания адресуются самому напитку, человеку, угощающему чаем, его семейству. В йоряле говорящий упоминает, как правило, и себя.

9. Выпив чай, калмыки возвращают пустую посуду хозяину. Запрещается переворачивать пустую пиалу вверх дном. Подобное расценивалось как проклятье.

Чай, как национальная ценность для калмыцкоязычной этнокультуры, продукт, стоящий среди первоочередных стратегических продуктов этноса, как исторически и мифологически детерминирующий сакральную сферу бытия калмыцкого народа, не мог не быть рефлексирован в пословично-поговорном фонде калмыцкого языка и не мог не отразиться в народном фольклоре и разного типа дискурса – в гастрономическом, мемуарном, художественном.

Считается хорошей приметой, когда человеку посчастливится попасть к кому-нибудь на утренний чай, что вербализовано в пословице «Сэн күүнэ амн тоста» (Хороший человек всегда попадает на сытную пищу). Хозяева специально приглашают вошедшего принять участие в утреннем чаепитии. Как правило, от такого приглашения калмыки никогда не отказываются, потому что с утренним чаем связывают благополучное решение начатых дел, что подтверждается народной мудростью: «Өрүн цэ ууһад һархла, керг күцх» – (Если с утра выпьешь чай, дела исполнятся). Чай превозносится над всей человеческой пищей и является божественным (ср. пословицу: «Цэ шингн болвчн – идэни дееж»).

Ценность чая как национального продукта вербализуется в специфическом жанре народного калмыцкого творчества – благопожеланиях (йорялх). Так, чай и семейное счастье прочно ассоциированы в благопожелании невесте, сварившей гостям чай в доме жениха:

«...Кезэд чигн иигж цээһэн чанж,
Кен ахан күндлж,
аавта (ааһта) цээһэн бэрүлж,
Салаһарнь тосн һоожж.
Саңнаһарнь көлсн һоожж
Идх-уухнь – тосн, үсн болж,
Таалхнь – күүкн, көвүн болж...».
«Во все времена, чтоб ты угощала ароматным чаем всех гостей,
Почитай старших, подавая им чай в пиалах.
Пусть текут между пальцами масло, а по лбу – пот.
Пусть изобилуют всегда масло, молоко.
И дарует тебе всевышний сыновей, дочерей».

Все этапы жизни калмыка, большие и малые, с самого его рождения: его первые шаги, первая стрижка младенческих волос, начало и окончание учебы в школе, поступление в ВУЗ, успехи на работе, карьерный рост, женитьба (замужество), новоселье, праздники, юбилеи, подарки сопровождает чай, обряд чаепития.

Чай как этнокультурный концепт погружается в мемуарный дискурс: во-первых, путешественники фиксируют семиотические параметры продукта (ср. пометки А.С. Пушкина – «...В котле варился чай с бараньим жиром и солью»; «...Когда же разметили их по кочевьям, тогда для обзаведения еще было выдано им ...кирпичного чаю 20000 мест ... Ящик содержит в себе 36 кирпичей или плиток чая, из коих каждая весит около трех с

половиной фунтов ...» [Пушкин 1975: 350] и Н.В. Гоголя – «В обыкновенные дни питаются крепко вареным кирпичным чаем ...» [Гоголь 1963: 83–84]; во-вторых, номинации продукта или имена концепта вербализуются в текстах воспоминаний путешественников по калмыцкому краю при помощи оценочных высказываний – как положительных, так и отрицательных.

Так, В.И. Немирович-Данченко в своих воспоминаниях «У голубого моря» о путешествии по Волге благосклонно отозвался о калмыцком чае: «... Оригинально было угощение чаем кирпичным, иначе цэ. Чай варили ... вместе с солью, молоком и салом. Подавали его в деревянных чашках. Он очень вкусен» [Немирович-Данченко 1984].

Что же касается великого поэта А.С. Пушкина, то его впечатление от пробы напитка оказалось негативным: в своем кавказском дневнике поэт написал: «В котле варился чай с бараньим жиром и солью. Не думаю, чтобы кухня какого б то ни было народу могла произвести что-нибудь гаже. Она предложила мне свой ковшик – и я не имел силы отказаться. – Я хлебнул, стараясь не перевести духа» [Пушкин 1975: 350].

Чай воспевается не только в калмыцком народном творчестве (пословицах, поговорках, йорелях), но и в художественном (поэтическом) дискурсе. Прежде всего, следует привести в качестве примера упоминание чая как напитка, дарующего сон и отдых воину, в национальном эпосе «Джангар» [Джангар 1989: 224]:

« ...За гидг мод түлэд,
Зандн гидг цээһэн чанад,
Түүкэ улан чачран татад,
Суха мет улаһад,
Сур мет сунад унтв ...».
«...Вырвал сандаловый ствол и развел костер.
Чай сварил, навес над собой развернул,
И раскрасневшись, как жимолость, воин заснул ...».

Прославлению калмыцкого чая посвятили свои стихотворения калмыцкие поэты: на родном языке – А. Эрднин и Т. Бембин («...Нарар алтрсн жомбатн / Намдан дегд зокаста...») (Эрднин, Бембин 2005: 55–59), а также С. Бадмин («Идэни дееж болдг / Ик тоомсрта цэ / Туужин халхд ордг, / Туурсн хальмг цэ ...») [Бадмин 1989: 10–11]; кроме того, в переводах на русский язык – ср. стихотворение Б. Сангаджиевой «Калмыцкий чай» («Какой калмык, в какое из столетий / Придумал то, что я воспеть хочу?! / Каждый день, вставая на рассвете, / Напиток золотистый кипячу ...») [Сангаджиева 1978: 38–39].

Дань уважения калмыцкий чай получил также от советского (российского) поэта Ярослава Смелякова: в стихотворении «Пиала» автор, обращаясь к этому неотъемлемому артефакту калмыцкой повседневности, метафорически подчеркивает непреходящую ценность двух важнейших для выживания калмыцкого этноса продуктов – мяса и чая: «... в своей кибитке кочевой / Ты знала и бульон бараний / И чай калмыцкий золотой ...» [Смеляков 1979: 421].

Обобщая и анализируя концептуализацию номинаций чая в гастрономическом дискурсе, мы перечислим самые ценностные для этноса эпитеты: калмыцкий чай является бессмертным эликсиром, обладает необычными свойствами – целебный («зокаста»), божественный («деедин идэн»), калорийный («агта улан», «цаһан идэн», «зандн цэ»), жаждоутоляющий («унд хэрүлдг»), вкусный и ароматный («йоста жомба»).

Таким образом, изучив аксиологический аспект чаепотребления в калмыцкой этнолингвокультуре, мы делаем вывод о том, что чаепотребление у калмыков детерминировано традициями, институциональными, сакральными установлениями внутри данного этноса и концептуализировано в гастрономической картине мира широким кластером пословиц, благопожеланий, стихов. Ценностные составляющие рассматриваемого субконцепта «Чай» характеризуются как универсальными (цэ, чанх, уух, цээһин сав) так и специфическими национально-маркированными номинациями (цээһин дееж, берин цэ, ааһ, жомба, аршан, жомбасг, цээсг, цэ цөглх).

Таким ярким кластером эпитетов в гастрономической картине мира вербализован ценностный аспект чаепотребления в калмыцкой этнолингвокультуре.

Литература

1. Алексеева П.Э. Рассказы о калмыцком чае / Теегин герл. – 1999. – №1. – С. 106–109.
2. Гоголь Н.В. Волжские калмыки в Астраханской губернии // Теегин герл – 1963 г., № 2. С. 83–84.
3. Джангар: калмыцкий героический эпос / пер. с калм. С.И. Липкина, худ. В.А. Фаворский. – 5 изд. – Элиста. Калмыцкое книжное изд-во, 1989. – С. 224.
4. Пушкин А.С. «Путешествие в Арзрум во время похода 1829 г. // Собрание сочинений. т. 5. – М.: Изд-во худ. лит., 1975. – С. 350.
5. Санджиев А. Бессмертный эликсир. – Известия Калмыкии, 2005. – № 24–25. – С. 14.
6. Сангаджиева Б.Б. «Калмыцкий чай: стихи и поэмы» / пер. с калм. – Худ. В.С. Комарова – М.: Сов. Россия, 1978. – С. 38–39.
7. Смеляков Я.В. «Пиала» / Стихотворения и поэмы – Л.: Изд-во «Художественная литература», 1979. – С. 421.
8. Хабунова Е.Э. Һулмт. Хальмгудын эмдрулин эргцин зан-үүл болн амн үүдэвр. – Элиста АОр «НПП «Джангар», 2005. – 206 с.
- 9.

Бовгонова Е.В., Бембеева С.Н.
г. Элиста, Россия

РОЛЬ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

***Аннотация.** В данной статье рассматривается роль иностранного языка в межкультурной коммуникации. Иностранные языки помогают нам лучше понять и интерпретировать культурные различия. Каждый язык в своеобразной манере отражает мировоззрение и особенности народа, которым он говорится. Знающие язык люди способны лучше воспринимать и понимать традиции, обычаи и общественные структуры других культур.*

***Ключевые слова:** иностранный язык, межкультурная коммуникация, межкультурный диалог, языковые навыки, культурные традиции.*

В современном мире межкультурная коммуникация стала неотъемлемой частью нашей жизни. Расширение границ и развитие международного сотрудничества привели к необходимости общения и взаимопонимания между представителями различных культур и национальностей. И в этом контексте знание иностранных языков играет важную роль.

Овладение иностранными языками открывает перед нами двери в другие культуры, нормы и ценности. Кроме того, возможности применения языковых знаний в межкультурной коммуникации далеко не ограничиваются простым общением. Знание иностранного языка способствует установлению деловых контактов, созданию международных партнерств, а также развивает возможности для обучения и работы за границей.

Иностранные языки помогают нам лучше понять и интерпретировать культурные различия. Каждый язык в своеобразной манере отражает мировоззрение и особенности народа, которым он говорится. Знающие язык люди способны лучше воспринимать и понимать традиции, обычаи и общественные структуры других культур.

Однако, важно осознавать не только значение языка, но и его использование в межкультурной коммуникации. Нередко неверное использование языка может привести к недоразумениям и конфликтам. Поэтому, важно обладать не только языковыми навыками, но и глубоким пониманием культуры и этикета, связанного с ней.

Иностранные языки выступают важным инструментом в межкультурном диалоге и взаимопонимании. Они помогают нам преодолевать лингвистические и культурные барьеры, облегчают общение и создают возможности для строительства долгосрочных отношений.

Коммуникация – это процесс обмена информацией, ее смысловым значением между двумя или более людьми.

Существует несколько типов коммуникации, разграничивающиеся по количеству участников и расстояния между ними:

- межличностная (малая группа, в том числе семья) – минимальное количество участников, непосредственные отношения. Характер общения зависит от сокращения или увеличения расстояния;

- межгрупповая/внутригрупповая – расстояние больше, как и количество участников общения;

- профессиональная (при бизнесе);

- массовая (через средства массовой коммуникации);

- межкультурная (между разными культурами, включая все предыдущие, извлекаемые электронными средствами коммуникации).

Межкультурная коммуникация – это связь и общение между представителями различных культур, что предполагает, как непосредственные контакты между людьми и их общностями, так и опосредованные формы коммуникации (в том числе язык, речь, письменность, электронную коммуникацию). Межкультурная коммуникация изучается на междисциплинарном уровне как соотношение таких наук, как культурология, психология, лингвистика, этнология, антропология, социология, экология средств коммуникации [Межкультурная коммуникация 2013: 240].

Важность вопросов, связанных с международным культурным обменом, подкрепляется тем значением, которое уделяется им дипломатами, политиками, бизнесменами и учеными всего мира. Сегодня достаточно сложно представить развитие науки, культуры, образования вне международного, межкультурного общения. Социальные, политические и экономические потрясения мирового масштаба приводят к активной миграции народов, их расселению, столкновению, смешению, что, безусловно, придает вопросам межкультурной коммуникации особую значимость и остроту.

Значительное влияние на развитие межкультурной коммуникации оказал и научно-технический прогресс, который открыл новые возможности для общения, становления новых видов и форм коммуникации, главным условием эффективности которых являются взаимопонимание, терпимость и уважение к культуре партнеров по диалогу [Николаева 2023: 22].

Однако, несмотря на уже достаточно значительный опыт развития межкультурной коммуникации существует ряд проблем, которые нельзя оставить без внимания.

1. Проблема непонимания. Для успешной межкультурной коммуникации недостаточны лишь знания лексико – грамматической структуры иностранного языка. Часто осложнения коммуникации бывают вызваны неполным пониманием специфики, некоторых нюансов той культуры, с представителем которой происходит общение [Пузаков 2005: 23]. Если вы увидели неадекватную, с вашей точки зрения, реакцию, нужно постараться понять, чем она вызвана. Уместным будет даже вежливо поинтересоваться, не допустили ли вы случайно некорректности по отношению к собеседнику, заранее извиниться за возможную ошибку. Так же как средство предотвращения возможного недопонимания можно использовать приём «активного слушания», когда вы повторяете собеседнику то, что услышали от него, ожидая подтверждения правильности понимания его слов. Но и это не гарантирует полного соответствия между высказыванием и его трактовкой, если были затронуты некоторые экстралингвистические культурные нюансы. Помочь в ситуациях, связанных с межкультурной коммуникацией могут посредники, например, профессиональные переводчики. Они помогут донести не только суть высказывания, но и то, какие дополнительные оттенки значения были в него вложены, смягчить неуместно крепкие выражения, допущенные одним из представителей разных культур. Итак, в межкультурной коммуникации необходимо учитывать высокую вероятность непонимания, проявлять терпение, быть готовым корректировать свое поведение, в соответствии со складывающейся ситуацией [Пузаков 2005: 23].

2. Проблема стереотипов восприятия. Слово «стереотип» в переводе с греческого означает «твердый отпечаток». Люди склонны доверять именно той информации, которая соответствует устоявшимся мнениям и суждениям. Однажды сформировавшись, стереотипы приобретают высокую степень устойчивости и становятся своего рода «кривым зеркалом», в котором в искаженном виде отражаются представители различных групп. В межкультурной коммуникации стереотипы бывают результатом этноцентрической реакции – попытки судить обо всех группах людей только с позиции своей культуры [Межкультурная коммуникация 2013: 240]. Часто стереотипы рассматривают с позиций «мы/свои» и «они/чужие» и нередко, оценки этих категорий бывают далеко не позитивными, что, попросту, может привести к неприятию иностранцев. Но, несмотря на то, что стереотипы восприятия служат помехой успешной межкультурной коммуникации, степень подверженности стереотипам, как правило, ниже у людей с опытом межкультурного общения, уже имевших возможность убедиться в ложности определенных стереотипов [Леонтович 2005: 14].

3. Особое место в межкультурной коммуникации занимает культурная глобализация, способствующая распространению западной массовой культуры. Навязывание стандартов «вестовой культуры» в тех национальных государствах, где особенно сильны историко-культурные традиции, приводит к этнокультурному подъему, который рано или поздно выразится в усилении национально окрашенных общественных идеологий. Однако, если посмотреть на эту проблему с другой стороны, станет очевидным, что взаимодействие локальной и глобальной культуры в конечном итоге способствует модернизации, культурному развитию менее развитой страны.

4. Проблема политического фактора. Происходящие события сегодня в сфере международной политики крайне негативно сказываются на развитии межкультурной коммуникации, особенно это отражается на нашей стране. Безусловно, более всего несет убытки отечественная и зарубежная экономика, однако, это не может не отразиться и на межкультурной коммуникации. Печально наблюдать, как проблемы политического фактора губительно отражаются на межкультурных контактах представителей различных стран.

В свете этих событий, очевидно, что решение многих насущных задач невозможно без участия обширной аудитории, представителей разных стран и культур, а орудием решения этих проблем во многом остаётся иностранный язык.

Иностранный язык, несомненно, является общественной ценностью, он не существует в обществе изолированно и не может жить своей собственной жизнью. Он тесно связан со всеми сферами жизнедеятельности общества: политикой, экономикой, искусством, обороной и т.д.

Чтобы выяснить, какова роль иностранного языка в межкультурной коммуникации, необходимо рассмотреть его функции:

- язык – зеркало культуры, в котором отражаются не только реальный, окружающий человека мир, но и менталитет народа, его национальный характер, традиции, обычаи, мораль, система норм и ценностей, картина мира;

- язык – кладовая, копилка культуры, т.к. все знания, умения, материальные и духовные ценности, накопленные тем или иным народом, хранятся в его языковой системе - фольклоре, книгах, в устной и письменной речи;

- язык способствует идентификации объектов окружающего мира, их классификации и упорядочению сведений о нем;

- облегчает адаптацию человека в условиях окружающей среды;

- помогает правильно оценить объекты, явления и их соотношение;

- способствует организации и координации человеческой деятельности;

- язык – инструмент культуры, формирующий личность человека, который именно через язык воспринимает менталитет, традиции и обычаи своего народа, а также специфический культурный образ мира [Леонтович 2005: 14].

- язык – носитель культуры, т.к. именно с помощью языка она передается из поколения в

поколение. Дети в процессе инкультурации, овладевая родным языком, вместе с ним осваивают и обобщенный опыт предшествующих поколений.

Будучи педагогом, я не упустила случай воспользоваться уникальной возможностью опросить своих воспитанников: как видит подрастающее поколение значение иностранного языка в межкультурной коммуникации. В результате анализа интервью обучающихся о роли иностранного языка в межкультурной коммуникации, можно сделать следующие выводы:

- иностранный язык способствует свободному общению людей разных национальностей, их взаимопониманию;
- знание иностранного языка характеризует успешного современного человека, востребованного не только в своей стране;
- иностранный язык отражает культуру другого народа, его менталитет, помогает лучшему осознанию своей собственной культуры.

Таким образом, в современном мире становится все более очевидным, что человечество подчиняется взаимосвязи и взаимозависимости различных стран, народов и их культур. Этот процесс охватил различные сферы общественной жизни всех стран мира.

Межкультурная коммуникация – сложный, многоплановый процесс установления и развития контактов между равноправными партнерами, в котором ведущую роль занимает иностранный язык. Эффективная межкультурная коммуникация достигается доброжелательным отношением к человеку, способному на понимание других и взаимодействие с ними. Гуманистическая направленность разнообразных приемов и способов общения, знаний об особенностях людей другого менталитета способствует взаимопониманию даже в самых сложных и конфликтных ситуациях, конструктивному решению проблем.

Сегодня в современном обществе, развивающемся в направлении к всеобщей глобализации, невозможно переоценить значение иностранного языка. Его знание воспринимается как нечто само собой разумеющееся: как важнейшее средство общения, получения информации, изучения культурного многообразия, а также как средство международного сотрудничества, содействующее поиску совместных решений в различных сферах. В этой связи, овладение иностранным языком становится необходимым условием для саморазвития личности, в контексте подготовки к межкультурной коммуникации. И здесь назревают два актуальных вопроса: Что же такое межкультурная коммуникация? И какова роль иностранного языка в ней?

Таким образом, знание иностранных языков играет ключевую роль в свете межкультурной коммуникации. Оно позволяет нам не только расширить свой кругозор и культурные горизонты, но и создать основу для эффективного и гармоничного взаимодействия с представителями других культур. Поэтому, инвестировать время и усилия в изучение иностранных языков – это вложение в нашу с вами будущую коммуникацию и кооперацию в мировом сообществе.

Литература

1. Межкультурная коммуникация // Википедия. [2013–2013]. Дата обновления: 05.12.2013. URL: <http://ru.wikipedia.org/?oldid=59910461> (дата обращения: 07.10.2023).
2. Николаева Ю.В. Межкультурная коммуникация и международный культурный обмен: учебное пособие [Электронный ресурс] – <http://modernlib.ru>
3. Пузаков А.В. Проблема непонимания в межкультурной коммуникации [Электронный ресурс] <http://study-english.info/article014>.
4. Леонтович О. Русские и американцы: парадоксы межкультурного общения / О. Леонтович. – М., 2005.

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ КОДОВЫХ ПЕРЕКЛЮЧЕНИЙ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ (НА МАТЕРИАЛЕ КОРПУСОВ ПРОЗЫ, ПУБЛИЦИСТИКИ И УСТНОГО ПОДКОРПУСА СРЕДСТВ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА)

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01343,
<https://rscf.ru/project/23-28-01343>.

***Аннотация.** В данной статье рассматривается проблема функционирования кодовых переключений в башкирском языке. В условиях широко распространенного башкирско-русского двуязычия в Республике Башкортостан в башкирский язык проникает большое количество иноязычного материала (морфемы, слова, словосочетания, целые предложения), относящегося к неассимилированной лексике. Данное явление преимущественно характерно для устной неподготовленной речи. В то же время, как показывает анализ материала лингвистических корпусов башкирского языка (прозы, публицистики и устного подкорпуса средств массовой информации), активно используется и в письменных текстах.*

***Ключевые слова:** башкирский язык, русский язык, кодовые переключения, лингвистический корпус, корпусная лингвистика.*

Лингвистические корпуса являются ценным инструментом для проведения различного рода исследований и решения многих лингвистических проблем, которые были невозможны либо затруднительны до появления такого инструментария. Разработанные корпуса башкирского языка (корпус прозы и корпус публицистики) усилиями сотрудников отдела прикладной лингвистики и диалектологии Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук не только открывают быстрый доступ к представительному массиву текстов на башкирском языке (на данный момент корпус прозы включает в себя 1300 произведений 83 авторов, корпус публицистики – 26850 статей, но и благодаря размеченности данных текстов (корпуса оснащены метаданными, морфологической и семантической разметками) позволяют пользователям всесторонне исследовать языковые явления (например, о сочетаемости лексических единиц, частотности лексем и грамматических категорий, изучение слова в диахроническом и синхроническом аспектах и т.д.).

Анализ богатого материала лингвистических корпусов башкирского языка, функционирующих в сети Интернет по адресу <http://mfbl2.ru>, показал, что в художественных и публицистических текстах в большом количестве можно обнаружить иноязычные вкрапления, т.е. слова, относящиеся к неассимилированной лексике и незафиксированные в толковых словарях конкретного языка. В анализируемых текстах зафиксированы не только слова, но и целые предложения.

В лингвистике такой иноязычный материал изучается в рамках сравнительно молодого, в то же время перспективного направления в лингвистической науке – контактной лингвистики. Контактная лингвистика – это научная область, изучающая взаимодействие языковых систем в условиях билингвизма либо полилингвизма. Билингвизм и полилингвизм являются явлениями, при которых человек обладает знанием и умением использовать два или более языка.

Особенности коммуникативного поведения билингвов (полилингвов) могут проявляться в различных аспектах, таких как выбор языковой формы для общения, использование переключения языковых кодов и т.д.

Исследование языковой личности билингвов (полилингвов) и созданного ими языкового материала позволяет получить глубокий анализ межъязыковых взаимодействий, процессов перевода и адаптации к разным коммуникативным ситуациям. Это имеет важное значение для понимания сложного феномена многокультурного общения и развития контактной лингвистики в целом.

Кодовые переключения являются неотъемлемой составляющей любой двуязычной коммуникации. Кодовые переключения представляют собой встраиваемые иноязычные элементы (морфемы, слова, словосочетания, предложения) в морфосинтаксическую структуру родного языка [Чиршева 2004; Мишинцева 2011 и др.]. При интегрировании в высказывание таких элементов в целом не нарушается линейная последовательность синтаксических компонентов предложения.

В башкирском языке широкое распространение переключение кода с башкирского на русский связано с явлением массового билингвизма в Республике Башкортостан, где русский язык выступает в качестве основного языка-посредника, обслуживающего многонациональное население республики [Бускунбаева 2022: 18].

Основной сферой реализации кодовых переключений преимущественно выступает устная речь, как форма речевого общения в максимальной степени, соответствующая «физиологической природе человека, а также природе его интеллектуальной деятельности» [Васильева, Коньков 2015: 6].

Анализ лингвистических корпусов башкирского языка по прозе и публицистики показал, что в них также встречается большое количество иноязычного материала. Если же основной причиной проникновения кодовых переключений в разговорную речь выступает прежде всего билингвизм, то в публицистических и прозаических произведениях, являясь средством большой художественной выразительности, они играют сильную стилистическую роль [Листрова-Правда 1983]. В подавляющем своем большинстве выступая фактами речи, их стилистические возможности раскрываются в речи персонажей, при воссоздании определенного колорита, атмосферы либо для придания определенной экспрессии и т.д.

Анализируемый корпусный материал позволяет выявить следующие типы иноязычных вкраплений: полное вкрапление (вкрапления, в графике языка-источника, переданные нехарактерными для башкирского алфавита средствами (например, латиницей, специфическими буквами тюркских языков); частичное вкрапление (вкрапления, которые включаются в текст с помощью русской графики, не изменяясь фонетически) и фонетические вкрапления (транскрибированные и видоизмененные под воздействием фонетических особенностей башкирского языка). Такой способ классификации, на наш взгляд, наиболее оптимален для дальнейшей обработки и автоматического распознавания иноязычных вкраплений в корпусах башкирского языка.

К первому типу вкраплений относятся слова либо выражения, переданные графическими средствами языка-источника (например, латиницей, арабским письмом и т.д.): *Сәнскеле тимер сыбыктар менән кат-кат әйләндереп алынган тәпәш барактарзы күргәс, Нурия, әллә беззе концентрацион лагерга ябып серетәләрме, туп уйлагайны, ләкин капка башындагы зур вывеска уны аптырашты калдырзы: «Arbeitslager» — хезмәт лагеры. А. Байрамов [МФБЯ: Корпус прозы].* ‘Увидев низкие, обнесенные колючей проволокой бараки, Нурия подумала, что их хотят сгнить в концентрационном лагере, однако большая вывеска на воротах ввела ее в замешательство: «Arbeitslager» — трудовой лагерь’; *Ошо ник астында кызык кына бер статус тора: «Every person has his own field Safartuy».* С. Бикмөхәмәтова [МФБЯ: Корпус прозы] ‘Под этим ником установлен интересный статус: «Every person has his own field Safartuy»’; *Башкорт телендә: «Укыу – якишы шөгөл»; руста: «чтение – хорошее занятие»; инглиз телендә: «reading is good accupation».* С. Поварисов [МФБЯ: Корпус прозы]. ‘На башкирском языке: «Укыу – якишы шөгөл»; на русском: «чтение – хорошее занятие»; на английском языке: «reading is good accupation»’. В данных примерах переключения с башкирского языка на английский язык представлены графически неассимилированными вкраплениями, реализующими функцию прямого цитирования.

Употребление второго типа кодовых переключений в башкирском языке связано прежде всего с явлением билингвизма в Республике Башкортостан. Сам по себе билингвизм, представляя собой «способность тех или иных групп населения объясняться на двух языках» [Щерба 1974, 313], – явление положительное, но в то же время ведет к интерференционным процессам. В разговорной речи, в меньшей мере и в письме, башкиры употребляют

иноязычные слова, несмотря на то, что данное понятие имеет собственную звуковую оболочку в исконном языке: *Сәғәзәт бабай .. һүҙен дауам итте: — Бына шунан һуң миңә айтеп кара: тамак главныймы был донъяла?* Н. Котдосов [МФБЯ: Корпус прозы] – ‘Старик Сагадат продолжил: – Вот ты мне скажи: неужели на этом свете главное еда?’; *Мастерга звонить иткәйнек — ул ауырып ята икән.* А. Карнай [МФБЯ: Корпус прозы] – ‘Позвонили мастеру, оказалось, что он болеет’. Такой тип кодовых переключений преимущественно встраивается в морфосинтаксическую структуру башкирского языка, при этом не нарушая привычный порядок слов. В предложении они могут присоединять формообразующие и словоизменяющие аффиксы башкирского языка.

Наряду с иноязычным материалом из русского языка ко второму типу вкраплений относятся иностранные слова (чаще всего из арабского, персидского и индоевропейских языков), переданные с помощью графических и фонетических средств башкирского языка: *[Камай:] Ярай, картлас, мин киттем, гудбай.* М. Филәжев [МФБЯ: Корпус прозы] – ‘[Камай:] Ладно, старичок, я пошел, гудбай’; *Әлхәмделлһә, без япа-яңғыз түгелбез, кырказактар за, карагалпактар за, һарттар за, Айыусы калмактары ла ярзамга килә.* Ғ. Ибраһимов [МФБЯ: Корпус прозы] – ‘Альхамдулиллах (хвала Аллаху) мы не одиноки. На помощь приходят киргиз-кайсаки и каракалпаки, сарты и аюкинские калмыки’.

Включение таких кодовых переключений в художественные и публицистические тексты обусловлено прежде всего желанием автора передать стилистические особенности речи того или иного персонажа.

К третьему типу относятся кодовые переключения, видоизмененные под влиянием фонетических закономерностей башкирского языка. Такие слова преимущественно имеют семантические эквиваленты в башкирском языке, в то же время активно используются в устной неподготовленной речи. Однако их можно обнаружить и в художественных произведениях и публицистических текстах при передаче речи персонажей. Кодовые переключения могут использоваться автором в качестве художественного приема для создания не только речевой характеристики персонажа, но и его психологического портрета. Данный тип кодовых переключений является наиболее закономерной: *Әтеу кулдарым бөтөнләй өшөп бөттө.* А. Баймөхәмәтов [МФБЯ: Корпус прозы]. ‘А то мои руки совсем замерзли’; *Нишауа, Швеция легионеры Андреас Энгквист айтмешләй, киләһе осрашыуза уҫалырак булырбыз.* [МФБЯ: Устный подкорпус средств массовой информации] ‘Ничего, как сказал легионер из Швеции Андреас Энгквист, на следующей встрече будем позлее’.

Самыми распространенными являются вкрапления с протетическим гласным. Возникновение дополнительного гласного звука, который, в свою очередь, требует дополнительной артикуляции и, следовательно, дополнительные произносительные усилия. В то же время такое увеличение числа звуков в слове делает произношение более легким и удобным. Возникновение этих явлений можно объяснить тем, что речевой аппарат башкир не приспособлен к произношению подряд двух и более согласных в начале слова: *Безең ызнакум һәйбәт кеше ул.* Киске Өфө, 12.11.2011 [МФБЯ: Корпус публицистики]. ‘Наш знакомый очень хороший человек’; *Бер аяғың – тегендә, икенсеге өйҙә булһын, ыштубы.* Йәшлек, 17.04.2010 [МФБЯ: Корпус публицистики]. ‘Чтобы одна нога там, другая – дома’.

К данному типу кодовых переключений относятся и слова, образованные посредством стяжения иноязычного слова. Процесс образования таких слов заключается в сокращении преимущественно конечной части: *Зөһрәнең укыуы бөтмәгән әле, бөткәс, үзөбезең бальниска эшкә кайтасак* Г. Якупова [МФБЯ: Корпус прозы] ‘Зухра еще не окончила учебу, окончив ее, вернется на работу в нашу больницу’; *Балниска бара торган күперҙе ағыззы.* Ағизел. 04.2013 [МФБЯ: Корпус публицистики] ‘Смыло мост, ведущий в больницу’.

Путем присоединения к иноязычному (в большинстве случаев русскому) слову продуктивных глаголообразующих аффиксов образуется большое количество глаголов в языке билингов, что также находит отражение в художественных текстах: *План давайларга беләһегез, эш хакын ниңә ваҡытында бирмәйһегез?* Н. Мусин [МФБЯ: Корпус прозы] ‘Выполнение плана можете требовать (говорить давай), почему же при этом не выдаете

вовремя зарплату?»; *Шәкәрзе Фәнунә һәр кемебезгә шутлап кына өләшә*. Шоңкар, 09.2022 [МФБЯ: Корпус публицистики] ‘Фануна раздает нам сахар только поштучно’. Образованные таким образом глаголы принимают формообразующие, словоизменительные аффиксы подобно исконным словам.

Таким образом, в художественных и публицистических текстах функционирует большое количество кодовых переключений. Одни из них сохраняют свое графическое оформление, другие же, напротив, видоизменяются под воздействием фонетических закономерностей башкирского языка. Кодовые переключения в письменных текстах, употребляясь в речи персонажей, позволяют создать словесный портрет того или иного персонажа, наиболее реалистично описать быт определенной среды.

Корпуса башкирского языка снабжены словарями (базами) основ, созданными на базе нормативных словарей башкирского языка и алгоритмической базы словоизменения башкирских слов [Сиразитдинов, Бускунбаева, Ишмухаметова, Ибрагимова 2013; Сиразитдинов 2006]. На основе данных баз осуществляется автоматическое распознавание корпусного материала. Слова, незафиксированные в данных базах, и орфографически неправильно оформленные лексические единицы попадают в Список некорректирующихся. Снятие слов из данного списка происходит только вручную, что ведет к увеличению объема работы и снижению скорости обработки данных корпуса. В этом списке оказываются и кодовые переключения (см. рис. 1). В перспективе планируется аннотирование кодовых переключений в исследуемых корпусах башкирского языка.

Корпус башкирского языка		Проза	Меню
Результаты поиска		Новый поиск	1
Найлено: Предложений - 21		Словформ - 21	
Автор, произведение (абзац/предложение)	+/-20	Предложение	
Байрамов Ө., Булмактагы йондоҙҙар, 1974-1975, повесть (151/406)	+20	— Ғыуаны мешать / Не корректируется / итмәс ине, мағар...	
Вали Ө., Май йонғары, 1954-1957, роман (1613/3812)	+20	Ахбаш, Ахбаш, мешать / Не корректируется / итмә әле.	
Насыри И., Күҙәй, 1936, роман (793/2850)	+20	Кешенә уйылына мешать / Не корректируется / итпән ни эшләп йөрөй был? — тип харапы алғайылар.	
(1108/3849)	+20	— Егет кешегә буран мешать / Не корректируется / итмәс ни ул?	
(1108/3850)	+20	Нинә, нинәгә ло булһа, иһи кемгә ло булһа мешать / Не корректируется / итмәгәнсеңдер бит?	
(1108/3851)	+20	Өгәр мешать / Не корректируется / иткән булһам, хәер сығып интәм?	
(1109/3852)	+20	— Мешать / Не корректируется / итеуен итмәһегеҙ ҙә...	
Ғайһов А., Комсомол, 1929, хикая (489/1227)	+20	Исмаһам, бергә мешать / Не корректируется / итеүселәрҙән береһе кәмөгән, — тине.	
Ғайһов А., Ғаҙы! Ғуш! Ғитар, 1926, повәһә (704/454)	+20	Майһы күрһәтте, киләмһөрәп — «Өс көңләшән булғанһы, бер йакты юлданһан булһано, тигәр бит, шулай булһас, йаһы хәл бергә мешать / Не корректируется / итмәс, был Билал Ғалирәһовтың бисабә, — тине.	

Рис. 1. Примеры на слово “мешать”.

Источники

МФБЯ: Корпус прозы – Машинный фонд башкирского языка: Корпус прозы башкирского языка [электронный ресурс]. URL: <http://212.193.134.139/bashkorp/bashkorp> (дата обращения: 11.07.2023–25.08.2023).

МФБЯ: Корпус публицистики – Машинный фонд башкирского языка: Корпус публицистики башкирского языка [электронный ресурс]. URL: <http://212.193.134.139/bashkorp/korpuspub> (дата обращения: 11.07.2023–25.08.2023).

МФБЯ: Устный подкорпус средств массовой информации – Машинный фонд башкирского языка: Устный подкорпус средств массовой информации [электронный ресурс]. URL: <http://mfbl2.ru> (дата обращения: 11.07.2023–25.08.2023).

Литература

1. Бускунбаева Л.А. Закономерности речевой экономии и их отражение в башкирском языке. – Уфа: Гилем, 2008. – 140 с.
2. Бускунбаева Л.А. Структурные типы кодовых переключений в устной речи башкир (на материале монологических текстов восточного диалекта) // Вестник Челябинского государственного университета. – 2022. – № 7 (465). – С. 17—26. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10702.
3. Васильева В. В., Коньков В. И. Устная речь : практикум. – СПб. : С.-Петербург. гос. ун-т, Ин-т «Высш. шк. журн. и мас. коммуникаций», 2015. — 100 с.
4. Листрова-Правда Ю.Т. Иноязычные вкрапления в русской литературной речи XIX в. дисс. докт. филол. наук, 1983.
5. Мишинцева И.Ю. Переключения кодов в художественных произведениях. Дисс. на соиск. уч.ст. к.ф.н. – Череповец-2011.
6. Сиразитдинов З.А. Моделирование грамматики башкирского языка. Словоизменительная система. – Уфа, 2006. – 160 с.
7. Сиразитдинов З.А., Бускунбаева Л.А., Ишмухаметова А.Ш., Ибрагимова А.Д. Информационные системы и базы данных башкирского языка. – Уфа, 2013. – 116 с.
8. Чиршева Г.Н. Двухязычная коммуникация. – Череповец: ГОУ ВПО ЧГУ, 2004. – 189 с.

Голубева Е.В., Васляев Э.С.
г. Элиста, Россия

ОТНОШЕНИЕ КАЛМЫКОВ К ПРИРОДНЫМ ОБЪЕКТАМ – ТРАДИЦИИ БЕЗОПАСНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (НА ПРИМЕРЕ ПОСЛОВИЦ И ПОГОВОРК)

Аннотация. В статье анализируется отношение калмыцкого народа к природе, к природным объектам на примере пословиц и поговорок, рассматриваются традиции взаимодействия человека и окружающего мира, обычаи почитания земли, огня, отношение к небу и солнцу. Авторами делается вывод о том, что безопасное взаимодействие человека с природой невозможно без опоры на коллективный опыт предков.

Ключевые слова: природа, природные объекты, калмыцкий язык, мировоззрение

Отношение калмыков к природе и значимым ее объектам всегда основывалось на добуддийских верованиях, которые предполагали поклонение духам воды, земли, воздуха, определенной местности. В век развития технологий и повышения значимости экологической безопасности актуальным становится бережное отношение к окружающей среде, которая испытывает все возрастающее разрушительное влияние человека и результатов его промышленной деятельности. От решения вопросов взаимоотношения человека и природы зависит будущее последующих поколений. На наш взгляд, современные экологические проблемы могут быть обусловлены непониманием человека тонкого баланса в структуре природных элементов, необходимости бережного отношения к природным объектам, осознание их хрупкости и долгого процесса восстановления нарушенной целостности.

В данной статье рассматривается отношение калмыков к природным объектам, репрезентацию которого можно найти в народных пословицах и поговорках, фиксирующих коллективный опыт этноса. Преодоление экологических проблем современности становится возможным только при обращении к опыту предков, изучении традиций и обычаев, связанных с взаимодействием с окружающим миром, а также при анализе развивающейся экологической культуры общества.

Калмыки были традиционно близки к природе, так как вся жизнь скотовода-кочевника

протекала в тесной каждодневной связи с окружающим миром. Преклоняясь перед властью стихии, калмыки бережно и с пониманием относились к тайнам земли, воды, элементов родной флоры и фауны. Несмотря на то, что калмыки прикочевали в степи Калмыкии чуть более четырехсот лет назад, эти края стали родными для них, кочевники стали выращивать скот на просторах низовья Волги и у полноводного Дона. С детских лет калмыки прививали детям отношение к природе, основанное на бережном непотребительском пользовании, нельзя брать и разрушать при этом источник, дающий какие-то ресурсы.

Степные просторы, высокое небо и жаркое солнце воспитывали в калмыках стойкость и наблюдательность, внимание к особенностям природных явлений, понимание прямого влияния природы на их жизнь и на возвращение традиционных видов скота. Так, в фольклоре калмыков есть пословицы: *Эр күмни жирһл / Эз уга кеер*. – Счастье и блаженство мужчины – безлюдная степь. *Темән үүлн һарч теңгрт амр уга, / Тенг көвүн һарч эқд амр уга*. – Когда появляются огромные тучи, нет покоя небу, когда рождается глупый сын, нет покоя отцу. *Улан мана татхла, салкххин темдг, улан нарн һархла, һаңдхин темдг*. – Когда затягивается красным туманом – к ветру; когда поднимается красное солнце – к засухе. Счастье калмыка связано со степными пейзажами, а счастье отца репрезентируется природными явлениями, демонстрируются наблюдательность кочевников. Степь очень уязвима с точки зрения экологического баланса. Здесь мало естественных источников чистой воды, пригодной для питья, поверхностный плодородный слой легко разрушается копытами животных, она подвержена эрозии и опустыниванию, оскудение травяного покрова всегда связывается с бездумной деятельностью человека.

Перекочевки скотоводов основывались на природных циклах, так как скот круглый год питался подножным кормом, и животные перегонялись по мере уменьшения травы на пастбищах. Система передвижения калмыцких скотоводов соответствовала сезонным изменениям, а для прокорма выделялись территории, богатые травой, позволяющие укрыться от непогоды. Калмыки учитывали несколько условий при перекочевках, это климатические, растительные, водные характеристики. Благодаря грамотному распределению природных ресурсов, определенные пастбища отдыхали в нужное время, что давало возможность почве и травяному покрову восстановиться и вновь стать пригодными для эффективного выпаса скота.

Рациональный подход к использованию земельных угодий выражался в последовательности выпаса, например, при глубоком снежном покрове сначала выгоняли лошадей, которые могли достать из-под снега верхушки трав, потом пасся крупный рогатый скот, замет овцы, который поедали травы до корней.

Калмыки, ведя скотоводческое хозяйство, не были приучены к сельскохозяйственным работам, при этом трепетно относились к целостности земляного покрова, табуировалось бесцельное ковыряние земли, считалось, что можно нанести ей вред, нельзя было плевать на землю, резать ножом, раскапывать ногами. Доламаистские верования калмыков проявляются в обрядах и традиционных действиях. Так, в степи, на открытом пространстве совершали обряд «*ова тэклһн*» – поклонение духам местности: на вершине насыпного кургана забивалась палка и ставилось изображение «Цаһан аав» – покровителя, духа-хозяина, делались подношения в виде молочных продуктов, сладостей, мяса. В современном хуруле «Золотая обитель Будды Шакьямуни» можно увидеть, что статуя старика «Цаһан аав» расположена до входа в буддийский храм, что символизирует первобытные верования калмыков.

В калмыцком фольклоре сохранились следы почитания солнца: *Нарна нилчиг тоолж боли уга, һазрин оруг барж боли уга*. – Блага солнца не счесть, богатства земли не исчерпать. *Наадн уга күмн уга, нарн уга орчлң уга*. – Без шутки нет человека, без солнца нет вселенной. *Нарта орчлң сээхн, наадта күмн сээхн*. – Красива вселенная, освещенная солнцем, прекрасен человек веселый и шуточный. *Оһтһуд одн олн болв чигн шар нарнла адлцдг уга*. – Хоть звезд много на небе, но не сравниться им с солнцем. *Һазриг нарн сээхрүлдг, күүг күч-көлсн сээхрүлдг*. – Землю солнце красит, а человека – труд.

Частью солярного культа является поклонение калмыков огню. Перед откочевкой на другие пастбища зажигалось два костра, через своеобразный коридор прогонялся скот и проходили люди, провозилось нехитрое имущество, это очищение огнем должно было защитить от болезней и напастей, принести удачу на новом месте. Эмблемой солнца считался домашний очаг, который разводили в середине кибитки. В фольклоре калмыков есть загадка, репрезентирующая отношение народа к огню и приносимому им теплу: *Хун теесн һазрт алтн чонж босхата. (Һулмт)*. – Там, где лебедь разгребал, стоит золотая церковь. (След от очага). С очагом связаны и определенные действия калмыков: нельзя плевать в огонь, заливать его водой, кидать в пламя мусор и остатки еды. Огонь почитали и приносили ему жертву, ведь он давал возможность согреться в суровых степных условиях, на нем готовили пищу. Огонь – гарантия благополучия семьи: перед началом трапезы в качестве подношения в огонь кидали кусочки мяса, сала, добавляли жир или масло, брызгали калмыцкую водку – араку. Также с огнем связан старейший калмыцкий обряд «һал тәклһн», в ходе которого калмыки резали барана, делали подношения огню, собирали и угощали родственников, произносили благопожелания и молились о достатке и благополучии семьи.

Ощущая себя частью природного разнообразия, калмыки делали все, что могло их защитить от гнева природной стихии и негативных последствий непогоды, ведь бураны, метели, ветер и засуха грозили бескормицей и падежом скота, а это означало голод и смерть людей.

Отношение калмыков к окружающей природе и безопасное взаимодействие с ней были основаны на этнически сформировавшихся дорелигиозных традициях, которые диктовали необходимость поддержания природного баланса, учета равновесия в окружающей среде, жизни и обеспечения здоровья людей. Это отразилось на традиционном быте калмыков, ежедневном укладе, на коллективном опыте и менталитете народа.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в течение всего исторического развития человек в своей хозяйственно-бытовой деятельности связан со средой обитания на всех уровнях. Каждый народ веками накапливал опыт безопасного взаимодействия с природным окружением, искал свое место в мировом распорядке, что отражалось в фольклоре этноса. Равновесие, достигаемое между людьми и природой, очень хрупкое, именно поэтому необходимо распределять нагрузку более-менее равномерно, с учетом сбережения ресурсов для последующих поколений людей.

Природа, являясь великим учителем, защитником, матерью и сильным противником при бездумном пользовании, влияет на жизнь человека, именно поэтому взаимодействие людей с окружающим миром является процессом многосторонним, нуждающимся в гармоничном развитии. Так как в традиционных культурах отсутствовало понятие экологии в современном понимании, люди не задавались вопросам сохранения планеты для потомков в глобальном смысле, однако в культуре калмыков мы можем наблюдать основы бережного заботливого отношения к объектам природы, почитание воды, воздуха, земли, огня, стремление к рациональному использованию природных ресурсов, обдуманное отношение к богатствам.

Отношение калмыков к природе также напрямую связано с буддийской философией, со стремлением к состраданию и непричинению вреда всему живому, которые лежат в основе веры. Поведение, ориентированное на бережное отношение к среде обитания, является неотъемлемой частью образа жизни калмыков-буддистов.

В заключение следует отметить, что ответственное и бережное отношение человека к природе должно стать основой поступков каждого человека в отдельности и любой нации в целом, лишь тогда люди смогут объединиться и попытаться ликвидировать негативные последствия собственной деятельности. В этом непростом деле могут помочь традиции и устои предков.

Литература

1. Батмаев М.М. Калмыки в XVII-XVIII веках. События, люди, быт: В 2-х книгах. – Элиста, 1993. – 381 с.

2. Джангар: Калмыцкий народный эпос. – Элиста. 1989.
3. Жуковская Н.Л. Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. – М., 1970. – С. 99-119.
4. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М., 1977. – 198 с.
5. Калмыцкие народные загадки / Ст. Н.Ц. Биткеев. – Элиста, 1993. – 83 с.
6. Эрдниев У.Э. Калмыки (конец XIX начало XX вв.). Историко-этнографические очерки. – Элиста, 1970. – 341 с.
7. Эрендженев К.Э. Золотой родник. – Элиста. – 1990. – 126 с.
8. http://kalmyki.narod.ru/projects/kalmykia2005/html/erdniev_1985/25.htm

Голубева Е.В., Манджиева Ц.Д., Васляев Э.С.
г. Элиста, Россия

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЯЗЫК ИЛИ ДИАЛЕКТ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

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

Аннотация. Целью настоящей статьи является рассмотрение современных условий для формирования литературного языка с использованием/неиспользованием диалектных единиц, анализ критериев для отбора и дифференциации самостоятельного языка и диалектов одного языка. Авторы указывают основные критерии для разделения отдельной языковой системы, определяя факторы, характеризующие ее.

Ключевые слова: литературный язык, диалектизмы, диалекты, говор, критерии отбора

В современных работах по диалектологии литературный язык принято противопоставлять диалектным единицам, считается, что владение строго нормированным языком более престижно, чем использование диалектизмов в речи, так как ими пользуются преимущественно сельские жители, где они более-менее сохранены [Беликов, Крысин, 2001], [Вахтин, Головкин, 2004]. В теоретических же трудах диалекты определяются как территориальные разновидности языка. Предметом диалектологии, научного направления со своими методологическими способами исследования, выступают именно они. В связи с указанным противопоставлением существуют определенные проблемы, которые связаны с нормированием и категоризацией явлений, входящих в корпус любого литературного языка. Во-первых, это дифференциация самостоятельных языков и диалектов [Мусорин, 2001]. Так, все еще открытым является вопрос об отнесении калмыцкого языка к диалектам ойратского. Во-вторых, споры ведутся об особенностях взаимодействия письменной формы языка с его диалектами.

В данной статье авторы обращаются к теоретическим предпосылкам разделения и отбора языковых явлений для включения или невключения их в нормативные источники и отказе в статусе единицы литературного языка. В работе делается апелляция к материалу калмыцкого языка и современной языковой ситуации, данным калмыцкой диалектологии. Формирование однозначной позиции по выработке критериев и характеристик отбора имеет важное значение в деле языкового строительства и в выработке языковой политики.

Актуальность данной темы обусловлена необходимостью идентификации любого явления в языке, фиксации в нормативных источниках для сохранения и практического использования. Это становится еще более важным в свете исчезновения некоторых языков, уменьшения использования в официальном и неофициальном общении, что в полной мере относится к современному калмыцкому языку.

Проблемы языкознания, касающиеся диалектологии, способны оказывать влияние на языковую политику, следовательно, они связаны с организацией школьного и вузовского

образования, с желательностью/нежелательностью использования определенных диалектных единиц в официальном дискурсе при составлении документов. Выбор официального диалекта для языка теле- и радиовещания способен обострить взаимоотношения между этническими группами одного народа. К примеру, в Улан-Удэ ведет работу радиостанция, которая поддерживается главой буддистов Бурятии Хамбо ламой Дамбой Аюшеевым. Радиоэфир ведется каждый день на разном бурятском диалекте и говоре, которых насчитывается большое количество. Нужно сказать, что до сих пор в бурятоведении ведутся споры о том, какой диалект явился основой литературного языка: хоринский или все-таки какой-то другой.

С точки зрения теоретической лингвистики и вопросов структуры языка, проблем языковой системы в целом выбор определенного диалекта в рамках одного языка не представляет особого интереса, именно поэтому лингвисты используют более нейтральный термин «идиом» («идиом» – это общий термин для обозначения различных языковых образований: языка, диалекта, говора, подговора, литературного языка, его вариантов и т.д.). Термин «идиом» используется в тех случаях, когда определение точного лингвистического статуса языкового образования затруднено [Большая лингвистическая энциклопедия]. При этом нельзя отрицать важное практическое значение решения указанной проблемы, ведь если говорить о литературном языке, следует подразумевать образовательный процесс, письменные государственные и деловые документы, а в рамках диалектного функционирования надо думать о повседневном бытовом общении преимущественно в устной форме, о фольклорных произведениях, песнях, сказках, эпосе.

Решить, язык это или диалект легко, когда языки принадлежат к неродственным системам, однако сепарировать один язык от другого при их близкородственном происхождении иногда бывает затруднительно. Представители монгольского, калмыцкого и бурятского языков могут понять друг друга при общении, так как языки имеют единый прамонгольский источник. Однако буряты из разных районов, носители, казалось бы, единого бурятского языка, порой с трудом общаются, если используют диалектные единицы.

В языкознании применяется несколько критериев для разделения единиц языка и диалекта, среди которых следует выделить несколько основных: 1. Структурно-лингвистический, суть которого состоит в выделении фонетических, грамматических и лексических особенностей для каждой группы. При этом формируются особые дифференциальные характеристики, что представляется нам наиболее достоверным. 2. Критерий взаимопонимаемости [Эдельман, 1978, 1980], [Яхонтов, 1980], в рамках которого представители разных диалектов одного языка способны понять элементы речи друг друга, что невозможно между представителями разных языков, например, французского и арабского. При общении отмечаются лишь особенности произношения, что не влияет на саму возможность коммуникации. В случае общения представителей близкородственных языков частотны коммуникативные неудачи, общение затруднено, так как распознавание единиц ниже.

Так, в Калмыцкий государственный университет приезжают стажеры из Монголии, они проходят языковую подготовку в течение одного семестра. Как известно, монголы и калмыки – представители некогда единого этноса, калмыцкий язык является частью средневекового ойратского языка, частью монгольской языковой семьи. Однако полноценное общение между современными калмыками и монголами затруднено, даже при условии, что калмыки хорошо владеют родным языком.

Здесь следует сказать, что термин «диалект» связан, скорее, с предметом изучения социолингвистики, ведь для фиксации языковых явлений неважно их происхождение, так как разграничение собственно языка и диалекта в большей степени обусловлено социальными факторами, генезисом, политическими условиями, общественными изменениями.

Нужно сказать, что ни один из приведенных методов не дает четкого разделения на язык и диалект, так как можно привести случаи полного непонимания друг друга между

представителями различных диалектов одного китайского языка, и понимания речи друг друга между русскими и белорусами, хотя это отдельные языки.

В современном языкознании активно применяются методы глоттхронологии, призванной предположить время отделения друг от друга некогда родственных языков [Мудрак, 2002; Старостин, 2012]. Сутью данного метода исследования является статистический подсчет совпадений лексем в структуре базовой лексики. При совпадениях в количестве менее 89% считается, что анализируемые языки родственные, а при 97% и более – диалекты одного языка. При этом нельзя не сказать о так называемой «серой зоне», куда попадают совпадения от 89% до 97% в языковом материале, что требует обращения к анализу сопутствующих политических, исторических и социальных условий.

Для разделения языка и диалекта необходимо определить, в каких сферах общения используется стандартизированная письменная форма языка и используется ли? Литературный язык обладает зафиксированными грамматическими и лексическими нормами, нормами правописания, характеризуется стилистическим разнообразием. Если идиом функционирует в рамках одного государственного образования, обслуживая все сферы жизни определенного народа, тогда следует говорить об отдельном самостоятельном языке. «Если коллектив говорящих считает родную речь отдельным языком, отличным от языков всех соседей, значит то, на чем данный коллектив говорит, – это отдельный самостоятельный язык» [Мечковская, 1994].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что при разграничении самостоятельного языка и диалекта следует опираться на комплекс критериев, среди которых важными являются социолингвистические, политические, исторические факторы, языковое самосознание народа, наличие/отсутствие стандартизированного письменного языка для функционирования во всех сферах общественной жизни.

Литература

1. Беликов В.И., Крысин Л.П. Социолингвистика. М., 2001.
2. Вахтин Н.Б., Головкин Е.В. Социолингвистика и социология языка. Санкт-Петербург, 2004.
3. Мечковская Н.Б. Социальная лингвистика. М., 1994.
4. Мудрак О.А. Об уточнении классификации тюркских языков с помощью морфологической лингвостатистики // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Региональные реконструкции. М., 2002.
5. Мусорин А.Ю. Что такое отдельный язык? // Сибирский лингвистический семинар № 1. Новосибирск, 2001. С. 12-16.
6. Пожарицкая С.К. Русская диалектология. М., 2005.
7. Старостин Г.С. Языки Африки. Опыт построения лексикостатистической классификации. М., 2012.
8. Уракин З.Г. Исследования и материалы по башкирской диалектологии. Уфа, 1981.
9. Эдельман Д.И. К проблеме «язык или диалект» в условиях отсутствия письменности // Теоретические основы классификации языков мира. М., 1980.
10. Эдельман Д.И. Проблема «язык или диалект» при отсутствии письменности (на материале памирских языков) // Лингвистическая география, диалектология и история языка. Ереван, 1978.
11. Ярцева В.Н. Большой энциклопедический словарь. Языкознание. М.: Большая рос. энцикл., 1998. 682 с.
12. Яхонтов С.Е. Оценка степени близости родственных языков // Теоретические основы классификации языков мира. М., 1980.

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СЕТЕВЫХ НИКОВ НА ФОРУМАХ КАЛМЫКИИ

Аннотация. Выделено три группы сетевых ников: антропонимические, смешанные и апеллятивные. Сетевой ник отличают такие специфические особенности как графика и орфография. Любой символ, знак, всякое нарушение орфографии используются намеренно, наполняются смыслом, чтобы создать яркое, запоминающее виртуальное имя. Ярко проявляется их национальная специфика, например использование исконных калмыцких личных имен, прецедентных имен из истории калмыцкого народа, литературы, общественной жизни. Анализ сетевых ников, используемых на форумах Калмыкии, также позволяет выявить некоторые тенденции в развитии современного молодежного языка. В сетевых никах отражается культурный, языковой уровень их создателей. Ник можно рассматривать как образ, социальную роль, взятую напрокат. Ник – это своего рода визитная карточка, самопрезентация личности в виртуальном пространстве.

Ключевые слова: сетевой ник, форум, коммуникант, антропонимические ники, апеллятивные ники, ники смешанного типа.

Общение на форуме основано на зрительном восприятии, поэтому не вызывает сомнения тот факт, что то, как написано имя, оказывается очень важным и актуальным. Сделав выборку ников на форумах Калмыкии, отмечаем, что они характеризуются большим разнообразием графического оформления. На первый взгляд выписанные сетевые ники представляют собой достаточно хаотичную смесь прописных и строчных, русских и английских букв, цифр и разных символов, и значков. Как отмечает Д. И. Ермолович, особенности ников находятся в прямой зависимости того, из каких словесных знаков они построены, на основании этого ученый выделил три группы прозвищ: антропонимические, смешанные и несобственные прозвища [Ермолович 2005: 256]. Как было упомянуто, ники имеют схожие с прозвищами свойства, поэтому мы можем выделить три вида сетевых ников: антропонимические ники, апеллятивные ники и ники смешанного типа. Антропонимические ники представляют собой формальное преобразование уже существующего антропонима, чаще всего имени или фамилии. Здесь наблюдаются такие способы образования антропонимических ников как усечение имени или фамилии, добавление суффиксов и аббревиация.

Такие сетевые ники могут быть реально функционирующими личными именами, а также никами, где имена известных лиц избираются в качестве лексических основ.

Ники смешанного типа имеют двусоставную основу из лексических элементов: антропонимического и нарицательного (характеризующего, оценочного или образного).

У апеллятивных ников имеются только нарицательные элементы.

По структуре выделяются следующие типы ников:

- 1) однословные;
- 2) двусловные, которые в свою очередь подразделяются на группы:
 - существительное + существительное;
 - существительное + прилагательное;
 - прочие сочетания;
- 3) многословные, которые состоят из более чем двух элементов;
- 4) предложения.

Отметим, что вышеуказанное подразделение сетевых ников на группы по их составу несколько условно. Буквенно-числовые сетевые ники мы не включили в предложенную классификацию, так как их этимология которой представляется нам неясной. Например, следующие комбинации: 125, 1943, 1077473160, 9526597670, \$DMX\$, _ARA, _El-choNa,

АНОРА_BDSM_VL, BDNVICIO, buencuerpodotao, LLlаKaJl, K_12, D3llrluM,B-17, ASUMI30YOBIL39, actiu46BCN. Нет сомнения в том, что во многих случаях такие ники имеют определенную информацию, но только для их создателя, а другим пользователям довольно трудно догадаться о реальном значении ников, не общаясь с носителем. Конечно, предполагаем, что цифры могут обозначать дату рождения или какое-нибудь значимое число; буквы – это инициалы или просто взяты «наобум». Общее количество таких ников довольно-таки невелико. Это можно объяснить тем, что они не информируют о носителях сетевых ников не выполняя тем самым своего главного назначения – выделиться из огромного количества посетителей форума. Можно даже утверждать, что такие ники являются семантически ущербными, их трудно расшифровать, да и лексическая расшифровка вовсе не предполагается. Считается, что бессмысленный набор букв и цифр используется коммуникантом, заходящим на форум с неблагоприятными целями, например, в качестве спамера, тролля или флудера, т. е. гостя, который не имеет целью долго здесь задерживаться.

Итак, представим примеры указанных групп сетевых ников.

I. Антропонимические ники

В этой группе сетевых ников представлены функционирующие фамилиями и личные имена, к ним возможны присоединения числовых значений, например: 4imid, a-lexx, Баатр, Байр, Галенька, вадим, AbrahamLet, Араша_Каджиев, Abinka, AdrianMt, Айбек, Владимир, Айса, АляхнаЭрднь, AgrikRig, Амир Латыпов, Aisunya, Aita, Андюшова, AlexandrBiB, Basan, baskin.aslan, Batr_M, Baya777, Калмычечка, M@lysh]{@ Vol4ono}{.

Антропонимические ники показывают, что в качестве ников выступают личные имена посетителей форумов, относительно небольшое количество, всего 4% от всех посетителей, представляют собой имена известных личностей, например: Ded_MorozOFF, Yankee, Odri Нерберн, BuZoV@ Olen'k@, ТИМАТИ85, SeRgEy|25|EsEnIn, Madonna13,]{ORBAKAITE, K_i_r_o_4_k_a_P_L_A_S_T_I_N_I_N_A.

Это прецедентные имена, которые показывают, что носитель обладает знаниями общечеловеческих ценностей, а также демонстрируют его увлечения и интересы [Чистова 2009: 26].

Можно выделить такие способы образования антропонимических ников, как:

– сохранение полного имени в его первоначальном составе: VENERA, Ulan, Sandzhiev, Saglara, Larisa Bambaeva, СветланаЭКГ, Victoria, Эренцен, Эрдни, Эмилия, Эскандер.

– усечение имени или фамилии при помощи просторечных и уменьшительно-ласкательных форм: ОЛЕНЬка, Ингуле4ка, Дашутка1985, Дарюшечка, Анюта1, Потапова Солнышко, Daddy, tommy 666, mimimi MISHANYA.

Данные примеры показывают, что у «форумчан» не популярны официальные формы (фамилия и инициалы или имя с отчеством). Такие ники настраивают скорее на деловое общение, они создают некий коммуникативный барьер между собеседниками, мешая равенству и взаимопониманию. Нам представляется, что антропонимические ники присваивают себе люди, осознающие свою собственную значимость, им нравится свое имя и его звучание.

II. Смешанные ники

Такие сетевые ники имеют в своем составе имя личное и нарицательный элемент. Этот элемент может характеризовать пользователя. В указанную группу входят ники, где присутствует указание на места жительства. Причем в этих ника оба элемента одинаково значимы: антропонимический элемент (это может быть подлинное имя человека) является элементов индивидуализации индивида, а нарицательный элемент - его характеристикой по внешним или деятельностным признакам.

Итак, указанную группу смешанных ников можно условно подразделить на:

– характеризующие смешанные ники: АринаМАЛИНА, Артур_Пирожков, Век Адалин, Вспоминай обо мне, когда приходит весна, ГРАВИТАция, Железный Александр, Лёля&Ляля, Медвеж0н0к Барни, Сладкий M&Ms, Golden Apple, Mary Kay, Te Amo, Tres Metros Sobre El Sielo, Best Friend, -badgirl-, Queen1, _ONE_LOVE_, MY LIFE – MY RULES.

– ники, указывающие место жительства или нахождения: LolitaMSK, @Полин@Рио, Harry Potter from the Hogwarts, I love Elista, №1 in Kalmykia, КамчатАллочка, МайклСпБ.

Ники-характеристики преобладают в этой группе, т.к. они позволяют создать первичный образ «форумчанина».

Так, например, ник «joyEMOboy» характеризует своего носителя как человека, который считает себя эмоциональным или относится к молодежной социальной группе «эмо»; ник «AngelA» рисует перед нами положительную, привлекательную и аккуратную девушку, хотя в реальности это может быть не так.

III. Апеллятивные ники

Эта группа сетевых ников является самой многочисленной, в ней содержатся только нарицательные элементы. По структуре это однословные ники и композиты. Для удобства описания однословные ники разделяются нами на имена существительные, имена прилагательные и прочие (глагол, местоимение и числительное). Двусловные ники состоят из имени существительного и прилагательного или из двух существительных. И совсем мало отмечено ников, где наблюдается сочетание имени существительного с глаголом, местоимением или числительным. В эту группу мы ввели однословные ники, которые имеют в своем составе два полных слова. Те сетевые ники, которые в своем составе содержат более двух элементов, мы отнесли к многословным никам. Группа ников, являющаяся по структуре полноценными предложениями, выделена отдельно.

Приведем примеры апеллятивных ников из форумов Калмыкии:

Апеллятивные сетевые ники

Однословные сетевые ники

1. имя существительное Vivien, KALMYK, сердеедка, AЛОНА, Z_E_V_S, APPLE, холостяк, _balerina_, ПАТАТУЙ, Калмычекка, ёлочка, милаха

2. имя прилагательное отЧАЙанный, Блестящая, злобный, опасный, NotRussian, Far, верная, DARK08

3. другие Пенкуздуй, люблю, KissKa, Ин]{og}-[ито, ~Loveless~, не любя, LA TORMENTA, He}]{g@H4uk

Двусловные сетевые ники

1. сущ.+сущ. Porshe_Cayenne, ME&YOU, девчонка в наушниках, солнце в облаках, в сердце льдинка, шаман-наркоман, Лестница_в_небеса, замок_на_песке, Beast-man-

2. сущ.+прил. КНИЖНЫЙ_Червь, чайный_пьяница, Цитрус_Пряничный, одинокий_волк, Ночной_Лис, Сонная муха, ВЫСОКОВОЛЬТНЫЙ МАЙОНЕЗ, толстый дриц, летучий олень, загорелый апельсин, турецкий барабан

3. другие }{АЛЬМГ КУУКН, In your eyes, ПрощеНекуда, GADZILO13, Mr.Sh0oTeR, [Only you], SUNNY_BABY, Каснуцкуу_моHcTp, Ch0k0_Time, m@gic_m0ment, ЛЮБИ_МЕНЯ

Многословные сетевые ники

я_тут_ты_труп, Трава_не_наркотик, тут должен быть никнейм, неуравновешенный хомяк-убийца, леди с айфоном, ВредНаЯ_Но_ВерНаЯ, Принцесса на белом LAMBORGINI, uma net schitai kaleka, DJ Timur iz Kazantip, ЗДЕСЬ БЫЛ АНОНИМНЫЙ ПОЛЬЗОВАТЕЛЬ.

Предложения

Сижу на люстре, Я_ВЕРНУЛАСЬ, люблю_я_компотик, обмани меня, я тот самый JohnnyDepp, ОтКрОйСвОиГлАзА, Навсегда_тебя_я_обнимаю

Дело в том, что апеллятивные ники входят в наибольшую группу сетевых ников, которые были обозначены выше. Это объясняется тем, что, придумывая себе такие ники, человек получает уникальную возможность представить себя таким, каким он сам желает. К тому же семантика этих ников прозрачна, легко «читаема» и всем понятна. Лексические основы таких ников (существительные или прилагательные) уже содержат эмоциональный элемент, читаемый через всевозможные трансформации внутри слова. В никах-словосочетаниях и в никах-именах пользователь закладывает информацию о себе. Так, например, по построенному по всем правилам грамматики нику «love_in_my_heart» мы можем предположить, что перед нами влюбленная девушка или парень, хотя и не исключено, что

это далеко не так. Ник «ЗУРГАН» (от калм. «зурган» – шесть, шестой) предполагает, что перед нами мужчина или парень, являющийся шестым ребенком в семье или рожденный шестого числа месяца. Тем не менее, значение данного никнейма может быть совсем иным. Нам представляется, что наибольший интерес представляет группа апеллятивных ников, ведь они являются продуктом преобразования имени нарицательного в имя собственное, что демонстрирует творческое начало человеческой личности.

Особенности графики и орфографии сетевых ников

Выполняя особую роль в Интернет-коммуникации, графические средства помогают участникам выделиться среди других коммуникантов и быть на них не похожими. Поскольку общение на форуме не предполагает аудиовизуального контакта, графический способ становится основным в виртуальном общении. Поэтому участники общения оформляют свои ники, используя разнообразную графику, порой нарушая нормы орфографии для того, чтобы выделиться своей оригинальностью, привлечь внимание.

Предметом изучения графики являются начертания и звуковые значения слова, т.е. графикой определяются звуковые значения отдельных букв [Галкина-Федорчук, Горшкова, Шанский 2009: 161].

«Система правил о написании отдельных слов и их значимых частей, правил о слитных, полуслитных и раздельных написаниях, правил употребления прописных букв и переноса слов является объектом изучения орфографии» [Галкина-Федорчук 2009: 163]. Итак, орфографией устанавливается общепринятое единое написание значащих единиц речи со всеми их грамматическими формами. А. Н. Гвоздев считает, что «отличие орфографии от графики сводится к тому, что графика определяет те возможности, которыми располагает письмо для передачи отдельных звуков и звукосочетаний известного языка независимо от их значений. Орфографии имеет дело с обозначением слов как носителей определенного значения» [Гвоздев 2007: 43]. Можно сделать вывод о том, что в орфографии используются возможности, которые предоставляет графика. На форумах Калмыкии участники используют графические символы и нарушение норм орфографии. Такие приемы получают новое содержание и новое переосмысление, они служат средствами эмоционального выражения. Участники форумов при создании сетевых ников активно используют невербальные возможности компьютера. Это разнообразные шрифты, математические значки и символы, своеобразные иероглифы, цифры, графика латиницы и др. Все эти приемы, на наш взгляд, создают дополнительную стилистическую окраску сетевого ника, а также акцентируют яркую личность его носителя. На основании проведенного анализа можно выделить следующие языковые особенности оформления ников:

- смешение прописных и строчных букв, использование прописных букв во всем слове или в его части;
- использование нижнего подчеркивания, служащего границей между словами;
- слитное написание слов;
- использование цифр и букв в одном слове;
- использование графики латиницы в целых словах или отдельных букв;
- варьирование цветов и шрифтов;
- использование разнообразной, небуквенной символики;
- нарушение орфографических норм.

1. Нижнее подчеркивание

Авторы сетевых ников при помощи нижнего подчеркивания разделяют многословные ники и предложения на слова: my_life_my_rules, Natalia_Oreiro, max_the_gamer, my_love_story, Agent_007, LADY_SUNSHINE; _Vivienne_Kassele_, _дождь_из_слез_, Miss_You_Kiss_You, DJ_ROMEO, sweet_heart, Lionnel_Richi, Te_amo, _анти_вирус_08, вспоминай_обо_мне_когда_приходит_весна, ВИКУЛЯ_КРАСОТУЛЯ.

Наблюдается разделение и отдельных букв в слове:

_C__O__Л__Н__Ы__Ф__Ф__К__О__, _G__U__C__C__I_ by _G__U__C__C__I_, _I__A__M__C__R__A__Z__Y_,
R__A__I__N__B__O__W_, у_а_м_м_у_, Б_А_И_Р_Ч_И_К_, _C__Ч__А__C__Т__Л__И__В__А_.

Нам представляется, что такое написание слов в сетевых никах представляет собой некую попытку представить себя как загадочного пользователя, который требует к себе внимания и стремления к познанию. Но, как правило, подобные ники быстро раскрываются, если внимательно их прочесть, и они перестают быть объектом особого внимания; да и нагромождение однообразных элементов отвлекают внимание, нарушая целостность восприятия имени.

2. Прописные буквы

Согласно правилам орфографии, имена собственные пишутся с прописной буквы, но участники форумов игнорируют это правило, т.к. их цель – создание оригинального, яркого и запоминающегося имени.

Поэтому в сетевых именах мы видим разнообразные соотношения в использовании прописных и строчных букв. Были выявлены следующие сочетания:

- написание всего слова или предложения прописными буквами (NICE_TO_MEET_YOU, CANDY_SHOP, WILDDANCE, 08ELISTA; КАРИНА КОКС, BLACKBERRY, MASTER_SHEEFOO; SANTINO, MY_ANGEL, KONFETTO, DONTWORRYVENAPPY);

- написание всего слова или предложения строчными буквами (rage380, (папин_бродяга_мамин_симпатяга, mister_stiffler, the_winner, cookie_jar1992, остаюсь_собой_я, люблю_горячо, синица_в_твоей_руке, гетман_мазепя, днк48162342, teddy_bear, mimimi, lana_del_rey);

- первая буква в слове прописная, последующие – строчные (Девяткин24, Антонио, Зверобой_777, Волшебный_доммик, Курочка_моя, Жаннка_стюардесска, Живая_кукла, Jawa, Masyanya33, Philoloh, King of jungles, Monster);

- смешение прописных и строчных букв (AnGeLiNa JoLiE, ArMaGeDDoN_03, StretCH, StandUP, ALLina, klochkoFF, ЛысыйЁжик, ПьяноеСолнце; старыйФилосОФФ, АнтоНИНА, СладкаяЖизня, желтоПУЗИК555);

Можно сделать вывод, что форумчане придерживаются правила написания имени собственного с прописной буквы, этот естественный вариант является доминирующим

Некоторые сетевые имена написаны строчными буквами, что свидетельствует о том, что для большинства пользователей важнее правил является удобство использования (нет необходимости переключать регистр) и создание оригинального ника.

Необходимо отметить, что сетевые ники, созданные при помощи смешивания прописных и строчных букв, составляют 12,5%. Видимо, потому, что большая часть посетителей форумов состоит из уже сложившихся личностей в возрасте свыше 24/25 лет. Причем, в большинстве таких ников прописная буква служит границе между словами, оформленными строчными буквами.

Сетевые ники, оформленные с помощью прописных букв, составляют самую малочисленную группу. Известно, что использование заглавных букв в пространстве Интернета воспринимается как нарушение сетикета, как грубость и вызов виртуальным собеседникам.

Таким образом, разнообразные сочетания прописных и строчных букв свидетельствует о том, что посетители форума являются творческими личностями, хотя большинство придерживается традиционного правила написания собственных имен. Та или иная цель заставляет «придумывать» ники, написанные либо традиционным способом, либо с применением «изысканных» средств.

3. Слитное написание слов

Слитное написание сетевых ников у посетителей форума составляет всего 3%: AbrahamLet, АляхнаЭрднь, alenakamenska, AlexandrBiB, alexbadmaev, AlexCoppas, boleklelek, Cagan-Мекуа, Казак-некрасовец, КИЯТ-БОРЖИГИН, ойрат-монгол, MariaIvanovnaliag, NataliyaSavina.

Знак дефиса и прописная буква показывают отдельные слова.

Можно предположить, что слитное написание слов является также попыткой усиления стилистической окраски ника у пользователей сети Интернет.

4. Использование цифр и букв в одном слове

5,3% форумчан, создавая свои ники, используют цифры. В семантике числительного, как отмечает Н.Г. Асмус, заложены «номинативно-идентифицирующая и номинативно-индивидуализирующая функции» [Асмус 2005: 135]. Всякое числительное в сетевом имени означает некую деталь из биографии посетителя форума. И часто бывает сложно, а порой и невозможно угадать значение цифр.

Далее более подробно рассмотрим примеры таких сетевых ников: nathanha16, sallydg16 (16 – возраст); KOLHIK79, polumrak81, Valerii82 (год рождения – 1981); Николай123, 123 (простой набор цифр по возрастанию); karton3, phylliscl3, Nastya-krasotulya7, (3 и 7 – любимые числа); Вауа777, darya777 (777 означает счастливец) alex576, ice3437, natso2468 (цифры могут обозначать номер квартиры, дома или машины); malik2015b (дата регистрации на форуме); sanal99999, zaremorawec02, sadiecj11, (набор одинаковых цифр), Эренцен84731, Эрдни84722 (пользователи находятся в Городовиковске и в Элисте – телефонные коды Элисты и Городовиковска) flossiefm2, lesliemh2, genec2 (возможно, уже есть участник с таким именем, и пользователь прибавляет цифру 2 для сохранения своего ника); Sanal_22_812 (22 – возраст и 812 – место нахождения пользователя Санкт-Петербург, 812 – телефонный код Петербурга), 2014Байя495 (дата регистрации и телефонный код Москвы); Dshangarr10121987 (дата и год рождения).

Таким образом, числительные в сетевом нике чаще всего могут свидетельствовать о возрасте собеседника, годе его рождения, месте нахождения, или могут обозначать любимое или роковое число, или просто число, которое было выбрано наугад.

Пользователи Интернета считают, что примерно 85 % цифр в структуре сетевого ника составляют год рождения, возраст, место проживания или нахождения, примерно 10% – это счастливые цифры, а остальные – набор случайных цифр.

Необходимо отметить, что возможность коммуниканта «считать» с ника возраст, год рождения или место проживания говорит о цели общения, которая состоит в том, чтобы привлечь внимание людей такого же возраста и местонахождения, что может помочь в осуществлении знакомства и, возможно, продолжения его в реальной действительности.

Небольшой процент ников, в которых цифры заменяют буквы или слоги вызывают особый интерес как пример использования «разносемиотических гибридов» [Аникина 2011]. Например, цифра в нике заменяет ту букву с которой начинается название цифры или близка по написанию: 4 заменяет букву «Ч», 2 замена буквы «Д», 3 – буква «Т» и т.д.: 4buraбka_fromy, 4eByRgen_hop, 4imid, ПРО100 человек НА100ЯЩАЯ, Дево4ка, _8не_закона, kalmy4ka.

Кроме того, использование алфавитных названий букв и омонимичных цифр вместо слов способствует значительному сокращению количества печатных символов. Нам представляется, что главной целью создания таких ников является экономия времени, причем их количество весьма незначительно. Для их понимания нужна смекалка и находчивость собеседника, а также условие, что читающий понимает необходимость чтения буквы в том варианте, в котором они представлены в алфавите, а цифры – в соответствии с их произношением.

5. Использование графики английского языка, реже других иностранных языков, в целых словах или отдельных букв

Из сетевых ников, собранных нами для анализа, ники, написанные кириллицей составляют 10,4%: торнадо, Торгутский мальчик, Светланаэжк, Санал, санджиева валентина сергеевна, НатуралКА, ЛОТОС, КИЯТ-БОРЖИГИН, Калмык, Казак-некрасовец, Разгильдяйка, Баатр, Араша Каджиев; написанные кириллицей – (87,5 %): -ULANZALATA-, AlexeyBiB, br /Qjekson Nigga br /, brigittLOX, DedMorozov, kalmy4ka, Larisa Bambaeva, LeraKLMoi, mafia, MAXIMUS, Nastya-krasotulya7, qax-siweqi, qmax, RADNA, rambler, Required Information, s.kanatnikov, sanal99999, VEGLAS – SPB, vika_, VladimirlWeit, WfDhQGvbls, Willi, bolekk-lelek. И только в 2,1% сетевых никах используются английские и русские буквы: АЛЕКСАНДР, ВЕСТОЛОЧЬ_17, _ДобРый, СТИХИЯ, Красавчик_V_I_P,

millenium. Малое количество ников со смешанным написанием может свидетельствовать о том, что на многих форумах запрещены ники со смешанной графикой. К тому же использование разных алфавитов отнимает время и требует приложения некоторого усилия.

Итак, подавляющее большинство сетевых ников создано при помощи латиницы. Известно, что ники на английском универсальнее и короче, чем ники кириллицей: vika_, Willi, qmax, ajax, ajax. Но чаще всего встречаются ники, где латиницей написаны русские имена – собственные и нарицательные, например, Galsan G, galka, FoMa, fagot, Buzava, calmouk, Bazar, Batr, AllinaRig, Alexandra, Alex, alenakamenska, Akela, Aisa

Небольшое количество ников представляет собой слова латинским шрифтом, в которых была использована латинская раскладка клавиатуры для написания русского слова, например, ktyf (лена), rhfcfdxbr (красавчик), gfnhbjn (патриот) Ujcgjlbjvbeq! (Господи помилуй!)/

Встречаются ники, представляющие собой значимые английские слова, что свидетельствует о достаточно высоком уровне знания английского языка. Например, _worthy_ (достойный), formiDable (грозный), WARRIOR (воин), PlumBer (водопроводчик), -grumpy- (сварливый), CURIOUS (любопытный)

Замечены английские слова, которые могут быть отнесены к разговорному английскому языку или иметь слэнговый характер: Yankee (американец), Uncle Sam (America – дядюшка Сэм), homie (братан, человек, скоторымтывырос, fancy (обалденный, фантастичный), zip(zippo) (ноль, ничего, зеро), twobits (двадцать пять центов, четверть доллара), top banana (босс, начальник, шишка, главарь).

6. Варьирование цветов и шрифтов

При создании ника посетители форумов используют курсив, разрядку, полужирный шрифт, разные шрифты и размеры шрифта. Возможно, такие приемы помогают выразить то, что невозможно выразить вербально, их использование делает такие имена привлекательнее и ярче. Антон, Killa, *~f-a-n-t-a-s-y~*, baby, Класна_Я.

На форумах Калмыкии встречаются ники, различными цветами: синим, красным, зеленым, черным, фиолетовым, оранжевым. Не меняя ника, ользователь всегда может сменить его цвет. Выбор цвета может быть, по нашему мнению, зависеть от настроения собеседника. Но все-таки, большинство ников представлены черным цветом и обычным регистром.

7. Использование разнообразной, небуквенной символики

Небольшой процент пользователей (9,3%), создавая свои ники, применяют знаки разных семиотических систем:

– знаки препинания: "LADA DENS", лена...лена///,БРАТ(2), I love Elista!!; br/Qjekson_Nigga_br, Me.Ta.Mop.Фо.За, Слон?, Heli,-,copteri др.;

– математическую и логическую символику: Красив@я, ~~Helen~~, Са~налик, \$\$\$\$, ~*r*e*v*e*r*s~, %БУЗАВ%, {Люлю пирожные!};

– знаки других систем: ☺M@риЯ☺, ■■любовь■■, ^Милашка^, ♪ ♥Слух_есть♥♪, ◆◆Зорро, 07*07*07*, ♡a♡н♡о♡н♡и♡м♡, и др.

– пиктограммы (упрощенный рисунок, служащий общепринятым обозначением некоторого предмета, действия или события): ♪ Лиз@нбка ♪ (использованы смайлики), BORIS_☾ (знак зодиака), * * *DedMorosoff * * * (снежинки), 60_♄kotrov♄ (планета), ☼мра4н@_Я☼ (погода), Кон ♔ b (шахматы), M@P]{ОФ_ф}{@, Ин]{ог]-[ито, Ду\$ь}{@, Mira_}| (буквы «к», «ж» и «н» составлены из квадратных и фигурных скобок, знак доллара – для буквы «с»).

Встречаются такие пиктограммы, которые невозможно ни прочитать, ни набрать на клавиатуре. Это, скорее всего, демонстрация намеренной изоляции, пользователь такого ника не имеет желания и стремления к установлению контакта с собеседником, он стремится, прежде всего, к самовыражению. К тому же обладатели подобных ников не имеют признаков хорошего тона при виртуальном общении, они отталкивают собеседников от общения.

Следует упомянуть еще об одной причине использования небуквенных символов в

сетевом нике. Это, на наш взгляд, демонстрация своих знаний и умений работы с компьютером, что было продемонстрировано выше на приведенных примерах. Полагаем, что пользователь ников, наполненных небуквенными символами, стремится поразить посетителей форума своей оригинальностью и нестандартностью. Чем больше непечатных знаков, тем моложе носитель ника.

8. Нарушение орфографических норм

Некоторые посетители форумов имеют ники, созданные с намеренным нарушением орфографических правил. Это также один из способов свободы выражения, создания неординарного образа. На форумах Калмыкии количество таких ников незначительно. Нами были выявлены следующие случаи:

- употребление «ы» после ж/ш: пушыстик_ки\$-ки\$, Ёжык-Ёжыкофф;
- нарушение правил правописания безударных гласных: _Камичный_ (тут и мягкий знак после «ч»), ПРО100_Асёл, Малинька_Я;
- буква «й» для фонемы «j»: Йамщик_паганяй_лашадей, Строгайя;
- озвончение и оглушение согласных: Пушистый_снек, Бедный_портняшка. наифф;
- повторение букв: Киссск@, Молодойй!
- другие нарушения орфографических норм: Щастливый:))), Хвонарь_горит

На основании проведенного анализа можно наблюдать новые тенденции в функционировании языковых норм при создании сетевых ников, большинство из которых характерно для разговорной речи. Выбор способа создания сетевого имени может зависеть от личных качеств носителя ников (возраст, образование, свойства характера), от скорости печати, от настроения.

Нарушение орфографических норм, широкое использование аббревиации говорит о тенденции к упрощению языковых норм. Полагаем, что основу сетевого языка (Weblish) составляют нормы устной речи, направленные на экономию усилий и экспрессивность.

Таким образом, через активное использование Интернет-коммуникации осуществляется внедрение и широкое распространение новых форм написания, нетрадиционных графических и орфографических средств при создании сетевого ника для виртуального общения. В создании ников присутствуют также приемы языковой игры. Т.А. Гриндина понимает под термином языковая игра «особую форму лингвокреативного мышления, основанную на способности говорящих к актуализации и переключению (нарушению) ассоциативных стереотипов порождения, восприятия и употребления языковых знаков» [Гриндина 2009: [http](http://)].

Литература

1. Аникина Т.В. Сопоставительное исследование виртуального антропонимикона англоязычных, русскоязычных и франкоязычных чатов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Екатеринбург, 2011. – 24 с. <https://vivaldi.nlr.ru/bd000305991/view>.
2. Асмус Н.Г. Лингвистические особенности виртуального коммуникативного пространства: дис. ... канд. филол. наук: Асмус Нина Геннадьевна. – Челябинск, 2005. – 265 с.
3. Галкина-Федорчук Е.М. Современный русский язык: Лексикология, фонетика, морфология: учеб. пособие, 3-е изд. – М.: Книжный дом «Либро-ком», 2009. – 408 с.
4. Гвоздев А.Н. Избранные работы по орфографии и фонетике. Гвоздев. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 288 с.
5. Горошко Е.И. К уточнению понятия «компьютерно-опосредованная коммуникация»: проблемы терминоведения [Электронный ресурс] URL: <http://www.ifets/ieee.org>) // Образовательные технологии и общество. – 2009 а. – Т. 12. – №2. – С. 445–455.
6. Гриндина Т.А. Языковая игра как проявление лингвистической креативности в онтогенезе. www.language.psu.ru/bin/view/cgi.
7. Ермолович Д.И. Имена собственные: теория и практика межъязыковой передачи / Д.И. Ермолович. – М.: Р. Валент, 2005. – 416 с.

8. Чистова С.С. Сопоставительное исследование прецедентных феноменов в российской и американской рекламе бытовой техники и транспортных средств: дис. ... канд. филол. наук: – Екатеринбург, 2009. – 236 с.

Дальдинова Э.О.-Г., Бураева Т.В., Боваева Г.М.
г.Элиста, Россия

ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ НЕМЕЦКОЯЗЫЧНЫХ САЙТОНИМОВ

***Аннотация.** Сайтоним (доменное имя) – это тип онима, функционирующий только в интернет-пространстве и являющийся базовой единицей интернет-ономастикона, который составляют имена собственные, свойственны только интернет-среде.*

К сайтономам принято относить имена собственные, обозначающие адрес сайта (доменное имя), а также заголовки, находящиеся на главной странице этого сайта. В данной статье исследуются особенности функционирования немецкоязычных сайтономов

***Ключевые слова:** сайтоним, доменное имя, интернет-сайт, немецкоязычный сайтоним, веб-страница, интернет-ономастикон*

Доменное имя – это новый объект лингвистического исследования, хотя появляются отдельные работы, посвященные доменному имени [Herde 2001, Наумов 2002; Венедюхин 2009; Тимофеева 2003; Куприенко 2010]. Учитывая этот факт и новизну темы полагаем, что актуальность данной статьи не вызывает сомнения.

Поскольку доменные имена – это первое, с чем знакомится пользователь при входе на сайт и при поиске сайтов в Интернете, то его структура и семантика имеет особое значение, так как может являться способом привлечения пользователей и воздействия на них. Были изучены домены второго уровня, т.е. именно та часть доменного имени, которая является Интернет адресом целого сайта или портала, и определяется нами как сайтоним. В дальнейшем термины «сайтоним» и «доменное имя» мы употребляем синонимично.

На сайте регистрации доменных имен в зоне –DE опубликованы правила создания доменных имен, которые в основном идентичны, но создания сайтонома в доменной зоне имеет свои особенности. Например, допускаются очень длинные доменные имена, до 63 знаков, употребление дефиса, включение умлаутов и буквы ß.

Неоспоримым фактом на сегодняшний день является и то, что с каждым годом растет тенденция к удлинению сайтонома (www.waswirkoennenkoenntihrschonlange.de, www.stuttgart-hinter-sich-gelassen.de, www.windows-server-administrator-gesucht.de), и стоит заметить, что в большинстве случаев отдается предпочтение более длинным именам, чем коротким. Но все же оптимальным вариантом для сайтонома существует длина в 10-12 знаков (www.gutesbad.de, www.schlecker.de, www.paparazzi.de, www.tabak4you.de, www.mediamarkt.de, www.domainname.de, www.dino-online.de, www.schwarzkopf.de, www.mediamonster.de, www.gästebücher.de).

Сайтоним из года в год увеличивается. Если еще в 2006 году длина составляла 10 – 2 знаков, то уже в 2016 – знаков в пределах доменной зоны .DE (www.ingolstadt-hinter-sich-gelassen.de, www.bestes-auto-seiner-klasse.de, www.waswirkoennenkoenntihrschonlange.de, www.sprache-daten-internet-komplett.de, www.krankenversicherungs-Experte.de, http://trüffelschwein.com).

Образованные с дефисом сайтонимы представляют собой самую большую группу доменных имен, Знак дефис «-» используют наряду со знаками немецкого языка (умлауты и ß). Количество дефисов во всех доменных именах немецкой зона DE выросло с 2006 года более чем на 50% и их количество увеличивается с каждым годом.

Дефис нельзя использовать в самом начале и в самом конце сайтонома, его можно использовать только посередине или рядом с ней. Так как дефис действует в роли разделения слов, то его используют в качестве пробела, чтобы люди лучше увидели раздел между двумя

словами (www.du-bist.net, www.mit-77-terabit-durch-europa.de, www.villa-am-wolfgangsee.de, www.erfolg-weltweit.com). Например, если название сайта «Universität Kassel», то можно использовать такой сайтоним, как: www.uni-kassel.de, а также конкретизировать тот или иной род деятельности университета, например, www.gruene-uni-kassel.de, www.unibuch-kassel.de и т.д. Не рекомендуется использовать дефис более двух раз в одном домене.

Сайтонимы, написанные через дефис, стали очень популярны после того, как люди заметили, что поисковые машины принимают во внимание ключевые слова, содержащиеся в сайтониме (и вообще в URL).

Поисковики принимают во внимание только отдельные слова. Если доменное имя будет похоже на «www.autoweber.de», то поисковик не заметит ключевые слова, потому что будет думать, что это одно слово. Если имя домена - «www.auto-weber.de», то поисковик заметит и выделит каждое ключевое слово.

Минусом использования сайтонимов с дефисами является трудность произнесения. К тому же, среднему пользователю значительно труднее написать доменное имя с дефисами, чем без дефисов. Кроме того, доменные имена с дефисами выглядят не так профессионально, как домены без дефисов. Трудно запомнить такое имя - www.konditor-bäcker-brot-brötchen-kuchen-torte-torten-käsekuchen.de, ввиду его перегруженности и трудной запоминаемости.

Приведем примеры доменных имен с дефисом.

– сайтонимы с 1 дефисом: www.krankenversicherungs-Experte.de, www.familienfreundliches-Wohnen.de, www.go-dive.de, www.erfolg-weltweit.de, www.internrt-datenbanken.de, www.dino-online.de, www.bezugfertige-Schnaepchen.de, www.sonnige-Dachterrassen.de, www.geschichte.hu-berlin.de, www.edition-deutsch.de, www.klug-suchen.de, www.du-bist.net.

– сайтонимы с 2 дефисами: www.fliegen-ist-schoener.de, www.Sommerbonus-fuer-Anleger.de, http://www.russisch-fuer-kinder.de, www.immobilien-in-muenchen.de, www.liebe-ohne-en.de, www.last-minute-reisen.de, www.und-ums-inter.net.

– сайтонимы с 3 дефисами: www.haende-weg-vom-handy.de, www.mit-Recht-gut-beraten.de, www.sydney-muenchen-in-0.7sec.de, www.internet-abuse-specialist-gesucht.de, www.unix-administrator-gesucht.de, www.windows-server-administrator-gesucht.de, www.mit-77-terabit-durch-europa.de, www.Die-zeiten-aedern-sich.de, www.villa-am-wolfgangsee.de.

– сайтонимы с 4 и более дефисами: www.600-heisse-Fonds-ohne-Kaufgebuehren.de, www.ich-kauf-mir-eine-wohnung.de, www.spd-und-das-ist-gut-so.de, www.mit-77-terabit-durch-europa.de.

Можно предположить, что огромным количеством дефисов пользователи пытаются выделиться из числа других сайтонимов. При употреблении 61 или даже 63 возможных дефисов можно исходить не из самого доменного имени, а изучать последовательную особенность выбранных знаков, которые пользователь выбрал и они, скорее всего, не задержатся у него надолго в памяти.

С 1 марта 2004 года при регистрации доменных имен в зоне DE пользователи теперь могут использовать 92 новых символа. Наряду с уже известными умлаутами "ä", "ö", "ü" имеются также ряд и других символов, которые можно использовать.

à	á	â	ã	ä	å	ā	ǎ	ą	æ
ç	ć	ê	ë	č	đ	đ	è	é	ê
ë	ē	ě	è	ę	ě	ŋ	ð	ĝ	ğ
ġ	ġ	ĥ	ĥ	ì	í	î	ï	ĩ	ī
ĵ	ĵ	ı	ĵ	ķ	κ	ĺ	ļ	ŕ	ŕ
ñ	ń	ŋ	ň	ò	ó	ô	õ	ö	ø
ō	õ	ő	œ	í	ı	ř	ś	ŝ	ŝ
š	ţ	ţ	ţ	þ	ù	ú	û	ü	ũ
ū	ǔ	ǔ	ú	ç	ŵ	ý	ÿ	ÿ	ž
ž	ž								

Примеры сайтонимов с умлаутами:

jägermeister.net, bücher.com, <http://weingut-schönberger.com> – Weingut Schönberger Winery, <http://trüffelschwein.com> - Trüffelschwein

Следующие языковые формы могут идентифицироваться как:

1) Сокращения (Abkürzungen), например: www.zdf.de, www.db.de, www.nvv.de, www.dpma.de.

2) Прилагательные (Adjektive), например: www.lecker-lecker.de, www.weltweit.de.

3) Прилагательные с существительными (Adjektive mit Substantiven) , например: www.sonnige-Dachterrassen.de, familienfreundliches-Wohnen.de, www.gutesbad.de.

4) Повествовательные предложения (Aussagesätze): www.ich-kauf-mir-eine-wohnung.de, www.waswirkoennenkoenntihrschonlange.de.

5) Эллипсы (Ellipsen), например: www.allesklar.de, www.klug-suchen.de www.bestes-auto-seiner-klasse.de, www.rund-ums-inter.net.

6) Эллиптическое устройство предложения (Elliptische Satzgefüge), например: www.wenndannrichtig.de.

7) Вопросы (Fragen), www.woistpaul.de, www.wer-ist-der-maulwurf.de.

8) Имена каждого вида (Namen jeder Art), например: www.halle.de, www.audi.de, www.marlboro.de.

9) Существительные (Substantive): www.saturn.de, www.zeitung.de, www.welt.de, www.zeit.de, www.wissenschaft.de.

10) Императивы (Imperative), например: www.machs-mit.de.

11) Междометия (Interjektionen), например: www.pustekuchen.de, www.verflixztundzugenaecht.de.

12) Фразы (Phrasen), например: www.du-bist.net, www.ingolstadt-hinter-sich-gelassen.de, www.stuttgart-hinter-sich-gelassen.de, www.liebe-ohne-en.de, www.last-minute-reisen-1a.de.

13) чистые последовательности чисел (reine Zahlenfolgen): www.4711.com.

14) Сочетание букв и цифр (Buchstaben-Zahlen-Folgen), например: www.b2b.de, www.3W4U.de, www.aok4you.de.

15) Комбинации слов и букв (Wort-Buchstaben-Kombinationen), например: www.dickesb.de.

16) Комбинации слов и цифр (Wort-Zahlen-Kombinationen) например: www.server4you.de, www.autoscout24.de, www.600-heisse-Fonds-ohne-Kaufgebuehren.de, www.mit-77-terabit-durch-europa.de, www.sydney-muenchen-in-0.7sec.de, www.tabak4you.de,

17) Искусственно образованные слова (Kunstwörter), например: www.google.de.

18) Иностранные слова (Fremdwörter), например: www.yahoo.de, www.go-dive.de, www.fit-for-travel.de, www.howtobeamoviestar.com.

Очень часто можно встретить сайтонимы, состоящие из сокращений и аббревиатур (www.db.de – Deutsche Bahn). Под понятием «аббревиатура», «сокращение», «аббревиальная лексема» понимается «лексическая аббревиатура» - существительное, образованное сокращением слова или устойчивого словосочетания, имеющего признаки отдельной лексемы как элемента словарного состава языка [Венедюхин 2009: 122.].

Несмотря на некоторое «неудобство» сложносокращенных слов (иногда они вызывают сложные ассоциации и неверные расшифровки), они получили большое распространение во многих тематических сферах и при создании доменных имен.

Некоторые новые слова в современном немецком языке представляют собой сокращенные укороченные варианты своих «прототипов» – полных слов или словосочетаний. Активное образование сложносокращенных слов в немецком языке позволяет рассматривать аббревиацию как один из достаточно продуктивных способов немецкого словотворчества.

Однако большая часть аббревиатур прочно входит в разговорный язык. Одной из общих причин продуктивности таких образований является то, что данные аббревиатуры – эффективное средство экономии речевых средств при создании доменных имен.

И «сокращения», и «аббревиация» – темы не новые, они имеют давнюю традицию изучения [Потапова 2002: 6]. Многие авторы к причинам появления сокращений наряду с

установкой на экономию относят также стремление к созданию экспрессивных единиц или «требование к эмоционально-стилистическому разнообразию». Проведенные языковые исследования свидетельствуют о широком использовании аббревиации в разговорной речи как чрезвычайно продуктивного способа словообразования, а использование их в Интернет – дискурсе для экономии времени и простоты запоминания.

При классификации кратких форм слов и словосочетаний необходимо учитывать все их структурно-формальные признаки, так как они имеют различную форму. Ввиду этого представляется более обоснованным делить все рассматриваемые краткие формы слов и словосочетаний коллоквиальной лексики на три группы [Тимофеева 2003: 78].

1. Контрактуры, то есть слова, возникшие вследствие усечения любой части слова или группы слов. В численном соотношении контрактуры представляют наиболее представительную группу сокращений. Среди контрактур различаются инициальные слова («Kopfwörter»), поскольку от исходного слова в результате усечения остается лишь его начальная часть: Assi(stent), Disko(theke), Demo(nstration), Krimi(nalfilm), Hot(jazz), Treff(punkt) и финальные контрактуры («Schwanzwörter»), где в результате усечения остается финальная часть слова: (Amery)kanische, (Atom)bombe, (Schall)platte, (Ton)band, im(Durch)schnitt.

Инициальные и финальные контрактуры имеют ряд преимуществ перед полными аналогами. Они намного короче и в структурном отношении более удобны, стилистически менее официальные. В связи с этим мы в большом количестве встречаем их в молодежной лексике: Uni(versität), Assi(stent), Bundes(wehr), Disko(theke). Финальные контрактуры помимо этого порождают омонимию: (Regen)schirm, (Bild)schirm, (Fall)schirm, (Lampen)schirm. Например, www.bundesarchiv.de, www.bmg.bund.de – Bundesministerium fuer Gesundheit, www.uni-kassel.de, www.uni-buch.de.

2. Слоговые аббревиатуры, то есть слова, возникшие вследствие усечения с одновременным стяжением начального и конечного компонентов сложного слова или каждого компонента словосочетания до размеров одного слова: Schupo - (Schutzpolizei), Stabü – (Staatsbürgerkunde), Mofa – (Motorfahrzeug), Gewi – (Gesellschaftswissenschaft), например, www.evstudienwerk.de – Evangelisches Studentenwerk e.V, www.inwent.org – Internationalr Weiterbildung und Entwicklung GmbH.

Значительно более «свежие» аббревиатуры разговорного характера можно услышать от военных бундесвера: Buwe - (Bundeswehr), Buscho / Buschi (Bundesgrenzschutz), Buwelu - (Bundeswehrlummel), B-Wutz (Berufssoldat, Wurzschwein).

3. Буквенные аббревиатуры, то есть слова, возникшие вследствие сокращения буквенной записи слова (или словосочетания) до одной или двух букв корня: F.d.h. = Friss die Halfte, F.h.z. = Familie halt zuruck, knif = kommt nicht in Frage, Ga-bi-ko = ganz billiger Korn, k.o. = knock out.

Для буквенных аббревиатур характерно то, что они образуются из начальных букв слов, составляющих словосочетание, и представляют собой необычные слова (являются условными формулами, сокращениями сложных понятий). Они отличаются от сложных слов и словосочетаний в собственном смысле тем, что звучание у них связано со значением не непосредственно, но через соответствующее (являющееся их расшифровкой) сложное слово или словосочетание, на основе которого они возникают (www.bmfg.de – Der Bundesminister für Bildung und Forschung.de, www.hrk.de – Hochschulrektorenkonferenz, www.daad.de, www.iaeste.de, www.d-nb – Deutsche Nationalbibliothek, www.fes.de – Friedrich-Ebert-Stiftung, www.aiesec.de – Deutsches Komitee des AIESEC e.V www.fnst.de – Friedrich-Naumann-Stiftung, www.dfa-germany.de – Deutscher Famulantenaustausch e.V (dfa)).

Чтобы понять смысл такой буквенной аббревиатуры, нужно сопоставить ее с прототипом, в противном случае аббревиатуры представляют собой немотивированные слова, значение которых нужно запоминать: (www.bda-online.de – Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberbaende, www.dbg.de – Deutscher Gewerkschaftsbund, www.bzga.de – Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklaerung, www.wih.de – who is hot).

Материал исследования свидетельствует о том, что наибольшую группу составляют инициальные аббревиатуры (80%). Аббревиация как способ образования новых слов прочно входит в немецкий язык. Одной из общих причин продуктивности аббревиатур является то, что данные образования - эффективное средство экономии языковых средств, а также при запоминании сайтонима намного проще запомнить буквы и забить их в браузере.

Но помимо сокращений и аббревиатур, из которых состоят сайтонимы, аббревиатуры и сокращения существуют и в субдомены, которые составляют огромную и значимую часть доменных имен, зачастую такие доменные имена употребляются в научной и учебной сфере.

Примеры субдоменов:

Официальные сокращения факультетов

Subdomains der Fakultäten	
Subdomains	Name
phil	Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie
rw	Rechts- und Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät
med	Medizinische Fakultät
nat	Naturwissenschaftliche Fakultät
techfak und tf	Technische Fakultät

Официальные сокращения центральных подразделений

Subdomains zentraler Einrichtungen	
Subdomain	Name
Zuv	Hochschulleitung, Organe der Fau, Zentrale Universitätsverwaltung
Ub	Universitätsbibliothek
Rrze	Regionales Rechenzentrum Erlangen (RRZE)
Sz	Sprachenzentrum
bacatec	Bayerisch-Kalifornisches Hochschulzentrum (BaCaTeC)
baylat	Bayerisches Hochschulzentrum für Lateinamerika (BAYLAT)
Zmp	Zentralinstitut für neue Materialien und Prozesstechnik (ZMP)
Zill	Zentralinstitut für Lehr-/ Lernforschung (ZILL)
Ziew	Zentralinstitut für Angewandte Ethik und Wissenschaftskommunikation (ZIEW)
Fpz	Franz-Penzoldt-Zentrum (FPZ)

Обозначения научных проектов и направлений

Subdomains für Projekten und Einrichtungen	
Subdomains	Name
forschung	Forschungseinrichtungen
stw und studentenwerk	Studentenwerk
studium	Studiengänge

Самые интересные сайтонимы – это высказывания. Высказывания, которые используются в качестве доменов, задуманы как грамматически полные и цельные предложения, а также как комплексные словообразования - включая артикли и предлоги [Andreas Herde 2001: 37]. Какого эффекта достигают высказывания и как они действуют на потенциальных пользователей? Формой высказывания или видоизменением слогана или заголовка?

Здесь несколько примеров словообразований:

Adresse	Inhalt der Website
Dersinndeslebens.de	Aufruf zum besseren Leben
Diebestenbandderwelt.de	Fan-Homepage von der Band „Die Ärzte“
existenz-der-superlative.de	Unternehmensberatung

Почему эти адреса влияют на пользователей иначе, чем, например, адрес *ostseeferienurlaub.de*? Наверное, потому что данные сайтонимы вызывают больше ассоциаций о сайте у большинства пользователей. Когда пользователь вводит адрес *ostseeferienurlaub.de*, то он задумается на секунду и придет к умозаключению – «Я хочу найти что-либо об отпуске на Балтийском море» и находит – *ostsee-ferienurlaub.de*.

В вышеперечисленных примерах ассоциация еще конкретнее, например, пользователь подразумевает:

- «Ich will etwas erfahren über *den Sinn des Lebens*»- *dersinndeslebens.de*
- «über *die beste Band der Welt*» -*diebestebandderwelt.de*,
- «über *die Existenz der Superlative*» -*existenzdersuperlative.de*.

На этих примерах можно сделать вывод, что сайтоним ориентирован большей частью на мыслительный процесс пользователя.

Следующие примеры предложений и эллипсов:

Adresse	Inhalt der Website
Mach-platz-alter.de	Satire der Zeitschrift Titanic
Ichwiilarbeiten.de	Jobangebot für Radiosender
Immerfesterdruff.de	Homepage von Fans des Gewalt-Computerspiels „Unreal Tournament“
mehrspassfuermehrgeld.de	Jobangebote für IT Unternehmen
Fdp-ins-rathaus	Homepage der FDP zu den Regionalwahlen in Hannover
alleswasrechtist.de	Online-Rechtsberater
Take-it-gysi.de	PDS Homepage zur Wahl in Berlin
Internetistnett.de	Weblösungen/Internetberatung

Самый важный критерий для всех этих сайтонимов – это их индивидуальность и узнаваемость. Таким образом, например,

-*mach-platz-alter* und *immerfestedruff* – это пустые фразы из разговорной речи не имеющие никакого смысла, которые первоначально не задумывались как доменные имена. Как раз поэтому эти сайты становятся наиболее интересными и хочется зайти на этот адрес, а также эти доменные имена легко запоминаемы.

-*Alleswasrechtist* - это пословица, которая также остается в памяти любого человека.

-*Ichwiilarbeiten* эти слова относятся больше к пользователю. Чего он хочет? Работать.

Эти сайтонимы, состоящие из собственных имен, конкретных понятий и сложных слов – большей частью связаны с тематикой веб-страницы и должны взаимодействовать с ней, чтобы пользователь мог легко сформулировать ключевой вопрос и ввести в строку поиска.

Сайтонимы в форме вопроса встречаются очень редко. Как образец можно представить следующее:

-*Wasbinich.de* – Die Homepage der wieder ausgestrahlten Fernsehsendung «Was bin ich?»

-*Was-guckst-du.de* - Die Homepage der Comedie Show «Was guckst Du?»

-*Binichschondrin.de* – AOL Homepage in Anlehnung an den AOL Werbespot mit Boris Becker.

Эти примеры, показывают, что сайтонимы состоят из специфического содержания, которые позволяют рассматривать их как вопрос. В этих случаях речь идет об имени шоу (*www.wasbinich.de*) или рекламных фразах, которые подразумевают, что пользователь знает, о чем идет речь или о какой передаче.

Таким образом, сайтонимы представляют собой богатый источник для лингвистического исследования, своего дальнейшего исследования ждут вопросы семантики сайтонима, отражающей в той или иной степени контент соответствующей страницы. Кроме того, обладая целым рядом специфических черт рекламного слогана – заголовка, сайтоним воздействует на пользователей, побуждая его выбрать и остановиться на той или иной страничке, что может быть исследовано с прагматической стороны.

Литература

1. Herde. Andreas Internetadressen im werblichen Wandel, 2001. – 167s.
2. Венедюхин А. А. Доменные войны. – С. – Пб., 2009. – С. 142.
3. Куприенко М. Способы создания доменных имен в Рунете. - Самара, 2010; [Электронный ресурс] <http://marina.kuprienko.org/index.php?id=58>.
4. Наумов В. Б., доменное имя и средство индивидуализации: антагонизм и конвергенция, Российский фонд правовых реформ, Книжный дом Университет, – М., 2002; [Электронный ресурс] <http://nature.web.ru:8003/db/msg.html?mid=1191467&s=122000000>.
5. Потапова Р.К. Новые информационные технологии и лингвистика / Р.К. Потапова; Московский государственный лингвистический университет. – М., 2002.
6. Тимофеева А. С. Доменное имя как объект лингвистики. – Екатеринбург, 2003. – 234с

Список интернет – источников

1. ICAN – Internet Corporation for Assigned Names and Numbers – <http://www.icann.org/>;
2. Denic.de - <http://www.denic.de>
3. Neue - domainnamen - <http://www.neue-domainnamen.de>
4. Best Domainbörse - <http://www.best-domainboerse.de>;

Словари

1. Merkmale der E-Mail Kommunikation –
2. http://www.duden.de/downloads/deutsche_sprache/sprachwissen/Duden_Thema_Deutsch_E-Mail-Kommunikation.pdf;
3. Duden - Universal Wörterbuch» [электронная версия 2001];
4. «Alles easy. Ein Wörterbuch des Neudeutschen» [Schonfeld 1997];
5. «Trendwörter von Acid bis Zippies» [Horx 1996];
6. «Voll konkret: Das neuste Lexikon der Jugendsprache» [Ehmann 2001];
7. «Lexikon der modernen Begriffe: 1000 Schlüsselwörter von heute»

Джамбинова Н.С.
г. Элиста, Россия

ЦЕННОСТЬ ДОМАШНИХ ЖИВОТНЫХ В АКСИОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ И ЯЗЫКЕ РАЗНЫХ НАРОДОВ

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

Аннотация. В данной статье рассматривается ценность домашних животных в культурах разных народов. Проведена попытка, на основе метода лингвокультурологического анализа, изучения паремических текстов, обобщения культурного различия и сходства аксиологического взгляда на образ домашних животных. Домашние животные ценны в хозяйстве разных народов, однако не все их виды важны для представителей разных культур. Почему так происходит? Какие факторы сыграли решающую роль в этом? Каково представление связано с некоторыми животными в сознании этносов? Как это отразилось в фольклоре? На эти вопросы найдены ответы в данной статье.

Ключевые слова: лингвокультурологический подход, ценность, аксиологическая система, домашние животные, паремии, фразеологические единицы.

В данной статье рассматривается ценность домашних животных в культурах разных народов. На основе метода лингвокультурологического подхода проведен анализ паремических и фразеологических текстов, выведена культурного различия и сходства

аксиологического взгляда на образ домашних животных. Домашние животные ценны в хозяйстве разных народов, однако не все их виды важны для представителей разных культур. Почему так происходит? Какие факторы сыграли решающую роль в этом? Каково представление связано с некоторыми животными в сознании этносов? Как это отразилось в фольклоре? На эти вопросы найдены ответы в данной статье.

Аксиология – философская теория ценностей, отвечающая на вопросы об их природе, о их месте в структуре бытия, о том, как ценностные установки оказывают влияние на жизнь людей. Анализ ценностей до современного времени не были столь актуальны, хотя привлекали внимание ученого мира с древней эпохи. Дискуссии о перспективности аксиологии, о ее важности в изучении культурных ценностей велись давно. Данная проблема не нова в лингвистике, теоретической основой служат труды Анисимова [2001]; Карасика [1996]; Казыдуб [2009]; Матвеева [2017]; Павлова [2013], Риккерта [1998] и др. Однако по нынешнее время еще не разработан ее понятийный аппарат, не решены ее некоторые проблемы.

Аксиологическая система определяется как комплексный феномен, который включает пять основных компонентов: 1) языковую личность; 2) ценностные смыслы; 3) языковые репрезентанты ценностных смыслов; 4) речевые иллокуции; 5) дискурсивные стратегии [Казыдуб 2009].

Согласно основоположнику аксиологии, Г. Риккерт, артефакт культуры, в котором воплощена ценность – это благо. То есть благо – это результат человеческой деятельности, противостоящий его идеалу (ценности). О ценности же Герберт Риккерт пишет: «Ценность – это ...живой нерв культуры, ее смысловое ядро, отражающая динамику культуры. Объекты культуры, он назвал благами, потому что в них заложены ценности» [Риккерт 1998: 62]. Для восточных культур, в том числе калмыцкого народа, благом, или ценностью, является домашний скот (или, как называют в народе, скотина). И вот почему. Домашние животные истари были с человеком, незаметно находясь рядом, они обеспечивали его пищей, одеждой, уютом и теплом.

Одна из важнейших составляющих культуры, посредством которого ценность транслируется в общество, является язык. По словам М.А. Федорова, в культуре язык – интегрированный элемент, зависящий «от культурной ситуации» и отражающий «условия его» функционирования [Федоров, 2013]. Языки разных культур включают в себя анималистические лексемы, фразеологизмы с зоокомпонентом, паремийные тексты, посвященные домашним животным. Настоящая статья обращает внимание на ценностное значение домашних животных в жизни человека. Наша цель методом лингвокультурологического анализа, изучения паремических и фразеологических текстов обобщить различия и сходства аксиологического взгляда на домашние животные в культуре восточных и славянских народов.

На самом деле лингвистика может включать аксиологический аспект, например, это этнолингвистика и лингвокультура, возникшие на стыке 2-х направлений. Один из ведущих ученых, занимающийся аксиологической лингвистикой, Владимир Ильич Карасик классифицировал виды ценностей, исследовал его языковое отражение [Карасик 2002]. Ценность – это положительная или отрицательная значимость объектов окружающего мира для человека, социальной группы, общества в целом, определяемая не их свойствами самими по себе, а их вовлеченностью в сферу человеческой жизнедеятельности, интересов и потребностей, социальных отношений. Ценность всегда антропогенна, т.е. является результатом человеческого осмысления и оценки. Золото не является ценностью, пока не становится товарным эквивалентом или украшением. В экстремальных условиях (голода, войны и т.п.) золото утрачивает свою ценность.

Ценностная система отражает представления культуры о норме (ценности) и отступлениях от нее (антиценности). Ценность – такие структуры сознания, которые обуславливают предписывающую установку действия – предпочтение или отказ на основе очевидной для человека причастности миру и предварительного его доопределения

[Барышков 2009:34]. Ученые предлагают за критерий оценки считать выделять 5 сфер бытования понятия «ценность», среди которых числятся 1) истина; 2) этика; 3) эстетика; 4) удовольствие; 5) польза.

Такие авторы статей об аксиологии, как Л.В. Коцюбинская и О.А. Кузина, ссылаясь на имена известных ученых Н.Д. Арутюновой, А.А. Ивина, С.Г. Павлова, Е.Ф. Серебрянниковой и др., предлагают новый исследовательский подход в аксиологии – лингвистический [Коцюбинская, Кузина <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-ob-aksiologii-v-lingvistike>]. При этом, вслед за С.Г. Павловым, можно считать, что предметом современного направления в рамках комплекса языкового, философского, социального, культурного и антропоцентрического объекта необходимо выделить «язык как средство формирования и выражения ценностей» [Павлов 2013: 58–59]. С.Г. Павлов утверждает, что именно язык фиксирует и отражает систему ценностей, настроения, оценки определенного социума [Павлов 2013: 58–59]. Мы бы сюда отнесли еще этнический менталитет, характер того или иного народа, сложившийся в результате исторических, географических и культурных факторов. Вследствие этого важно выявить ценностный компонент языковой единицы или высказывания, провести анализ реконструкции аксиосферы языковой картины мира разных национальных представлений о домашних животных как ближайших представителей фауны, находящихся рядом с человеком и используемых им.

Домашние животные ценны в хозяйстве разных народов, однако не все их виды важны для представителей разных культур. Почему так происходит? Какие факторы сыграли решающую роль в этом? Каково представление, связанное с некоторыми животными в сознании этносов? Как это отразилось в фольклоре? На эти вопросы мы попытались найти ответы в данной статье. В соответствии с нашей целью проведем анализ взглядов на домашнее животное в культурах разных народов.

На территории Азии когда-то совместно проживали кочевники тюркских и монгольских народов. Это место включает как пустынные, так тундровые зоны, к которым нужно было приспособиться, и этому помогло разведение некоторых животных. В мире восточных языков, куда входят монгольский и калмыцкий, существует выражение «дөрвн зүсн мал» (четыре вида скота).

Причем в разных культурах в число важных животных входят отличающиеся от других культур домашние животные. Среди всех домашних животных не частотны как домашние, такие виды, как свинья (у кавказских народов), коза (у калмыков). Так, у калмыков таковой не считается коза, по-нашему предположению, вследствие ее схожести с нечистой силой. Для христиан козлы были символом грешников и нечестивцев: коза да приказный – бесова родня; козел хорош, а на беса похож; для кавказских народов не в почете свиньи: Сколько ни читай свинье Коран, от проса уйти не уговоришь (азерб.).

В славянской культуре важным являлось земледельчество, однако скотоводство также занимало определенное место в жизнедеятельности славян. Конечно, в первую очередь в связи с ведением охоты им были ближе дикие животные (волк, медведь), но и домашний скот был в хозяйстве древних славян в чести: свиньи, лошади, овцы, коровы. Виды домашних животных различались в зависимости от территории проживания, так, лошадей больше заводили в центре России, здесь они использовались в полевых работах и ездовой деятельности.

С точки зрения лингвокультурологии в разных культурах первым следует уделить внимание самому большому по величине из домашних животных – верблюду. Верблюд (темэн) – один из 4-х видов скота тюркской и монгольской восточных культурах. Концепт «верблюд» имеет национально-специфичную интерпретацию и толкование. Несмотря на то, что образ верблюда в языковой культуре восточных народов на фоне любимейшего номадами – лошади, тем не менее, он востребован и нынешнее время у монголов и является составной частью их богатства: Береги верблюда, без него в пустыне худо (каракалпакская пословица).

У всех восточных этносов, калмыков в том числе, в основном это были двугорбые

бактрианы (по-монгольски, хоер бохтэй тэмээ, по-калмыцки: хойр бөктэ тэмэн) или одnogорбые (ганц бохтэй тэмээ; нег бөктэ тэмэн), то есть верблюды с одним горбом. В калмыцкой культуре существует такой обычай как «хадмнлһн», когда имя мужчины, отца или свекра, не называлось, а заменялось синонимичным. Верблюд имел для монгольцев такую ценность, что, по отношению к нему, также использовалось табуированное обозначение. Так Э.П. Бакаева заметила, что верблюд образно называется 2-х мачтовый (хойр харуулта) или «дурноголосый бадильян» [Бакаева 1994: 63].

Ценностное отношение к верблюду отражается также в именовании наран тэмээ – солнечный верблюд. В отношении этого названия есть предположение, что это ошибка перевода тюркоязычного слова верблюд нар (в узбекском языке), инэр (в казахском языке), что подтверждает монгольские корни данных терминов в культурах контактирующих народов. Верблюд как гужевой транспорт с давних времен использовался в хозяйстве восточных кочевников, особенно в местах, где по песку, вследствие особого строения нижних конечностей, мог пройти только он: Навьючен, как верблюд; Вали на верблюда, он всё свезёт. В древних временах, как показано в фольклорных материалах, верблюд достаточно высоко ценился: Коли падать, так с высокого верблюда (каракалпакская пословица). Надо отметить, что в современном хозяйстве калмыков внимание к этому удивительному животному несколько ослаб, в связи с понижением его хозяйственной значимости. С верблюдом связаны некоторые сниженные коннотации: Пьет, как верблюд; Плюётся, как верблюд; Ты что тащишься, как старый верблюд?

Лошадь, или конь, в разных культурах высоко ценился, он символизировал силу, красоту, свободу, скорость. В русской культуре лошадь – трудяга: работать как лошадь, устать как лошадь, рабочая лошадка. Кроме того, для носителей как русского языка лошадь является символом силы, выносливости. Например, в России люди используют выражение «лошадиное здоровье» для обозначения чьей-либо небывалой силы, выдающегося физического развития. Традиционно лошади в русской культуре ассоциируются с воинами и победителями, поэтому и образ лошади имеет культурную коннотацию победы. Например, в русском языке есть выражения «Кто смел, тот на коня сел», когда речь идет о получении быстрых результатов. Выражение «Быть на коне» значит быть удачливым. Киргизы считали, если конь хорош – считай далекое близким. Если твой конь не иноходец – не отправляйся в путь; если аил тебе не знаком – не ходи на свадьбу.

В разных культурах домашние животные были задействованы в ритуалах. Так, в якутской культуре лошадь традиционно был причастен к погребальному обряду. Часто лошадь выступает одним из участников национальных обрядов. Согласно одному из них девушка перед свадьбой выводит лошадь из конюшни и позволяет ей перешагнуть через препятствие. Если животное спотыкается, это означает, что девушка выйдет замуж за жестокого человека. Этот потерявший в современных условиях актуальность обряд породил примету, согласно которой «спотыкающаяся лошадь указывает на несчастье». На некоторую мистичность образа указывает выражение «Суженого и на коне не объедешь», значение которого сводится к осознанию неизбежности союза двух людей, которым суждено быть вместе. В настоящее время символической приметой Калмыкии стали молитвенные флажки, развешанные в местах, где на просторе движутся свободные воздушные потоки. Поэтому такие флажки названы ки-мөрн, то есть кони ветра. Согласно калмыцкому поверью ветер как грива лошади, развеваясь на ветру, разносит благопожелания, расположенные на тканях флажка, тем самым мир наполняется чувством сострадания и добродетелью. В культуре тюрко-монголов известно множество позитивных представлений, связанных с лошадью. Это и масти лошадей, приносящих счастье хозяину, конское снаряжение, которое даже способно было излечивать некоторые болезни (удила), конский волос, который до появления тканей приносили в жертву духам, изображения лошадей (моринхур, ритуальные ложки и др.).

Третьим по величине животным в доме многих представителей разных культур была корова. Корова олицетворяет терпеливость, спокойствие, плодородие. В культуре славянских народов это домашнее животное называлось кормилицей, так как практически

все продукты, которые дает она шли в пищу человека: молоко, мясо, шкура: Корова во дворе, так еда на столе; От черной коровки да белое молочко. Однако она требует ухода, кормления: У коровы молочко на языке: как покормишь, так и подоишь; Корми с осени коров, сытнее весна будет. В словаре славянских мифологий о корове говорится, что в древности она не забивалась на мясо, а продалась, так как люди верили в чудодейственное свойство коровьего мясного продукта. Корова играла исключительную роль в похоронных ритуалах, ее отдавали священнику после погребальных церемоний. Славяне верили в то, что крупные слезы коровы – плач по хозяину. Были случаи, когда домашние животные, корова в том числе, шли за гробом умершего хозяина до церкви или даже хоронили как людей. В представлениях славянских народов корова считалась защитником от всякого зла. Отсюда и русская сказка «Хаврошечка», в которой, покинув дочь, мать, став коровой, с загробного мира помогала своему ребенку. В культурах неславянских народов корова также была связана с загадочными явлениями. Так, в африканской культуре по ее глазам и поведению пастух может определить события, которые произошли, и угадать будущее. Спокойствие, уравновешенность коровы в индуизме послужила формированию представления о ней как священном животном, поэтому она стала символом благочестивости, покорности. Отсюда и появилось выражение «священная корова». Рога коровы напоминали человеку месяц, а ее белое молоко – Млечный Путь, поэтому небесное Божество Нут у египтян часто изображается в виде коровы [Пословицы и поговорки народов мира, с. 83]. В фольклорных текстах корове приписывается не только положительная характеристика, но и она стала символ неуклюжести, неповоротливости, медлительности, это чаще связано с женским полом. Говорить слова человеку, не понимающему их, то же, что бросать зерно на рога коровы.

С коровой связано множество народных традиций. Один из них обряд в Юрьев день, способствующий, по поверью славян, увеличению удоев коровьего молока. С той же целью коров выгоняли пастись в этот день очень рано, «на росу» [Славянская мифология, 2002: 249]. М.А. Тростина подчеркивает, что в мордовских народных сказках корова «неизменно выступает как тотемное животное, связанное с миром предков, и оказывающее помощь нуждающимся в ней» [Тростина 2018: 64].

Самым малым по величине среди домашних животных является овца. Однако тем не менее она самое распространенное животное в хозяйстве людей. Так, у калмыков количество овец служило показателем достатка семьи, богатства. Его включали в свадебный обряд жениха (дарили живого и мясо овцы); служил подношением Божествам (клали на алтарь). Калмыки изучили строение овцы и владели ее нарезкой в совершенстве. В паремии и устойчивых оборотах многих народов овца имела ценностное значение: Руном овцы кормились и отцы (рус.); в тени одного дерева укроется сотня овец (туркм.).

У любого народа овца объективирует отрицательную оценку, традиционно ассоциируясь с покорностью и безропотностью. Так, в славянском фразеологическом фонде существует выражение «в каждом стаде есть своя паршивая овца».

С давних времен люди наблюдают за жизнью животных, их характером и повадками и проводят ассоциации с жизнью людей. Например, овца /баран – тупость: Уставиться как баран на новые ворота (русский фразеологизм). Рабочая лошадка применяются для описания людей, Лошадиное здоровье для описания физически сильного человека.

Итак, домашние животные водились в хозяйстве представителей разных культур. Ценностное значение их таково: с одной стороны, они имели утилитарный характер, использовались в быту, в пищу, для транспортировки и других хозяйственных целей; с другой стороны – по отношению к домашним животным у разных народов сложились традиционные представления, в зависимости от менталитета, мест проживания, культурных особенностей. Нами выяснено, что в паремиях и устойчивых оборотах среди ценностных видов домашних животных у в тюркских и славянских народах присутствуют упоминания о верблюде, лошади, корове, овце, но не входят в число ценностных – свинья (у кавказских народов) и коза (в калмыцкой культуре). Анализ показал, то в славянских языках, в

частности, в русском, и тюркских и монгольских языках созданы образы домашних животных, имеющих сходные и различающиеся черты. В номинации домашних животных во ФЕ с зоокомпонентом, в текстах паремий, в частотности упоминания в них некоторых видов проявляется национальная особенность мышления, менталитета разных народов. Отбор видов домашних животных обусловлен природными условиями страны, историей, особенностями культуры и быта народа. Например, количество их использования в калмыцких и русских паремиях и фразеологических оборотах неодинакова: для калмыцкой фразеологии и паремии популярными являются четыре вида скота (верблюд, лошадь, корова, овца), а для русской – лошадь, корова, свинья, овца.

Источники

1. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / [под ред. В. Н. Телия]. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. – 781 с. [Электронный ресурс]. http://phrase_dictionary.academic.ru.
2. Пословицы и поговорки народов мира. [Электронный ресурс]. <http://litena.ru/books/item/f00/s00/z0000065/st022.shtml?ysclid=locgt5p8pc729161346>
3. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е.— М.: Международные отношения, 2002. – 512 с.
4. Этнолингвистический словарь славянских древностей: в 2 т. – М.: Русский язык, 1995. – 687 с.
5. Ожегов С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов, Н. Шведова. Изд., стереотип. – М., 2009. – 3423 с.

Литература

1. Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М.: Современные тетради, 2001. – 128 с.
2. Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. – 128 с.
3. Барышков В.П. Аксиология. – Саратов: Издательский центр «Наука», 2009. – 65 с.
4. Ильин В.В., Ахиезер А.С. Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. – М.: Изд-во МГУ, 1997. – 384 с.
5. Карасик В.И. Культурные доминанты в языке // Языковая личность: культурные концепты / ред. В.И. Карасик. Волгоград; Архангельск: Перемена, 1996. – С. 3–16.
6. Коцюбинская Л.В., Кузина О.А. К вопросу об аксиологии в лингвистике <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-ob-aksiologii-v-lingvistike>
7. Казыдуб Н.Н. Аксиологические системы в языке и речи [Электронный ресурс] <https://cyberleninka.ru/article/n/aksiologicheskie-sistemy-v-yazyke-i>
8. Матвеев П.Е. Аксиология: учеб. пособие. В 2 ч. Ч. 1. История аксиологии / П. Е. Матвеев; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2017. – 176 с.
9. Павлов С.Г. Лингвоаксиологическая модель человека: научно-методический аспект / С. Г. Павлов // Вестник Минского университета. – Мн., 2013. – № 2. – С. 56-68.
10. Риккерт Г.Й. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. – 413с.
11. Содномпилова М.М., Нанзатов Б.З. «Пять видов скота» – основа кочевого хозяйства тюрко-монгольских народов Внутренней Азии <https://cyberleninka.ru/article/n/pyat-vidov-skota-osnova-kochevogo-hozyaystva-tyurko-mongolskih-narodov-vnutrenney-azii>
12. Тростина М. А. Архетип коровы-кормилицы в фольклоре русских и мордвы / М. А. Тростина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2018. – С.62–65.
13. Федоров М.А. Язык как феномен культуры // Вестник Иркутского государственного технического университета. – 2013. – № 6. – С. 291-295.

ТЕРМИНЫ ПАСТБИЩНОГО И СТОЙЛОВОГО СОДЕРЖАНИЯ СКОТА В МОНГОЛЬСКИХ И ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ № 22-18-00060
«Исследование тюркской и монгольской лексики материальной культуры, связанной с
традиционным скотоводством: сравнительно-исторический аспект»

Аннотация. С древних времен основным направлением в хозяйстве калмыков было скотоводство с системой круглогодичного кочевания. В начале XVII в. калмыки заняли приволжские степи на юго-востоке России, но продолжили вести на новой земле традиционный образ жизни со своим многовековыми традициями и навыками хозяйственного уклада, в основе которого лежало экстенсивное кочевое скотоводство. В данной работе предпринимается попытка провести сопоставительное исследование терминов пастбищного и стойлового содержания скота калмыцкого языка и других монгольских и тюркских языков. Материалом исследования послужили двуязычные словари монгольских и тюркских языков, этимологические словари.

Ключевые слова: монгольские и тюркские языки, термины скотоводства.

Скот для калмыков-кочевников являлся основой существования, признаком состоятельности и богатства. Скот давал мясо, молоко, шкуру, шерсть и кожу, его продавали и использовали как средство платежа. Массовое разведение большого количества скота было возможно только на подножном корму, поэтому калмыкам приходилось постоянно менять местоположение в поисках все новых пастбищ для скота. В калмыцком языке термин *нүүдл* используется для обозначения кочевки, перекочевки, передвижения с места на место [КРС 1977: 390]. Рассмотрим его соответствия в других монгольских языках: ойр. Синьцз. *нүүдэл* [СЯОЯ 2001: 256], х.-монг. *нүүдэл* [МРС 1957: 281], бур. *нүүдэл* [БРС 2008: 619]. Глагол *нүүх* «кочевать, перекочевывать» [КРС 1977: 390] в калмыцком языке имеет следующие соответствия в монгольских языках: ойр. Синьцз. *нүүхе* [СЯОЯ 2001: 256], х.-монг. *нүүх* [МРС 1957: 282], бур. *нүүхэ* [БРС 2008: 620] < староп.-монг. *negü* [ЭСМЯ 2016: 192]. В тюркских языках представлены следующие термины для обозначения перекочевки: каз. *көш* «кочевать» [КРС 2001: 127], тат. *күчмә* «кочевой» [ТРС 1966: 564], *күчү* «переходить, переезжать, перебираться (на другое место)» [ТРС 1966: 564], баш. *күсмә* «кочевой» [БРС 1996: 321], *күсенеү* «переселяться, переезжать, переходить (с места на место)» [БРС 1996: 320], якут. *көһүү* «кочевка, переселение», *көс~* «кочевать, переселяться, переходить (на новое место)» [ЯРС 1972: 182] < др.-тюр. *көс-* «переходить, передвигаться, кочевать» [ДТС 1969: 311]. Расстояние одного перехода за день составляло не более 25 км. Весь груз навьючивали на верблюдов, которых вели караваном, привязав друг за другом [Житецкий 1893: 37]. Зимовали калмыки на Черных землях [Эрдниев 1985: 108]. Калм. *цувх* «идти гуськом (друг за другом)», *Хар Һазрур малар цувх* «идти со скотом на зимовку на Черные земли» [КРС 1977: 639], ойр. Синьцз. *цуваха* (*цубуху*) [СЯОЯ 2001: 432], х.-монг. *цувах* [МРС 1957: 614], бур. *субаха* [БРС 2008: 194] < староп.-монг. *суби* [ЭСМЯ, 2015: 156]. В тюркских языках наблюдаются следующие термины: каз. *шұбау* «ходить один за другим гуськом, вереницей» [БКРРКС 1995: 487], баш. *сыбата* «цуг (запряжка лошадей гуськом)», *сыбаталап егеү* «запрячь цугом» [БРС 1996: 560], якут. *суксурус* = «1. запрягаться цугом (о лошадях, быках), 2. идти, ходить друг за другом» [ЯРС 1972: 341].

Для обозначения места выпаса скота в калмыцком языке существует термин *белчр* «1. устье реки, дельта реки, 2. пастбище», *белчүр* «пастбища, выпасы» [КРС 1977: 95], ойр. Синьцз. *белчээр* (*белчеер*) «пастбище, выпас, пастбищные места» [СЯОС 2001: 64], х.-монг. *бэлчээр* «пастбище» [МРС 1957: 99], бур. *бэлиээри* «пастбище, выгон (для скота)» [БРС 2008: 172] < староп.-монг. *belči-* ← *bel-* (*bel* косогор, склон горы: зимою скот обычно пасётся

по склонам гор) [ЭСМЯ 2015: 83]. В калмыцком языке термин *отр* «отгонный (напр. о пастбище), *отрч* «пастух на отгонных пастбищах» [КРС 1977: 407] сравним с бур. *отор* «летник, заимка; летняя ферма; дальнее пастбище» [БРС 2008: 54], каз. *отар* «пастбище» [БКРРКС 1995: 362], якут. *отор* «временная летовка (где осенью после сенокоса и до первого снега пасётся рогатый скот)», староп.-монг. *otur* восходят к общетюрк. *ot* «трава, зелень» [ДТС 1969: 373].

Все разводимые калмыками четыре вида скота (коровы, овцы, лошади и верблюды) в течение всего года находились на подножном корме, перемещаясь по мере скармливания травы на пастбище. Стоит отметить, что передвижения кочевников не были хаотичными, а подчинялись строго продуманной системе. Для каждого сезона года выделялись определенные территории, где было много корма для скота, присутствовало место для водопоя, а также в какой-то мере существовала возможность укрыться от плохой погоды. В зависимости от времени года калмыки использовались разные термины: *зуслң* «летнее местожительство, летнее стойбище, летник» [КРС 1977: 257], *шиир* «уст. летняя стоянка (калмыков)» [КРС 1977: 671], *намрзң* «осенняя стоянка, место осенней стоянки» [КРС 1977: 368], *намрзлх* «перекочевывать на место осенней стоянки, жить на осенней стоянке» [КРС 1977: 368], *үвлзң* «зимовка, зимовье» [КРС, 1977: 544], *хавржң* «весеннее стойбище, весенние выпасы» [КРС 1977: 562], *хавржңнд харх* «переходить на весеннее стойбище (на весенние выпасы)» [КРС 1977: 562], *хавржңнх* «проводить весну на весенних стойбищах (выпасах)» [КРС 1977: 562]. В других монгольских языках находим соответствия: ойр. Синьцз. *зусалаң* (*зусулаң*) [СЯОС 2001: 166], *намаржңиң* (*намуржңиң*) [СЯОС 2001: 243], *үвелзең* (*үбүлзең*) [СЯОС 2001: 363], *хаварзаң* (*хабурзаң*), *хаваржңиң* (*хабуржңиң*) [СЯОС 2001: 374]; х.-монг. *зуслан(г)* [МРС 1957: 206], *намаржаа(н)*, *намаржаалах* [МРС 1957: 262], *өвөлжөө(н)* [МРС 1957: 313], *хаваржаа(н)*, *хаваржих* [МРС 1957: 493], бур. *зуһалан(г)* [БРС 2008: 412] *намаржаан* [БРС 2008: 591], *үбэлжөөн*, *үбэлжэлгэ* [БРС 2008: 319], *хабаржаан* [БРС 2008: 371]. Благодаря такому поочередному использованию пастбищ, каждое из них отдыхало в течение нескольких месяцев, что помогало сберечь почвенный покров степи и свидетельствовало о бережном отношении калмыков к земле.

У калмыков веками существовал свой порядок тебеневки для домашних животных в зимний заснеженный период для рационального использования корм. Первыми шли лошади, которые разгребали своими копытами снег, чтобы добыть корм, и поедали верхушки трав. За ними пускали крупный рогатый скот, а последними шли овцы, съедавшие траву до ее корней [Эрдниев 1985: 110]. В калмыцком языке существует термин *теех* «разгребать ногами (напр., снег)» [КРС 1977: 490], ойр. Синьцз. *теехе* (*теекү*) [СЯОС 2001: 321], староп.-монг. *tege* [ЭСМЯ 2018: 159].

В полупустынной степи одним из важных ориентиров при перекочевке были места для водопоя скота. Калмыки в засушливые периоды использовали колодецеобразные ямы, которые в калмыцком языке носят название *худаг* [КРС 1977: 607] и имеет следующие соответствия: ойр. Синьцз. *худаг* (*худуг*) [СЯОС 2001: 410], х.-монг. *худаг* [МРС 1957: 561], бур. *худаг* [БРС 2008: 461], староп.-монг. *qudduy* [ЭСМЯ 2018: 64] можно сопоставить с др.-тюрк. *quduy* «колодец» [ДТС, 1969: 463]. После дождя образовывались *цандг* «лужи» [КРС 1977: 625], ойр. Синьцз. *цандаг* [СЯОС 2001: 422]. Но в других языках мы не находим соответствия этому термину. Х.-монг. *шалбааг* [МРС 1957: 642], бур. *шалбааг* [БРС 2008: 601], якут. *чалбах* [ЯРС 1972: 507] < староп.-монг. *šalvay* [ЭСМЯ 2018: 140].

Среди терминов стойлового содержания скота находим следующие наименования: калм. *бас* «помещение для скота, теплый загон, баз» [ТСТБК 1996: 18], *баслх* «ограждать, огораживать, загонять», *мал баслх* «загонять скот на баз» [КРС 1977: 84] < тат. *баз* «погреб» [ТРС 1966: 71], баш. *баз* «подпол, погреб, яма» [БРС 1958: 69]; калм. *хаша* «забор, ограда, двор» [КРС 1977: 585], ойр. Синьцз. *хашаа* [СЯОС 2001: 393], х.-монг. *хашаа(н)* [МРС 1957: 522], бур. *хашаа* [БРС 2008: 417], староп.-монг. *qaš* (< *qasiyan*) [ЭСМЯ 2018: 39–40] восходят к др.-тюрк. *qasī* «загон для скота, связанный из прутьев» [ДТС 1969: 430]. Калмыцкий термин *дал* «уст. крытый теплый загон (для крупного рогатого скота)» [КРС 1977: 178]

соответствует х.-монг. *дал* [МРС 1957: 141], бур. *дал* «большой, открытый с одной стороны хлев, навес, двор, стайка» [БРС 2008: 252], староп.-монг. *dal* [ЭСМЯ 2015: 166] < др.-тюрк. *jaš-* «скрываться» [ДТС 1969: 246]. Калмыцкий термин *шутм* «изгородь, плетень, овечий загон» [КРС 1977: 677] сравним с тат. *читән* «плетень, изгородь» [ТРС 1966: 1064], баш. *ситән* «плетень» [БРС 1996: 544]; калм. *сег* «навес» [КРС 1977: 446], староп.-монг. *seg* [ЭСМЯ 2018: 96].

Таким образом, по результатам сопоставительного исследования данного пласта лексики в монгольских, в частности калмыцком, и тюркских языках можно прийти к выводу об общности происхождения этих терминов.

Список условных сокращений

баш. – башкирский язык
бур. – бурятский язык
др.-тюрк. – древнетюркский язык
каз. – казахский язык
калм. – калмыцкий язык
ойр. Синьцз. – язык ойратов Синьцзяна КНР
староп.-монг. – старописьменный монгольский язык
тат. – татарский язык
х.-монг. – язык халха-монголов
якут. – якутский язык

Литература

1. Башкирско-русский словарь / под редакцией З.Г. Ураксина. – М., Дигора, 1996.
2. Бектуров Ш., Бектурова А. Казахско-русский словарь. – Астана, Фолиант, 2001.
3. Древнетюркский словарь. – Ленинград, Наука, 1969.
4. Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. – М., 1893.
5. К. Бектаев. Большой казахско-русский и русско-казахский словарь. – 1995 г.
6. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б.Д. Муниева. – М.: Русский язык, 1977.
7. Лувсандэндэв А. Монгольско-русский словарь. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1957.
8. Пюрбеев Г.Ц. Толковый словарь традиционного быта калмыков. – Элиста, Калмыцкое книжное издательство, 1996.
9. Татарско-русский словарь. – М.: Советская Энциклопедия, 1966.
10. Тодаева Б.Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна. – Элиста, Калм.книжное изд-во РАН КИГИ, 2001.
11. Шагдаров Л.Д., Черемисов К.М. Бурятско-русский словарь, 2008.
12. Эрдниев У. У. Калмыки. Историко-этнографические очерки. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1985. – 282 с.
13. Этимологический словарь монгольских языков/Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В., в 3х томах. – М.: ИВ РАН, 2015–2018.
14. Якутско-русский словарь/под ред. П.А. Слепцова. – М.: Сов.энциклопедия, 1972. – 606 с.

РАБОТА КАК ЦЕННОСТЬ ЛИНГВОКУЛЬТУРЫ КАЛМЫКОВ

Исследование подготовлено при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта «Аксиологический аспект картины мира калмыков» (№ 23-28-0790).

Аннотация. В статье на примере концепта «работа» рассматривается проблема категоризации и концептуализации культурных знаний этноса в средствах языка, а также актуализации ценностных представлений калмыков относительно труда. Выделены и описаны стратегии поведения, которые выделяются в связи с трудом.

Ключевые слова: лингвокультура, культурные знания, концепт, работа, ценность, характеристики, калмыки.

Цель статьи — исследование ценностного представления калмыков о труде в калмыцкой паремии. В качестве материала использованы паремии, посвященные труду, представленные в сборнике пословиц, поговорок, загадок калмыков России и ойратов Китая Б.Х. Тодаевой. В работе использовались следующие методы: метод сплошной выборки для определения объема паремий о труде, метод лингвокультурологического анализа языкового материала для описания ценностного представления калмыков о труде.

Анализ истории изучения рассматриваемой проблемы показывает, что к теме труда калмыков-скотоводов редко обращаются исследователи. В работе Л.Б. Четыревой труд калмыков изучается в контексте трудовой общности бурят, калмыков, тувинцев, которые занимаются пастбищным скотоводством, в прошлом вели кочевой образ жизни¹. Лингвокультурологический анализ концепта «труд» в калмыцкой лингвокультуре был предпринят Т.С. Есеновой и Г.Б. Есеновой. По итогам анализа авторы выявили пересечение ментальных полей «трудолюбие-лень» и «богатство-бедность» [Есенова, Есенова 2023]. В связи с тем, что труд в любой культуре представлен как необходимость, интерес вызывает изучение того, как осмысливается свойственный для данного народа вид трудовой деятельности в языковых средствах. В настоящей статье внимание будет обращено на представление труда калмыка-скотовода в паремии, в которой отражается этническое истолкование темы труда.

В сборнике Б.Х. Тодаевой паремический материал имеет тематическую классификацию, интересующие нас паремии представлены в разделах «Көдлмш/Работа, труд», «Залху / Лень, леность». Анализ материала позволяет считать, что в калмыцком языке существует заметное количество паремий, в которых работа осмысливается как требующая энергетических затрат деятельность человека, направленная на достижение результата и противопоставленная лени. Наблюдается оппозиция «труд-безделье», «трудолюбие-лень». Наш анализ выделенного из сборника Б.Х. Тодаевой языкового материала позволяет считать, что, согласно паремической картине мира калмыков, труд является главным достоинством человека, это то, что делает человеком человека: *һазриг нарн сәәхрүлдг, күүг күч-көлсн сәәхрүлдг* ‘землю солнце красит, а человека – труд’. В ряде единиц говорится о том, что только труд является источником благосостояния, только труд обеспечивает основу жизни человека: *алжу залху дорадхин темдг, ажлч боргжун байжхин темдг* ‘леность и безделье приводят к бедности, а трудолюбие и усердие – к богатству’. В паремии провозглашается идея о том, что труд обеспечивает достаток, благосостояние: *бәәхтә бәәлһн цуцрлт уга ажилд* ‘зажиточная жизнь в упорном труде’.

В большом количестве пословиц представлен труд скотовода: пастьба, забота о приплоде, пастбищах и т.д. В подобных единицах прослеживается мысль о том, что, усердно трудясь,

¹ Четырева Л.Б. Труд в этнической культуре кочевников постсоциализма (на примере бурят, калмыков, тувинцев). [Электронный ресурс]. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/770> (дата обращения: 05.10.2023).

человек обеспечивает себе достойную жизнь: *сэн көдлмиэс жиһл ясрдг, сэн идгэс мал ясрдг* ‘от хорошей работы жизнь улучшается, от хорошего пастбища скот поправляется’. В паремии обращается внимание на то, что труд скотовода не легок. Однако утверждается, что, если хорошо ухаживать за скотом, будет хороший результат: *бишлэд хэрүлсн мал тарһн, бекэр суусни седкл тарһн* ‘упитан скот у того, кто пасет его, не приседая, беззаботна душа у того, кто сидит без дела’.

В паремии лень признается пороком, в ряде единиц народ высмеивает поведение ленивого человека, описывая разные ситуации. Например, обращается внимание на то, как ленивый ведет себя в работе и как – за столом: *залху идхлэрн көлрдг, көдлхлэрн даардг* ‘ленивый потеет, когда ест, мерзнет, когда работает’. Противопоставление еда-работа, отмеченное в приведенной выше паремии, характерно и для следующей пословицы: *хот гихлэ – үкс, мал гихлэ – гедс* ‘как речь о еде – торопится, как речь о скоте – пятаится’. Такой порок, как пристрастие к алкоголю, так же противопоставляется работе: *эрк гивл амни шүлснь һоождг, ажл гивл үснь босдг залху* ‘у них при слове водка слюни текут, при слове работа – волосы дыбом встают’. Прибегая к зоонимам, народ создает яркий образ лентяя: *көдлхнь – көшиэ чолун, идхнь – ирвс, барс* ‘в работе – истукан, в еде – рысь и барс’. В следующей единице высмеивается еще один порок ленивого человека – предпочтение сна работе: *ажлсн эр өдрин ахр хармсна, алжү залху сөөһин ахр һундна* ‘работящий жалеет, что день короток, а лентяй жалеет, что ночь коротка’.

Анализ показывает, что калмыки положительно оценивают желание и умение трудиться, отрицательно оценивают нежелание и неумение работать. Для картины мира калмыков характерна высокая оценка труда, его заметное место в системе ценностей человека, а также положительная оценка трудолюбия как одной из важных характеристик человека. С трудом калмыки связывают материальный достаток, моральное удовлетворение, славу, успех. О месте труда в жизни калмыков свидетельствует большое количество паремий, в которых не только характеризуется человек с точки зрения его отношения к труду, но и даются подробные рекомендации, как вести себя в процессе трудовой деятельности, как надо относиться к своей работе. Приведем некоторые из стратегий поведения относительно труда:

– не бойся работы: *көдлмр ик гижэ битгэ буц, кевл дуусдг* ‘не отчаивайся, что работы много, взявшись за нее – завершишь’;

– не откладывай работу: *эндр кежэ болх көдлмиэһэн маңһдур күртл бичэ бөөлһ* ‘не откладывай на завтра то, что можно сделать сегодня’; *эрт боссн күн көдлмиэһэн шулуһар төгсэдг* ‘кто рано встает, тот быстрее работу кончает’;

– начинай работу пораньше: *барс цагт босх уга болвл өдрин ажл саатна* ‘если спозаранку не подняться, то с работой за день не управиться’; *өдрин кергиг өрләһэс, жилин кергиг хаврас* ‘к делам, которые следуют сделать за день, приступают с раннего утра, а к делам, которые следует сделать за год, приступают с весны’);

– начинай работу с малого: *холд йовх һазран өөрхнэс экл, икар кех кергэн бичкнэс экл* ‘хочешь далеко идти, начинай с близкого, хочешь много сделать, начинай с малого’;

– будь внимателен в работе: *оньг уга көдлми хөөтндэн цегтэ* ‘работа, выполненная без внимания, имеет плохой результат’;

– выполняй работу, учитывая тонкости дела, которым занимаешься: *улмиг үзжэ һол һатл, онцлынь үзжэ ажл үүлд* ‘переправляйся, разузнав, не топкое ли место, делай дело, познав тонкости’;

– тщательно продумывай ход работы: *седсн үүлэн бүттлнь шүүжэ йовх кергтэ* ‘задуманное дело надо серьезно продумывать, пока не исполнится’;

– будь собранным: *седклнь ээдрэтэ болвл, ажлнь бас ээдрэтэ* ‘если путаница в мыслях, то и в работе неразбериха’;

– будь осмотрителен: *үүл уйвл, үзүринь батл* ‘когда шьешь, крепилай конец нитки’; *керг нэрдвл, бийэн батл, кец нэрдвл, кеерэн батл* ‘когда дела осложняются – крепишь, когда склон становится круче, сдерживай коня’;

– делай работу сам, не перекладывай на другого: *эврэн кежэ чадх көдлмиэһэн күүһар бичэ келг* ‘то, что можешь сделать сам, не поручай другому’;

– в работе добивайся результата: *үүлдвр кехдэн бүтмл, давс кехдэн күүтл* ‘работу доводят до завершения, а соль кладут по вкусу’; *кен бэрн күүцднь, сундлн бэрн гертнь* ‘если делаешь, то доведи до конца, если усадил на коня, то доведи до дома’; *үг сурвл хэрү өг, үүл бэрвл бүтмж харһ* ‘если спрашивают, дай ответ, если дело делаешь, добивайся результатов’;

– в работе проявляй старание: *седсн үүлэн күүтл шунж йовх кергтэ* ‘надо приложить большое старание, пока не исполнится задуманное дело’.

Заключение

В калмыцкой паремии ценность труда сводится к высокой оценке желания и умения трудиться, отрицательной оценке нежелания и неумения работать, лени. В пословицах и поговорках калмыков подробно осмысливается скотоводческое занятие, провозглашается мысль о ценности скотоводства («у того, кто занимается скотом, рот в масле»). Относительно труда калмыки дают следующие советы: не лениться, добиваться результата, начинать с малого, не откладывать, не перекладывать на других, не спешить и т.д.

Литература

1. Есенова Т.С., Есенова Г.Б. Аксиология труда в калмыцкой лингвокультуре // Научная мысль Кавказа. – № 4. – 2023.

2. Тодаева Б.Х. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. – Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2007. – 839 с.

3. Четырова Л.Б. Труд в этнической культуре кочевников постсоциализма (на примере бурят, калмыков, тувинцев). [Электронный ресурс]. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/770> (дата обращения: 05.10.2023).

Золтоева О.Ф.
г. Улан-Удэ, Россия

ОБУЧЕНИЕ СТАРОМОНГОЛЬСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ В ВУЗЕ

Аннотация. В статье описывается опыт преподавания старомонгольской письменности студентам в условиях вуза. В статье представлены цель и задачи обучения. Дается обзор средств обучения классической монгольской письменности, в том числе дополнительных вспомогательных.

Ключевые слова: старомонгольская письменность, цель, задачи, содержание, средства обучения.

Данная статья посвящена краткому описанию опыта обучения старомонгольской письменности в Бурятском государственном университете имени Доржи Банзарова. Монгольская письменность изучается в вузе по программам бакалавриата, специалитета и магистратуры.

Бакалавриат. Монгольская письменность изучается как обязательные учебные дисциплины «Основной восточный язык: старописьменный монгольский язык», «Основной восточный язык: древний язык», «Аналитическое чтение старомонгольских текстов» филологами-монголоведами, обучающимися по направлению «Востоковедение и африканистика. Языки и литература стран Азии и Африки».

Специалитет. Монгольская письменность преподается студентам направления «Лечебное дело».

Магистратура. Старомонгольская письменность представлена дисциплинами «Основной восточный язык: старомонгольская письменность» по направлению «Востоковедение и африканистика. Языки и литература стран Азии и Африки (монгольский язык и литература)» и «Старописьменный монгольский язык в истории монгольских языков» по направлению «Филология (зарубежная филология, монгольские языки)».

Также разработан курс по выбору «Старописьменный монгольский язык». Он ориентирован на желающих овладеть монгольским письмом в ускоренном темпе.

Исходя из теоретической базы методики обучения, в числе основных категорий выделяются цель, содержание, принципы, средства, методы, приемы обучения. Цель обучения, как известно, определяет весь последующий образовательный процесс. Остальные методические категории лишь развивают те положения, которые определяются категорией цели. Целью обучения иностранным языкам является формирование иноязычной коммуникативной компетенции в устной и письменной формах общения, однако касательно древних письменных языков, в данном случае старомонгольской письменности, целью обучения становится развитие иноязычной коммуникативной компетенции, когда коммуникативные умения представлены только чтением и письмом. На старомонгольском языке невозможно вступать в устную коммуникацию, поэтому на первый план в обучении выходят иные цели и задачи, обусловленные спецификой предмета. Соответственно, формирование, развитие и совершенствование навыков чтения, письма, перевода становятся основными целями обучения.

В обширный круг задач обучения входят знакомство с историей появления, распространения и функционирования классической монгольской письменности, знакомство с правилами написания букв классического вертикального монгольского письма. Необходимо научить навыкам каллиграфии, основным правилам и закономерностям чтения, основным правилам грамматического строя и особенностям синтаксиса предложений на изучаемой письменности, важно развивать умение языковой догадки. Учащиеся должны уметь читать и переводить тексты на монгольском письме, уметь работать со справочными изданиями, печатными и электронными словарями, анализировать морфологические особенности единиц письма, синтаксис текста.

Во время изучения дисциплин у обучающихся формируются навыки набора текста на старомонгольском письме на компьютере, смартфоне, формируются навыки анализа письменных источников, а также навыки письменной коммуникации на классическом варианте монгольского языка.

Следует отметить, что студенты мотивированы и с большим интересом изучают старомонгольскую письменность, поскольку с их слов, «можно приобщиться к истории», «читать и понимать древнее письмо», «можно восстановить свою родословную, пойти в архив и прочесть записи», «прочитать записи, сохраненные в семье».

Сформированные через систему упражнений развитые умения переводить со старомонгольского на современный монгольский язык и наоборот помогают применять вертикальную монгольскую письменность в качестве современного средства общения. Ведь известно, что письменная коммуникация среди монголов Китая осуществляется только на монгол бичиг. Таким образом, монгольское письмо становится средством письменной коммуникации.

В качестве учебных материалов используются ставшие классическими учебники и учебные пособия, разработанные монгольскими и российскими педагогами. В Научной библиотеке БГУ хранится большое количество учебников, учебных пособий по старописьменному монгольскому языку, тетрадей для прописей, словарей, а также художественной литературы, справочных изданий на вертикальном письме.

В университете широко применяется электронное обучение. Преподаватели и студенты активно используют в образовательных целях электронный портал Moodle, где загружены обучающие курсы, различные видеолекции. Учебный материал может быть дополнен обучающими записями. В практике преподавания применяются современные средства обучения, в числе которых можно назвать размещенные на youtube уроки монгольского письма *ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠢᠨ ᠬᠢᠴᠡᠯ* Монгол бичгийн хичээл, *ᠤᠨᠳᠡᠰᠢᠨᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭ* Үндэсний бичиг. К вспомогательным средствам обучения монгольской письменности можно отнести электронные словари, приложения для смартфонов, разнообразные материалы для чтения, размещенные в интернете.

Добавим несколько слов об изучении монгольского письма вне стен вуза.

В последнее время в Республике Бурятия, как и в Забайкальском крае и Иркутской области, активно популяризируется изучение монгол бичиг среди широких масс населения: организуются обучающие курсы как в формате офлайн, так и онлайн через различные мессенджеры, курсы по каллиграфии монгольского вертикального письма, проводятся мастер-классы. Для обучающихся мастер-классов приглашаются известные мастера из Монголии и Внутренней Монголии (КНР).

В г. Улан-Удэ проводится международный фестиваль «Типомания», одной из целей которого является популяризация монгольского письма и внедрение его в современные рекламу, графику, дизайн. В Иркутске и в Забайкальском крае также с успехом организуются международные выставки бурят-монгольской письменности. Интерес к таким событиям со стороны простых граждан всегда живой, неподдельный, что показывает желание к изучению исконной письменности монголоязычных народов.

Литература

<https://e.bsu.ru> (дата обращения: 19.09.2023).

<https://www.youtube.com/@user-vi1bd5fn3x> (дата обращения: 19.09.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=bVjqMSq51cI&t=28s> (дата обращения: 19.09.2023).

<https://bolor-toli.com/> (дата обращения: 19.09.2023).

<http://mongol-bichig.dusal.net/> (дата обращения: 19.09.2023).

<http://mongolian-script.blogspot.com/> (дата обращения: 19.09.2023).

Ишмухаметова А.Ш.
г. Уфа, Россия

ИНОЯЗЫЧНЫЕ СЛОВА В СОСТАВЕ ФАРМАКОФИТОНИМОВ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ (НА МАТЕРИАЛЕ БАЗЫ ДАННЫХ МФБЯ И УСТНОГО ПОДКОРПУСА СРЕДСТВ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА)

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01343 «Кодовые переключения в условиях башкирско-русского двуязычия (на материале диалектных дискурсов)»

***Аннотация.** В статье рассматриваются функционирование иноязычных фармакофитонимов в башкирском языке. Материалом исследования послужили словари, а также материалы базы данных Машинного фонда башкирского языка (далее – МФБЯ) и устного подкорпуса средств массовой информации башкирского языка, разработанный лабораторией лингвистики и информационных технологий (ныне отделом прикладной лингвистики и диалектологии) Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН. Объектом исследования стали иноязычные названия лекарственных растений в башкирском языке. Цель данной статьи заключается в описании заимствованных слов, вошедшие в состав фармакофитонимов в башкирском языке.*

***Ключевые слова:** башкирский язык, машинный фонд башкирского языка, база данных, растительная лексика, лекарственные растения, заимствования, иноязычные слова, фармакофитонимы.*

В современной исследовательской практике использование корпусов в своих работах является новым достижением лингвистической науки. Разработанный лабораторией лингвистики и информационных технологий (ныне – отдел прикладной лингвистики и диалектологии) Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук Машинный фонд башкирского языка (далее – МФБЯ) является хранилищем практически всего лексического богатства

башкирского языка. Данная информационная система на сегодняшний день включает в себя 7 крупных баз данных:

- генеральную картотеку;
- лексикографическую базу;
- грамматическая база;
- каталога рукописных книг;
- каталога старопечатных книг;
- экспериментально-фонетическую базу;
- диалектологическую базу.

и 3 корпусных проекта:

- корпуса прозаических текстов,
- корпуса публицистики,
- корпуса фольклорных текстов (Рис.1).

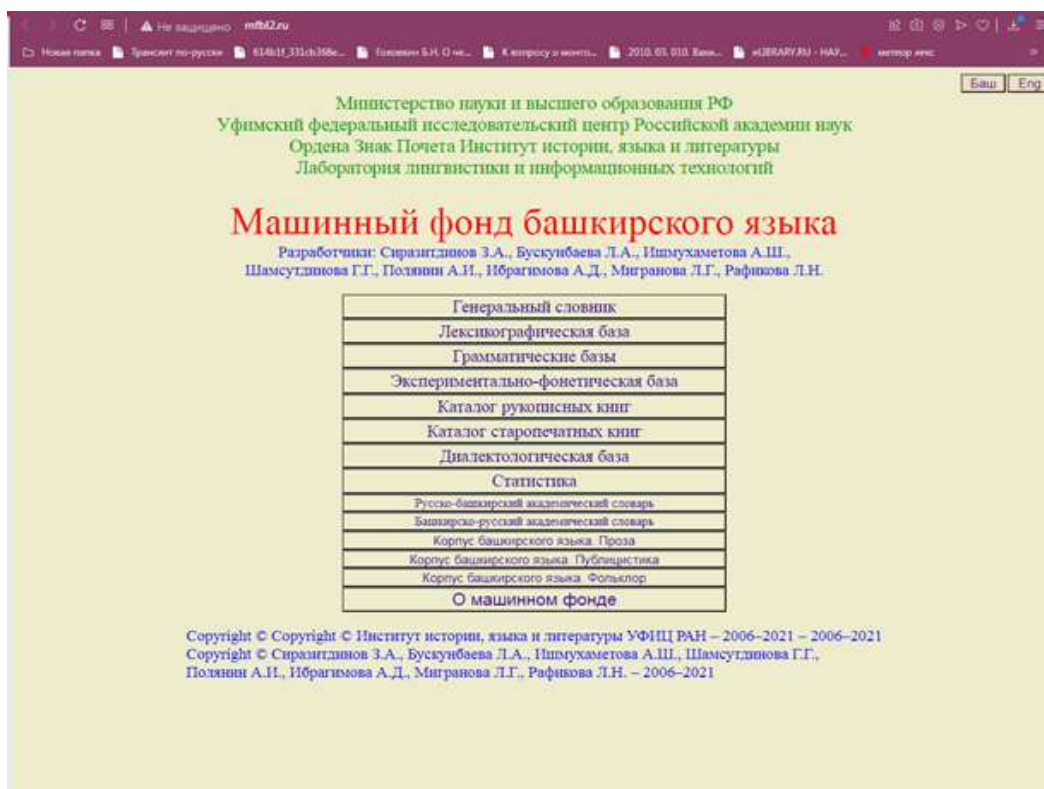


Рис.1. Интерфейс Машинного фонда башкирского языка: mfb12.ru

Диалектологическая база состоит из трех самостоятельных баз данных: лексической (информация о более 52 тыс. диалектных единицах с шестью информационными полями: само диалектное слово, часть речи, диалект, говор, литературная норма, русский перевод), картографической (информация по диалектологическому атласу башкирского языка – фонетические, морфологические, синтаксические, лексические языковые особенности), текстологической (образцы устной речи) [Сиразитдинов 2020: 76] (Рис.2).

Материалы МФБЯ позволили выявить литературные, диалектные, а также иноязычные названия лекарственных растений, функционирующие в башкирском языке.

Стоит отметить, что важным способом обогащения растительной лексики любого языка является заимствование наименований фитонимов из родственных, в том числе и неродственных языков.



Рис. 2. Интерфейс диалектологической базы МФБЯ

Лексический состав конкретных тюркских языков подразделяется на две хронологические группы: исконную и заимствованную. Исконная лексика – это словарный запас, который сформировался еще в древности и отображает оригинальные тюркские корни. Она является результатом эволюции языковой системы и отражает специфику тюркских народов и их культуры. Заимствованная лексика представляет собой слова, попавшие в тюркские языки в результате культурных, исторических и торговых контактов с другими народами. Исконная и заимствованная лексика в тюркских языках взаимосвязаны и составляют уникальную симбиозу, которая отличает каждый конкретный язык тюркской семьи. Исконная лексика сохраняет и передает культурное наследие и традиции тюркских народов, оставаясь важным компонентом языка. Заимствованная лексика вносит разнообразие и расширяет границы коммуникации, позволяя выразить новые идеи и понятия.

Вопрос иноязычных элементов в языке является важным и фундаментальным для изучения языков и их развития. Такое явление может происходить под влиянием различных внешних и внутренних факторов. Внешние факторы, влияющие на появление иноязычных элементов, могут включать политические, социальные и культурные процессы. Однако не стоит забывать о внутренних языковых факторах, которые также вызывают появление иноязычных элементов. Языки постоянно развиваются, обогащаясь новыми словами и формами. Кроме того, языковые изменения могут произойти в результате контакта между различными диалектами и говорами, природного развития языка или же воздействия молодежной или специальной лексики. Понимание этих факторов позволяет более глубоко изучать язык и его эволюцию.

Среди фармакофитонимов в составе лексики башкирского языка значительное место занимают иноязычные слова, которых можно разделить на арабские, персидские, русские заимствования и иноязычные слова, заимствованные через русский язык.

Арабские лексические элементы до XIV–XV вв. заимствовались башкирами преимущественно устным путем (исключая эпитафии), а с конца XV – начала XVI в. двумя путями: устным и письменным, так как наиболее ранние башкирские тексты на основе арабской графики были составлены в XVI в., хотя дошли до нас в поздних вариантах [Кузеев 1974: 8].

В составе фармакофитонимов имеют место следующие арабизмы:

баш. *кыяр* < араб. *خيار* ‘один из видов овощей, огурец’ [Бейшев 2009: 63, Ишбирзин 2002: 65]. В кызыльском, миасском говорах восточного диалекта, в среднем говоре южного диалекта бытуют заимствованные слова от ‘огурец’ *эгәрсә* и *эгүрсә* [МФБЯ: Диалектологическая база].

Известно, что отвары, настои, кашицы из плодов, листьев, цветков и плетей, обладающие мочегонным, желчегонным, слабительным, противовоспалительным, антиаллергенным, успокаивающим и др. эффектами, активно используются в народной медицине и косметологии. Применение данного растения в народной медицине можно проследить по материалам Публицистического корпуса МФБЯ: *Көн һайын 1-2 кыярзы кабыгы менән ашарга кәрәк: бөйөрзәге таш төшә. Киске Өфө/18.07.2009/29 Халык дауаһы/Ә. Хәйбуллина/2* [МФБЯ: Корпус публицистики] – ‘Каждый день надо есть 1–2 огурца вместе с кожицей: выводит камни из почек’.

баш. *кәнәфер* < араб. قرنفل ‘с обильными цветками вечно зеленое тропическое дерево и его семена’ [Бейешев 2009: 64] → ‘гвоздика’. Для обозначения данного слова в башкирских диалектах используются следующие слова: *күпертке* – в сакмарском говоре южного диалекта, *кәләмфер* – в аргаяшском говоре восточного диалекта, *кәләмфер* – в сакмарском говоре южного диалекта и во всех говорах восточного диалекта: кызыльском, аргаяшском, миасском, сальютском, айском [МФБЯ: Диалектологическая база].

Народные рецепты, в составе которых имеется данное растение, зафиксированы в текстах газет, вошедшие в Публицистический корпус МФБЯ: *Яман шеш ауырыуларына каршы көрәшеү өсөн сәйгә корица, бер нисә кипкән кәнәфер һәм балгалак осона гына элп имбирь кушып, бешекләп эшәң, файза булыр. Киске Өфө/23.10.2010/43 Халык дауаһы/Ф. Бикембәтова/2* [МФБЯ: Корпус публицистики] – ‘Для борьбы против злокачественными опухолями будет полезен заваренный чай с корицей, несколькими высушенными гвоздиками и на кончике чайной ложки имбирем’.

В исследуемой нами группе арабские слова функционируют и в составе сложных наименований: баш. *шайтан* < араб. شيطان ‘черт, бес, дьявол’ [Бейешев 2009: 128]: *шайтан көпшәһе* (букв. чертова стебель) лит. *шыма көпшә* ‘дягиль’ – в айском говоре восточного диалекта, *шайтан көпшәсе* (букв. чертова стебель) лит. *шыма көпшә* ‘дягиль’ – в демском говоре южного диалекта, *шайтан карагайы* (букв. чертова сосна) лит. *шайтан таягы* ‘чертополох’ – в караидельском говоре северо-западного диалекта, *шайтан дегәнәге* (букв. чертов лопух) лит. *шайтан таягы* ‘чертополох’ – в среднем говоре южного диалекта, *шайтан агасы* (букв. чертово дерево) лит. *өскат* ‘бузина’ – в караидельском говоре северо-западного диалекта, *шайтан кымызлыгы* (букв. чертова саранка) лит. *һарына* ‘саранка’ – в демском говоре южного диалекта, *шайтан мәшкәге* (букв. чертов гриб) лит. *мухомор* ‘мухомор’ – в айском говоре восточного диалекта [МФБЯ: Диалектологическая база].

Персидский язык также оказал значительное влияние на башкирский язык. Это связано с культурной и экономической связью между башкирами и иранскими народами. Согласно мнению Э.Ф. Ишбердина, «персидские слова вошли в башкирский язык следующими способами: 1) через сармато-аланов, проживающих в Урало-Поволжье в период зарождения башкирского народа; 2) посредством торговых отношений башкир с ираноязычными народами; 3) из старотюркского языка, который считался донациональным башкирским литературным языком; 4) путем заимствования из других языков» [Ишбирзин 2000: 152-153].

В составе лексики лекарственных растений в башкирском языке имеют место следующие фарсизмы: баш. *ләлә* < перс. لاله ‘1. лилия, 2. тюльпан Биберштейна’ [Бейешев 2009: 65], в сакмарском говоре южного диалекта *нокот* < перс. نخ و ل ‘один из видов южного гороха’ [Бейешев 2009: 91] лит. *нокот борсагы* ‘фасоль’, баш. *карбуз* < перс. *harbuz* ‘дыня’, букв. ‘ослиный огурец’ → ‘арбуз’ [Рупышева 2014: 98], баш. *шалкан* < перс. *şalgam* ‘репа’ [Ишбирзин 2002: 62].

В составе сложных фармакофитонимов также можно проследить некоторые персидские слова: баш. *зәңгәр* < перс. زنگار ‘светло-синий’ [Бейешев 2009: 47] – лит. *зәңгәр сәскә* (букв. цветок голубой) ‘василек (посевной) голубой’, баш. *гөл* < перс. گل ‘цветок’ [Бейешев 2009: 27] + баш. *һабын* < араб. صابون ‘вещество, употребляемое для умывания и стирки’ [Бейешев 2009: 126]: *сабынгөл* (букв. цветок мыльный) лит. *һабын үләне* ‘мыльнянка’ – в караидельском говоре северо-западного диалекта, *майлыгөл* (букв. цветок масляный) лит. *әзрәс гөл* ‘бегония’ – в сакмарском говоре южного диалекта и т.д. [МФБЯ: Диалектологическая база].

Артыш ‘можжевельник’ в среднем говоре южного диалекта зафиксирован как *артлыш*. Фонетические варианты можжевельника Э.В. Севортян сравнивает с персидским ارتیش. Он указывает, что «согласно К. Брокельману, *artuč* образовался с помощью аффы. -č от глагола *arut* ‘очищать’ и означает ‘средство для очищения’» [Севортян 1974: 174]. В различных фонетических вариантах слово артыш встречается во многих языках, например, др.-уйг. *artuč* ~ *artyz*, крх.-уйг. *artuč*, тур. *ardyč* ~ тур. диал. *ardeč* ~ *arduč* ~ *ardunč*, аз. *ardyž* ~ аз. диал. *ardyš*, ктат. *ardyč*, тат. *artuš*, алт. *artus*, чув. *urtäš* [СИГТЯ 1997: 129].

Миләүшә ‘фиалка’ лат. *Viola*. В северо-западном диалекте башкирского языка это слово отмечено как *күкбаш*. Данную лексему М. Рясянен возводит к персидскому *bynařša* ~ *bänäřšä* ‘фиалка’ [Рясянен 1969: 69]. Слово функционирует во всех тюркских языках: тур. *menekşe*, гаг. *menevša*, аз. *bänövšä*, турк. *bynařša*, ктат. *menewše*, тат., каз. *miläwšä*, кирг. *binapša* [СИГТЯ 1997: 143]. Также бытует в диалекте уйгурского языка *bänpäšä*.

Русский язык оказал огромное влияние на башкирский язык, особенно в сфере лексики и грамматики. Заимствования из русского языка происходили как непосредственно, так и через посредство русского языка. Как утверждает К.З. Закирьянов, «в условиях контактирования русского и башкирского языков, наиболее сильным оказалось влияние русского языка на башкирский, что можно объяснить следующим образом. В процессе контактирования обычно язык с более широкими общественными функциями оказывает большее влияние на язык, имеющий более узкую сферу функционального использования. Так и в данном случае: русский язык как язык с более широкими общественными функциями внес большой вклад в развитие башкирского языка» [Закирьянов 2002: 96]. В диахронном плане Т.М. Гарипов делит русские заимствования на два принципиально различных периода: дореволюционный и послереволюционный, отличающиеся друг от друга как характером заимствований, так и оформлением на башкирской почве.

До революции заимствовалась главным образом хозяйственно-бытовая терминология, подвергавшаяся значительной звуковой обработке в соответствии с произносительными нормами башкирского языка. Сюда можно отнести названия следующих фармакофитонимов: лит. *арыш* ‘рожь’, диал. *пирэй* (демск. гов. южн. диал.) лит. *актамыр* ‘пырей’, диал. *сәснүк* / *сәснөк* (сакмарск. гов. южн. диал.) лит. *һарымһак* ‘чеснок’ лит. *картуф* ‘картофель’, диал. *шарфый* (средн. гов. южн. диал.) / *шалфей* (кызыльск. гов. вост. диал.) ‘шалфей’, *маркуф* (средн. гов. южн. диал.) ‘морковь’ и др. [МФБЯ: Диалектологическая база] Эти заимствования подвергнуты изменению согласно структурным особенностям языка. Такое изменение претерпели все ранние заимствования из русского языка, поскольку в этот период русские слова в башкирский язык проникали в основном через разговорный язык. Анализ фармакофитонимов показывает, что поздние заимствования пользуются без изменений: петрушка, календула, хризантема и т.д. Об этом свидетельствуют материалы, которые вошли в устный подкорпус средств массовой информации башкирского языка: [*рәфиә буранбаева*] *гәлийемеш* / # календула # / # чабрец # / # малина # / кара карагат һәм еләк япрактарында / балтыргандың һабагында һәм япрактарында / с витамини күп // [ратифа буранбаева] в шиповнике / календуле / чабреце / малине / черной смородине и на листьях ягоды / на стебле и листьях борщевика / много витамина с’ [МФБЯ: Текстологическая база].

Также следует особо отметить, что большинство русскоязычные названия лекарственных растений заимствовано из латинского языка, поскольку ботаническая номенклатура создавалась на греко-латинской основе. баш. *календула* ← рус. календула ← лат. *Caléndula*, баш. *цикорий* ← рус. цикорий ← лат. *Cichórium*, баш. *примула* ← рус. примула ← лат. *Prímula*, баш. *әнис* ← рус. анис ← лат. *Anísium*, баш. *тимьян* ← рус. тимьян ← лат. *Thýmus* ← др.-греч. *θυμός*, баш. *мелисса* ← рус. мелисса ← лат. *Melissa*, баш. *алоэ* / *алой* ← рус. алоэ ← лат. *Аloë* и т.д.

Яран ‘герань’ лат. *Geranium* – относится *яран һымактар гәиләһе* к семейству гераниевые лат. *Geraniaceae* Juss. В «Русско-башкирском словаре» отмечено несколько разновидностей этого растения: *һаз яраны* ‘герань болотная’, *кызыл яран* ‘герань кровянокрасная’, *урман яраны* ‘герань лесная’, *тугай яраны*, *саған сәскә* ‘герань луговая’, *кысыр сәскә* ‘герань

Роберта' [РБС 2005: 229]. В Диалектологической базе МФБЯ зафиксированы следующие диалектные варианты данного цветка: в среднеуральском говоре восточного диалекта – *марйамана* (досл. Марьямана ← Марьям + ана (мать)), в миасском говоре восточного диалекта – *марйамана куз йәше* (досл. слезы Марьямана), а в том же говоре кровавокрасная герань – *алмайара* (досл. яблоко+рана) [МФБЯ: Диалектологическая база]. Герань, которую выращивают в домашних условиях, называется *ярангөл* (досл. герань+цветок). Это растение, имеющее антисептическое, антивирусное, противовоспалительное, противоотечное, ранозаживляющее и др. действия, отмечено в газетных текстах Публицистического корпуса МФБЯ. Ср: *Арыганда, депрессиянан, баш ауыртканда ярангөлдө ескаргә кәрәк* [МФБЯ: Корпус публицистики] – 'При усталости, депрессии, головной боли, нужно вдыхать аромат герани'.

Русскоязычные слова также встречаются в Текстологической базе МФБЯ. Первоначально данная база создавалась для представления иллюстративного материала по говорам на основе «Образцов башкирской разговорной речи» [Образцы... 1988], но в дальнейшем база наполнилась текстами транскрипций фонетической речи по говорам восточного диалекта, собранным и транскрибированным в рамках проведенной лабораторией НИР «Создание корпуса диалектных текстов башкирского языка» (2017–2021). В процессе речи информантов наблюдалось употребление иноязычных слов, т.е. «кодовое переключение – переход говорящего в процессе речевого общения с одного языка на другой в зависимости от условий коммуникации» [Баганова 2010: 64], в данном случае использование в башкирской речи русских терминов. В ходе беседы информант использует русское название растений, таким образом происходит переключение кодов. Ср.: # *гваздикалар* # # *шуттан* # *бөткөһөз* / *сәскәләрем нык күп* // лит. *кәнәферзәр һанан бөткөһөз / сәскәләрем нык күп* // 'гвоздик не сосчитать / у меня очень много цветов //' (ж., 48, среднее, кызыльский) [7]; # *и* # *әсәйзен йараткан сәскәләр* # *роза* # *гартензийалар үсә* // лит. *һәм әсәйзең яраткан сәскәләре рауза гортензиялар үсә* // 'и мамины любимые цветы розы гортензии растут' // (ж., 14, среднее, кызыльский) [МФБЯ: Текстологическая база]. В вышеприведенных примерах кодовое переключение с башкирского на русский язык мотивировано тем, что в процессе коммуникации по каким-либо причинам информант не может вспомнить нужное слово в родном языке и переключается на русский.

Таким образом, проникновение иноязычных слов в словарный состав башкирского языка было постепенным и происходило под влиянием различных исторических и социокультурных факторов. Иноязычные слова из разных источников обогатили башкирский язык и сделали его более разнообразным и выразительным.

Литература

1. Баганова Ж., Блажевич Ю.С. К вопросу о переключении кодов // Научные ведомости. Серия Гуманитарные науки. 2010. № 12 (83). Выпуск. 6. С. 63–68.
2. Бейешев Ә. Ғ. Башкорт телендә йөрөгән ғәрәп һәм фарсы һүззәре / Ә. Ғ. Бейешев. – Өфө, 2009. – 137 с.
3. Закирьянов К.З. Сопоставительная типология русского и башкирского языков. Фонетика, лексика и фразеология. Уфа: РИО БашГУ, 2002. 212 с.
4. Ишбирзин Э.Ф. Башкорт теленә игенселек һәм баксаһылыҡ терминдары. Башкорт дәүләт университеты нәшриәте. – Өфө, 2002. – 150 б.
5. Ишбирзин Э.Ф. Башкорт теленә фарсы теленә мөнәсәбәте / Ватандаш. 2000. № 7. 147–156.
6. Кузеев, Р.Г., Бикбулатов Н.В., Шитова С.Н. Декоративное творчество башкирского народа [Текст] / Р.Г. Кузеев, Н.В. Бикбулатов, С.Н. Шитова. – Уфа: Башк. кн. изд-во, 1974. – 226 с.
7. МФБЯ: Диалектологическая база. URL:<http://mfbl2.ru/mfbl/bashdial> (дата обращения: 30.08.2023).
8. МФБЯ: Корпус башкирского языка. Публицистика. URL:<http://212.193.134.139:8080/bashcorp/corpubr4> (дата обращения: 30.08.2023).

9. МФБЯ: Текстологическая база. URL:<http://mfbl2.ru/mfbl/bashdial> (дата обращения: 30.08.2023)
10. Образцы башкирской разговорной речи / ответ. ред. Н.Х.Максютова. Уфа, 1988. 224 с.
11. Рупышева Л.Э. Флоронимическая лексика бурятского языка: Дисс. канд. ... филол. наук. Улан-Удэ, 2014. С. 158.
12. Русско-башкирский словарь: В 2 т. Т. 1. А – О. / под ред. З.Г. Ураксина. Уфа: Башкирская энциклопедия, 2005. – 808 с.
13. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). – М.: Наука, 1974. – 767 с.
14. Сиразитдинов З., Бускунбаева Л., Ишмухаметова А., Шамсутдинова Г. Диалектологический ресурс башкирского языка // Ылы дала тұлғалары: академик Шора Сарыбаев және ұлттық тілтаным тағылымы. Алматы, 2020. С. 75-81.
15. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Лексика. – М.: Наука, 1997. – 800 с.
16. Räsänen M. Versuch eines etymologischen wörterbuchs der türksprachen. Helsinki. 1969. 533 s.

Кириллова Т.С., Носенко Г.Н., Попов Е.А.
г. Астрахань, Россия

МЕДИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ КОНЦЕПТА «ЗДОРОВЬЕ»

***Аннотация.** В статье рассматривается проблема медико-философского определения концепта «здоровье». В ходе анализа существующих точек зрения об отношении к здоровью делается вывод о том, что здоровье современного человека определяется взаимодействием биологических и социальных факторов, т.е. внешние воздействия опосредуются особенностями функций организма и их регуляторных систем.*

***Ключевые слова:** здоровье, концепт, медицина, философия, проблема определения.*

Исследование проблемы отношения к здоровью предполагает определение самого понятия «здоровье». Следует отметить, что еще в древности здоровье рассматривалось, в первую очередь, как отсутствие или наличие болезни (Платон, Аристотель, Авиценна). Однако уже в начале XIX века Гегель подчеркивал, что здоровье – это «пропорциональность между самостью организма и его наличным бытием», указывая тем самым на более сложный и многогранный характер этой категории. Сравнительный анализ различных представлений о здоровье показал, что его определение связано с методологическими подходами и предметными областями тех наук, в рамках которых ученый использует предметно-категориальный аппарат науки. Немало дефиниций здоровья дано в рамках медицины и биологических наук. Так, кардиохирург Н.М. Амосов определяет здоровье организма его количеством, которое можно оценить максимальной производительностью органов при сохранении качественных пределов их функций, делая акцент на биологической надежности организма [Амосов 1992]. Расширяя эту категорию, В.П. Казначеев вносит в нее психологическую и социологическую составляющие, подчеркивая ее динамичность: «Здоровье – это процесс (динамическое состояние) сохранения и развития биологических, физиологических и психических функций, оптимальной трудоспособности, социальной активности при максимальной продолжительности жизни» [Казначеев 1996].

В поле зрения современных исследований здоровья находятся научные проблемы, связанные с качеством жизни. Ряд авторов: И.И. Брехман, С.В. Попов, В.Б. Самсонов, А.Ф. Голубенцев, А.М. Демин, С.Н. Семенов, Б. Устьянцев – считают, что понятие здоровья отражает качество приспособления организма к условиям внешней среды и представляет итог процесса взаимодействия человека и среды обитания, где само здоровье формируется в

результате взаимодействия внешних (природных и социальных) и внутренних (наследственность, пол, возраст) факторов. Само здоровье нередко делится на несколько компонентов (видов): соматическое, физическое, психическое, нравственное. К этим разновидностям примыкают душевное (Э. Фромм, З. Фрейд, Э. Эриксон, Д.Б. Эльконин, Н.Н. Поддьяков) и социальное здоровье (В.Н. Ярская, Е.В. Ярская-Смирнова, Ю.В. Овинова, Л.Г. Матрос, Е.А. Маврина). Данный подход, во-первых, отражает взгляды на здоровье с разных позиций и указывает на то, что в процессе развития человечество всё в большей степени углубляется в изучение феномена здоровья, и, во-вторых, актуализирует тесную взаимосвязь здоровья человека и факторов, влияющих на него. Такая концептуальная позиция позволяет заключить, что проблемы здоровья человека и общества должны быть рассмотрены, в первую очередь, с позиций ценностного подхода.

Анализ литературных данных позволяет констатировать отсутствие общепринятой трактовки понятия «здоровье». Существующий ряд определений этой категории, основанных на различных методологических подходах и критериях, формируется в рамках как болезнecентрической, так и здоровьесцентрической парадигмы. Многообразие взглядов на сущность понятия «здоровье» в научной литературе и безуспешность попыток выработать единое, согласованное мнение в значительной степени объясняются тем, что здоровье представляет собой весьма сложное явление, характерные и значимые стороны которого трудно выразить кратко и однозначно.

Имеется несколько принципиально разных подходов к трактовке понятия «здоровье». Один из наиболее часто используемых принципов – принцип прямого противопоставления двух качественных различных состояний: нормального физиологического (которому соответствует понятие «хорошее здоровье») и болезни (или «плохого здоровья»). Большая часть определений здоровья содержит или подразумевает такое полярное разграничение. Между тем, подобный подход представляется недостаточно продуктивным. В действительности, между болезнью и здоровьем имеется множество переходных состояний. Еще более двух тысяч лет назад Гален выделил следующие три состояния: здоровье, болезнь и промежуточные состояния – «ни здоровье, ни болезнь». Авиценна создал классификацию из шести категорий: первые четыре соответствовали различным градациям здоровья, а остальные две – состоянию патологии разной степени. Большинство современных ученых рассматривают здоровье как способность человека к оптимальному физиологическому, психическому и социально-эмоциональному функционированию.

Отношение к здоровью представляет собой систему индивидуальных, избирательных связей личности с различными явлениями окружающей действительности, способствующими или, наоборот, угрожающими здоровью людей, а также определенную оценку индивидом своего физического и психического состояния.

Сохранение здоровья остается проблемой первостепенной значимости в жизнедеятельности человека. Тема для разговора достаточно актуальна для всех времен и народов, а в XXI веке она становится первостепенной.

В настоящее время существует свыше 100 определений понятия «здоровье» и не менее 300 нормативных параметров, детализирующих это понятие. Пифагор, древнегреческий философ, математик и врач, определял здоровье как гармонию, равновесие, а болезнь – как их нарушение. Гиппократ считал здоровым человека, у которого имеется равновесное соотношение между всеми органами тела, а Г. Спенсер определял здоровье как результат установившегося равновесия внутренних отношений к внешним.

Здоровье – это физиологическая норма функционирования организма. В медицинской практике обычно диагноз «здоров» ставится в том случае, если после результатов исследования всеми доступными методами не обнаружено никаких отклонений от нормы. Вместе с тем физиологическая норма для многих функций в значительной степени определяется индивидуальными способностями людей: конституцией, возрастом, полом, физической тренированностью и т.д. Поэтому те или иные изменения могут быть для одних патологическими, а для других – соответствующими физиологической норме.

«В физиологии есть такое понятие – гомеостаз. Оно обозначает поддержание постоянства различных показателей функций органов и целого организма. Их много, этих показателей: температура, кровяное давление, процент гемоглобина и число лейкоцитов, содержание сахара в крови и много-много других, нет смысла их перечислять. Принято связывать здоровье с нормальными цифрами показателей, болезни – с их отклонениями. Разумеется, кроме этих объективных измеримых проявлений здоровья или болезни, есть еще субъективное самочувствие – здоров или болен. Нормальные цифры показателей и хорошее самочувствие – это только качество здоровья. Есть еще и количество. Оно измеряется предельными величинами функций органов, их «резервными мощностями» [Амосов 1992]. Для целого организма количество здоровья можно характеризовать степенью отклонения внешних условий, при которых еще поддерживается здоровье, или величиной предельных нагрузок, выполняемых человеком.

Здоровье – это гомеостаз, равновесие с окружающей средой. С понятием здоровья принято связывать такое состояние организма человека, когда функции всех его органов и систем уравновешены с внешней средой и отсутствуют какие-либо болезненные изменения. Здоровье – это способность организма приспосабливаться к постоянно меняющимся условиям существования в окружающей среде, способность поддерживать постоянство внутренней среды организма, обеспечивая нормальную и разностороннюю жизнедеятельность, сохранение живого начала в организме. Академик В.П. Казначеев определяет здоровье как «динамическое состояние, процесс сохранения и развития его биологических, физиологических и психических функций, оптимальной трудоспособности и социальной активности при максимальной продолжительности жизни» [Казначеев 1996].

Здоровье – это способность к адаптации. «Здоровье как отсутствие болезней и повреждений, гармоничное физическое и психическое развитие, нормальное формирование органов и систем, высокая работоспособность, устойчивость к неблагоприятным воздействиям и достаточная способность адаптироваться к различным нагрузкам и условиям внешней среды, является основой успешной разнообразной деятельности человека, его долголетия» [Амосов 2005]. Основным признаком здоровья является уровень адаптации организма к условиям внешней среды, физическим и психоэмоциональным нагрузкам.

Здоровье – это естественная, абсолютная и непреходящая жизненная ценность, занимающая самую верхнюю ступень на иерархической лестнице ценностей, а также в системе таких категорий человеческого бытия, как интересы и идеалы, гармония, красота, смысл и счастье жизни, творческий труд, программа и ритм жизнедеятельности.

Многие теоретики здоровьесбережения трактуют это важное понятие по-своему.

По мнению В.П. Казначеева, *здоровье* – это процесс (динамическое состояние) сохранения и развития биологических, физиологических и психических функций оптимальной трудоспособности, социальной активности при максимальной продолжительности жизни.

Термин «*здоровье*», в представлении С.И. Ожегова и Н. Шведовой, – это правильная, нормальная деятельность организма; состояние организма [Ожегов 1984].

Здоровье – это такое состояние организма человека, по мнению В.И. Дубровского, при котором он биологически полноценен, трудоспособен, функции всех его составляющих и систем уравновешены, отсутствуют болезненные проявления. Основным признаком здоровья является уровень адаптации организма к условиям внешней среды, физическим и психоэмоциональным нагрузкам [Дубровский 2001].

По мнению Н.М. Амосова, здоровье организма определяется его количеством, которое можно оценить максимальной производительностью органов при сохранении качественных пределов их функций.

И.Т. Фролов под *здоровьем* понимает физическую, социальную, психологическую гармонию человека [Фролов 1972].

В своём исследовании Ю.Ф. Змановский представляет *здоровье* как соответствие основных физиологических функций данному возрастному периоду [Змановский 1989].

И.И. Брехман подчеркивает, что *здоровье человека* – это способность сохранять соответствующую возрасту устойчивость в условиях резких изменений количественных и

качественных параметров триединого источника сенсорной, вербальной и структурной информации. Говоря о проблеме здоровья, автор отмечает, что оно очень часто занимает в иерархии ценностей человека далеко не первое место, которое отводится материальным благам жизни, карьере и успеху [Брехман 1990].

П.Л. Капица трактует здоровье как «качество» людей данной общественной формации, о котором можно судить по продолжительности жизни, сокращению нервных заболеваний, преступности, наркомании.

В уставе Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) определено, что здоровье представляет собой не только отсутствие болезней и физических дефектов, но состояние полного социального и духовного благополучия.

Сравнивая мысли Перикла в области здоровья с определением Всемирной организации здравоохранения, замечаем, что за разделяющие эти формулировки 2500 лет человечество существенно не изменило своего взгляда на эту проблему.

Ковалько В.И., основываясь на определении Всемирной организации здравоохранения, выделяет следующие компоненты здоровья: здоровье физическое, психическое, социальное и нравственное [Ковалько 2007].

По мнению автора, **здоровье физическое** – гармония физиологических процессов и максимальная адаптация к различным факторам внешней среды.

Здоровье психическое – это способность человека адекватно реагировать на внешние и внутренние раздражители, умение уравновесить себя с окружающей средой. **Здоровье социальное** – мера социальной активности. **Здоровье нравственное** – это комплекс характеристик мотивационной и потребностно-информативной сферы жизнедеятельности, основу которого определяет система ценностей, установок и мотивов поведения индивида в обществе. Нравственным здоровьем опосредована духовность человека, так как оно связано с общечеловеческими истинами добра, любви, милосердия и красоты.

С середины 80-х гг. прошлого столетия в связи с ухудшением состояния здоровья населения и развитием педагогических и психологических аспектов охраны здоровья и медицины, появляется новая отрасль знаний – *валеология* (лат. *valēre*-*быть здоровым*; греч. *logos-наука*). В научной литературе все чаще встречаются такие термины, как «здоровый образ жизни», «здоровьесбережение», «культура здоровья». Рассмотрим их подробнее.

Проблемы валеологии рассмотрены в многочисленных исследованиях ученых.

И.А. Гундаров интерпретирует *валеологию* как науку об управлении здоровьем человека посредством оздоровления его образа жизни [Гундаров 1993].

Валеология – это наука, позволяющая применять собственные усилия по сохранению здоровья, считает В.В. Колбанов [Колбанов 1998].

Значительный вклад в развитие педагогического аспекта валеологии вносят Л.Г. Татарникова, В.П. Петленко. Л.Г. Татарникова считает, что *валеология* подразделяется на педагогическую и медицинскую, предлагает ввести новое направление в науке – педагогическую валеологию, а В.П. Петленко утверждает, что *педагогическая валеология* является разделом педагогики, в котором должны разрабатываться методы сохранения, приобретения, укрепления и умножения здоровья [Татарникова 1999; Петленко 1998].

За последнее время опубликовано значительное количество монографий, сборников научных трудов на здоровьесберегающие темы. Анализ теоретических источников и практики сохранения и укрепления здоровья показывает, что возникают различные направления, обозначенные терминами: *валеологический, здоровьесбережение, здоровье укрепление*.

В исследованиях Л.Г. Татарниковой *здоровьесбережение* рассматривается как сложное полифункциональное явление в качестве процесса (совокупность последовательных действий для достижения результата), фактора (движущая сила, источник здоровьесбережения), условия (обстоятельства, способствующие здоровьесбережению), системы (комплекс мероприятий, направленных на сохранение здоровья).

К.П. Петров под *здоровьесберегающей технологией* понимает систему, создающую

возможные условия для сохранения, укрепления и развития духовного, эмоционального, интеллектуального, личностного и физического здоровья всех субъектов образования [Петров 2005].

К основным *компонентам* здоровьесберегающих технологий К.П. Петров относит: аксиологический, гносеологический, здоровьесберегающий, эмоционально-волевой, экологический и физкультурно-оздоровительный компоненты.

Аксиологический компонент, проявляющийся в осознании учащимися высшей ценности своего здоровья, убежденности в необходимости вести здоровый образ жизни, позволяет осуществить намеченные цели, использовать свои умственные и физические возможности.

Гносеологический компонент связан с приобретением необходимых для процесса здоровьесбережения знаний и умений, познанием себя, своих потенциальных способностей и возможностей, интересом к вопросам собственного здоровья.

Здоровьесберегающий компонент, включающий систему ценностей и установок, формирует систему гигиенических навыков и умений, необходимых для нормального функционирования организма.

Эмоционально-волевой компонент включает проявление психологических механизмов (эмоциональных и волевых). Необходимым условием сохранения здоровья являются положительные эмоции; переживания, благодаря которым у человека закрепляется желание вести здоровый образ жизни. Воля как психический процесс сознательного управления деятельностью проявляется в преодолении трудностей и препятствий на пути к поставленной цели.

Экологический компонент учитывает то, что человек как биологический вид существует в природной среде. Она обеспечивает человеческую личность определёнными биологическими, экономическими и производственными ресурсами. Кроме того, способствует ее физическому здоровью и духовному развитию.

Физкультурно-оздоровительный компонент предполагает владение способами деятельности, направленными на повышение двигательной активности, предупреждение гиподинамии, обеспечивает закаливание организма, высокие адаптивные возможности.

В науке различают следующие *функции* здоровьесберегающих технологий: формирующая, информативно-коммуникативная, диагностическая, адаптивная, рефлексивная и интегративная.

Формирующая функция подразумевает биологические и социальные закономерности становления личности.

Информативно-коммуникативная функция обеспечивает трансляцию опыта ведения здорового образа жизни, преемственность традиций, ценностных ориентаций.

Диагностическая функция осуществляет мониторинг развития учащихся на основе прогностического контроля.

Адаптивная функция обеспечивает воспитание направленности на здоровый образ жизни, оптимизировать состояние собственного организма и повысить устойчивость к различного рода стрессогенным факторам природной и социальной среды, адаптацию учащихся к социально-значимой деятельности.

Рефлексивная функция позволяет переосмыслить предшествующий личностный опыт, сохранить и приумножить здоровье, соизмерить реально достигнутые результаты с перспективами.

Интегративная функция объединяет народный опыт, различные научные концепции и системы воспитания, направляя их по пути сохранения здоровья подрастающего поколения.

Ю.П. Лисицын отмечает, что здоровый образ жизни – это не просто все то, что благотворно влияет на здоровье людей. В данном случае речь идет обо всех компонентах разных видов деятельности, направленных на охрану и улучшение здоровья. Рассматривая факторы риска здоровья, он указывает на вредные привычки (курение, потребление алкоголя, неправильное питание), загрязнение среды обитания, а также на «психологическое загрязнение» (сильные эмоциональные переживания, стрессы) и генетические факторы.

Автор указывает на то, что здоровый образ жизни – это деятельность, активность

личности, группы людей, общества, использующих материальные и духовные условия и возможности в интересах здоровья, гармонического физического и духовного развития человека [Лисицын 1987].

Здоровый образ жизни – это образ жизни, основанный на принципах нравственности, правильно организованный, активный, трудовой, закалывающий и, в то же время, защищающий от неблагоприятных действий окружающей среды, позволяющий до глубочайшей старости сохранять нравственное, психическое и физическое здоровье.

Здоровый образ жизни, любое поведение следует оценивать как здоровое, констатируют И.А. Гундаров и В.А. Полесский, если оно ведет к достижению желаемого оздоровительного результата [Гундаров, Полесский 1993].

В настоящее время все больше утверждается точка зрения, согласно которой здоровье определяется взаимодействием биологических и социальных факторов, т.е. внешние воздействия опосредуются особенностями функций организма и их регуляторных систем.

Необходимость учитывать влияние на человека биологических факторов и, прежде всего, его генетической обусловленности подтверждается данными современной науки. Однако роль сознания и культуры в процессе здоровьесбережения очень велика. Опираясь на представление о взаимодействии естественной среды и сознания, можно утверждать, что большая часть происходящих в обществе событий зависит от умственных способностей, прирожденных талантов, физической силы, выносливости, здоровья и приспособленности каждого члена общества. Исследователи отразили важные взаимосвязи между естественной средой, которая имеет непосредственное отношение к человеческим действиям и к оперированию структур, с генетическим багажом популяций. Думается, что эти теоретические данные можно использовать для расширения представлений о здоровье в русле структурно-функционального анализа этой категории и определения культуры, которая формирует сознание – важную составляющую часть здоровья.

Литература

1. Амосов Н.М. Мое мировоззрение // Вопросы философии. – № 6. – 1992. – С. 50–74.
2. Брехман И.И. Валеология – наука о здоровье. – М., 1990. – 206 с.
3. Гундаров И.А., Полесский В.А. Актуальные вопросы практической валеологии // Валеология: Диагностика, средства и практика обеспечения здоровья. – СПб., 1993. – С. 25–32.
4. Дубровский В.И. Валеология. Здоровый образ жизни. – М., 2001. – 558 с.
5. Змановский Ю.Ф. Воспитаем детей здоровыми. – М., 1989. – 125 с.
6. Казначеев В.П. Основание формирования программы общей и частной валеологии // Валеология. – № 4. – 1996. – С. 75–82.
7. Ковалько В.И. Здоровьесберегающие технологии: школьник и компьютер: 1–4 классы. – М., 2007. – 302 с.
8. Колбанов В.В. Валеология. – СПб., 1998. – 253 с.
9. Лисицын Ю.П. Влияние образа жизни и факторов риска // Превентивная кардиология: Руководство / под ред. Г.И. Косицкого. – М., 1987. – С.64–74.
10. Ожегов С.И. Словарь русского языка / под ред. Н.Ю.Шведовой. – М., 1984.
11. Петленко В.П. Валеология человека. Здоровье – любовь – красота: в 2-х книгах. – Т.1. – Валеология и мудрость здоровья. – СПб., 1998. – 152 с.
12. Петров К.П. Здоровьесберегающая деятельность в школе // Воспитание школьника. – № 2. – 2005. – С. 69–76.
13. Татарникова Л.Г. Валеологическая культура преподавателя – условие развития педагогики XXI века // Человек – объект воспитания, образования, управления: матер.год. науч. Сессии БПА 29 июня 1999. – СПб., 1999. – С. 183.
14. Устав Всемирной Организации Здравоохранения, 1946.
15. Фролов И.Т. Природа современного биологического познания // Вопросы философии. – № 11. – 1972. – С. 30–42.
16. Энциклопедия Амосова: раздумья о здоровье. – М., 2005. – 287 с.

ТРАДИЦИИ НОМИНАЦИИ ЛУННЫХ СТОЯНОК И СОЗВЕЗДИЙ В МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. В статье рассмотрены традиции номинации лунных стоянок и созвездий в монгольском языке, выделены группы заимствованных названий из санскрита, тибетского и индоевропейских языков. Для обозначения астеризмов в монгольском языке установлено использование терминов “ord” и “ger”. Не менее важным является то, что в статье указаны собственно монгольские названия для лунных стоянок и созвездий, которые представляют наибольший интерес для монгольского языкознания.

Ключевые слова: лингвистика, монгольский язык, астрономические объекты, созвездия, лунные стоянки.

Астрономические объекты играли немаловажную роль в монгольской культуре, поскольку «культ небесных созвездий относится к традиционному объекту поклонения, геолокации и неотъемлемой части мировосприятия и языковой картины мира всех монголов» [Мушаев, Хонинов, Баринаева 2022: 1]. Ввиду комплексности и широты темы астрономических объектов в монгольской культуре, данная статья рассматривает только традиции номинации созвездий и лунных стоянок в монгольском языке.

Традиции номинации лунных стоянок в монгольском языке

В астрологической традиции многих народов мира существует схожий принцип деления эклиптики на 27 или на 28 равноудаленных участков скопления звезд, через которые проходит Луна. Монгольская астрологическая традиция также выделяет систему лунных стоянок. «Монголы считали, что знать свою лунную стоянку не менее важно, чем знак своего года, месяца и дня рождения по циклу животных. В зависимости от того, в какую из своих стоянок попала Луна при рождении, человеку предсказывали определенную судьбу. Лунные стоянки использовались и для прогноза, и для определения, благоприятен ли тот или иной день для задуманного дела или нет» [Скородумова 1994: 33]. Монгольская система лунных стоянок скорее всего восходит к индийской системе, поскольку большинство терминов для названий лунных стоянок имеет санскритское происхождение. К тому же на данный момент наиболее раннее упоминание лунных стоянок в монгольском языке встречается в безымянной рукописи XIX в., которая была приобретена и описана Мостером в работе «Руководство по астрологии и гаданию монголов». На основе содержания рукописи Мостер перечислил название всех стоянок и установил возможное их происхождение [Mostaert 1969: 8].

1. Kerteg (skr. krttikā)
2. Rogini (skr. rohinī)
3. Margišar (skr. mrgaśirāk)
4. Ardar (skr. ārdrā)
5. Burnawasu (skr. punarvasu)
6. Bus (skr. pusya)
7. Asliy (skr. āśleṣā)
8. Mig (skr. māgha)
9. Burwabalguni (skr. pūrvā-phalgunī)
10. Udaribalguni (skr. uttara-phalgunī)
11. Qasta (skr. hasta)
12. Čayitari, Čayitar (skr. citrā)
13. Suwadi (skr. svāti)
14. Sušay / Šušay

15. Anurad (skr. anurādhā)
16. Cista (skr. Jyesthā)
17. Mul (scr. mūla)
18. Burwasad (skr. pūrvāsādhā)
19. Udarisad (skr. uttarāṣāḍhā)
20. Abici (skr. abiji)
21. Sirwang, Sirwan (skr. śravaṇa)
22. Tanista (skr. dhanisthā)
23. Sadabis (skr. śatabhisaj)
24. Burwabadaribad (skr. pūrvā-bhādrapadā)
25. Udaribadaribad (skr. uttara bhādrapadā)
26. Riwadi (skr. revatī)
27. Aṣiwani, Aṣuwani (skr. aṣvinī)
28. Barani (skr. bharanī)

Данные названия представляют собой 28 заимствований из санскрита в монгольском языке. Поскольку у монголов не было прямых контактов с носителями индийской культуры, то можно предположить, что система лунных стоянок была заимствована монголами благодаря взаимодействию с тибетцами и древними уйгурами.

Исходя из анализа наименований лунных стоянок в работе Мостера [Mostaert 1969: 8] и данных Большого Академического монголо-русского словаря, статьи «Происхождение 28 лунных стоянок» [Yampolsky 1950: 62–66] и статьи «Лунные стоянки и знаки зодиака, упомянутые в Турфанском седьмом тексте» [Аутаç 2017: 104–109] была составлена сравнительно-сопоставительная таблица заимствований санскритских слов, которые проникли в монгольский язык через древнеуйгурский. Результаты отражены в таблице №1.

Таблица №1

Санскрит	Древнеуйгурский (Аутаç)	Монгольский (Mostert)	Монгольский (БАМРС)
bharanī (1/28)	barani	barani	барани
kṛttikās (2/28)	kirḍik/ kirtik/ kriḍik	kerteg	гирдиг
roḥiṇi (3/27)	urugini	rogini	рогини
mṛgaśiras (4/28)	mrigaṣir	margiṣar	мэргэшир
ārdrā (5/28)	adır/ ardir/ ardir	ardar	ардир
punarvasū (6/28)	punarbasu/ purnavasū	burnawasū	бүрнавас
puṣya (7/28)	puṣ	bus	бүс
āśleṣā (8/28)	aṣliṣ	asliy	аслис
maghās (9/28)	mag	mig	мэг
pūrva phālgunī (10/28)	purvapalguni/ purva pulgani	burwabalguni	бүрвабэлгүни
uttara phālgunī (11/28)	utrapalguni/ udarapalguni	udaribalguni	удирабэлгүни
hasta	ḥast	qasta	хасдаа

(12/28)			
citrā (13/28)	çaiḍir/ çaitir/ çaytir	çayitar	цэдэр
svāti (14/28)	ṣuvaêir/ suvadi	suwadi	сувади
viśākhā (15/28)	viṣau/ suṣak	suṣay	шушиг
anurādhās (16/28)	anurad/ anurat/ ānurd	anurad	ануурад
mūla (18/28)	mul/ mula	mul	мол
uttarāṣādhās (20/28)	utraṣadi/ utaraṣadi/ uêraṣat/ udaraṣat/ utarṣad	udarisad	унирсад
abhijit (21/28)	abiçi	abici	авиз(ий)
dhaniṣṭhā (23/28)	daniṣ/ taniṣ/ daniṣta	tunisia	данисда
śatabhiṣāj (24/28)	satabiṣ/ stabiṣ/ ṣatabiṣ/ ṣatabiṣ	sadabis	садабис
pūrva-bhādrapadās (25/28)	purvabadra/ purvapadra/ purvabadirabat	burwabadaribad	бурвабадирабад
uttara-bhādrapadās (26/28)	utarabadra/utrabadra/ut arabatiravat/udarabatira vat/udarabadiravat/utar abadrabat/udrabatrabat/ utarabativarat	udaribadaribad	удирабадрабад
revatī (27/28)	iravadi/ irivadi/ erivadi/ revati/ revadi	riwadi	риваади
aśvayujau (28/28)	aṣvini /aṣbini	asiwani	ашваань

В результате анализа таблицы можно сделать вывод, что в монгольский язык санскритские слова проникли в период первой волны распространения буддизма в Монголии, поскольку в это время велись контакты с носителями древнеуйгурского языка, и регионы Турфан и Хотана выступали главными центрами межкультурного обмена и распространения буддизма [Yampolsky 1950: 72]. Об этом также свидетельствует статья турецкого учёного Айтача, который в работе «Лунные стоянки и знаки зодиака, упомянутые в Турфанском седьмом тексте» представил подробный анализ названий лунных стоянок, сопоставив их названия на санскрите с данными, которые были получены в ходе анализа «Седьмого текста». Следовательно, вероятно, что названия лунных стоянок были заимствованы монголами благодаря контактам с носителями древнеуйгурского языка.

Помимо названий индийского происхождения в монгольском языке в рамках исследования были обнаружены другие названия лунных стоянок, которые, в свою очередь, имеют тибетское происхождение. Они приведены в таблице №2, составленной на базе БАМРС и тибето-английских словарей: Lobsang Monlam dictionary, Tony Daff dictionary, а также при использовании материалов статьи «Лунные стоянки на юго-западе Китая» [Xu Duoduo 2016: 135–143].

Таблица №2

Монгольский (БАМРС)	Тибетский	Перевод (Ху Duoduo)	Название астеризма
Миндуг (2/28)	མིན་ལྷག [smin drug]	Шесть сестёр	Альциона (Эта Тельца)
Нарма (3/28)	སྐར་མ [snar ma]	Сандаловое дерево	Альдебаран (Альфа Тельца)
Го (4/28)	མགོ [mgo]	Голова	Лямба Ориона
Навсо (6/28)	ནལ་སོ [nabs so]	–	Бета Блинецов
Жал (7/28)	རྒྱལ [rgyal]	Победоносный, королевский	Дельта Рака
Гаг (8/28)	སྐག [skag]	Лиса	Альфа Гидры
Бо (11/28)	དབོ་སྐོ [dbo sbo]	–	Бетта Льва
Мэши (12/28)	མེ་བཞི [me bzhi]	Четыре огня	Дельта Ворона
Нагва (13/28)	ནག་པ [nagpa]	Чёрный	Спика Весов
Сагаа (15/28)	ས་ག [sa ga]	–	Альфа Весов
Нрон (17/28)	སྐྱོན [snron]	–	Альфа Скорпиона
Нрүв (18/28)	སྐྱུ་སྐྱ [snrubs]	–	Лямбда Скорпиона
Жишин (22/28)	བྱི་བཞིན [byi bzhin]	Хвост птицы	Созвездие Лиры
Мондэ (23/28)	མོན་གྲེ [mon gre]	–	Лямбда Водолея
Монду (24/28)	མོན་གྲུ [mon gru]	Водное божество	Бета Дельфина
Түммад (25/28)	ཁྲུམས་སྐྱད [khrums smad]	Нижняя часть птичьего клюва	Гамма Пегаса
Намдү (27/28)	ནམ་གྲུ [nam gru]	Райская лодка	86 Рыбы
Тагар (28/28)	ཐ་སྐར [tha skar]	Малая палка	Бета Овна

При анализе таблицы №2 был сделан вывод, что в монгольском языке для обозначения лунных стоянок используется 18 слов, являющихся прямыми заимствованиями из тибетского языка.

В тибетской астрологической традиции также есть принцип выделения 27 лунных стоянок, который был заимствован тибетцами с принятием учения о Калачакре [Verzin 1987: 22]. Проникновение тибетских названий лунных стоянок в монгольский язык связано со второй волной распространения буддизма в Монголии. Так, Пагба-лама внес изменения в китайскую и тибетскую календарную систему таким образом, что они стали начинаться в один лунный месяц.

Важно отметить, что, помимо вышеуказанных названий (индийский и тибетских по происхождению), есть 19 других слов, который также обозначают лунные стоянки. Однако они представляют собой собственно монгольские слова и словосочетания, что свидетельствует о существовании в монгольском языке отдельного способа номинации астеризмов монгольскими словами. Данные слова и словосочетания указаны в таблице №3.

Таблица №3

Монгольский	Русский
Гоё хүүхэн (1/28)	Красивая девушка
Гөрөөсөн толгой (4/28)	Голова антилопы
Өглөгт (6/28)	Щедрая девушка
Найралт эх (7/28)	Любезная мать
Үнэг (8/28)	Лиса
Их морь (9/28)	Головная лошадь
Бага морь (10/28)	Малая лошадь

Тэргүүн (13/28)	Главный
Салхины эх (14/28)	Мать ветра
Онгоц (18/28)	Судно
Суулга (19/28)	Посудина
Яруу эгшигт (21/28)	Благозвучная
Булаагч (22/28)	Захватывающий
Тооно (23/28)	Тоно
Түмлийн (25/28)	С птичьим клювом
Могой хүлэгч (26/28)	Змеиные пути
Дэлгэрүүлэгч (27/28)	Распространитель

При анализе этой таблицы можно сделать вывод, что «в монгольской космоимии есть названия, семантически мотивированные образом человека: *Тэнгэрийн хаан* «Небесный хан», *Найралт эх* «Благодатная мать». Среди них также есть названия астрономических объектов, свидетельствующих об уважительном, почтительном отношении к монгольской женщине: *Өглөгч охин* «Щедрая дочь», *Гоё хүүхэн* «Женщина-красавица», *Яруу эгшигт* «Певучая».

Помимо этого, звёздное небо отразило и многие реалии кочевого быта. Особое место среди этой группы занимают обозначения, семантически связанные с «конем». Табуны лошадей были основной ценностью древнего кочевника-скотовода. Обозначения созвездий, мотивированных монгольским словом *морь* «конь» многочисленны: *Бага морь*, *Их морь*. Однако в монгольской космоимии бытовых наименований одно: *Тооно* (круг верхнего отверстия юрты)» [Фомина 1998: 131–133].

Помимо вышеописанного анализа были установлены тибетские прототипы для трех собственно монгольских названий лунных стоянок, с которых они были калькированы. Исходя из этого были определены истоки происхождения нескольких названий. Однако вопрос об этимологии остальных наименований на данный момент остается по-прежнему открытым, поэтому эта проблемная область представляют собой поле для дальнейших лингвистических исследований.

Так, возможную этимологию удалось установить у названий – *Гөрөөсөн толгой* (Голова антилопы), *Үнэг* (Лиса), *Түмлийн* (С птичьим клювом), результаты проиллюстрированы в таблицах №4 и №5.

Таблица №4

Монгольский	Тибетский	Перевод
Үнэг (8/28)	སྐག [skag]	Лиса
Түмлийн (25/28)	ཐུམས་སྐྱེད [khrums smad]	С птичьим клювом / нижняя часть птичьего клюва

Данные слова представляют собой кальки с тибетского языка. Этот вывод сделан на основе того, что для обозначения 8 и 25 лунных стоянки в монгольском языке есть, кроме монгольского варианта также и санскритские, и тибетские слова-параллели. Например, *Алис* (санскр. āśleṣā) и *Гаг* (тиб. skag) для 8 стоянки и *Бурвабадирабад* (санскр. pūrva-bhādrapadās) и *Түммад* (тиб. khrums smad) для 25 стоянки. Однако монгольские слова *Үнэг* (лиса), *Түмлийн* (с птичьим клювом) передают исключительно перевод с тибетского, поскольку на санскрите 8 лунная стоянка переводится как «объятия», а 25 как «первая благоприятная стопа». Следовательно, они представляют собой кальки с тибетского языка.

Таблица №5

Монгольский	Тибетский	Санскрит	Перевод
Гөрөөсөн толгой (4/28)	མགོ [mgo] (голова)	mṛgaśiras (голова оленя)	Голова антилопы

Название четвёртой лунной стоянки также представляет собой кальку с санскрита. Данная этимология представляется спорной, поскольку есть три версии происхождения собственно монгольского названия лунной стоянки. Так, исходя из анализа таблицы №5 можно выдвинуть первую гипотезу, что тибетское название не является калькой с санскрита, а монгольское слово наоборот в отличие от тибетского представляет собой непосредственную кальку с санскрита, которая была переведена в виду контактов с носителями индийской культуры. Вторая гипотеза заключается в том, что данное слово было калькировано с санскрита с помощью другого языка, а не тибетского ввиду сохранения исходного анималистического значения в монгольском языке и отсутствия такого в тибетском. Однако можно выдвинуть третью гипотезу, где монгольское слово все же является калькой с тибетского слова, которое в свою очередь также восходит к санскриту, однако в ходе развития языка полное значение было утрачено, поэтому в тибетском языке сохранилось лишь сокращенное, а именно только значение «головы».

Традиции номинации созвездий в монгольском языке

В монгольской астрологической культуре также можно выделить несколько традиций номинации созвездий.

Первая группа – это санскритские, тибетские и собственно монгольские названия лунных стоянок, которые используются для обозначения созвездий в монгольском языке. Данная традиция сложилась путем наблюдения за небесными светилами – Солнцем и Луной, а также благодаря делению эклиптики на равноудаленные сектора, таким образом подобное выделение и наблюдение привело и способствовало формированию лунно-солнечного календаря у разных народов мира [Bazin 1960: 296]. Также стоит отметить, что монгольское слово для обозначения «созвездия» – это *ord* представляет собой кальку с арабо-семитский языков, где слово *burj* изначально использовалось для обозначения «дворца», но потом стало означать и «созвездие», в том числе и зодиакальное [Database of Semantic Shifts: (сайт). URL: <https://datsemshift.ru/shift8042>]. Таким образом, слово *ord* символизирует позицию – «стоянку», которую занимает Луна во время своего движения. Следовательно, единое с названием лунной стоянки получили те созвездия, которые входили в выделенный сектор эклиптики.

Однако необходимо обратить внимание, что современное выделение созвездий не совпадает с традицией выделения созвездий, которыми обозначаются лунные стоянки. Причина заключается в том, что традиционное выделение звёздных скоплений связано не с обозначением конечного созвездия сектора эклиптики, а с рассмотрением группы звезд, попадающей в этот сектор.

Таблица №6

Название созвездия на монгольском (Намандорж)	Название созвездия на русском	Название лунной стоянке на монгольском (БАМРС)	Название астеризма
Хасдаа	Ворон	Хасдаа / Мэши (12/28)	Дельта Ворона
Данисад / Тооно одны орд	Дельфин	Тооно / Мөндэ / Данисда (23/28)	Лямбда Водолея
Маргашир / Гөрөөсөн толгойн орд	Единорог	Гөрөөсөн толгой / Го / Мэргэшир (4/28)	Лямбда Водолея
Бурнаваас / Өглөгч охины орд	Живописец	Өглөгт / Навсо / Бурнаваас (6/28)	Бета Близнецов
Ровагини / Чөлөөт эхийн орд	Журавль	Нарма / Рогини (3/27)	Альдебаран
Суваади / Салхины эхийн орд	Индеец	Салхины эх / Сувади (14/28)	Арктур

Садис / Чөдөр оддын орд	Крест	Монду / Садабис (24/28)	Бета Дельфина
Гаг	Лисичка	Үнэг / Гаг / Аслис (8/28)	Альфа Гидры
Зэдра / Тэргүүн дагуулын орд	Малый Пёс	Тэргүүн / Нагва / Цэдэр (13/28)	Спика Весов
Бүрваасад / Суулгын орд	Муха	Суулга (19/28)	Дельта Стрельца
Ширваани / Булаагчийн орд	Насос	Булаагч / Жишин (22/28)	Ли́ра
Мэг / Их морины орд	Наугольник	Их морь / Мэг (9/28)	Регул
Гоо охины орд / Браани орд	Овен	Гоё хүүхэн / Барани (1/28)	35 Овна
Шошиг / Эрхтийн тэнгэрт охины (Тогосын) орд	Павлин	Сагаа / Шушиг	Альфа Весов
Бүс / Найралт эхний орд	Рысь	Бүс / Найралт эх (7/28)	Дельта Рака
Анорад / Гаралын орд	Сетка	Гар / Ануурад (16/28)	Дельта Скорпиона
Аслис / Үнэгний орд	Тукан	Үнэг / Гаг / Аслис (8/28)	Альфа Гидры
Ашоваани / Тэнгрийн шийдэмийн орд	Феникс	Тагар / Ашваань (28/28)	Бета Овна
Удирбалгүүни / Харцагын орд	Циркуль	Бо / Удирабэлгүни (11/28)	Бетта Льва

Таблица №7 отражает вторую группу – это заимствования из индоевропейских языков: латинского или русского. Можно предположить, что данные заимствования – это наиболее позднее явление, потому что с развитием астрономии в XX веке, названия созвездий перенимались из западных языков.

Таблица №7

Русское название	burr	Монгольское название
Андромеда	Andromeda	Андромеда
Возничий	Auriga	Аурига
Гончие Псы	Canes Venatic	Канес венатиси
Жертвенник	Ara	Ара
Орион	Orion	Орион
Пегас	Pegasus	Пегас
Персей	Perseus	Персей
Телескоп	Telescopium	Телескоп
Треугольник	Triangulum	Треугольник

Третья группа – это кальки с индоевропейских языков: латинского и русского.

Таблица №8

Русское название	Латинское название	Монгольское название
Большая Медведица	Ursa Major	Их Баавгай
Большой Пёс	Canis Major	Том нохой
Возничий	Auriga	Тэрэгчин
Гончие Псы	Canes Venatic	Анч ноход
Дева	Virgo	Охины орд
Жираф	Camelopardalis	Анааш
Золотая Рыба	Dorado	Алтан загас
Лев	Leo	Арслан / Арслагийн орд
Лисичка	Vulpecula	Гавар

Малая Медведица	Ursa Minor	Бага Баавгай
Малый Конь	Equuleus	Бага морь / Бага морины орд
Насос	Norma	Хөөрөгийн орд
Овен	Aries	Хонины орд
Орёл	Aquila	Бүргэд
Райская Птица	Apus	Диваажингийн шувуу
Рак	Cancer	Мэлхийн орд
Резец	Caelum	Сийлбэрийн хутга / Зүсүүрийн орд
Рыбы	Pisces	Загасны орд
Скорпион	Scorpius	Хилэнцийн орд
Стрелец	Sagittarius	Нумны гэр
Телец	Taurus	Үхэрийн орд
Феникс	Phoenix	Гал шувууны орд

Исходя из анализа таблиц №7 и 8 можно отметить, что для обозначения части монгольских созвездий используются несколько названий, например, созвездие Возничего, помимо латинского *Auriga*, также есть *Тэрэгчин*. Это обосновывается тем, что данные созвездия находятся в северном полушарии, следовательно, их можно наблюдать на территории Монголии, поэтому для монгольской астрологической традиции они представляют наибольший интерес.

В монгольской астрологической культуре, помимо системы лунных стоянок, существует также отдельная система – это система зодиакальных созвездий. Зодиакальные созвездия – это 12 созвездий (Овен, Телец, Близнецы, Рак, Лев, Дева, Весы, Скорпион, Стрелец, Козерог, Водолей, Рыбы), расположенных вдоль эклиптики – видимого пути Солнца среди звезд [Жаров 2008: 325].

Наряду с наименованиями лунных стоянок, приведённых в работе «Руководство по астрологии и гаданию монголов» Мостера, аналогичным образом были указаны 12 зодиакальных созвездий в безымянной рукописи XIX в., которую подробно изучил автор. Результаты анализа отражены в таблице №9.

Таблица №9

Название созвездия (по Мостеру)	Исходное слово (по Мостеру)	Перевод исходного слова	Названия знаков зодиака
qumqan-u ger	qumqa	кувшин	Водолей
jiyasun ger	jiyasun	рыба	Рыбы
qonin-u ger	qoni	овца	Овен
üker-ün ger	üker	бык	Телец
qamtudqui-yin ger	qamtudqui	объединение	Близнецы
karkatan-u ger	karkata	рак	Рак
arsalan-u ger	arsalan	лев	Лев
okin-u ger	okin	девочка	Дева
činglegür-ün ger	činglegür	весы	Весы
tiler-ün ger	tiler joge	слепень	Скорпион
numun-u ger	numun	лук	Стрелец
matar-un ger	matar	морское чудище, крокодил	Козерог

Более того, Мостер указывает, что 10 названий зодиакальных созвездий имеют собственно монгольское происхождение, за исключением двух: *tiler-ün ger*, которое обозначает Скорпиона, и *matar-un ger* – Козерога. Эти два названия представляют собой заимствования из санскрита [Mostaert 1969: 4]. Таким образом, можно предположить, что монгольская

система зодиакальных созвездий была заимствована из Древней Индии посредством контактов с носителями древнетюркского языка [Дыбо 2015: 21]. Следовательно, присутствует единая траектория заимствований как для названий знаков зодиака, так и для названий лунных стоянок.

Также при анализе данной таблицы видно, что слово *ger* (дом) используется для обозначения зодиакальных созвездий. Таким образом, название знака зодиака «Лев» по Мостеру – *arsalan-u ger* означает *Дом льва*, как по аналогии со словом *ord*, слово *ger* также служит указанием места – «дома», в котором находится Солнце во время годового пути. Следовательно, наблюдение за позициями Луны и Солнца по отношению к созвездиям – это древнейший метод деления эклиптики, тесно связанный с развитием лунно-солнечного календаря [Bazin 1960: 296].

Отдельные случаи номинации созвездий

Монгольская традиция номинации астеризмов включает множество названий для обозначения созвездий, поэтому в рамках данной статье было рассмотрено несколько наиболее значимых созвездий для монгольской астрономической культуры – Большая Медведица, Орион и Волопас.

Для обозначения созвездия Большой Медведицы используются названия *Долоон Бурхан* (Семь бурханов) и *Долоон Өвгөн* (Семь стариков). «Термин *бурхан* отсылает к буддийскому комплексу в религиозно-мифологических представлениях монголов, им могут обозначаться специфически буддийские божества или их изображения». Слово *өвгөн* «в мифологических текстах применимо как к духам предков, так и к духам-хозяевам». Обе конструкции *бурхан* – *өвгөн* скорее говорят о Большой Медведице как о группе антропоморфных или теоморфных персонажей» [Козьмин 2008: 17].

Далее А.В. Козьмин в статье «Созвездие Большой Медведицы в монгольской традиции: нарратив и ритуал» рассматривает фольклорные сюжеты как истоки, описывающих происхождение созвездия, в которых участвуют «герои – искусники, соотносенные с однородным множеством звезд, входящих в состав созвездия» [Козьмин 2008: 18]. Схожий принцип номинации созвездия прослеживается в названии Ориона – *Гурван марал* (Три оленихи) или *Маралын орд* (Созвездие оленихи). Так, согласно фольклорному сюжету дочь хана похищает демоном-мангасом, но девушку спасают семеро братьев при помощи чудесной силы. По возвращении домой она становится созвездием Ориона, а семь братьев – звездами Большой Медведицы [Козьмин 2008: 18].

Автор, анализируя эти сюжеты, приходит к выводу о том, что они «пришли из индо-буддийского мира, как и многие другие, например, входящие в сборник «Волшебный мертвец», поэтому названия *Долоон Бурхан* (Семь бурханов) и *Гурван марал* (Три оленихи) или *Маралын орд* (Созвездие оленихи) определенным образом соотносятся с инкорпорацией сюжетов в мировоззрение монголов [Козьмин 2008: 19].

Также, по мнению А.В. Дыбо, название Большой Медведицы как *Долоон Өвгөн* – это «фактически калька с «семи риши» с санскрита и тибетского» [Дыбо 2015: 21].

Другое название для созвездия Большой Медведицы – *Тэргэн од* или *Тэргэл од* (Звезда телега), эти названия происходят из-за «сравнения Большой Медведицы с возом и колесницей, которое встречается почти у всех народов. Несомненно, сама фигура, образуемая звездами этого созвездия, подала повод к такому отождествлению» [Святский 1961: 113–144].

Следующее созвездие, которое также связано с Большой Медведицы – это созвездие Волопаса, которое в монгольском языке названо *Баавгайн манаач* (Страж медведицы). Можно предположить, что происхождение собственно монгольского названия восходит к монгольской легенде. По этой легенде одна из звезд Большой Медведицы была украдена, и та гонится за похитителем. [Фомина 1998: 130]. Однако «легенды о небесном воровстве составляют большой ареал у народов Евразии: у бурят и монголов, у тюркских народов и у жителей Кавказа. Американский исследователь В. Гиббон, изучавший связь данного мотива

у евроазиатских и североамериканских народов, пришел к выводу, что этот сюжет имеет монгольское происхождение и что его азиатское распространение очерчивает путь монголов на запад в XIII веке. Гиббон отвергал возможность иранского, также тюркского происхождения этого мотива, так как он не является для них исконным» [Фомина 1998: 130]. *Баавгайн манаач* (Страж медведицы) – это ближайшее созвездие к созвездию Большой медведицы, поэтому оно может быть наделено охранительными функциями.

Таким образом, есть несколько традиций номинаций монгольских лунных стоянок и созвездий. Данные традиции были выделены в группы: заимствование, калькирование и собственно монгольская.

Группа заимствований была разделена на заимствования из санскрита и тибетского для обозначения лунных стоянок; заимствования из индоевропейских языков для обозначения созвездий; заимствования из санскрита для обозначения зодиакальных созвездий.

Группа калькирование была разделена на калькирование из тибетского и санскрита для обозначения лунных стоянок; калькирование из санскрита для обозначения созвездий.

Наибольший интерес представляет собственно монгольские названия лунных стоянок и созвездий. Их происхождение доподлинно неизвестно. Однако можно предположить, что они могут быть связаны с фольклорными и мифологическими сюжетами.

Литература

1. Дыбо А. В. Marginalia к статье Ю.Е. Березкина // Этнографическое обозрение. – №. 3. – 2015. – С. 21.
2. Жаров В.Е. Зодиакальные созвездия // Большая российская энциклопедия. Том 10. – Москва, 2008. – С. 525.
3. Козьмин А.В. Созвездие Большой Медведицы в монгольской традиции: нарратив и ритуал // Фольклор народов мира: монгольские народы. 2008. – С. 17.
4. Мушаев В.Н., Хонинов В.Н., Баринова Б.В. Номинативы звёзд и созвездий в лексико-культурологической традиции калмыков // Вестник Калмыцкого университета. 2022. – С. 1.
5. Святский Д.О. Очерки истории астрономии в Древней Руси // Историко-астрономические исследования. Вып. 7. – Москва, 1961. – С. 113–144.
6. Скородумова, Л. Г. Буддийская астрология // Дзурхай: Буддийская астрология. – Владивосток: Рубеж, 1994. – 33 с.
7. Фомина Л.Ф. Славяно-монгольские параллели в космоимии // Одеський національний університет імені П Мечникова, 1998. – С. 130–133.
8. Alexander Berzin. An Introduction to Tibetan Astronomy and Astrology // The Tibet Journal, Vol. 12, No. 1, 1987. 22-23 p.
9. Philip Yampolsky. The Origin of the Twenty-Eight Lunar Mansions // Osiris. Vol. 9, 1950. 62-66 p., 72 p.
10. Xu Duoduo. Lunar mansion names in South-West China: An etymological reconstruction of ancestral astronomical designations in Moso, Pumi, and Yi cultures compared with Chinese and Tibetan contexts // Journal of the International Council of Onomastic Sciences. Onoma. Vol. 51, 2016. 135–143 p.
11. Zalizniak A. et al Database of Semantic Shifts [Электронный ресурс] // Moscow: Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences. 2016–2020. URL: <https://datsemshift.ru/shift8042> (дата обращения 30.05.2023).
12. Antoine Mostert. Manual of Mongolian Astrology and Divination // Scripta Mongolica. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969. S. 4–9.
13. Louis Bazin. Les noms Turcs et Mongols de la constellation des «Pleiades» // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, Vol. 10, No. 3, 1960. S. 296. На турецком языке.
14. Aefer Aytaç. Turfan Texte VII'de Geçen Ay Menzilleri ve Burç Adlari // Turkish Studies. Vol. 12/22, 2017. S. 104–109.
15. Намандорж О. Одны орд од, гаригийн нэрс. – Улан-Батор, 1989.

Словари

1. Астрономический словарь Санько Н.Ф.: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iki.rssi.ru/hend/Dictionary/Ecliptic.htm>. (дата обращения 1.04.2023)
2. БАМРС – Большой академический монгольско-русский словарь: В 4-х Т. – Москва: Academia, 2001–2002
3. Csoma de Körös Alexander. Sanskrit-Tibetan-English Vocabulary Being an Edition and Translation of the Mahavyutpatti by Alexander Csoma de Körös. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1944.
4. Daff, Tony. The Illuminator, Tibetan-English Encyclopaedic Dictionary. Kathmandu, 2004.
5. Ives Waldo's glossary compilation [Electronic resource]. URL: <http://rywiki.tsadra.org>. (дата обращения 12.06.2023)
6. James Valby's Tibetan-English Dictionary [Electronic resource]. URL: <http://rywiki.tsadra.org>. (дата обращения 12.06.2023)
7. Lobsang Monlam dictionary [Electronic resource]. URL: <https://monlamdic.com/>. (дата обращения 15.03.2023)

Ливерко Н.А.
г. Элиста, Россия

ЛЕКСЕМА «ЛОШАДЬ» В ОЙРАТСКИХ И КАЛМЫЦКИХ ПОСЛОВИЦАХ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00060
«Исследование тюркской и монгольской лексики материальной культуры, связанной с
традиционным скотоводством: сравнительно-исторический аспект»

***Аннотация.** Эта статья представляет собой сравнительный анализ функционирования лексемы «лошадь» в ойратских и калмыцких пословицах на материале сборника «Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая», составленного Б.Х. Тодаевой. Учитывая близость языков и культур этих народов, исследование поможет выявить схожие и отличительные черты в функционировании данной лексемы в пословичных конструкциях. В статье были выявлены общие тематические группы с лексемой «лошадь», а также некоторые специфические частности.*

***Ключевые слова:** лексема, лошадь, ойратский язык, калмыцкий язык, пословицы, сравнительный анализ.*

Как известно, лошадь является одним из наиболее узнаваемых и символических образов не только в культуре ойратов и калмыков, но и других этносов. Пословицы, содержащие упоминание о лошади, представляют собой интересный объект исследования, который может раскрыть некоторые особенности менталитета и традиционных ценностей этих народов. В данной статье мы сосредоточимся на популярности и функциональности лексемы «лошадь» в ойратских и калмыцких пословицах, проведем ее сравнительный анализ и выделим общие черты и отличия в их использовании.

Исторический обзор использования лексемы «лошадь» в ойратских и калмыцких пословицах начинается с древних времен, когда эти народы жили на просторах Центральной Азии. Для ойратской и калмыцкой культуры лошадь была неотъемлемой частью повседневной жизни, играя важную роль в обеспечении средствами выживания и транспортировке. В этом контексте лексема «лошадь» стала символом скорости, силы и свободы.

Цель статьи – сравнительный анализ функционирования лексемы «лошадь» в ойратских и калмыцких пословицах. Материалом исследования послужили пословицы, входящие в сборник «Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая», составленный Б.Х. Тодаевой [Тодаева 2007]. Данный фольклорный материал широко употребляется в

обиходной речи народов и представляет большой интерес в плане понимания национально-культурной специфики народов, их характера и менталитета. Ойратский и калмыцкий народы за время своего существования накопили множество пословиц, поговорок и фразеологических единиц, связанных с основным образом жизни кочевников. Пословицы и поговорки участвуют в формировании языковой картины мира, «отражая в своей семантике длительный процесс развития культуры народа, фиксируют и передают от поколения к поколению культурные установки и стереотипы» [Эрдниев 1985: 81].

История ойратов и калмыков, их быт и традиции неразрывно связаны с лошадью, которая символизирует трудолюбие, верность и силу. У этих этносов сохранилось трепетное отношение к лошади. Конь ярко представлен во всех жанрах устного народного творчества калмыков. К примеру, Б. Б. Манджиева отмечает, что «в богатырской сказке герой неразрывно связан с конем, который является и спутником, и помощником героя.» [Манджиева 2017: 115]. Прекраснейшие описания коня, воспевающегося в сказках, эпосе и других жанрах фольклора, соответствовали эстетическим запросам аудитории. Магтал коню – наиболее своеобразный и характерный жанр фольклора кочевников, известный как самостоятельный жанр и как вставные «стихотворные, поющиеся описания» в калмыцком эпосе. Описание красоты и достоинств коня, существующее в форме традиционного магтала (хвалы), имеет широкое распространение в эпической поэзии монголоязычных и тюркоязычных народов. В богатырской сказке конь воспевается при помощи украшающих эпитетов, устойчивых сравнений и других поэтических образов» [Эрендженев 1990: 117].

В пословицах и поговорках чаще всего встречаются лексемы, обозначающие как общие, так половозрастные наименования лошади: *мөрн* 'лошадь', *ажрһ* 'жеребец', *унһн* 'жеребенок до года', *дааһн* 'двухгодовалый жеребенок', *агт* 'конь, рысак', *күлг* 'аргамак, рысак, боевой конь', *гүн* 'кобыла'.

Сравнительный анализ пословиц с использованием лексемы «лошадь» поможет нам глубже понять менталитет и образ мышления ойратов и калмыков. В ойратских пословицах лошадь, как правило, символизирует быстроту и силу. Она часто упоминается в контексте воинственности и непоколебимости.

Ойратские пословицы, отражая особенности этноса, содержат множество выражений, связанных с лошадью. Во многих из них отмечается скорость, выносливость, ум, сила коня, жеребца или кобылицы, например: *Мөрн эцв чиг эмэлэн даана, модн хатв чиг мөчрэн даана*, «Конь хоть и устал, но седло несет, Дерево хоть и засохнет, но ветви удерживает» [Тодаева 2007: 571]; *Насни сээхн залудан, күлгин сээхн чидлдэн*, «Красота возраста – в молодости, красота коня – в силе» [Тодаева 2007:15]

В калмыцких пословицах также можно найти много аналогичных выражений. Например: *Күүнэ кеермэж – ухан, күлгин кеермэж – хурдн*, «Украшение человека – ум, украшение коня – резвость» [Тодаева 2007: 223]; *Хатрхнь хальгн, довлхнь дольгн*, «(Конь) рысит проворно, скачет ретиво (усердно)» [Тодаева 2007: 576]; *Гүүхд – гүн хурдн, гүржрхд – ажрһ хурдн*, «Для бега кобылица быстра, Когда нужна выносливость и сила – жеребец быстр» [Тодаева 2007: 578].

Очень часто проводится параллель между человеком и конем. Его сравнивают с настоящим мужчиной, хорошим другом, положительным человеком. Ойратские пословицы: *Күмн болх күүкдэсн, күлг болх унһнасн*, «Будет ли человеком, видно с детства, будет ли иноходцем, видно по жеребенку» [Тодаева 2007: 12]; *Эр күмн нег үгтэ. Эр мөрн нег ташурта*, «(Настоящему) мужчине достаточно одного слова, (Хорошему) коню достаточно одной плети» [Тодаева 2007: 19]; *Күмн көгшрвл нуттан, аржһ көгшрвл изждэн*, «Человек стареет среди своих, жеребец стареет в табуне» [Тодаева 2007: 11]; *Сэн нөкр санаг товчлдг, сэн мөрн замиг товчлдг*, «Хороший друг умеряет свои желания, хороший конь сокращает путь» [Тодаева 2007: 298]; *Сэн мөрнд һазр өөрхн, сэн күмнд нөкр өөрхн*, «Для хорошего коня расстояние близко, для хорошего человека друг близок» [Тодаева 2007: 299].

Аналогия прослеживается и в калмыцких пословицах: *Сэн күмиг санаһарнь, сэн мөриг йовдларнь*, «Хорошего человека определяют по его мыслям, а доброго коня – по его

поступи» [Тодаева 2007: 234]; *Сэн мөрнд эзн олн, сэн күүнд үүрмүд олн*, «У доброго коня много хозяев, у хорошего человека много друзей» [Тодаева 2007: 299]; *Өдртэн хатрхла – мөрн, үгдэн курхла – залу*, «Если целый день идет рысью – это настоящая лошадь, Если держит свое слово – это настоящий мужчина» [Тодаева 2007: 20]; *Сэн залу зарһд унсн, цаһан мөрн бальчгт унсн мет*, «Хороший мужчина, попавший под суд, то же, что белая лошадь, упавшая в грязь» [Тодаева 2007: 220]; *Сэн залу – нутгтан, сэн мөрн – отгтан*, «Хороший мужчина известен в своем кочевье, хороший конь — в своей округе» [Тодаева 2007: 20].

Таким образом, в результате сравнительного анализа функционирование лексемы «лошадь» в ойратских и калмыцких пословицах было выявлено, что данная лексема играет значительную роль в формировании образов и символов в обеих культурах.

Литература

1. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая / Составление и перевод Б. Х. Тодаевой. – Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2007. – 839 с.
2. Манджиева Б.Б. К изучению образа героя калмыцкой богатырской сказки / Б.Б. Манджиева. DOI: 10.22162/2500-1523-2017-11-113-119 // Монголоведение. – 2017. – Т. 9. – №2. – С. 113–119.
3. Эрдниев У.Э. Калмыки / У.Э. Эрдниев. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. – 282 с.
4. Эрендженев К.Э. Золотой родник / К.Э. Эрендженев. Авториз. пер. с калм. А. Аквилева. – 2-е изд. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. – 126 с.

Лиджиева Л.А., Бадмацыренова Н.Б., Манджиева Ц.Д.
г. Элиста; г. Улан-Удэ, Россия

БАЗОВАЯ ЛЕКСИКА ОПОРНЫХ ДИАЛЕКТОВ КАЛМЫЦКОГО ЯЗЫКА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

Исследование выполнено при финансовой поддержке научного проекта
РНФ № 23-18-00518 «Электронный диалектологический атлас монгольских языков России:
базисная лексика»

Аннотация. В настоящей статье представлен анализ базовой лексики опорных диалектов калмыцкого языка. Материалом для исследования послужили полевые материалы авторов, собранные в разные годы, данные, записанные во время комплексных экспедиций, а также ранее проведенные исследования ученых по данной проблематике. Авторами рассматривается диалектная лексика калмыцкого языка двух основных диалектов: торгутского и дербетского. Имеющийся диалектологический материал позволил выделить отдельные группы, отражающие лексико-семантические особенности диалектов: обозначение одного и того же понятия разными лексемами, употребление одной и той же лексемы в диалектах в разных значениях, а также лексемы, характерные только определенному диалекту, имеющие узлокальное бытование.

Ключевые слова: калмыцкий язык, диалектная лексика, торгутский, дербетский диалекты

Abstract: This article presents an analysis of the basic vocabulary of the main dialects of the Kalmyk language. The material for the study was the authors' field materials collected in different years, data recorded during complex expeditions, as well as previously conducted research by scientists on this issue. The authors examine the dialect vocabulary of the Kalmyk language of two main dialects: Torgut and Derbet. The available dialectological material made it possible to identify separate groups that reflect the lexico-semantic features of dialects: the designation of the same concept by different lexemes, the use of the same lexeme in dialects with different meanings,

as well as lexemes that are characteristic only of a certain dialect and have a narrowly local existence.

Keywords: Kalmyk language, dialect vocabulary, torgutsky, derbetsky dialects.

Калмыцкий язык относится к группе монгольских языков и включает в себя диалекты и говоры. Известно, что диалектная система калмыцкого языка состоит из трех диалектов: торгутского, дербетского и бузавского. Исследование диалектных особенностей калмыцкого языка началось еще в 1930-1940-х годах прошлого века и продолжается в настоящее время. На основе торгутского и дербетского диалектов формировался современный литературный язык. Сейчас перед исследователями стоит важная задача сохранения диалектов.

«Исследование истории и современного состояния диалектов не утратило своей актуальности, поскольку дает возможность наблюдать изменения в естественной, саморазвивающейся системе языка, помогает воссоздать языковую картину мира их носителей, а также в определенной степени прогнозировать тенденции развития языка в будущем. Фиксация и изучение диалектов исключительно важно, поскольку с каждым новым десятилетием происходят существенные изменения в языковой ситуации, связанные с трансформацией социокультурной и информационной среды говоров [Карпова 2018: 3].

Вопросами диалектной системы калмыцкого языка и проблемами происхождения отдельных этнических групп занимались такие ученые, как Н. Очиров [1910], В.Л. Котвич [1929], Б.Я. Владимирцов [1929], Г.Д. Санжеев [1952; 1953], А.Ш. Кичиков [1963], Д.А. Павлов [1964; 1990], Э.Р. Тенишев [1976], Н.Н. Убушаев [1979; 2006]; Е.В. Бембеев [2012], Э.П. Бакаева [2011; 2017] и др.

Материалом для исследования послужили полевые материалы авторов, собранные в разные годы, данные, записанные во время комплексных экспедиций (2012-2017 гг.) [КЭМ 2018], организованных Калмыцким государственным университетом им. Б.Б. Городовиковым, а также ранее проведенные исследования ученых по данной проблематике.

Диалектная лексика монгольских языков представляет немалый интерес для исследователей, с точки зрения, как генетических, так и территориальных связей. В данной статье авторами рассматривается диалектная лексика калмыцкого языка двух основных диалектов: торгутского и дербетского, различия между которыми незначительны. Это свидетельствует о наличии в диалектах факторов, обеспечивающих понимание друг друга носителями калмыцкого языка. Различия же, выявленные учеными, все же существуют и относятся ко всем уровням языка, однако они не препятствуют пониманию речи. В последние годы, к сожалению, в связи с угасанием функциональной активности калмыцкого языка, диалектные особенности наблюдаются, в основном, у представителей старшего поколения.

Лексические различия между диалектами и литературным языком могут быть связаны с отсутствием тех или иных слов в отдельных диалектах, сужением, смещением значений некоторых лексем литературного языка. Словарный состав диалектов тематически отражает термины, обозначающие родственные отношения, материальную и духовную культуру, животный и растительный мир и др. Имеющийся диалектологический материал позволил выделить отдельные группы, отражающие лексико-семантические особенности диалектов калмыцкого языка.

1) Обозначение одного и того же понятия разными лексемами, при этом иногда они могут быть в наличии в обоих диалектах. В этой группе немало примеров, которые заимствованы из русского языка (*кота* 'кот', *биинг* 'веник', *кампадь* 'конфета', *аһуриг* 'огурцы' и т.д. Например:

Дербетский [Бардаев 1985]	Торгутский [Бардаев 1985]	Значение
аһуриг	хаяр	огурец
арва	суль	овес
дураг	хавг	тыква

мис	кота, маашк	кошка
ардаран	гедргэн	назад, обратно
моом	хэтг	сибирская язва
тагт	бурм	мост
торһн киилг	уламд	корь
арньһр	маадһр	хмурый
цаң	кору	иней
нээмэдлх	көлслх	нанимать
өрэ	хора	комната
зарм	сөг	просо
өөмх	делх	плавать
сэвүр	биинг	веник
дөгд	салм	смола
кампадь	шикр	конфеты

2) Одна и та же лексема может употребляться в диалектах в разных значениях. Здесь мы наблюдаем лексико-семантические расхождения на основе развития полисемии. «Довольно часто наблюдаются случаи, когда в одной из сравниваемых языковых единиц то или иное слово получает дальнейшее развитие, расширяя или приобретая более отвлеченное либо переносное значение, тогда в других единицах оно не претерпевает больших изменений [Митрошкина 1968: 70]. Например:

Дербетский [Бардаев 1985]	Значение	Торгутский [Бардаев 1985]	Значение
аак	мама, мать, тетья	аак	папа, отец, дядя
баав	папа, отец, дядя	баав	мама, мать, тетья
даһм	нагрудный карман	даһм	небольшой кармашек (напр. для часов)
шикр	сахар	шикр	конфеты
бозлг	суслик-самец	бозлг	подкова с шипами; бычок-сосунок (в возрасте до одного года)
бөөрг	равнина с бугорками	бөөрг	песчаная котловина
серэ	вилка	серэ	острога
цоохр	пестрый	цоохр	севрюга
живр	крылья	живр	плавники у рыбы
дөрэ	стремя	дөрэ	лестница

3) Особый интерес представляют лексемы, характерные только для определенного диалекта, имеющие узколокальное бытование. Такое явление наблюдается в районах Калмыкии, где компактно проживают этнические группы. Так, диалектные особенности калмыцкого языка лучше всего сохранились в Кетченеровском и Лаганском районах, в основном у носителей пожилого возраста.

Дербетский [Убушаев 2006]	Значение	Торгутский [Убушаев 2006]	Значение
индсн	ситец	запу	фартук
ковньг	копна	хорв	Белуга
хэру	обратно	дамжиг	рубанок
чэрг	тапочки	мальш	седёлка

архайг	крупные хлопья снега	шигм	носки
баальнг	валенки	шагшг	мелкий камыш
манж авһ	‘гарантул’	адамч	помидор
дураг	тыква	хавг	тыква
донжг	кувшин	намк	керосин

Внутри диалектов существуют говоры, которые также различаются своими фонетическими, морфологическими и лексическими особенностями от диалекта, к которому принадлежат. Например, цаатанский говор относится к торгутскому диалекту калмыцкого языка. Главной отличительной фонетической особенностью рассматриваемого говора является употребление аффрикаты *ч* вместо *ц*. Например: *Халун хот, халун чэ сө һарһдмн биш болжана. Му йорта юмн чигн. Эр чээхлэ (цээхлэ) өгхмн болжана* [26. С. 206. МЭ.О]. ‘Горячую пищу, горячий чай нельзя давать ночью. Плохая примета. На рассвете следует [подавать чай].’

Лексику цаатанского говора можно также разделить на несколько групп:

1) Лексические единицы цаатанского говора употребляются параллельно в современном литературном калмыцком языке и других диалектах с небольшими фонетическими отличиями. Например: калм. *хавхнт* [КРС 1977: 563] ‘черепаха’; цаат. *өлврг* [Убушаев 2006: 29] / калм. *өрөлг* [КРС 1977: 423] ‘пух’; цаат. *Өрэсэ* (ср. лит. калм. *Өрэсэ*) ‘Россия’ [Убушаев 2006: 29], цаат. *кору* [Убушаев 2006: 29] / лит. калм. *кирү* ‘иней’; цаат. *хурхлю* [Убушаев 2006: 29] / лит. калм. *һу* [КРС 1977: 167] ‘ложбина, ров’.

2. Лексические единицы, характерные только цаатанскому говору. Например: цаат. *харлти* [*харлди*] ‘кошелек’, цаат. *хээчлдэ* ‘уховертка’ (насекомое) [ПМА. М.В.С.], цаат. *дедлх* ‘плавать’, цаат. *ниһур* ‘двуличный [человек]’, цаат. *тохһал* ‘безрогий’ [Убушаев 2006: 29].

3. Лексемы цаатанского говора, значения которых отличаются от таких же слов в современном литературном и других диалектах калмыцкого языка. Например: цаат. *девз* ‘мокрица’ [ПМА. М.В.С.]. Возможно, связано с словом письм.-монг. *debege* [Санжеев и др. 2015: 177] / калм. *девэн* [КРС 1977: 198] ‘сочная весенняя трава, луг’.

4. Лексические единицы и их синонимы, употребляемые в конкретном диалекте или говоре. Например: цаат. *өглдх* [Убушаев 2006: 29] ‘пререкаться, ругаться; драться’, ср. син. калм. *үгцх* [Убушаев 2006: 29]; цаат. *һундх* [ПМА. М.В.С.], ср. син. калм. *өөлх* ‘обижаться, злиться’.

Анализ имеющегося материала показал, что диалектная лексика наиболее ярко представлена в дальних районах Калмыкии, где компактно проживают носители той или иной этнической группы. Разнообразие лексики зависит от образа жизни, хозяйственного уклада, разных внешних контактов носителей диалектов. Например, в торгутском говоре наиболее развита рыбная терминология, которая составляет около ста лексических единиц.

Э.Ч. Бардаев отмечает, что «трудно сказать, какие из племенных групп монгольских народов ловили рыбу или охотились на диких зверей. Может быть, такого деления тогда у них и не было, поэтому остается предположить, что названия рыб, как и названия животных вообще, первоначально не были ограничены территориально, а входили в общеупотребительную часть лексики. На такую мысль наталкивают бытование слов в одном конкретном языке в рамках диалектного пользования и существование этих же слов в других родственных языках на правах общеупотребительной лексики. Возможно, диалектизмами они стали гораздо позже, когда коллективный труд стал уже как бы распадаться на отдельные самостоятельные отрасли: ловлю рыб, охоту на пушных зверей, приручение диких животных» [Бардаев 1987: 123].

Таким образом, следует заключить, что изучение диалектных особенностей монгольских языков представляет огромный научный интерес не только в связи с сохранением и развитием языков, но и в связи с возможностью создать уникальную базу данных по

диалектам монгольских языков, которая позволит описать и проанализировать исчезающие языковые процессы и единицы.

Сокращения

калм. — калмыцкий язык
лит. калм. — литературный калмыцкий язык
письм.-монг. — письменно-монгольский язык
син. — синоним
ср. — сравнить
цаат. — цаатанский говор

Информанты

1. Б.Н.Х.— Бембеева Нямин Хондоновна
2. М.В.С. — Манджиев Виктор Сарангович
3. М.Э.О. — Мангутова Эльдяш Очировна

Источники

1. БАМРС, III 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь. В 4 т. Т. 3. Ө-Ф / отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 440 с.
2. КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б.Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 768 с.
3. КЭМ 2018 — Коллекция экспедиционных материалов. / Сост., автор вступительной статьи на калм. яз. Е.Э. Хабунова. — Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2018. — 368 с.
4. ПМА — Полевые материалы авторов.
5. ЭСМЯ 2015 — Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В. Этимологический словарь монгольских языков. В 3 т. Том I. А-Е / гл. ред. Г.Д. Санжеев; ред. Л.Р. Концевич, В.И. Рассадин, Я.Д. Леман. М.: ИВ РАН, 2015. 224 с.
6. ЭСМЯ 2016 — Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В. Этимологический словарь монгольских языков. В 3 т. Том II. G-P / гл. ред. Г.Д. Санжеев; ред. Л.Р. Концевич, В.И. Рассадин, Я.Д. Леман. М.: ИВ РАН, 2016. 232 с.

Литература

1. Бакаева Э.П. Калмыки-цаатаны: к проблеме происхождения этнической группы и этимологии этнонима // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2011. — № 2. — С. 68–74.
2. Бакаева Э.П. Хошуты Калмыкии и Монголии: историко-этнографический очерк // Новые исследования Тувы. — 2017. — № 1. — С. 82–100.
3. Бардаев Э.Ч. Диалектная лексика в говорах калмыцкого языка // Диалектная лексика в монгольских языках. — Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1987. — С. 118–128.
4. Бембеев Е.В. О некоторых особенностях ойратских говоров Монголии на материалах экспедиции в Западную Монголию в 2007 г. // Oirad and Kalmyk Linguistic Essays. — 2012. — №11. — С. 75–83.
5. Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. — Л.: Издание Ленинградского восточного института имени А.С. Енукидзе, 1929. — 433 с.
6. Кичиков А.Ш. Дербетский говор (фонетико-морфологическое исследование). — Элиста: Калмгосиздат, 1963. — 87 с.
7. Котвич В.Л. Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка. Изд. 2-е. — Ржевнице у Праги: Издание Калмыцкой комиссии культурных работников в Чехословацкой республике, 1929. — 418 с.
8. Митрошкина А.Г. Говор качугских (верхоленских) бурят // Исследование бурятских говоров. — Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1968. — Выпуск 11. — С. 47–73.
9. Очиров Н.О. Отчет о поездке Н. Очирова к Астраханским калмыкам летом 1909 года //

Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. – СПб., 1910. – № 10. – С. 61–75.

10. Павлов Д.А. Каракольские калмыки и их язык. – Элиста: Калм. гос. ун-т, 1990. – 64 с.

11. Павлов Д.А. Уральский говор и некоторые вопросы развития фонетической системы калмыцкого языка // Записки НИИЯЛИ КАССР. – 1964. Серия филологии. – С. 40–68.

12. Санжеев Г.Д. Монгольские языки и диалекты // Ученые записки Института востоковедения АН СССР. – 1952. – № 4. – С. 30–125.

13. Санжеев Г.Д. Сравнительная грамматика монгольских языков. В 2 т. – М.: Изд. АН СССР, 1953. – Т.1. – 160 с.

14. Тенишев Э.Р. О языке калмыков Иссык-Куля // Вопросы языкознания. – 1976. – № 1. – С. 82–87.

15. Убушаев Н.Н. Фонетика торгутского говора калмыцкого языка. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1979. – 196 с.

16. Убушаев Н.Н. Диалектная система калмыцкого языка. Элиста: АОр НПП «Джангар», 2006. – 256 с.

Манджиева А.И.
г. Элиста, Россия

К ВОПРОСУ О КЛАССИФИКАЦИИ СЛОЖНЫХ СЛОВ (НА МАТЕРИАЛЕ КАЛМЫЦКОГО, МОНГОЛЬСКОГО, РУССКОГО ЯЗЫКОВ)

***Аннотация.** Рассматриваются различные научные подходы к классификации сложных слов в калмыцком, монгольском, русском языках.*

***Ключевые слова:** сложные слова, классификация, критерии, доминантность компонента, взаимоотношения компонентов, лексико-грамматический характер, семантический, синтаксико-морфологические принципы.*

Характерной чертой современного словообразования является возрастание роли словосложения. Особое положение сложных слов в лексическом составе языка объясняется их семантической нагруженностью, большой информативностью и разнообразием прагматических характеристик. Словосложение бурно развивается в современную эпоху, характеризующуюся быстрым ростом сложных понятий в разных областях многогранной человеческой жизни. Необходимость точнее и полнее назвать новые явления в науке, технике, производстве, общественной и профессиональной деятельности человека и отразить их наиболее существенные признаки вызывает появление большого количества сложных слов в терминологии.

Словосложение является одним из интенсивных средств пополнения словарного запаса в различных языках. Его изучение является одной из актуальных проблем современного языкознания. Разнообразие типов сложных слов, их различные фонетические, морфологические, грамматические, синтаксические, структурные, семантические, стилистические, семасиологические особенности, различное происхождение словообразовательных моделей свидетельствуют о сложности и противоречивости этого явления и тем самым осложняют их классификацию.

Словосложение является самым употребительным типом словообразования в английском языке и существенно способствовало расширению словарного состава английского языка за последние два столетия. В нескончаемом потоке неологизмов английского языка сложные слова занимают ведущее место.

В.И. Заботкина отмечает, что с помощью словосложения и словопроизводства в современном английском языке, по данным Р. Берчфилда, в среднем за год появляется 800

новых слов – больше, чем в любом другом языке [Заботкина 1989:43]. Столь интенсивный поток сложных слов можно объяснить тем, что они в большей мере отвечают номинативным и коммуникативным задачам за счет компрессивности форм, ясности семантики и легкости ее восприятия, а также экспрессивно-эмоциональных характеристик.

В отечественной лингвистике почти во всех научных грамматиках русского языка есть сведения словосложению, дается классификация сложных слов по тому или иному принципу. В академической грамматике русского языка 1960 г. словосложению отведено значительное место, сложные слова классифицированы в основном по лексико-грамматическому характеру непосредственно составляющих компонентов, при этом учтена их осложненность суффиксами. В академической грамматике русского языка 1970 г. словосложение подразделяется на два типа: 1) сложение с сочинительным отношением основ, 2) сложение с подчинительным отношением основ. Классификация композитов в данной грамматике ведется с учетом опорного компонента сложного слова. Исследователь сложных слов в русском языке Е.А. Василевская подразделяет их на: 1) «композиты без соединительной гласной», 2) «композиты с соединительной гласной» [Василевская 1962:102]. Данная классификация, хотя и вызывает интерес с точки зрения выявления формального элемента соединения компонентов, но не раскрывает всю сложную структуру формирования композитов, взаимоотношения компонентов и лексико-грамматические связи.

Первое время сложные слова не выделялись как особый раздел в трудах монголоведов советского периода, но Г.Д. Санжеев одним из первых акцентировал внимание на типы связи слов в композитных образованиях. В монгольском языке сложные слова образуются в результате сложения двух и более исходных слов с вещественными значениями или в результате лексикализации синтаксических сочетаний слов, согласно мнению В.М. Надеяева [Надеяев 1988:56]. Он классифицирует сложные слова по парному, непарному, атрибутивному основосложению, комбинированному сложению разных основ.

Таким образом, исследователем дана классификация типов основосложения в монгольском языке и отмечается, что критерием образования сложных слов путем основосложения является семантическое единство сложной основы, а дополнительным критерием определения сложного слова – факт использования исходной основы при словообразовании.

Согласно точке зрения Г.Ц. Пюрбеева, словосложение считается в монгольских языках одним из традиционных и весьма продуктивных способов словообразования. Он классифицирует словосложение в пределах современной монгольской терминологии так:

1) аффиксированное, когда сложное слово в отличие от соответствующего словосочетания объединяется общим аффиксом;

2) словосложение на основе терминообразующих элементов как готовых единиц;

3) парное (сочинительное) словосложение;

4) словосложение подчинительного типа. Первые два типа сложных слов, по мнению исследователя, постепенно приобретают статус регулярных словообразовательных средств благодаря быстрорастущим потребностям терминологической номинации [Пюрбеев 1984:37].

В «Грамматике калмыцкого языка» 1983 г. в разделе «Синтаксико-морфологический способ словообразования» отмечено, что словосложение в калмыцком языке является весьма продуктивным способом словообразования, и выделено четыре группы существительных, образованных таким способом: парные слова, составные слова, сложные слова и сложносокращенные слова. Сложным словам калмыцкого языка посвящен небольшой раздел в книге Э.Ч. Бардаева «Современный калмыцкий язык. Лексикология» [Бардаев 1985:55]. Автор классифицирует сложные слова по типу их образования и делит на собственно сложные и парные слова.

Из существующих видов классификации сложных слов актуальны те, где учитываются все качественные характеристики типов сложных слов, что помогает выявить материальную природу, способы образования, лексико-грамматический характер, семантическую сущность,

степень спаянности и взаимоотношение компонентов сложных слов. Таким образом, на основе критериев выделения способов словосложения при классификации сложных слов необходимо учитывать в равной степени синтаксико-морфологический и семантический принципы.

Литература

1. Бардаев Э.Ч. Современный калмыцкий язык. Лексикология / Э.Ч. Бардаев; Под ред. Г.Ц. Пюрбеева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. – 152 с.
2. Бертагаев Т.А. Лексика современных монгольских литературных языков [Текст]: (На материале монгольск. и бурят. яз.). – Москва: Наука, 1974. – 382 с.
3. Василевская Е.А. Словосложение в русском языке [Текст]: (Очерки и наблюдения). – Москва: Учпедгиз, 1962. – 132 с.
4. Дондуков У.-Ж.Ш. Развитие лексики монгольских языков в сравнительном освещении с тюркскими языками: [монография]: в 2 частях / У.-Ж. Ш. Дондуков; Федеральное агентство по образованию; Бурятский гос. ун-т. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2007. – 246 с.
5. Заботкина В.И. Новая лексика современного английского языка: [Учеб. пособие для филол. фак. ун-тов] / В. И. Заботкина. – Москва: Высш. шк., 1989. – 124 с.
6. Надеяев В.М. Современный монгольский язык: Морфология / В. М. Надеяев; Отв. ред. Е. И. Убрятова; АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии. – Новосибирск: Наука: Сиб. отд-ние, 1988. – 110 с.
7. Пюрбеев Г.Ц. Современная монгольская терминология [Текст]: (лексико-семантические процессы и деривация) / Г. Ц. Пюрбеев. – Москва: Наука, 1984. – 120 с.

Мигранова Э.В.
г. Уфа, Россия

СОВРЕМЕННЫЙ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ И ЯЗЫКОВЫЙ ПОРТРЕТ БАШКИРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН (НА МАТЕРИАЛАХ СОЦОПРОСОВ 2020–2023 гг.)

Подготовлено в рамках реализации проекта «Укрепление российского патриотизма как фактор обеспечения единства многонационального народа в условиях современных геополитических вызовов (на примере республик Башкортостан, Татарстан, Удмуртия, Марий Эл, Дагестан, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкессия)»

***Аннотация.** Статья написана на основе данных, полученных в ходе этносоциологических опросов, проведенных в 2020–2023 гг. сотрудниками отдела этнологии Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН. Было собрано и обработано более 1000 анкет среди башкир г. Уфа и различных районов и городов республики с учетом половозрастных, профессиональных и прочих признаков, присущих для генеральной совокупности. Также были опрошены представители экспертного сообщества. В статье освещаются отдельные аспекты современной этнокультурной и языковой ситуации среди башкирского населения Башкортостана, предпринимается попытка составить его обобщенный портрет, полнее раскрыть мировоззрение и духовную культуру башкирского народа.*

***Ключевые слова:** Республика Башкортостан, башкиры, этнос, этнокультурная и языковая ситуация.*

В 2020–2023 гг. в рамках реализации проектов «Сохранение и развитие этнокультурного и языкового многообразия республик как условие укрепления российского федерализма», а также «Укрепление российского патриотизма как фактор обеспечения единства многонационального народа РФ» Программы научных исследований, связанных с изучением

этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление общероссийской идентичности нами был собран этносоциологический материал среди городских и сельских башкир, а также среди экспертного сообщества республики. В числе прочих вопросов была изучена и современная этнокультурная и языковая ситуация среди башкирского населения Башкортостана. В данной статье мы лишь штрихами наметили ее современное состояние, поскольку этнос, народ, его язык, культура – это не раз и навсегда сложившиеся структуры, это живые, динамично развивающиеся организмы, и мы можем лишь зафиксировать как на фото- или киноплёнке определенный миг в жизни этноса.

Так, согласно полученным нами данным, почти 95% опрошенных башкир ответили, что осознают свою национальную принадлежность. Среди причин, заставивших задуматься о ней, назывались уроки башкирского языка, истории и культуры Башкортостана, проводимые в школах; участие в башкирских народных праздниках, например, в Сабантуе; соблюдение старинных обрядов; беседы с родителями, бабушками и дедушками; чтение произведений башкирских авторов, башкирских сказок и эпосов, просмотр передач на родном языке; кому-то из горожан помог осознать свою национальность приезд на родину своих предков, встречи с односельчанами, посещение местных музеев и т.д.

Как известно, башкиры издавна объединялись в племена и родовые подразделения. В настоящее время среди опрошенных почти 80 % знают о своей родовой принадлежности, в то время как, например, 30 лет назад в 1986 году при проведении широкомасштабной Башкирской этнографической экспедиции, наоборот, около 80 % башкир не помнили о ней или имели смутное представление. Таким образом, полученные нами данные свидетельствуют об усилении интереса к своей истории и своим корням у народа, в том числе, и у башкирской молодежи. На вопрос *«Какой из перечисленных признаков сближает вас людьми своей национальности?»* большинство ожидаемо ответили, что это язык, а также трудно уловимое чувство, которое сложно выразить словами. Были названы также сходные взгляды на жизнь; общая история и общие корни, национальная кухня, фольклор, уважение к другим культурам, языкам, обычаям, религиям и т.д.

Согласно полученным нами данным, в настоящее время около 60% опрошенных башкир владеют башкирским языком хорошо или хотя бы на бытовом уровне, чуть более 20% понимают язык, но не говорят на нем, совсем не владеющих башкирским языком оказалось примерно 15–20%. Казалось бы, что данные цифры свидетельствуют о стабильности языковой ситуации среди башкирского населения республики, однако более 70% башкир признались, что хотели бы усовершенствовать свои знания родного языка, и это достаточно высокие значения. Изучение родных языков часто осложняется отсутствием языковой среды и общения на родном языке в семье и в окружении ребенка, недостаточностью современных и интерактивных методов обучения в школе, сложностью подачи теории языка в учебных заведениях и т.д. На вопрос *«Владеют ли ваши дети, внуки башкирским языком?»* около половины ответили, что «да», «да, на бытовом уровне» или «да, немного понимают»; и более 80% респондентов желали бы, чтобы их дети (внуки) овладели родным башкирским языком или улучшили свои познания в нем. То есть мы видим, что востребованность в родном башкирском языке среди башкир и даже башкир-горожан высокая, несмотря даже на то, что сами же родители-башкиры в школах в качестве родного языка зачастую выбирают русский язык (особенно в старших классах, объясняя это необходимостью более тщательной подготовки к обязательному ЕГЭ по русскому языку и дальнейшей профессиональной востребованностью не башкирского, а русского и английского языков). Между тем, эксперты и респонденты отметили, что ввиду недостаточности знаний, полученных в семьях и учебных заведениях, имеется запрос на доступные языковые курсы по башкирскому языку.

На вопрос о башкирских национальных героях подавляющее большинство ответили, что хорошо их знают и среди этих героев с большим отрывом лидирует Салават Юлаев. Респондентам также было предложено выбрать бренды Башкортостана. Среди брендов-фаворитов можно назвать башкирский мед, кумыс, духовой музыкальный инструмент курай, памятник Салавату Юлаеву в г. Уфа, а также Хоккейный клуб «Салават Юлаев». В качестве

брендов назывались также башкирские санатории, Пещера Шульган-Таш, гора Иремель, башкирские шиханы, бурзянская пчела, озеро Талкас, башкирская лошадь, цветок курая, эпос «Урал-Батыр» и т.д. Национальными блюдами-брендами, по мнению опрошенных, могут выступать бишбармак, корот, кумыс, буза, чак-чак, вяленый гусь, красный творог, конская колбаса – казы. Из оригинальных брендов отмечены лисья шапка, эмблема волка, башкирская юрта, войлок, яшма и даже «башкирские» галоши.

Отвечая на вопрос «*Что бы Вы подарили своему другу из другого региона?*», респонденты назвали:

- куклу в национальном костюме, говорящую на башкирском языке;
- книгу о Республике Башкортостан или альбом с пейзажами красочных мест;
- тибетейку;
- бальзам «Иремель», «Капова пещера», «Агидель»;
- сувенирный бочонок с медом;
- магнит или значок с видом на памятник Салавату Юлаеву и другими памятниками или достопримечательностями Уфы и Башкортостана;
- какое-нибудь национальное блюдо, например, мед, чак-чак или вяленого гуся;
- кусочек яшмы;
- кисет с национальным орнаментом;
- лук и стрелы;
- стилизованную вещь с национальным орнаментом, например, кружку, футболку, бейсболку, вышитый носовой платочек и т.д.;
- сборник башкирских народных песен;
- башкирские народные музыкальные инструменты – кубыз, курай.

Любопытные данные получены на вопрос о башкирской народной одежде. Так, знают о ней почти все опрошенные, но при этом носят ее изредка или по праздникам не более 30 %. Однако, на вопрос: «*Если бы местная промышленность выпускала одежду и украшения в народном стиле стали бы Вы ее покупать?*», более 70% отметили что желали бы иметь ее. Среди традиционных предметов одежды и украшений, которые население желало бы приобрести, назывались стилизованные ювелирные изделия – серьги, браслеты, кольца, *султы* – подвески со вставками из полудрагоценных камней, практичная ежедневная одежда, украшенная традиционными орнаментами, камзолы под старину, тонкие кожаные сапожки с орнаментом – *ситек*, длиннополая одежда типа халата – *елэн*, нагрудники, ручной работы, украшенные кораллами и монетами, тибетейки и т.д.

Что касается национальной башкирской кухни, то оказалось, что многие респонденты очень ценят и любят ее и их ежедневное меню обычно сочетает современные и традиционные блюда и лишь у 6% в рационе не бывает национальных кушаний и напитков. Большинство опрошенных считают количество ресторанов и кафе с башкирской кухней в республике недостаточным. Что касается употребления алкогольных напитков, то более 35% заявили, что вообще не пьют и 50% делают это по большим праздникам. Но между тем, почти у трети опрошенных у кого-то в семье были или есть проблемы с алкоголем, и это, на наш взгляд, значительные цифры. С негативным воздействием алкоголя на здоровье согласились более 90% респондентов, многие из них отметили, что раньше для башкир было не принято его употребление. Как одно из средств борьбы с этим социальным злом можно предложить создание фильмов и социальных роликов, рассказывающих о вреде алкоголя, ведь, как известно, художественные средства по влиянию на умы и сердца не имеют себе равных, они могут затронуть самые тонкие и чувствительные струны человеческой души и сердца, помочь остановить процессы алкоголизации населения.

Что касается религии, то более 66% башкир назвали себя верующими людьми и лишь 12% неверующими; чуть более 23% населения колеблется отношении религии. На вопрос о вероисповедании большинство башкир ожидаемо назвали мусульманство.

Ряд вопросов касался культурного досуга населения. Оказалось, что постоянно смотрит телевизор примерно четверть опрошенных, большинство – периодически и лишь 7,3%

ответили, что почти не смотрят телевизор. Из передач, которым отдается предпочтение, на первом месте оказались федеральные и далее местные новости, в том числе на башкирском языке, а также художественные фильмы, сериалы, научно популярные передачи и т.д. Более 75% опрошенных башкир отметили, что смотрят передачи на родном языке регулярно. Многие хотели бы, чтобы было больше интересных, познавательных, современных передач, художественных и мультипликационных фильмов, рекламных и социальных роликов на башкирском языке. В последние годы в республике неуклонно растет число уверенных компьютерных пользователей, а также людей, применяющих смартфоны в повседневной жизни. Более 80% опрошенных ответили, что пользуются компьютером, Интернетом и/или соцсетями время от времени или часто. Совсем не знающих и не умеющих пользоваться компьютером оказалось не так уж много, не более 10%, причем начинают осваивать гаджеты (смартфоны, планшеты, компьютеры, ноутбуки и т.д.) даже представители старшего поколения.

О том, что часто читают книги написали 45% респондентов, редко – 17,3%. 47,3% опрошенных прочитали за последний год 1–5 книг, более 10 книг в год прочли менее 15%. Считаем, что в современных реалиях, когда чтение, особенно у детей и молодежи часто отходит на второй план, это довольно неплохие показатели.

Один из ключевых вопросов анкеты звучал следующим образом: «*В чем по-Вашему заключается смысл жизни?*». Ответы на него позволяют получить представление о мировоззрении, духовных ценностях и предпочтениях современных башкир:

- в том, чтобы беречь себя, беречь родных, быть здоровыми и счастливыми;
- в саморазвитии, в творчестве, в добрых делах;
- в любви, в семье, детях, внуках;
- в служении родному народу и Родине;
- в том, чтобы просто быть счастливым и делать счастливыми близких;
- в том, чтобы прожить жизнь достойно, чтобы родители гордились и перед потомками стыдно не было;
- в сохранении культуры своего народа и в передаче ее следующим поколениям;
- один из респондентов написал, что раньше он думал, что смысл жизни есть только тогда, когда жизнь вечна, а теперь понял, что смысл жизни – это оставить след, наследие в памяти народа (*үз милләтеңә файза килтереү*).

И наконец, на вопрос «*Считают ли они себя счастливыми людьми?*» положительный ответ дали 75% респондентов (официальная статистика также утверждает, что счастливых людей в России где-то в районе 70–80%)[8]. И это ощущение счастья людям дают, прежде всего, собственное здоровье, работа и семья. Межэтническая, межконфессиональная ситуация в республике респондентами в целом определены как стабильные.

Приведенные данные позволяют определить вектор этносоциальных, общественных, культурных, языковых процессов, происходящих сегодня в башкирском обществе, дают возможность определить общий уровень культуры населения, позволяют добавить штрихи к обобщенному этнокультурному, социальному и языковому портрету современного башкирского населения Республики Башкортостан.

Литература

1. Богин Г.И. Модель языковой личности и ее отношении к разновидностям текстов. – Ленинград: «Знание», 1984. – 310 с.
2. Воркачев С.Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы // Филологические науки, 2001 – № 1 – С. 64–72.
3. Дорожкина Т.Н. Речевой имидж политического лидера // Социальные исследования, 1997. – № 8. – С. 41–49.
4. Карасик В.И. Языковая личность и категории языка // Языковая личность: проблемы значения и смысла. – Волгоград: Перемена, 1994. – С. 25–35.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ОЦЕНКЕ ЗДОРОВЬЯ: ПЕРЕСМОТР ЦЕННОСТЕЙ И ПОИСК БАЛАНСА

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

Аннотация. *Статья представляет собой всесторонний анализ аксиологических аспектов, влияющих на оценку здоровья в современном обществе. В условиях глобализации и резких социокультурных изменений, ценностные представления о здоровье подвергаются серьезной трансформации. Работа предлагает систематический анализ данной проблематики, опираясь на аксиологические теории и современные методологические подходы. Целью исследования является выявление тенденций в изменении ценностных ориентаций, касающихся здоровья, и их соотношение с социокультурными и экономическими факторами. Основным методом анализа служит комплексный аксиологический подход, который позволяет рассмотреть ценности как интегральную часть социокультурного контекста. Статья исследует две ключевые доменные зоны: традиционные и современные ценностные системы. Особое внимание уделено переходным этапам и возможным конфликтам между различными ценностными ориентациями. Автор стремится выявить методы и стратегии для поиска оптимального баланса между этими системами в контексте здравоохранения. Теоретическое значение работы заключается в дальнейшем расширении аксиологической теории в применении к оценке здоровья. С практической стороны, исследование может служить основой для разработки новых медицинских и социальных стратегий, которые будут акцентированы на ценностном балансе и будут соответствовать актуальным потребностям различных социокультурных групп. Статья рекомендуется для академических исследователей в области философии, социологии, медицины и здравоохранения, а также для практикующих врачей и социальных работников, заинтересованных в комплексном понимании ценностных аспектов здоровья.*

Ключевые слова: *аксиология, ценностные ориентации, здоровье, социокультурный контекст, глобализация, традиционные ценности, современные ценности, здравоохранение, баланс, методологические подходы.*

Здоровье как социокультурный и индивидуальный феномен претерпел значительные изменения в понимании и оценке на протяжении истории. С появлением новых медицинских технологий и социальных парадигм растёт потребность в переосмыслении и уточнении аксиологических аспектов здоровья. Сложно оценить статус здоровья без привлечения ценностных категорий, которые, в свою очередь, подвержены культурным, историческим и индивидуальным факторам. Исследование, центрированное на аксиологическом подходе к здоровью, стоит на перепутье множества дисциплин: философии, медицины, психологии и социологии, что подчёркивает его мультидисциплинарный характер и актуальность.

Цель данного исследования заключается в комплексном анализе аксиологических аспектов оценки здоровья, с акцентом на пересмотре существующих ценностных парадигм и поиске баланса между ними.

Аксиологический подход в данной работе рассмотрен через призму калмыцкой культуры и её исторического развития. В этом контексте использованы работы таких авторов как Бакаева Э.П. в «Добуддийские верования калмыков» (Элиста, 2003), Имкенова А.Б. в «Этническая идентичность калмыков» (Элиста, 1999) и другие.

Методологическую основу исследования составляют аксиологические принципы, опирающиеся на верифицированные данные из различных источников, таких как «Описание калмыцких народов, особенно из них торгутского, и поступков их ханов и владельцев» Бакунина В.М. (Элиста, 1995) и «Специфика языкового сознания калмыков» Есеновой Т.С., Горяевой В.В., Джахановой Т.И. (2011).

Аксиология – это философская дисциплина, изучающая ценности и их влияние на человеческую жизнь. Это направление исследует природу, происхождение и иерархию ценностей, а также механизмы их интеграции в социальные, культурные и индивидуальные контексты.

В лингвистике аксиологический подход рассматривает язык как систему, в которой ценностные ориентации и установки находят свое выражение на различных уровнях: фонетическом, лексическом, грамматическом и др. Басангова, например, исследует концепт «счастье» в обрядовом фольклоре калмыков и выявляет специфические аксиологические категории, характерные для калмыцкой культуры. Аксиологический подход в лингвистике предоставляет ценный инструментарий для анализа того, как язык отражает и формирует ценностные установки в различных культурах. Он позволяет не только описать, но и интерпретировать ценностные ориентиры, характерные для определенной лингвокультуры.

Аксиология, как раздел философии, изучает систему ценностей, оценочные суждения и стандарты. В лингвистике аксиологический подход приобретает особую актуальность, раскрывая механизмы языкового выражения и передачи ценностей. Этот подход можно рассматривать как попытку интегрировать аксиологические категории в структуру языка и текста.

Примечательным является тот факт, что аксиологические основы языка находятся в постоянном диалоге с культурными, социальными и идентичностными аспектами общества. Например, исследования Т.С. Есеновой посвящены анализу этнического содержания калмыцкой концептосферы [Есенова 2007], а Т.Г. Басангова рассматривает концепт «счастье» в обрядовом фольклоре калмыков [Басангова 2006].

В лингвистике существуют различные методы для изучения аксиологической семантики, включая лексический, фразеологический и дискурсивный анализы. Лексические элементы, такие как слова и выражения, могут нести в себе аксиологическую нагрузку, активизируя определенные ценностные ориентации. Словари, как русско-калмыцкий словарь Басангова Баатра [Басангов 1940], могут служить верифицированной базой данных для такого анализа.

В контексте семиотического анализа аксиологическое содержание может быть выявлено через систему знаков и символов, используемых в тексте. Этот подход позволяет расшифровать скрытые или явные ценностные суждения, присутствующие в дискурсе. Е.В. Голубева, например, исследует калмыцкие культурные концепты, включая их аксиологические аспекты [Голубева 2009].

Также важным является контекстуальный анализ, который помогает понимать, как ценностные категории соотносятся с историческими, социальными и культурными аспектами. В этой связи интерес представляют работы по истории Калмыкии [История Калмыкии 2009] и этнической идентичности калмыков [Имкенова 1999].

Изучение калмыцкой культуры и традиций требует глубокого погружения в исторические и социокультурные контексты. В этом аспекте работа Бакаевой Э.П., «Добуддийские верования калмыков» предоставляет детальное исследование религиозных и философских аспектов калмыцкой культуры [Бакаева 2003]. Её анализ подчёркивает влияние буддийской культуры на духовную жизнь калмыков, начиная с периода миграций.

Существенную роль в историческом понимании калмыцкой культуры играет сочинение Бакунина В.М., написанное в 1761 году [Бакунин 1761]. Этот труд является одним из ранних исследований, предоставляющих подробное описание народов Калмыкии и их традиций.

В калмыцкой культуре здоровье занимает особое место, причем его понимание тесно связано с добуддийскими верованиями и национальными обычаями. Элементы добуддийской философии проникают в калмыцкое понимание здоровья, где акцент делается на гармонии духа и тела [Бакаева 2003]. Эта духовная составляющая часто дополняется традиционными методами лечения и представлениями о пище [Гучинова 2001]. Здоровье в калмыцкой культуре не является исключительно индивидуальной категорией, оно также оценивается в контексте коллективного благополучия и социальной гармонии. Традиционные обряды и праздники, например, часто содержат элементы, направленные на

поддержание или восстановление здоровья участников [Басангова 2006]. Понимание здоровья в калмыцкой культуре также сформировано на основе исторического и географического контекста. Традиционный кочевой образ жизни и особенности местной флоры и фауны влияли на представления о здоровье и методы его поддержания [История Калмыкии 2009].

Следует отметить, что в современном обществе здоровье начинает рассматриваться через призму глобализации и модернизации, что может влиять на традиционные представления [Имкенова 1999]. Тем не менее, в калмыцкой культуре сохраняется уникальный синтез духовных и материальных компонентов в понимании здоровья, что делает его интересным объектом для дальнейших исследований.

В калмыцкой культуре, как и в любой другой, здоровье занимает центральное место, являясь одним из ключевых элементов общественного и культурного дискурса. Э.П. Бакаева, в своем исследовании «Добуддийские верования калмыков», утверждает, что здоровье в калмыцкой культуре тесно связано с духовными практиками и религиозными верованиями [Бакаева 2003]. Эта связь обусловлена не только историческими и культурными факторами, но и особенностями языкового выражения данного концепта.

Важно отметить, что калмыцкая культура сохраняет традиционные представления о здоровье, которые нашли отражение в фольклоре и обыденных практиках. Т.Г. Басангова в работе «Концепт «счастье» в обрядовом фольклоре калмыков» обозначает, что здоровье воспринимается как составная часть общего благополучия и счастья [Басангова 2006].

В целом, в калмыцкой культуре и языке здоровье рассматривается как многогранный и сложноструктурированный концепт, сочетающий в себе физические, духовные и эмоциональные аспекты жизни. Эти особенности находят отражение в языковом выражении, что, в свою очередь, является отражением глубинных культурных кодов и ценностей. Изучение калмыцкой лексики, связанной с понятием здоровья, может предоставить ценные аспекты о культурных и социальных аспектах, которые формируют этот концепт. Как показывает Калмыцко-русский словарь под редакцией Б. Д. Муниева, язык народа не просто каталог слов, но и система, в которой отражены ценностные ориентиры, культурные коды и социальные нормы.

Так, фраза «менд сурх» (приветствовать, спрашивать о здоровье и благополучии) подчеркивает центральную роль здоровья в общественном и культурном дискурсе калмыцкого народа. Здесь здоровье и благополучие являются не просто состоянием физического тела, но и более комплексным понятием, включающим в себя духовные и социальные аспекты жизни. «Эрул-менд» (доракшан орв здоровье ухудшилось) отражает концептуальный подход к здоровью как к динамичному процессу. Здесь здоровье не рассматривается как статичное состояние, но как что-то, что может ухудшаться или улучшаться в зависимости от различных факторов, включая физиологические, психоэмоциональные и даже космические. «Ирң-дарң» (чувство недомогания, нездоровье) расширяет эту динамичность, вводя в обсуждение концепции, которые выходят за рамки просто физического состояния. Это слово может включать в себя широкий спектр недомоганий, начиная от физических и заканчивая эмоциональными или духовными. В целом, эта лексика демонстрирует, что в калмыцкой культуре здоровье не рассматривается в узко медицинском смысле. Это более обширный социокультурный концепт, который находит отражение в языке как системе символов и значений. Здоровье включает в себя физическое состояние, эмоциональный баланс, духовное благополучие и социальные отношения, и все это совместно определяет человеческое состояние, как индивида, так и члена широкой социокультурной общности.

В калмыцком языке и культуре здоровье выступает не просто как физиологический атрибут, но и как социокультурный феномен, пронизывающий различные аспекты повседневной жизни. Основываясь на данных из Калмыцко-русского словаря под редакцией Б.Д. Муниева, мы видим, что термин «менд» (здоровье, благополучие) встречается в разнообразных контекстах, подчеркивая его многогранность. Например, фраза «менд

келүлх» не просто передает привет, но также сообщает о своем здоровье, внедряя этот аспект в социальное взаимодействие. Это подчеркивает, насколько важным считается общение о здоровье и благополучии в данной культурной среде.

«Мекин ик-унгнд, мендин ик-өөкд» (самая большая хитрость у лисы, самое крепкое здоровье у борца-силача) выявляет интересную связь между физической состоятельностью и социальными ролями или архетипами. Здесь здоровье борца-силача становится метафорой для идеального состояния, атрибутом, определяющим его социальный статус и уважение в обществе. «Тана эрул-мендин телэ!» (за ваше здоровье) демонстрирует, как здоровье становится объектом пожеланий и благословений. Это не просто состояние индивида, но и коллективное благо, ради которого проводятся обряды и совершаются действия.

Как видно из анализа, в калмыцком языке здоровье выходит за рамки медицинского дискурса и превращается в часть широкого культурного и социального контекста. Оно связано с понятиями благополучия, социальной интеграции, и даже моральных и этических качеств. Это подтверждает гипотезу о том, что язык не только отражает, но и формирует социокультурные нормы и ценности, в данном случае – в отношении здоровья.

Исследование концепции здоровья в калмыцкой культуре на основе Русско-калмыцкого словаря 1940 года, составленного Басанговым Баатром, предоставляет уникальные инсайты во взгляды этого общества на важные аспекты благополучия и социальных норм. В отличие от современного понимания здоровья, в данном словаре находим несколько выражений и формулировок, которые раскрывают особые нюансы восприятия здоровья и недомогания в калмыцкой культуре. Слова «нездоровиться» бий таас уга болх; бий эвго болх; мне нездорөвится» и «нездорөвый» не просто указывают на состояние недомогания или заболевания. Они вводят в дискурс элементы морального и социального характера. Например, фраза «бий эвго болх» не только относится к физическому нездоровью, но и может быть интерпретирована как недостойное или негативное состояние. Это подчеркивает, насколько важны социальные и моральные аспекты здоровья в калмыцкой культуре. Аналогично, термин «нездоровье» существует в контексте «эвго; таас уга боллгън», что может указывать на взаимосвязь между здоровьем и неким дисбалансом или неурядицей, возможно, даже на метафизическом уровне.

Такое понимание здоровья говорит о том, что в калмыцкой культуре оно не ограничивается лишь физическим состоянием организма, а является более комплексным и многогранным понятием, связанным с социальными, моральными и даже духовными аспектами жизни. Это представление о здоровье, судя по словарю Басангова, глубоко интегрировано в культурные и социальные нормы, и таким образом, язык становится не просто отражением, но и конструктором этих культурных взглядов и ценностей. Проанализировав такие языковые категории, как лексика, фразеология и грамматические структуры, можно заметить, что в калмыцком языке аксиологические категории часто выражаются через конкретные действия или состояния, что делает их особенно наглядными.

Основываясь на Калмыцко-русском словаре под редакцией Б.Д. Муниева, можно сделать интересные выводы о роли понятия здоровья в калмыцкой культуре. Следует заметить, что в калмыцком языке термины, связанные со здоровьем и его сохранением, охватывают не только физические аспекты, но и морально-этические, а также юридические. Так, например, слова «цеврдгдлш» и «цеврдклһн», которые в русском языке переводятся как «очищение» и «оправдание, реабилитация», указывают на глубокую интеграцию физического и морального здоровья. Они не только описывают процесс физического очищения или дистилляции, но и применяются в юридическом контексте для описания оправдания или реабилитации.

Эта многоуровневая семантическая структура свидетельствует о том, что в калмыцкой культуре здоровье не рассматривается исключительно как отсутствие болезни или физического недомогания; оно также включает в себя моральную чистоту, социальную адекватность и даже, возможно, юридическую безупречность. Таким образом, понятие здоровья выходит за рамки медицинского дискурса и становится частью более широкого культурного и социального контекста, влияя на систему ценностей и норм поведения.

Такая глубокая интеграция понятий здоровья в различные аспекты жизни отражает калмыцкий взгляд на человека как на целостное существо, где физическое, моральное и социальное состояние тесно связаны и взаимозависимы. Это делает калмыцкий язык и культуру ценным объектом для изучения, предлагая уникальный взгляд на то, как язык может служить индикатором культурных ценностей и социальных норм.

Опираясь на Русско-калмыцкий словарь 1940 года Басангова Баатра, можно увидеть интересные аспекты в отношении здоровья в калмыцкой культуре. Во-первых, стоит обратить внимание на термин «эдгх», который переводится как «выздороветь». Этот глагол указывает на активный процесс, в ходе которого человек возвращается к здоровому состоянию. Сопутствующий ему существительное «эдгльгън» («выздоровление») подчеркивает результат этого процесса. Таким образом, в калмыцком языке и, следовательно, в калмыцкой культуре, здоровье не просто состояние, но и процесс, который можно контролировать и влиять на него.

Следующий фразеологический оборот «амд-менд» («жив и здоров») позволяет нам увидеть, что здесь совмещены два состояния – жизнь и здоровье – как бы подразумевая, что одно неразрывно связано с другим. Этот оборот дает понять, что в калмыцкой культуре здоровье и жизнь рассматриваются как гармоничное единство.

В калмыцкой культуре, подкрепляемой лингвистическими данными, здоровье является не статичным состоянием, а динамичным процессом, который взаимосвязан с другими аспектами жизни. Это может отражать более общий взгляд на здоровье как на целостность физического и духовного состояния, что соответствует традиционным представлениям о здоровье в многих восточных культурах.

Исследование здоровья в калмыцкой культуре через призму языка раскрывает уникальные особенности восприятия этого важного социального и индивидуального феномена, делая его неотъемлемой частью культурной идентичности калмыцкого народа.

Основываясь на материалах калмыцкого языка можно выделить дополнительные аспекты здоровья в калмыцкой культуре. Сразу же бросается в глаза фраза «Бурхн арш, буурл сахлта овгн бол!» («Будь здоров, доживи до старости!»), произносимая старшими поколениями, когда чихают дети. Это интересный культурный момент, который отражает связь между здоровьем и духовностью, а также уважение к старшему поколению.

Этот обычай сближает здоровье с традиционными представлениями о благословении и долголетию. Фраза включает в себя обращение к высшим силам («Бурхн арш»), что указывает на религиозную составляющую здоровья в калмыцкой культуре. Это не просто пожелание здоровья, это своего рода молитва или обряд, который связывает физическое здоровье с духовными и культурными аспектами жизни.

Далее, фраза «Гем уга (буру уга)» («Нет вины, не виноват. Жив-здоров») ещё один пример, подчеркивающий тесную связь здоровья с нравственными и социальными нормами. Здесь здоровье становится не просто индивидуальным, но и социальным феноменом, связанным с представлениями о добродетели и невиновности.

В калмыцкой культуре здоровье является многогранным феноменом, в котором переплетаются физическое состояние, духовные убеждения, социальные нормы и традиции. Лингвистические особенности языка лишь подчеркивают эту сложность, делая здоровье неотъемлемой частью культурной идентичности калмыцкого народа. В аксиологическом контексте калмыцкие лингвистические особенности, связанные со здоровьем, выявляют глубоко укорененные ценностные ориентиры. Здесь здоровье не рассматривается как изолированный феномен, а становится частью широкого культурного и духовного поля, которое включает в себя как индивидуальные, так и социальные аспекты. Пожелание «Будь здоров, доживи до старости!» и выражение «Нет вины, не виноват. Жив-здоров» отражают не просто желание физического благополучия, но и аспекты долголетия, нравственной чистоты и духовного благосостояния. Это подчеркивает ценность здоровья как средства для достижения высших духовных и социальных норм.

Таким образом, анализ здоровья в калмыцкой культуре через лингвистическую призму

раскрывает его как многомерную аксиологическую категорию. Здесь здоровье – не просто состояние отсутствия болезни, но и инструмент для реализации культурных, духовных и социальных идеалов. Эта аксиологическая глубина делает здоровье важным элементом культурной идентичности и нравственного развития в калмыцкой общности.

В современном мире, где технологические изменения и социальные сдвиги происходят с невероятной скоростью, пересмотр ценностей и поиск баланса становятся особенно актуальными задачами. Эти процессы могут проявляться на различных уровнях – от индивидуального до глобального, и они часто требуют глубокой рефлексии и адаптации.

Пересмотр ценностей не всегда означает их полное отвержение или замену; это может быть и вопросом переосмысления, акцентирования внимания на других аспектах жизни. Например, если ранее преобладающей ценностью была карьера, то с течением времени могут выйти на первый план отношения, здоровье или духовное развитие.

Поиск баланса в этом контексте – это не просто компромисс между различными сферами жизни, это скорее стремление к гармонии, когда каждый элемент системы ценностей находится в динамическом равновесии с остальными. Это предполагает умение гибко адаптироваться к изменениям, сохраняя при этом ядро своих убеждений и принципов.

Ключевым моментом в этом процессе является самосознание. Через глубокую рефлекссию, индивид или сообщество могут лучше понять, какие ценности для них действительно важны, и какие могут или должны быть скорректированы для достижения более полного и гармоничного состояния.

В итоге, пересмотр ценностей и поиск баланса – это не статичный, а динамический процесс, направленный на постоянное совершенствование и адаптацию к меняющимся условиям. Это позволяет не только лучше адаптироваться к реальности, но и делает эту реальность более согласованной с нашими внутренними устремлениями и идеалами.

В ходе исследования было выявлено, что динамика ценностных представлений в современном калмыцком обществе является результатом комплексного взаимодействия между традиционными культурными конструктами и современными социально-экономическими реалиями. Глобализация и модернизация оказывают значительное влияние на ценностные ориентации, в том числе на представления о здоровье.

Теоретические импликации данного исследования заключаются в том, что для понимания текущих процессов в калмыцкой культуре необходим комплексный подход, интегрирующий как диахронические, так и синхронические анализы. Сложность данного вопроса требует дальнейших многоаспектных исследований с использованием междисциплинарных методов.

С практической точки зрения, выявленный баланс между традиционными и современными подходами к здоровью может быть использован для разработки новых медицинских и социальных стратегий. В частности, эффективное сочетание традиционных методов оздоровления с современными медицинскими технологиями может обеспечить более высокий уровень здравоохранения, адаптированный к специфическим условиям и потребностям калмыцкого общества.

В целом, данный анализ позволяет сделать вывод о необходимости дальнейшего изучения калмыцкой культуры и ценностных ориентаций в контексте глобализации, с целью формирования более адекватных и эффективных стратегий социокультурного развития.

Литература

1. Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. – Элиста, 2003.
2. Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, особливо из них торгутского, и поступков их ханов и владельцев. Сочинение 1761 года. – Элиста, 1995.
3. Басангов Баатр (сост.) Русско-калмыцкий словарь. Ответственный редактор – Л.С. Сангаев. – Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1940. – 328 с.
4. Басангова Т.Г. Концепт «счастье» в обрядовом фольклоре калмыков // Этнокультурная концептология. – Элиста, 2006.

5. Голубева Е.В. Калмыцкие культурные концепты. – Элиста, 2009.
6. Гучинова Э.-Б. Пища калмыков в России и в США: опыт сравнительного анализа // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. – М., 2001.
7. Есенова Т.С. Очерки по лингвокультуре калмыков. – Элиста, 2012. – 160 с.
8. Есенова Т.С. Этническое содержание калмыцкой концептосферы // Этнокультурная концептология и современные направления лингвистики. – Элиста, 2007.
9. 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.
10. Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. – М., 1893.
11. Имкенова А.Б. Этническая идентичность калмыков. – Элиста, 1999.
12. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. – Т.3. – Элиста, 2009.
13. Калмыцко-русский словарь. 26000 слов / Под ред. Б. Д. Муниева. – М.: Русский язык, 1977. – 765 с.
14. 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.
15. Корсункиев Церен (сост.) Калмыцко-русские и русско-калмыцкий терминологический словарь: медицина. Калмыцкое книжное издательство, 1992. – 93 с.
16. Котвич В.Л. Калмыцкие загадки и пословицы. – Элиста, 1972.
17. Ользеева С.З. Калмыцкие народные традиции. – Элиста, 2007.
18. Омакаева Э.У. Народные знания калмыков // Национальная политика советского государства: репрессии против народов и проблемы их возрождения. – Элиста, 2003.
19. Попов А. Опыт русско-калмыцкого словаря. – Казань, 1857. – 127 с.
20. Ухтомский Э.Э. Отъ Калмыцкой степи до Бухары. – СПб.: Типография князя В.П. Мещерского, 1891. – 212 с.

Мушаев В.Н., Лиджиева А.В., Болдырева В.М.

г. Элиста, Россия

ФОНОМОРФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ВОЛГО-КАСПИЙСКОГО ГОВОРА КАЛМЫЦКОГО ЯЗЫКА

Исследование выполнено при финансовой поддержке научного проекта
РНФ № 23-18-00518 «Электронный диалектологический атлас монгольских языков России:
базисная лексика»

***Аннотация.** В статье рассматриваются фonomорфологические и лексические особенности волго-каспийского говора торгутского диалекта калмыцкого языка. В качестве материалов используются полевые записи авторов и результаты экспедиционных коллекций. В статье дается анализ основных особенностей говора, которые связаны с произношением согласных, мягкорядных гласных, метатезы. В слуховом восприятии данный говор по тону более музыкальный, мягкий, мелодичный и протяжный. В лексике он имеет собственно-лексические и лексико-семантические расхождения, изобилует названиями рыб, терминами рыбных и соляных промыслов, которые по сравнению с другими монгольскими языками отличаются, что свидетельствует о локальности их формирования. Взаимовлияние данного говора с контактирующими тюркскими языками имеет достаточно системный характер.*

***Ключевые слова:** волго-каспийский говор, торгутский диалект, калмыцкий язык, фонетические особенности, лексика, тюркские языки.*

Современные малочисленные языки, к которым относится калмыцкий язык с его диалектами и говорами, находясь в сложнейшей языковой ситуации, нуждаются в мониторинге состояния, в поддержке воспитательных и образовательных учреждений для которого требуется соответствующая научно-методическая база: словари, пособия, грамматики. При этом живой функционирующий язык с его диалектами находится под постоянным давлением литературного языка и сегодня при незавершенности и относительности литературных норм при нынешней языковой ситуации, калмыцкий язык не исключение, вновь и вновь возникают вопросы о необходимости совершенствования норм письма и произношения. В подобной ситуации обращение и фиксация современными способами локальных особенностей живого языка и создание комплексной лингвистической истории нам представляется достаточно актуальной. Современные подходы в лингвистике позволяют определить места диалектной формы в системе языка или языковой группы, и является показателем культурно-языкового взаимодействия контактирующих языков.

В истории изучения диалектов монгольских языков фундаментальных исследований в данной отрасли немало. Это работы академика Б.Я. Владимирцова [1929], В.Л. Котвича [1929], Н.О. Очирова [1910], Г.Д. Санжеева [1952], Э.Р. Тенишева [1976], Д.А. Павлова [1964, 1990], А.Ш. Кичикова [1963], Н.Н. Убушаева [1979, 2006], И.Д. Бураева [1965, 1976], В.И. Рассадина [1977], Д.Г. Дамдинова [1968, 1977, 1995, 2000], Ц.Б. Будаева [1978, 1992], Е.В. Бембеева [2012] и др.

В данной работе рассматриваются основные отличительные особенности волго-каспийского говора как части торгутского диалекта калмыцкого языка. Эмпирическим материалом статьи послужили полевые записи авторов и данные комплексных экспедиций сотрудников и преподавателей КалмГУ им. Б.Б. Городовикова 2012–2023 гг.

Носители волго-каспийского говора проживают на территории Республики Калмыкия (южная часть нынешнего Юстинского района, восток Яшкульского района, северо-запад Лаганского (Каспийского) района) и два района Астраханской области (Наримановский (Приволжский) и Лиманский районы). В источниках XVIII века указаны как Хошеутовский и Яндыко-Мочажный улусы.

В работах П.С. Палласа отмечается, что в Приволжском и в Прикаспийском крае к 1767 году население насчитывалось до 42 тысяч человек, из них не все были калмыки, калмыков было до семидесяти тысяч кибиток. С точки зрения этнической принадлежности они относились к зюнгарами, торгутам, хойтам и хошутам [Розенталь 1976]. Хошеутовский улус включал около 2 тысяч кибиток, в нем кроме хошуты были и зюнгары и хойты, и торгуты, – пишет П.И. Небольсин. Улус делился на 10 родов: керейты (торгутские рыбаки), эркетены (торгуты), бага-хошуты, уранхусы (зюнгары), теленгиты (зюнгары), цаатаны, ик хошуты, шебенеры, хойты, цагалы (хошуты) и др. Две ставки улуса: Тюменевка, летняя ставка на левом берегу реки Ашулука – Ордлигин-цеке (урочище). Каждый род имеет строго свое место зимних и летних кочевий [Небольсин 1852]. После Октябрьской революции, по данным карты Калмыцкой области 1921 года и схеме чертежа улуса в Приволжский район, куда вошел Хошеутовский (Александровский с 1910 года), входило 10 сельских советов. Хотя временное, административное единство с большой этнической группой багацохуров не могли бесследно пройти для носителей изучаемого нами говора. Это отразилось на виде хозяйств и занятий по району: скотоводство – 55%, земледелие – 16,6%, рыболовство – 12,6%, прочие занятия – 15,8%. Преобладающими занятиями для населения было скотоводство, рыболовство и земледелие. Данными видами деятельности занималось население, которое проживало на берегах Волги. В районном центре Калмыцкий базар имелись торгово-промышленные учреждения: Промысел Калмтрест (задание 118 тыс. центнеров рыбы), рыбацкий колхоз имени Сталина (400 человек членов колхоза), сельскохозяйственный колхоз имени Джалыкова (65 членов колхоза с 95 га пахотной земли, из них 50 га – хлопок, 40 га – овощи) [Материалы... 1910]. После 1957 года часть калмыков Хошеутовского улуса, носители изучаемого говора, стали относиться к Астраханской области.

О другом, Яндыко-Мочажном улусе, входящего в зону изучаемого говора, также сказано в Материалах 1910 года¹. Данный улус занимал юго-восточный край калмыцкой степи, делясь на восточную «черни» и западную часть (степную). Скотоводство здесь было очень мало развито, население занималось рыболовством, проживало очень густо и было стеснено в плане наличия земельных участков. В улусе числилось 5573 хозяйств, а в них проживало 25566 человека, из них зарегистрировано 2051 занимающихся самостоятельно рыболовством, люди имеют 344 подчалок, 1109 бударок, 39854 сети [Материалы... 1910]. В состав улуса в 1910 году входили аймаки: Харахусовский, Долбанский, Багацохуровский, Ики-багутовский, Багутовский, Батутовский. После районирования 30-х годов из 28 сельских советов после 1957 года к Каспийскому (Лаганскому) районам Калмыкии стали относиться 10 сельских советов, а остальные к Наримановскому и Лиманскому районам Астраханской области.

Приведенные выше историко-экономические сведения о носителях волго-каспийского говора свидетельствуют о том, что данный район, сформированный со второй половины XVIII века в этническом отношении состоял из представителей различных районов Калмыкии, контактировал с проживавшими с ними русскими и представителями тюркских языков. К середине XIX века данный регион уже представлял из себя цельную административно-хозяйственную единицу и с этого времени формируются локальные особенности данного говора.

Система консонантизма данного говора состоит из 20 фонем. Фонетические признаки изучаемого говора следующие:

1. согласные *-л'*, *-н'*, *-д'*, *-т'* являются палатальными, т.е. среднеязычными: у:т'хън «узкий», хэл'дъвр «зараза», пэлт'э «пальто» [Павлов 1971]. В других говорах торгутского диалекта (в икицохуровском и багацохуровском) эти согласные являются переднеязычными [Кичиков 1967: 29]. Вместе с тем следует подчеркнуть, что во всем торгутском диалекте, за исключением *-л'*, все эти согласные фонетической роли не играют. Признавая мнение Н.Н. Убушаева, что система гласных и согласных изучаемого говора в основе своей одинакова с основой торгутского диалекта, мы считаем, что данный отличительный фонетический признак имеет достаточно последовательное проявление и объяснение из истории языка.

В потоке речи, по нашим наблюдениям, в волго-каспийском говоре в следующих сочетаниях: гласный мягкого ряда *-ə*, *-ə* + согласные *-л*, *-н*, *-д*, *-т* – палатальные (т.е. ближе к среднеязычному – палатальный, а в остальных говорах они переднеязычные – палатализованные) [Розенталь 1976: 267]. Подобное явление требует подтверждения многократными экспериментальными исследованиями, но на материалах нынешних записей и наблюдений это явление можно объяснить влиянием гласной «и» на контактирующие согласные *-л*, *-н*, *-д*, *-т*.

Ст. калм. онисун → он'исун → он'ъс (у дербетов при редукции гласная «и» регрессивно-контактно ассимилировала согласный звук в мягкий).

Ст. калм. онис → он'ис → он'съ (у торгутов при редукции гласная «и» регрессивно-дистантно ассимилировала гласный в мягкорядный, а в волго-каспийском говоре кроме этого произошло смягчение и предыдущего согласного – он стал среднеязычным: он'ис – он'съ).

Профессор Д.А. Павлов в своих работах подчеркивал, что зачастую представители изучаемого говора смешивают произношение «л» и «й»: тол'ъ – той'ъ «луч» [Павлов 1971: 15]. Говоря о развитии дифтонгов в калмыцком языке, ученый отмечал, что комплекс «уй», перешедший в «у:», повлиял на последующий согласный – сделал его мягким: у:л'хъ. «У жителей Каспийского района фонема л' мягкая в любых условиях» [Павлов 1974: 221].

В работах проф. А.Ш. Кичикова также обращается внимание на подобные фонетические явления в языке данного калмыцкого говора. В синтаксических формах глагола

¹ Материалы статистико-экономического и естественноисторического обследования калмыцкой степи астраханской губернии. Ч. I, II. Астрахань: Паровая губернская типография, 1910. – С. 205.

несовершенного вида соответствие мягкорядного «э» твердому «а»: йовжэнэ «идет» (торг. йовжана); һарчэнэ «выходит» (торг. һарчана) [Кичиков 1967: 33].

2. Эта группа фонетических особенностей волго-каспийского говора может встречаться и в некоторых других говорах торгутского диалекта.

А. Использование в речи фонемы «ш», которая в других говорах перед «и» выступает как «ч», «ц», например: ши:гън «цыган» (дерб. ци:һън), шитвьр «рогожа» (дерб. читвьр).

Б. Редукция «и» без существенного изменения формы слова, подобное явление отмечается и у цаатанов [Убушаев 1979: 134], например: ст.монг. тамаки «табак» → тэмкъ⁹ (литер. дерб.); тамкъ¹¹ (волго-касп.).

В. Вместо среднеязычного спиранта «й» в середине слова встречается заднеязычный смычный «г», это в основном в контактирующих с цаатанами, например: бигнь «сам» (лит. бийнь), бигм «я сам» (лит. бийм), хогр «два» (лит. хойр).

Г. Заднеязычные согласные у носителей волго-каспийского говора в потоке речи чаще встречаются «к», чем «х», например: тедүкнд бээв «находился поодаль» (волго-касп.); тедүхнд бээв (торг.); манакн «наши, мы» (волго-касп.) – манахън (торг.); оккъ «положить» (волго-касп.) – оркх (дерб. лит.).

Д. Чередование в начальной позиции фонемы «л» с сонорным смычным носовым согласным «н» (как у цаатанов), например: навк «лавка» (волго-касп.) – лавк (лит.); Нижъ «имя Лиджи» (волго-касп.) – Лижъ (лит.); Нага:н «Лагань» (волго-касп.) – Лага:н (лит.).

Из морфологических особенностей волго-каспийского говора можно выделить ряд признаков, которые, безусловно, могут быть выявлены и в других контактирующих говорах торгутского диалекта. Первая группа особенностей связаны с формами выражения падежей:

1. В форме направительного падежа вместо аффикса *-ур / -үр* употребляется аффикс *-aad / -ээд*. Или чаще используется послелог тал. Например: гер «дом» – герэд «к дому» (волго-касп.) – герүр (лит.); хотн «двор» – хотнад «ко двору» (волго-касп.) – хотнур «лит.»; худг «колодец» – худг тал «к колодцу» (лит., волго-касп.). Кроме этого существует ее одна форма замещения направительного падежа, которая используется и в других говорах торгутского диалекта (икицохуровском и багацохуровском). Речь идет о передаче направленности с помощью дательного падежа с возвратной частицей *-ан*, например: хотндан хэрж ирх «вернуться в хотон» (волго-касп., лит.) – хотнурн хэрж ирх (дерб.).

2. Орудный падеж возвратного склонения использует аффикс *-алн / -элн*, вместо литературной формы *-арн / -эрн*, например: мөрэлн «лошадью» (волго-касп.) – мөрэрн (лит.); дерэлн цокв «ударил подушкой» (волго-касп.) – дерэрн цокв (лит.); царалн «волоом» (волго-касп.) – царарн (лит.).

3. В родительном падеже с конечными согласными используется аффикс *-ан*, тогда как в литературной форме мягкорядное *-ин*, например: Бадман «Бадмы» (имя) (волго-касп.) – Бадмин (лит.).

4. В односложных именах с конечным долгим гласным винительный падеж может иметь двойное оформление, например: буу «ружье» – буугиг:гэ «ружья» (волго-касп.) – буугъ (лит.).

Вторая группа морфологических особенностей изучаемого говора относится к формам выражения множественности и другим категориям.

1. В Волго-каспийском говоре, как у цаатанов, достаточно часто используются одновременно две формы множественного числа, например: күүкьн «девочка» – күүк-с-мүс «девочки» (волго-касп.) – күүк-д (лит.); ах «братья» – ах-нр-мус «старшие братья» (волго-касп.) – ах-нр (лит.).

2. У аффиксов множественности *-муд/-мүд; -уд/-үд; -чуд/-чүд, -гуд/-гүд* в потоке речи носителей говора конечная «д» может чередоваться с согласной «с», например: баатрмус «богатыри» (волго-касп.) – баатрмуд (лит.); колхозникүс «колхозники» (волго-касп.) – колхозникүд (лит.); эмьгчүс «старухи» (волго-касп.) – эмьгчүд (лит.).

В говоре встречается и форма прошедшего времени на *-ваа / -вээ* вместо *въ*, например: суува «сел» (волго-касп.) – суув (лит.).

Форма возможности/допустимости повелительно-желательного наклонения использует *-за/-зэ* вместо *-вза/-взэ*, причем в цаатанском говоре данная форма имеет предостерегательное значение, например: маңһдур ирвзэ «может быть, придет завтра» (волго-касп.) – «как бы ни был дома» (цаат.) – маңһдур ирвзэ «может быть, придет завтра» (лит.).

Волго-каспийский говор относится к одному из территориальных типов диалектных подсистем торгутского диалекта калмыцкого языка. Географическое положение, историко-хозяйственный уклад при этническом и диалектном разнообразии позволили данному региону с конца XVIII века (после 1771 года) до середины XIX века сформироваться как целостная административная единица со своими культурно-экономическими особенностями. С этого времени начинается функционирование и образование локальных признаков языка калмыков волго-каспийского бассейна.

Главной отличительной особенностью речи носителей данного говора в отличие от языка других говоров калмыцкого языка является протяжность, мягкость и мелодичность тональности речи. Данные отличительные признаки говора выражаются в фонетических особенностях в произношении согласных *-л, -н, -д, -т*, которые в сочетании с мягкорядными согласными произносятся мягко, становятся среднеязычными; в глагольных синтетических формах несовершенного вида мягкорядный долгий *-э* употребляется вместо твердорядного долгого *-а*; в потоке плавной речи вместо увулярного щелевого *-х* чаще используется заднеязычный смычный *-к*. Из морфологических особенностей в этом ряду можно назвать употребление в направительном падеже аффиксов *-аад / -ээд, -д / -т* с частицей *-ан* с шумным смычным «д», вместо литературной нормы *-ур/-ур* аффикса с сонорным дрожащим *-р*; в форме творительного падежа также вместо литературного с «р»: *-арн/-эрн* употребляется *-алн/-элн* с плавным *-л*; двойное оформление в именах с конечным долгим гласным винительного падежа с долгим *-и*, два показателя множественности в именах и использование формы прошедшего времени на *-ваа/-вээ*, вместо *-в*, которые также могут свидетельствовать об особенностях речи носителей данного говора.

Отмечая необходимость отдельного исследования лексической системы данного говора, наши наблюдения говорят о наличии собственно-лексических и лексико-семантических расхождениях в языке носителей волго-каспийского бассейна от других говоров и диалектов калмыцкого языка. Используемые в языке говора названия рыб, терминов рыбных промыслов имеет территориальное происхождение, о чем свидетельствуют сравнения с подобными терминами других монгольских народов. Достаточно интересный и перспективный лексический пласт составляют заимствованные и адаптированные слова и идиомы из контактирующих тюркских языков – алабугатских и юртовских татар.

Использование имеющихся современных методов лингвистической географии при проведении диалектологических, типологических и исторических исследований, безусловно, даст новый импульс монгольскому, шире урало-алтайскому языкознанию

Литература

1. Бембеев Е.В. О некоторых особенностях ойратских говоров Монголии на материалах экспедиции в Западную Монголию в 2007 г. // *Oirad and Kalmyk Linguistic Essays*. – 2012. – №11. – С. 75–83.
2. Будаев Ц.Б. Бурятские диалекты (опыт диахронического исследования). – Новосибирск: Наука, 1992. – 217 с.
3. Будаев Ц.Б. Лексика бурятских диалектов в сравнительно-историческом освещении. – Новосибирск: Наука, 1978. – 303 с.
4. Бураев И.Д. Сартульский говор // Исследования бурятских говоров. – Улан-Удэ, 1965. – Т.1. – С. 71–107.
5. Бураев И.Д. Фарингальный и в бурятских диалектах // Языки и топонимия. – Томск, 1976. – С. 68–70.
6. Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. – Л.: Издание Ленинградского восточного института имени А.С. Енукидзе, 1929. – 433 с.

7. Дамдинов Д.Г. К истории изучения языка хорибурят. – Улан-Удэ: Бэлиг, 2000. – 148 с.
8. Дамдинов Д.Г. О языке закаменских (армакских) хамниган // Исследование бурятских и русских говоров. – Улан-Удэ, 1977. – С. 40–46.
9. Дамдинов Д.Г. Этнолингвистический очерк хамниганского говора // Исследования бурятских говоров. – Улан-Удэ, 1968. – Т.1. – С. 74–116.
10. Дамдинов Д.Г. Язык ононских хамниган (историко-лингвистическое исследование). Автореферат дис. ... д-ра филол. наук. Улан-Удэ, 1995. – 59 с.
11. Кичиков А.Ш. Дербетский говор (фонетико-морфологическое исследование). – Элиста: Калмгосиздат, 1963. – 87 с.
12. Кичиков А.Ш. Дифференциальные признаки говоров калмыцкого языка // Ученые записки НИИЯЛИ, серия Филология. – Элиста, 1967. – С. 29.
13. Котвич В.Л. Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка. Изд. 2-е. Ржевнице у Праги: Издание Калмыцкой комиссии культурных работников в Чехословацкой республике, 1929. – 418 с.
14. Материалы статистико-экономического и естественно-исторического обследования калмыцкой степи астраханской губернии. Ч. I, II. Астрахань: Паровая губернская типография, 1910. – С. 205.
15. Небольсин П.И. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. Спб., 1852. С. 11.
16. Очиров Н.О. Отчет о поездке Н. Очирова к Астраханским калмыкам летом 1909 года // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношении. – Спб., 1910. – № 10. – С. 61–75.
17. Павлов Д.А. Исследования по калмыцкому языку и письменности. – Алма-Ата, 1971. – С. 12–13.
18. Павлов Д.А. Каракольские калмыки и их язык. – Элиста: Калм. гос. ун-т, 1990. – 64 с.
19. Павлов Д.А. Развитие дифтонгов монофтонги в калмыцком языке / Исследования по восточной филологии. – М., 1974. – С. 221.
20. Павлов Д.А. Уральский говор и некоторые вопросы развития фонетической системы калмыцкого языка // Записки НИИЯЛИ КАССР. – 1964. Серия филологии. – С. 40–68.
21. Паллас П.С. Собрание исторических известий о монгольских народах, сочиненное господином П.С. Палласом. – Спб., 1976. – С. 68–70.
22. Рассадин В.И. Об этимологии некоторых бурятских диалектных слов // Исследование бурятских и русских говоров. Улан-Удэ, 1977. С. 127–142.
23. Розенталь Д.Э. Словарь-справочник лингвистических терминов: Пособие для учителей / Д.Э. Розенталь, М.А. Теленкова. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Просвещение, 1976. – 543 с.
24. Санжеев Г.Д. Монгольские языки и диалекты // Ученые записки Института востоковедения АН СССР. – 1952. – № 4. – С. 30–125.
25. Тенишев Э.Р. О языке калмыков Иссык-Куля // Вопросы языкознания. – 1976. – № 1. – С. 82–87.
26. Убушаев Н.Н. Фонетика торгутского говора калмыцкого языка. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1979. – 196 с.
27. Убушаев Н.Н. Диалектная система калмыцкого языка. – Элиста: АОр НПП «Джангар», 2006. – 256 с.
28. ЦГА (Центральный государственный архив) КАССР. Р. 115. Оп.-I, ед. 14, 49. Лист 14, 15; ед. хр. 64.

ТАРХАН СУУРЬШСАН ОЙРАДУУДЫН АМАН ЯРИАНД ХЭРЭГЛЭГДДЭГ ӨВӨРМӨЦ ШИНЖТЭЙ ӨНГӨНИЙ НЭРИЙН СУДАЛГАА

Агуулгын товч. Аливаа нэг үндэстний хэлэнд байдаг үндсэн өнгөний нэрс гол төлөв тухайн ард түмний хэл, соёлын нийтлэг шинжийг агуулж байдаг. Гэвч Монгол хэлтний хувьд Ойрад Монголчууд амьдардаг Хөхнуур, Шинжаан, Халимагийн аман аялгуунд хэрэглэгддэг «зуушиг» (аман ярианд оошиг гэх), «сосон», «зандан», «хонгор», «оштв», «чүүкл» зэрэг өнгөний нэр нь Монгол үндэстний доторх бусад аман аялгуунд хэрэглэгдэхгүй байгаа нь ихээхэн анхаарал татаж байна. Тус өгүүлэлд дээрх өнгөний нэрүүд тус тус ямар өнгийг заан нэрлэж байгааг судлах бөгөөд Ойрадуудын зан заншил, хэл хэллэг, соёл сэтгэлгээний өвөрмөц онцлогийг мэдэхэд «өнгөний нэр судлал» чухал ач холбогдолтой болохыг өгүүлэв.

Түлхүүр үг: Ойрад аялгуу, өнгөний нэр, үндсэн өнгөний нэр.

«Үндсэн өнгөний нэр» (basic color name) гэх ойлголт нь аль шинжлэх ухааны үүднээс судалж байгаагаас хамаараад янз бүр. Жишээлбэл физикийн шинжлэх ухааны үүднээс «солонгын долоон өнгө»-ийг үндсэн өнгө хэмээн нэрлэдэг. Үүнд бидний сайн мэдэх «хар», «цагаан», «саарал», «хүрэн», зэрэг өнгө багтаагүй байгааг төдийлөн хүмүүс анзаардаггүй. Харин хэл шинжлэлийн талаас судлахдаа дээрх өнгүүдийг багтааж, «үндсэн өнгөний нэр» хэмээн тодорхойлдог.

«Эрдэмтэн Бэрлин, Кэй нар: дэлхийн ихэнх хэлэнд гол төлөв «үндсэн өнгөний нэр»-нд 11 өнгө багтдаг бөгөөд эдгээр үгийн бүтэц нь энгийн, дан үгээс бүтсэн, хэрэглэгдэх давтамж өндөр байхаас гадна өнгөний хүрээний зааг нь харилцан адилгүй, эзлэх байр суурь нь ч харилцан адилгүй байдаг гээд нийт 7 үе шаттайгаар бүрэлджээ» [王寅著 2018] хэмээн үзсэн байна.

Монгол хэл, аялгуунуудад зарим өнгө нь адил нэрээр нэрлэгддэг боловч зарим нь өөр өөр нэртэй байна. Үүнийг ажиглавал: Монголчуудын дунд эртнээс нийтлэг хэлэгдэж, нийтлэг танигдсан өнгөний нэрс нь адил, харин өдөр тутамд нүдэнд үзэгдээд байдаггүй учраас тогтсон нэршилгүй байснаа эд бодисын хэрэглээ нэмэгдэхийн хэрээр амьдрал дунд нүдэнд тогтмол харагдах болсон өнгө нь өөр өөрөөр нэрлэгддэг болох нь судалгааны явцад анзаарагдаж байна.

Эдгээр адилгүй өнгөний нэрсийг дээр дурдсан Бэрлин, Кэй нарын тодорхойлсны дагуу «үндсэн өнгө» гэж үзээд Ойрад аялгуунд бусдаасаа ялгаатай ямар ямар өнгөний нэр хэрэглэгдэж байгааг нарийвчлан судалъя.

1. Хөхнуурын Ойрадуудын дунд хэрэглэгддэг өвөрмөц шинжтэй өнгөний нэрс

а) Хонгор өнгө

Хөхнуурын Монголчуудын дунд улбар шар өнгийн зургийг үзүүлэн нэрлүүлэхэд 47 хүнээс 11 хүн «хонгор өнгө», 8 хүн «шар улаан» өнгө, 7 хүн «улбар шар» өнгө, бусад нь «ангир өнгө», «шарга өнгө», «жүржин өнгө» гэх мэтээр хариулсан байна.

«Хорин наймт тайлбар толь»-д: «морины шаравтар зүсмийг хонгор морь хэмээмүй» [Намжилмаа 1988] гэсэн бол Ү. Мандах эмхтгэсэн «Монгол И Иүй толь бичиг»-т: шар өнгийг «sir-a basa qongyog gen-e» [Мандах 1995: 593] хэмээсэн нь эрт үед хонгор гэх өнгө заасан үг өргөн утгаар хэрэглэгдэж байгаад хожуу зөвхөн морины зүс заах болон хүрээ хэмжээ нь явцуурсан тал ажиглагдаж байна. Харин Хөхнуурын Ойрадуудын дунд идэвхтэй хэлэгдсээр иржээ.

Монгол улсад тус өнгийг «улбар шар», Өвөрмонголд «улбар шар», «болсон шар», «гал шар», «шарангуй» гэх мэтээр нэрлэж, гол төлөв шар өнгөний айд хамааруулж байхад зарим хэсэг нь «улбар өнгө» гэж нэрлэдгээс үзвэл «улаан» өнгөний айд ч мөн багтаах шинжтэй болж, айн хувьд тогтворгүй хэлэгдэж байна. Ингэснээрээ үндсэн өнгөний айд бие даасан

өнгө болж чадахгүй байгаа ч Хөхнуурын Монголчуудын зарим хэсэгт «хонгор өнгө» гэж нэг үгээр нэрлэгдэж байгаагаас ажвал бие даасан шинжтэй «үндсэн өнгөний нэр» болж чадаж байна.

Энэхүү өнгийг дэлхийн олон улс оронд «оранж өнгө» хэмээн нэрлэж байгаа бөгөөд «оранж» хэмээх нэрлэлт нь улам бүр даяарших хандлагатай болж байна. Ийм учраас өөрсдийн хэрэглэж нэрлэдэг уламжлалт нэршлээ хэвээр нь хадгалж үлдэх боломжийг мөн эрэлхийлэх нь зүйтэй юм. Өнгөний нэрийн хувьд дан үгээс бүтсэн өнгө нь нэлээд тогтвортой байх хандлагатай байхад хоршоо үгээр хэлэгддэг «улбар шар», «нил ягаан» зэрэг өнгөнүүд цаг хугацааны явцад дан үгийн хэлбэрт шилжих, эсвэл харь хэлний үгээр нэрлэгдэх магадлалтай байдаг.

Өөрөөр хэлбэл нэг өнгөнөөс өөр бусад өнгөнүүд салан гарч (хөх ба цэнхэр, хүрэн ба бор зэрэг нь алсдаа нэг нэг өнгө болсонтой адил ойлголт), шинэ өнгөний ай үүсгэж, үүгээрээ үндсэн өнгөний нэр өргөжиж байдаг.

Эрдэмтэн Diveren, Verspooг нар нэг өнгөөс өөр нэг өнгө салж гарах хийгээд өнгөний ай үүсэх шат дарааллыг түүхэн хэл шинжлэлийн үүднээс эгшиг авианы үүсэл хөгжлийн явцтай адилтгасан нь сонирхолтой судалгаа болжээ [王寔著: 107].

«Улбар шар» өнгийг «хонгор» өнгө хэмээн нэрлэх нь бусад газрын Ойрадуудад бараг үгүй юм. Ингэж нэрлэж буйг сонсоод гайхах хүн олон байх бөгөөд «адууны өнгөөр эд юмны өнгө нэрлэх нь буруу» гэх мэтээр шүүмжлэх хандлага илэрдэг.

б) Сосон өнгө

Хөхнуурын Ойрадуудын дунд 47 хүнээс ягаан өнгийн зураг үзүүлэн ямар өнгө болохыг нэрлүүлэхэд 39 хүн «сосон өнгө», 6 хүн «ягаан өнгө» 2 хүн «мэдэхгүй» хэмээн хариулсан ба нил ягаан (purple) өнгийн зургийг үзүүлэн ямар өнгө болохыг нэрлүүлэхэд 17 хүн сосон, хүрэн сосон, цэнхэр сосон, гүн сосон зэргээр хариулж, 13 хүн ягаан, 3 хүн хүрэн, 1 хүн үзмэн өнгө гээд, бусад хүмүүс мэдэхгүй хэмээн хариулжээ. Үүнээс үзэхэд «сосон» гэх өнгийг Алшаа, Шинжаан, Хөхнуур, Монгол улсын Ойрадуудын дунд ихэвчлэн хэрэглэдэг ч Хөхнуурт хамгийн их идэвхтэй хэрэглэж байна. Харин Халимагт тус үгийг хэрэглэдэггүй бөгөөд үгийн санд ч энэ үг байхгүй байна.

Эрдэмтэн Б. Бадамдорж, Г. Батзаяа нарын хэвлүүлсэн «Дөрвөд аялгууны толь»-д: «Сосан-Sosân-ягаан» [Бадамдорж, Батзаяа 2016: 148], эрдэмтэн Сэцэнбаатарын хэвлүүлсэн «Sinjiyang-un çaqar aman ayalxun-u sudulul» – тольд: «Soson-(yaḡan)» хэмээн тэмдэглэгджээ [Sečenbaatur 2017].

Өмнө нь бид монгол хэлэнд маргаз- маргас, балиуз- балиус, хулдаас- хулдааз, гэх мэтээр «з», «с» авиа сэлгэн хэлэгддэг тул зос (н) гэх үгээс «сосон» гэх үг үүссэн байх боломжтой гэж үзэж байсан боловч, эдүгээ тус үгийн талаар өөр баримт сэлт олдож, дахин өөр өнцгөөс харах шаардлага урган гарч байна.

«Хорин наймт тайлбар толь»-д: «сос цэцэг- нэгэн зүйлийн цэцгийн нэр...», «Таван зүйлийн үсгээр хавсарсан манж хэлний толь бичиг»-т «suṣu- qarabtur ulayan-紫»¹ хэмээсэн байна. Энэхүү 紫 үсэг нь нил ягаан өнгийг илтгэсэн хятад үсэг билээ. Тэгэхээр манж хэлэнд мөн энэ өнгө хэрэглэгдэж байжээ.

Шинжааны Нялх Шианы Чулуунбат «Уйгар хүмүүс ийм өнгөтэй цэцгийг сосон өнгөтэй цэцэг гэнэ. Бас тийм өнгийг «чээз ран»² гэж хэлдэг гэнэ» хэмээн өгүүлсэн билээ.

Мөн Шижнааны Кашкар хотын сургуулийн багш, Уйгур үндэстэн Авалжан (阿不拉江) «сосон гэж өнгө Уйгур хэлэнд хэрэглэгдэж байна»³ хэмээн өгүүлэв.

Бидний үзэхээр «Еврэй хэлний цэцэгний нэр (lily, lotus flower, rose)-ээс ирэлтэй үг байж мэднэ. Тус susan гэх үг нь Орос хэлэнд Сюзанна, хятад хэлэнд 苏珊 (Sushan), япон хэлэнд 苏一ザン (Sūzan) гэх мэтээр маш олон хэлэнд нэвтэрсэн байна»⁴.

¹ <http://hkuri.cneas.tohoku.ac.jp/project1/kdic/listAction>

² Шинжааны Нялх Шианы 57 настай Чулуунбатаас 2020 оны 4 сарын 7-ны өдөр сурвалжилж тэмдэглэв.

³ Шижнааны Кашкар хотын сургуулийн багш, Уйгур үндэстэн Авалжан (阿不拉江)-аас 2020 оны 4 сарын 7-ны өдөр сурвалжилж тэмдэглэв.

⁴ <https://en.wikipedia.org/wiki/Susan>

Үүнээс ажиглавал ягаан өнгө нь гол төлөв цэцгийн өнгөнд илэрдэг тул сосон цэцгийн өнгө нь Ойрадын аман аялгуунд өнгөний нэр болсон байж магадгүй.

2. Шинжааны Ойрадуудын дунд хэрэглэгддэг өвөрмөц өнгөний нэрс

Шинжааны Ойрадуудын үндсэн өнгөний нэрсэд «уушиг өнгө», «сосон өнгө», «шархал өнгө» (улбар шар), «хөгөлжиргөнө өнгө» (саарал), бөөлжиргөнө өнгө» зэрэг өнгөний нэрс байгаа бөгөөд бид хамгийн их давтамжтай хэрэглэгддэг «зандан өнгө», «уушги өнгө» зэргийг доор нарийвчлан тайлбарлая.

а) Зандан өнгө

Шинжааны Ойрадын 46 хүнээр нил ягаан өнгийн зургийг үзүүлэн нэрлүүлэхэд 20 хүн «зандан өнгө», 5 хүн «уушги (оошиг) өнгө», 8 хүн «сосон өнгө», 3 хүн «бөөлжиргөнө өнгө» 1 хүн «хүрэн өнгө» гээд бусад нь «мэдэхгүй» хэмээн хариулсан байна.

Үүнээс үзэхэд: Монгол улсад хэлэгддэг ягаан гэх үгийг тэд мэдэхгүй бөгөөд «нил ягаан» өнгийг «ягаан» өнгөний айд багтдаг гэж бодохгүй байна. Энэ нь нэг үндэстний доторх өнгөний нэр хийгээд өнгөний ай харилцан адилгүй байж болдог гэдгийг илтгэж байна. «Ягаан» гэдэг үгийг Шинжаан, Хөхнуур, Халимаг зэрэг газар амьдарч буй Ойрадууд эхэндээ мэддэггүй байснаа хожуу «хичээлийн сурах бичиг, радио, телевиз зэргээс энэ үгийг цээжилж авсан» хэмээн ярьдаг билээ.

«Зандан» гэх үгийг О. Сүхбаатар «Монгол хэлний харь үгийн толь»-д: «Дулаан оронд ургадаг анхилам үнэртэй мод. Тосоор нь үнэртэн ба эм хийнэ. Цагаан, улаан, хүрэн зандан гэж ялгана» [Сүхбаатар 1997: 111] хэмээсэн бол «Монгол хэлний их тайлбар толь»-д «халуун оронд ургадаг, зууван навчтай, анхилам үнэрт хатуу чанарын мод»¹ хэмээн тэмдэглэжээ.

Монголчууд зандан гэх үгийг өнгөний тодотголд ашиглахдаа гол төлөв «зандан хүрэн», «зандан улаан» гэх мэтээр улаан, хүрэн өнгөний тодотготголын хэлбэрээр ашигладаг бол Шинжааны Ойрадуудын дунд Монгол улсын нэршлээр «нил ягаан» (purple) өнгийг заан нэрлэж буй нь өвөрмөц үзэгдэл юм.

б) Уушги өнгө.

Шинжааны Ойрадын 46 хүнээр «ягаан» өнгийг нэрлүүлэхэд 37 хүн уушги өнгө (Ойрад аялгуунд оошиг гэнэ) 1 хүн сосон өнгө, 1 хүн ягаан өнгө, 1 хүн зандан өнгө, бусад нь мэдэхгүй хэмээн хариулсан байна.

Үүнийг нарийн ажиглавал монгол улсын утга зохиолын хэллэгээр «ягаан» хэмээн хэлдэг өнгийг голдуу «уушги өнгө», харин «нил ягаан» өнгийг «зандан өнгө» хэмээн ялган нэрлэж байгаа бөгөөд тэдний танихуйд энэ 2 өнгө нь өөр өөр өнгөний ай болон хөгжсөн нь тодорхой харагдаж байна. Өвөрмонголын Жарууд хошуунд мөн «ягаан» өнгийг «ийск» (уушги) хэмээн хэлдгээс үзвэл тус үг зөвхөн Ойрадуудын дунд өнгөний нэр болсон хэрэг биш, өөр бусад газар ч хэрэглэгдэж байгааг илтгэж байна.

Монголчууд малыг хүнсэнд хэрэглэхдээ эд эрхтнийх нь өнгө, бүтэц зэргийг суурин болон тариалангийн соёлтой үндэстнүүдээс хавь илүү мэддэг байжээ. Энэ танин мэдэхүйн үйл явц дээр суурилан уушгитай төстэй өнгийг нэрлэхдээ ойрад аялгуунд «оошиг өнгө» гэж нэрлэж заншжээ. «Шинжэнэ өөрд келнэ толь»-д: «оошиг-розовый (о цвето); окид оошиг бүсе бүселнээ...» [Тодаева 2001: 262] хэмээн тэмдэглэсэн байна.

3. Халимагт хэрэглэгддэг өвөрмөц бүтэцтэй үндсэн өнгөний нэрс

ОХУ-ын Халимагийн Ойрадуудын 29 хүнээс өнгө нэрлэх судалгаа авахад «уушги» өнгө, «чүүкл» өнгө, «оштв» өнгө, зэрэг өвөрмөц өнгөний нэрс илэрч байна. Үүнээс «уушги» өнгө гэдэг нь бусад газрын Ойрадуудтай давхцах байна.

Халимаг хэлний цахим корпус тэмдэглэгдсэн үгийн сангийн дотор ягаан гэх үг нь:

- Оошк зүстэ эмд...
- Оошк нилх махмудта
- Оошк өнгтэ сатин»
- оошк торһн оркмж»

¹ www.mongoltoli.mn

– Оошк, шар оркмжс зүүсн гелнгүд
– Шар, улан, ноһан, ценкр, оошк, зурһан зүүлин, зурһан зүсн зеегин өнгөр – оошк, шар, улан, ноһан, ценкр, оһн зүсн өнгтэ герлэр нартад, цэклэд, уняртад солһһтрна... «гэх зэрэг жишээ баримт илэрч байна. «Оошк нилх» гэх үг нь «улаан нялх», «улаан нялзрай» зэрэг үгстэй утга дүйж байна.

а) Оштв өнгө

Судалгаанд оролцогчдод улбар шар өнгийн зургийг үзүүлэн нэрлүүлэхэд 4 хүн «оштв», 1 хүн «хоо» 6 хүн «улбар шар» 1 хүн «ангир», 1 хүн «лууван» өнгө зэргээр харилцан адилгүй хариулсан байна. Үүнд дурдагдаж буй «хоо» гэх өнгө нь морины «хонгор» зүс бөгөөд Хөхнуурын Монголчуудын «Хонгор» өнгө хэмээн нэрлэдэгтэй утга нийцэж байна.

«Оштв» гэдэг үг нь Ойрадын бусад аялгуунд байхгүй бөгөөд Орос хэлнээс зээлсэн үг ч гэж үзэх үндэс төдийлөн олдохгүй байна.

«Хальмг-Орс толь»-д: «Оштв: Оранжевый, Оштв торһн: Оранжевый шёлк, Оштв өнг: Оранжевый цвет» хэмээн тайлбарлажээ [ХОТ 1977: 404]. Чухам ямар учраас ийнхүү нэрлэж байгааг цаашид үгийн гарал зүйн талаас судалж болно.

б) Чүүкл өнгө

Судалгаанд оролцогчдод «нил ягаан» өнгийн зургийг үзүүлэн нэрлүүлэхэд 8 хүн «Чүүкл» (зарим нь цүүкл) өнгө, 1 хүн «бэхийн өнгө», 1 хүн цэнхэр өнгө хэмээн нэрлэж, бусад нь «мэдэхгүй байна» хэмээн хариулсан байна.

«Хальмг-Орс толь»-д: «чүүкл [чүүкел] фиолетовый: чүүкл сах: фиолетовый альчик – биток» [ХОТ 1977: 656] хэмээн тэмдэглэсэн байх бөгөөд Ойрад аялгуугаар хэлэлцдэг бусад газарт энэ үгийг хэрэглэдэггүй. Иймд тус үгийг ч үгийн гарал зүйн талаас судлах шаардлагатай байна.

Алшаагийн Ойрадууд «уушги өнгө», «сосон өнгө» зэргийг бусад Ойрадуудын нэгэн адил хэрэглэх бөгөөд Монгол улсын Увс, Ховд, Баян-Өлгий аймгийн Ойрадууд ч мөн урьд өмнө эдгээр өнгийг аман яриандаа өргөн хэрэглэж байжээ.

Дүгнэлт

Бид Монгол улсын утга зохиолын хэлний баримжаагаар монгол хэлэнд «хар, цагаан, улаан, шар, ногоон, хөх, цэнхэр, бор, хүрэн, ягаан, саарал» зэрэг нэрийг үндсэн өнгөний нэр байна гэж үздэг боловч нийт монгол хэлтнээ багтаан судалж, өргөн хүрээгээр харвал бусад улсад амьдарч буй Монголчууд, мөн өөр өөр хэл аялгуунд харилцан адилгүй хэлэгддэг гэдгийг тэр бүр анзаардаггүй ажээ.

«Улбар шар» өнгөөр авч үзэхэд ихэнх газар шар өнгөний айд багтаж байхад Хөхнуурын Ойрадуудын дунд «хонгор өнгө» хэмээн тусдаа ай үүсгэн хэлэгдэж байна. Энэ нь дэлхийн олон хэлэнд буй «оранж өнгө»-тэй дүйж, алсдаа өөр нэг өнгөний айг үүсгэж байна гэсэн үг юм. Цаг хугацаа өнгөрөх явцад тус үг хэрэглэгдэхээ больж, өөр үгээр хэлэгдэх юм уу, эсвэл шар өнгөний айдаа нэгдэж ч мэдэх юм.

Монгол улсын утга зохиолын хэлний баримжаагаар цайвар улаан өнгийг «ягаан», «хөх, улаан» хоёр өнгөний холимог өнгийг «нил ягаан» хэмээн хэлдэг ба энэ 2 өнгө нь ерөнхийдөө «ягаан» гэх нэг өнгөний айд багтаж байхад ойрадын аман аялгуунд өөр өөр айд багтаж, өөр өөр нэрээр хэлэгдэж байна. Ингэснээр Ойрадын зарим газар, үндсэн өнгөний ай нь 11 бус 12 байх боломжтой байна.

«Зандан өнгө», «уушги өнгө», «сосон өнгө», зэрэг нь мод, цэцэг, мал амьтны биеийн эрхтэн зэргээс зүйрлэн бүтсэн өнгөний нэр байгаагаас ажвал Халимагт хэлэгдэж буй үгийн гарал нь мэдэгдэхгүй байгаа «оштв», «чүүкл» зэрэг үгс нь мөн тус өнгө бүхий эд зүйлээс зүйрлэгдэн бий болсон өнгөний нэр байх магадлалтай юм.

Ном зүй

1. Paul Kay and Chad K. McDaniel. «The Linguistic Significance of the Meanings of Basic Color Terms». Linguistic Society of America. 1978. Vol 54 No.3.

2. Sečenbařatur. Sinjyang-un řaqar aman ayalxun-u sudulul. Öbür mongřol- un arad-un keblkel-ün qoriy-a., 2017

3. Б. Бадамдорж, Г. Батзаяа. Дөрвөд аялгууны толь. Улаанбаатар, 2016.
4. Намжилмаа эмхэтгэв. Хорин наймт тайлбар толь. – Улаанбаатар, 1988. т. 942.
5. О. Сүхбаатар. Монгол хэлний харь үгийн толь. Улаанбаатар, 1997.
6. Тодаева Б.Х. Шинжэнэ өөрд келнэ толь. – Элст, 2001.
7. Ү. Мандах эмхэтгэсэн: «Монгол И Иүй толь бичиг». Монгол тулгуур бичгийн цуврал. Орчуулгын бүлэг (доод). ҮХХ.1995 он.
8. ХОТ – Хальмг-Орос толь. М., 1977.
9. 王寅著:《认知语言学》, 上海外语教育出版社, 2018: 105-107
10. <http://hkuri.cneas.tohoku.ac.jp/project1/kdic/listAction>
11. <https://en.wikipedia.org/wiki/Susan>
12. www.mongoltoli.mn

Оюунтунгалаг А.
г. Улан-Батор, Монголия

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ МОНГОЛЬСКОГО ЯЗЫКА В КИТАЕ И РОССИИ

***Аннотация.** Изучение истории, национальных особенностей формирует и развивает этническое самосознание. Как определить самосознание монголов, которые проживают вне Монголии, но продолжают сохранять монгольские традиции, традиционный образ жизни и свой родной – монгольский язык в Китайской Народной Республике (КНР) и Российской Федерации (РФ). В этнографической науке этническое самосознание является основным критерием самоидентификации народа. На сегодняшний день отсутствует сравнительное исследование монголов, проживающих в разных странах. В нашем исследовании предпринимается попытка сравнить уровень и сферы функционирования монгольского языка среди монголов, проживающих в Монголии, КНР и РФ. В частности намерены определить уровень знания родного языка среди детей.*

Во всем мире проживают около 10 млн. монголов. В течении многих столетий монголы кочевали на территории всей Центральной Азии, но в результате войн и других причин вышли за пределы своей ойкумены, расселившись на обширной территории Азии и Европы. На данный момент монголы проживают не только в Монголии, но и в КНР, РФ, Афганистане. Монголы проживают также на Тайване и в США, оказавшись там еще в годы Второй мировой войны. Несмотря на это монголы, оказавшись под влиянием других культур и языков, все-таки продолжают сохранять свой родной язык и традиции. Что касается Монголии, то численность монголов составляет 3174565 чел. под данным переписи 2020 г. В Монголии они сохранили не только культуру и традиции, но и продолжают сохранять и развивать монгольский язык.

***Ключевые слова:** население, этнический групп, этническое самосознание, родной язык, официальный язык, местный диалект, монголыязычные народы.*

Монголы в Китайской Народной Республике (КНР) и положение языка, письменности и культуры монгольских народов

В КНР монголов по данным 2020 г. насчитывалось 5983044 чел., которые проживают в основном во Внутренней Монголии, Синьцзяне, провинциях Гириин, Ляонин, Ганьсу, Кукунор, Хуанхэ, а также в Сычуань, Юньнань, Хэнань, Гуйчжоу и в г. Пекине. Несмотря на то, что монголы являются нацменьшинством в процентном соотношении составляют 17,66% (4247815) населения во Внутренней Монголии.

В северо-западном Китае между 4 провинциями Ганьсу, Сычуань, Чжэцзян и Синьцзян находится тибетская провинция Цинхай или по-монгольски Кукунор, где среди тибетцев, китайцев, казахов, хотонов и других мусульманских народов проживают также кукунорские монголы. Монголы провинции Цинхай делятся на две группы. Первая группа

административно подчиняется соседней провинции Ганьсу, и их называют субэйтскими монголами, которые имеют автономию под названием Сянь. Другая группа называется монголами Хайси или Кукунорскими монголами, и их автономия называется Зуу. С ними по соседству проживают хошуты, халхи, тибетцы, а в северной части Кукунора проживают монгоры и дунсяне. Монгоры называют себя Белыми монголами, а кукунорские монголы их называют как народ Кукунорских ойратов называют Черными монголами. Однако Кукунорские монголы себя называют Верхними монголами.

Их численность составляет 5,98 млн. чел. из них 1571474 детей до 14 лет. 75-80% монголов КНР используют родной язык, из них 15-20% параллельно используют китайский язык. 20-25% монголов утратили родной язык, используют китайский или тибетский языки. В КНР распространен 3 основных диалекта: внутренимонгольский, ойратский и барга-бурятский.

Монголы КНР подверглись значительной урбанизации. Движение населения является обычным явлением, однако для монголов переезд в город не является рядовым явлением. Урбанизация и количество говорящих на монгольском языке взаимосвязаны. Если раньше дети жили в сельской местности и вели традиционный образ жизни, то при переезде в город переселяются вместе со старшим поколением – бабушкой и дедушкой. Вообще в КНР монгольские дети и молодежь имеет два выбора, которые определяют их дальнейшую судьбу. Первый выбор заключается в обучении в монгольской школе, а второй – в китайской школе. В городе монгольские дети вынуждены обучаться в китайских школах. Обучение в китайской школе дает большие возможности, в частности возможность получать высокую заработную плату, выбор места работы и профессии. С одной стороны дети с детства обучаются в младшей и средней школе на китайском языке, что определяет их будущее, но с другой стороны дети подвергаются китаизации, забывают родной монгольский язык, что для них является отрицательным явлением. Однако они продолжают самоидентифицировать себя как монголы, сохраняют самосознание и транслируют его своим детям.

Монголы в Российской Федерации (РФ) и положение языка, письменности и культуры монгольских народов

Монголоязычные народы в ходе истории несколько столетий назад оказались в составе России. По переписи населения в 2020 г. насчитывалось 640,918 чел. монгольского происхождения, халха, буряты, калмыки. В РФ проживают 1,318 дархад, халха-монголы, хори монголы (монголы) из них 1,039 чел. говорят на монгольском языке. В РФ распространен 2 основных диалекта: калмыцкий ойратский и барга-бурятский.

Таблица 1

Национальный состав и владение языками.
Российская Федерация. Всероссийская перепись населения 2020 года.
[Итоги ВПН-2020. Том 5. Национальный состав и владение языками]

Национальность	Все население	Городское население	Сельское население	Говорящие на своем местном диалекте монгольского языка
Все население РФ	147,182,123	110,075,322	37,106,801	
Буряты (агинцы, аларцы, аргадинцы, баргуты, баяд, булагаты, буряад, бурят-монголы, буряты-азербайджанцы, буряты-хонгодоры, галзууд, гураны с языком бурятским, западные буряты, иркутские буряты,	460,053	218,361	241,692	

курымкане, монголо-буряты, сартулы, сонголы, табангуты, тангуты, хамниганы, хойхо, хонгодоры, хори, хори буряты, хори-буряты, хоринцы, эхириты)				
Население по родному языку, бурятский	392,979	167,326	225,653	392,979
Калмыки (метисы, бузавы, казаки с языком калмыцким, калмыки-ойраты, ойрат, ойрат-калмыки, ойраты, торгуты, хальмг, хойты)	179,547	95,307	84,240	
Население по родному языку, калмыцкий	166,726	85,186	81,540	166,726
Монголы (дархад, дархат, дархаты, халха, халха-монголы, хори монголы)	1,318	1,145	173	
Население по родному языку, монгольский	1,039	909	130	1,039

Буряты в Российской Федерации

Буряты проживают в РФ, Монголии и КНР. В Монголии буряты проживают в аймаках Хэнтий, Дорнод, Булган, Хөвсгөл, Төв, Сэлэнгэ и их количество составляет 43661 чел. [Монгол улсын хүн ам, орон сууцны улсын тооллого 2020 он] Буряты тоже проживают на северо-востоке Китая и насчитывается около 8 тыс. чел.

В РФ 460,053 буряты [Итоги ВПН-2020. Том 5] проживают в Республике Бурятия, в том числе в 6 городах и 17 поселениях, 273 деревнях, а также проживают в Иркутской области и в Забайкальском крае. Большинство городских жителей из бурят проживают в г. Улан-Удэ. Дальше живут в Москве-15000 чел., Санкт-Петербурге – 3000 чел., в Республике Тыва – 2000 чел., на Украине - 3000 чел., в Узбекистане – 3000 чел., в Казахстане – 3000-5000 бурят.

В средней школе изучает 2 часа в неделю: Бурятская литература. В ВУЗ-е преподается монгольская письменность. Бурятский язык применяется в быту и в разговорном языке. Если по данным 1996 г. в Республике Бурятия 89,4% бурят считают бурятский язык своим родным языком. В 2020 г. из всех бурятов 392,979 чел. (85,42%) говорят на бурятском языке. Остальные разговаривают на русском языке. Другими словами некоторые буряты уже не считают бурятский язык своим родным языком и не знают. Бурятский язык в большинстве случаев используется в быту. Бурятский язык развивается в художественной литературе, в искусстве.

Калмыки в Российской Федерации

Калмыки проживают не только в РФ, но в Монголии, США и Германия. Калмыков РФ составляет 179,547 чел. [Итоги ВПН-2020. Том 5] и проживают в Республике Калмыкия. Большинство населения составляют ойраты, остальные – русские, украинцы, чеченцы, осетины и дагестанские народы. Среди калмыков торгуты составляют большинство, дурбетов-35%, 15% – бузава. С января 1925 г. калмыцкий язык был переведен на кириллицу, с 1930 г. – на латиницу, а в 1938 г. вновь был переведен на кириллицу, новый алфавит языка составил 38 букв. В 1972 г. калмыки начали использовать новым официальным языком – русский язык. Сейчас из 179,547 калмыков 166,726 чел. говорят на калмыцком языке и остальные разговаривают на русском языке. В средней школе изучает 1 часа в неделю: Калмыцкая литература. В ВУЗ-е преподается монгольская письменность и ойратская письменность. Калмыцкий язык применяется в быту и в разговорном языке и развивается в художественной литературе, в искусстве.

Любой язык взаимосвязан со средой, поэтому рассмотрим численность городского и сельского населения. 95,307 калмыки проживают в городе, 84,240 калмыки проживают в

селье и в основном занимаются земледелием и скотоводством. Особенно хорошо говорят на монгольском языке люди, которые проживают в сельской местности. Люди, занимающиеся скотоводством или земледелием, одевающие национальную одежду и живущие со старшим поколением, не только не забывают свой родной язык, но и еще более широко используют родной язык, развивают и сохраняют свою культуру и традиции. Калмыкия является единственной буддийской страной в Европе.

Заключение. Важно определить численность монгольских народов в разных странах, в том числе количество детей и охарактеризовать их языковую компетентность, письменность и культуру. Основой сохранения родного языка является традиционный образ жизни. Поскольку традиционный образ жизни сохранился в сельской местности, то определив численность городского и сельского населения в КНР и РФ, и опираясь эти данные охарактеризовать перспективу развития монгольского языка. Люди, занимающиеся скотоводством или земледелием, одевающие национальную одежду и живущие со старшим поколением, не только не забывают свой родной язык, но и еще более широко используют родной язык, развивают и сохраняют свою культуру и традиции.

Язык является «треугольным камнем», на котором держится существование народа. В период распространения глобализации во всех сферах общества важно не только сохранять, но и развивать культуру и язык в условиях сосуществования с другими культурами. «В этом плане монгольская письменность является общим для монгольских народов. Монгольская письменность позволит свободно общаться между монгольскими народами» [Языковая политика Монголии 2012: 501].

Монголы, проживающие в этих трех государствах, изучают монгольский язык по несколько часов в школе и дома говорят на своем местном диалекте. В Китае и Бурятии, Калмыкии на родном языке выходят печатные издания, а также транслируют на нем программы по телевидению по несколько часов в день.

Во Внутренней Монголии китайский и монгольский языки являются государственными языками. В КНР свыше 80% монголов говорят на монгольском языке, используют монгольскую письменность, что является высоким показателем. Это связано с тем, что 71,28% монголов проживают Внутренней Монголии, которые сохраняют свое этническое самосознание, занимаются традиционным кочевым скотоводством, повседневно используют монгольский язык. Более того, они живут в основном в сельской местности и находятся в среде традиционного образа жизни и национальной культуры.

Внутренние монголы КНР и другие монголы – буряты и калмыки продолжают сохранять ядро монгольского языка. Несмотря на сосуществование с другими культурами и народами они продолжают сохранять свое монгольское самосознание, культуру, что обуславливает необходимость изучения их языковой культуры и менталитета.

В ходе исследования образования на монгольском языке и языковой культуры монголов КНР и РФ необходимо определить уровень и границы реального функционирования монгольского языка. В нашем исследовании определены сферы функционирования монгольского языка по регионам: среди монголов Внутренней Монголии – 4 региона, российских бурят – 3 региона и калмыков – 3 региона.

Литература

1. Болдбаатар Ж. Монгол улсын түүх. – Улаанбаатар, 2006.
2. Бүх улсын хүн амын нийт байцаалт. – Бээжин, 2020.
3. Всероссийская перепись населения 2020 года. Итоги ВПН-2020. Том 5. Национальный состав и владение языками. – М., 2020.
4. Дырхеева Г.А. Буряты и бурятский язык в зеркале статистики. РАН. Монгольские языки: история и современность. Материалы международной научной конференции. Санкт-Петербург, 2013.
5. Жамсран. Л. Орос дахь монгол угсааны улсууд. – Улаанбаатар, 1995.
6. Жамсран Л. Хятад дахь монголчууд. – Улаанбаатар, 1996.

7. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. – М., 2010.
8. Монгольские языки: история и современность. Материалы международной научной конференции. – Санкт-Петербург, 2013.
9. Монгол улсын хүн ам, орон сууцны улсын тооллого 2020 он. Статистикийн мэдээллийн нэгдсэн сан. Улаанбаатар, 2020.
10. Монгол улсын Хэлний бодлого ба хэл төлөвлөлт. Улаанбаатар, 2012.
11. Оюунтунгалаг А. Эх түүхийн мэдлэггүй ирээдүйн монголчуудыг төсөөлөхүй. Оюуны хөтөч. Улаанбаатар, 2007. – С. 92-97.
12. Оюунтунгалаг А. Монгол улсын буриадууд. Улаанбаатар, 2008.
13. Түмэнжаргал Ч. Монгол хэл бичгийг сурч хэрэглэх, судлах асуудал. – Хөх хот, 2013.
14. Хятадын ӨМӨЗО-ны бүх хятадын хүн амын VII тооллогын мэдэгдэл I. (Хятадын ӨМӨЗО-ны Ардын засгийн газрын сүлжээ, 2020.
15. <http://www.bumbinorn.ru/analyzer/1165135072-itogi-perepisi-naseleniya-kalmykii->

Рамазанова Л.Д.
г. Махачкала, Россия

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ НАЦИОНАЛЬНЫХ ТОПОНИМИКОНОВ (НА ПРИМЕРЕ ТОПОНИМОВ И МИКРОТОПОНИМОВ ЛЕЗГИН)

***Аннотация.** В настоящей статье рассматриваются некоторые актуальные вопросы исследования топонимов, в частности микротопонимов, лезгин. Обосновывается мысль о том, что на функционирование топонимов влияют процессы урбанизации и угроза исчезновения топонимов, передача топонимов из одного языка в другой и связанный с ней характер искажений, особенности языка, мышление народа и природная среда. При этом стиль мышления, восприятие мира через образы и представления отражаются на названиях географических объектов, их сохранности и использовании в повседневной жизни, а также в художественной практике.*

Исследование проводится на собранном автором полевом топонимическом материале территории Ахтынского района Республики Дагестан [Полевой материал].

***Ключевые слова:** топонимия лезгин, сбор и фиксация, семантика, этимология, художественные образы, фольклорная топонимия, литературная топонимия.*

В современный период топонимия является одной из актуальных тем исследования в области различных наук и важным направлением развития языкознания. Английский исследователь А.Д. Милс образно называет топонимы «лингвистическими полезными ископаемыми», «лингвистическими находками» (linguistic fossils) [Милс 1998: 220]. Именно в них сохранены древние лексико-грамматические формы языка и этническая картина.

В топонимии лезгин существует ряд проблем и перспективных направлений, целенаправленное исследование которых способно выявить новые сведения о языке, истории и мировоззрении народа в целом. Ниже рассмотрим некоторые из них.

1. Проблема безвозвратной утраты топонимического материала. Особую тревогу вызывает судьба незафиксированного топонимического материала целых исчезнувших и находящихся на грани исчезновения населенных пунктов лезгин и других народов Республики Дагестан. Процесс опустошения населенных пунктов непрерывный. В связи с переселенческими процессами высокогорных аулов на равнину, в том числе в рамках государственной программы середины XX в., исчезли целые населенные пункты и вместе с ними – вся их система географических названий. Исчезновение топонимов является одной из причин забвения языка, истории и культуры народа. Поэтому тщательный и полный сбор и фиксация топонимического материала остается одной из актуальных задач специалистов различных областей науки. Другая сторона проблемы заключается в необходимости наиболее точной

передачи и фиксации топонимов. А транслитерация, нередко сведенная к фонетическим нормам языков, чужих для лезгиноязычной территории (греч., лат., перс., араб., тюрк., рус.), приводит к последующим ошибкам структурно-семантического характера и искажению историко-культурного кода народа. С этим связана вторая важная проблема топонимии.

2. Проблема семантики в топонимии. В топонимии лезгин функционируют имена с открытой и закрытой семантической структурой.

Считается, что семантика прозрачна, если топоним поддается переводу на другой язык. Однако встречаются явления окказионального характера названий (в основе названия лежит единственный факт, случай и т. д.), ср.: микротопоним *СикIер мягъле* букв. 'Лисий квартал' (Квартал тухума *Лисы*) (с. Хрюг). В действительности лис здесь не было. Название связано с тем, что однажды старший представитель тухума *Мхацар* (они были охотниками), чтобы похвастаться своей добычей, принес на годекан лису. С тех пор годекан стали называть 'Лисий', а тухум – 'Лисы'. Таким образом, в связи с вероятной глубинной и поверхностной мотивировками необходимо исходить из некоторой условности семантики топонимов.

Закрытая семантическая структура может быть раскрыта в результате специальных этимологических исследований. В вопросах исследования древних топонимов наиболее плодотворным считается привлечение специалистов в области языка, истории географии, этнографии и анализ топонимов с учетом лингвистических особенностей и исторических фактов. В топонимии лезгин выявлен древний пласт названий с закрытой семантической структурой, ср.: *Алхъвар, Арахъияр, Балу, КIур, Кир, Лай, Лацар, Лука, ЛутьIуь, Лухъве, Мушкъул, Мумул, Ниж, ШенкIве, Ражагъар, Рахпаргар, Сусугъ, Терхъев, Талха, ТумучI, Усак, Ужал, Хуна, Цула, Цангъа, Ченге, ЦуцIах, Чимен*, в том числе ойконимы *Ахцагъ, Мичегъ, Луткун, Цуругъ, Ялахъ, Ялцугъ, Чихъискар, Филисхъар* и т. д.

Итак, исследование второй группы названий (ср. *Ахцагъ, Мичегъ* и т. д.) с этимологической точки зрения показывает, что в их образовании принимают участие компоненты *цагъ//цугъ, чегъ//чагъ* 'очаг, место, крепость', *хъал//кIвал* 'дом', *кун* 'место', *хъан* 'место', *хъар//къар* 'крытый двор' (образованы на основе суффиксов *-хъ-, -кI-, -цI-, -чI-* и их рефлексов), которые, находясь по отношению друг другу в гиперо-гипонимических отношениях, восходят к абстрактному значению 'место'. А основными мотивами номинации условно выступают естественно-географические условия местности, на которой проживали люди, названия родо-племенных союзов, владевших землями на этих территориях, а также названия божеств домонотеистических верований этих древних племенных союзов.

Таким образом, семантика и этимология топонимов представляет собой сложную задачу для исследователя. Современные интерпретации могут быть неточными, поскольку многие имена и формы были видоизменены и подвергались трансформации на протяжении многих лет, они вызваны изменениями в первоначальном значении языка и были утеряны.

3. Функционирование топонимов в художественной речи, в частности устном народном творчестве и профессиональной работе писателей и поэтов. Следует отметить, что в лезгинской филологической науке в указанном направлении исследований практически не проводилось. Это достаточно интересное направление в науке, поскольку дает возможность более глубоко рассмотреть языковые процессы, протекающие в связи с применением топонимов. Кроме того, дает сведения о стиле мышления, образе жизни, географических особенностях местности, где проживает носитель языка, т.е. тот или иной народ, а также о социально-политических и духовно-нравственных процессах в их историческом развитии.

В связи с вышесказанным рассмотрим некоторые лезгинские онимы с метафорическим потенциалом в составе художественно-образных выражений, которые в сознании жителей исследуемой местности, вербализуют различные фрагменты экстралингвистической реальности, ср.

Гуьнейда чилер ава букв. 'Имеет земли на Гюнейской стороне', т. е. 'состоятельный', Гюнейская сторона – солнечная сторона, где жили представители древних родов, считавшихся основателями Ахцаха, и находились плодородные орошаемые земли;

Биши Самур хътин букв. 'Как глухой Самур', т. е. 'спокойный'. Реку Самур называют *Биши вацI*, потому что она тихая, спокойная по сравнению с ее бурным притоком Ахты-чаем;

Буьркьуь Ахты-чай хьтин букв. ‘Как слепой Ахты-чай’, т. е. ‘эмоциональный’. Реку Ахты-чай называют *Буьркьуь вацI* (ср. рут. *Чарагъан* ‘Молния’), потому что она бурная, стремительная, во время половодья наносит огромный ущерб населению;

Шарвилидин невейр букв. ‘Потомки Шарвили’, т. е. ‘храбрые, отважные’; *Шарвили* – герой одноименного эпоса лезгин.

Большой интерес представляет и фольклорная топонимия народа как исторического, так и мифологического содержания.

4. Составление топонимических словарей, различных географических документальных источников (карт, справочников), энциклопедий. Важность подобной работы не вызывает сомнения: этническая история каждого народа неотделима от характеристики той местности, где он исторически проживал. Вместе с тем это бесценный материал для дальнейших исследований.

Топонимика так же, как и фольклор, является уникальным материалом для исследования в различных аспектах языка. Учитывая, что со временем число носителей подобной информации сокращается, ценность фиксируемых данных постоянно растет. А исследование топонимии в аспектах указанных проблем и перспективных направлений, в том числе недостаточная фиксированность топонимов и микропонимов, искажения в письменной передаче на лезгинском языке, транслитерации и переводе на другой язык, проблема семантики и этимологии, художественно-образной, фольклорной и литературной топонимии и т.д., позволит решить многие вопросы истории языка и народа в целом.

Таким образом, сбор и фиксация значительного фактического и научно-исследованного топонимического материала лезгин по всему ареалу проживания народа и в различных аспектах способно поднять собственно лингвистические и историко-этнографические исследования на новый уровень.

Литература

1. Полевой материал автора Л.Д. Рамазановой. Ахтынский район Республики Дагестан. 2022–2023 гг.
2. Mills A. Dictionary of English place names. – Oxford: Oxford University Press, 1998, 411 p.

Саая О.М.
г. Кызыл, Россия

ФОНЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ В РЕЧИ ТУВИНЦЕВ-ОЛЕНЕВОДОВ МОНГОЛИИ (КОНСОНАТИЗМ)

Аннотация. В статье рассматриваются особенности в консонантной системе цагаануурского диалекта и выявлены различные фонетические процессы, относительно согласных в потоке в речи. Выявлены такие наиболее специфичные диалектные черты, как наличие сверхсильнопалатализованных [дж''] и [ч''] вместо тувинских [ж], [ш], [ч]; сильных придыхательных согласных [т], [ш], [ч], [с], [х], [н] в медиали между гласными, в медиально-постконсонантной позиции. Распространены соответствия й, дь ~ ч; к~х, х~к, в~б, д~н, ш~ч. В анлауте отмечается вставка согласных х и н. Стабильная эпентеза к, р, з прослеживается в отдельных основах. Наблюдается выпадение согласных [г], [р], [б], [й], [ч], [н]. Полной прогрессивной ассимиляции подвержены анлаутные согласные аффиксов множественного числа, аблатива и датива, аффикса, образующего относительные прилагательные, глаголообраз. аффикса =ла, которые следуют за ауслаутным согласным [л] основы; в аналитических конструкциях в позиции внешней сандхи происходит полная регрессивная ассимиляция п>к.

Ключевые слова: тувинский язык, фонетика, консонантизм, тувинцы-оленеводы Монголии, диалектные особенности, тюркские языки.

В данной статье рассматриваются фонетические особенности в области консонантизма в цагаан-нуурском диалекте тувинского языка и сделана попытка сравнения их с материалами других тувинских диалектов и говоров. Диалектные черты выявлены слуховым методом. Исследования в этом направлении важны для диалектной и ареальной лингвистики и дальнейших изысканий в сравнительно-сопоставительном плане с контактными и близкородственными языками.

Материал был собран во время экспедиции к тувинцам-оленеводам в Хубсугульский аймак Монголии в 2014 г. Экспедиция работала в сумоне, в близлежащих чабанских стоянках и в летних оленеводческих стоянках в западной тайге. Самоназвание тувинцев-оленеводов Монголии – *туха-кижи* (один из фонетических вариантов *тыва киж* ‘тувинец (-ка)’).

Тувинцы-оленеводы, в состав которых входят такие родоплеменные группы как соян, балыкшы, урат, чооду, проживают в сумоне Цагааннуур и в тайге к западу от него. Большинство пожилых туха родились в Туве: их родители (все были оленеводами) являются выходцами из Тоджи и Кунгуртуга. По словам информантов, последние из переселенцев из Тувы прибыли на территорию Цагаан-Нуура в 1950-м г. Несмотря на оторванность от родной культуры и языка на более чем полвека, тувинцы-оленеводы сохраняют прежний хозяйственный и культурный уклад жизни: как и прежде, кочуют по оленьим пастбищам, зимой живут в сумоне, оставляя оленей в тайге, соблюдают свои обычаи. В настоящее время языковая ситуация такова, что большинство молодых людей не владеют тувинским языком. Родной язык вытесняется, когда дети оленеводов спускаются с тайги для обучения в школе. Дети оседлых тувинцев, проживающих в Цагаан-Нууре, не говорят по-тувински.

Тувинская речь, послужившая материалом данной статьи, была собрана у 25 информантов – лиц среднего и старшего поколения, которые хорошо знали родной тувинский язык и говорили на нем.

О языке тувинцев-оленеводов Монголии в разные годы писали такие ученые, как П.С. Серен, Е. Раггнин, Е.М. Куулар, и другие [Серен, 1993; Ragagnin, 2011; Куулар, 2012б]. В 2018 году М.В. Бавуу-Сюрюн речь тувинских оленеводов Монголии была определена отдельным цагаан-нуурским диалектом тувинского языка [Бавуу-Сюрюн 2018: 11, 322].

Качество отдельных согласных в речи тувинцев Цагааннуура

Согласный [ж] тувинского языка характеризуется как передне-среднеязычный слабый щелевой звонкий звук, [ч] – двухфокусная передне-среднеязычная аффриката [Исхаков, Пальмбах 1961: 80, 82]. Эти согласные в тувинском языке являются палатализованными. В речи тувинцев-оленеводов соответствующие согласные являются еще более палатализованными [дж'] и [ч']: *бечьон~ бечьен* вм. *бежен* ‘пятьдесят’, *чешь* вм. *чаи* ‘младенческий, грудной/ младенец’, *Точьу* вм. *Тожу*, *чьок* вм. *чок* ‘нет’, *чьыл* вм. *чыл* ‘год’, *ачьылдаар* вм. *ажьылдаар* ‘работать’, *кыртычы* вм. *кыртыжы* ‘мездра его’. При этом [дж'] соответствует [ж], редко [ш] и [ч] тувинского языка: *аджьыыр* вм. *ажьыыр* ‘саднить’, *бэйжьың* вм. *бажың* ‘дом’, *мындыжьак* вм. *мындыжак* ‘молодая самка оленя’, *аджья* вм. *ача* ‘папа’, *чьагаа* вм. *Шагаа* ‘Новый год по лунному календарю’. Дистрибуция этих аллофонов чаще наблюдается в медиально-интервокальной позиции.

В тувинском языке палатализованный смычно-щелевой [ч'], сверхсильнопалатализованный [ш'] отмечается в речи жителей Тере-Холя.

Система согласных фонем тувинского языка по степени артикуляционной напряженности состоит в тройной оппозиции: сильные, слабые и сверхслабые. Для литературного языка характерны сильные согласные в начале слова, в говорах II и III типов юго-восточного диалекта отмечается употребление сильных согласных далее анлаута [Бичелдей 2001: 100, Саая 2017: 26]. В сут-хольском консонантизме сильные согласные функционируют в инициали, медиально-постконсонантной позиции и в финали [Селютин 2009: 103-109]. Дистрибуция сильных придыхательных согласных в речи тувинцев-оленеводов кроме анлаута наблюдается также в инициали между гласными, в ауслауте, также в позиции внешнего и внутреннего сандхи:

сильный [т]: *катый* в.м. *кадай* ‘жена’, *батар* в.м. *бадар* ‘спускаться’, *боту* в.м. *боду* ‘сам’, *тайгата* в.м. *тайгада* ‘в тайге’, *тээтисивис* в.м. *дээдэс* ‘предки’, *силерлерте-тээ* в.м. *силерлерде-даа* ‘даже у вас’, *киши-та* в.м. *кижи-даа* ‘и человек’, *отаамга* в.м. *одаамга* ‘у моего костра’, *четип келген* в.м. *чедип келген* ‘пришел’, *чет ай* в.м. *чеди ай* ‘июль’, *читирер* в.м. *чедирер* ‘доставить’, *сатыг* в.м. *садыг* ‘магазин’, *үете* в.м. *үеде* ‘во время’, *катылыр* в.м. *кадалыр* ‘вонзаться’, *этирээ* в.м. *эдирээ* ‘зазубренная палка для выделки шкуры’;

сильный [ш]: *кашан* в.м. *кажан* ‘когда’, *киши* в.м. *кижи* ‘человек’, *аршаан* в.м. *аржаан* ‘целебный источник’, *кышын* в.м. *кыжын* ‘зимой’, *көшер* в.м. *көжер* ‘кочевать’, *душынта* в.м. *дужунда* ‘напротив’, *ивиши* в.м. *ивижи* ‘оленовод’, *бишек* в.м. *бижек* ‘нож’;

сильный [ч]: *ачьыг* в.м. *ажыг* ‘горький’, *дучьунда* в.м. *дужунда* ‘напротив’;

сильный [с]: *исиг* в.м. *изиг* ‘жаркий’, *тамыхысы* в.м. *таакпызы* ‘табак его’, *ха-дуңмасы* в.м. *ха-дуңмазы* ‘братья, сестры его’, *мыйысы* в.м. *мыйызы* ‘рог его’, *кесиш* в.м. *кезиш* ‘часть его’, *бичесинте* в.м. *бичесинде* ‘в детстве’, *часын* в.м. *чазын* ‘весной’, *кесек-кесек* в.м. *кезек-кезек* ‘частями’, *хурааса* в.м. *хурааза* ‘если конфискуют’, *тосусу* в.м. *дозузу* ‘масло его’, *ызырар* в.м. *ызырар* ‘кусать’;

сильный [х]: *чаахай* в.м. *чаагай* ‘хороший, вкусный’, *хөөрхе* в.м. *хөөрге* ‘табакерка’, *делехей* в.м. *делегей* ‘мир’, *ахыйывысты* в.м. *акыйывысты* ‘нашего брата’, *дахыыр* в.м. *дагыыр* ‘освящать’, *арахы* в.м. *арагы* ‘спиртное’, *чохум* в.м. *чогум* ‘именно’, *чихе* в.м. *чиге* ‘прямо’, *кээрхэн* в.м. *кээрген* ‘кедровка’;

Такое же качество некоторых согласных встречается в медиально-постконсонантной позиции после сонорных:

сильный [т]: *ынтынта* в.м. *ындында* ‘позади чего-л.’, *черте* в.м. *черде* ‘на месте’, *малтаар* в.м. *малдаар* ‘заниматься скотоводством’, *алтыг* в.м. *алдылыг* ‘шестилетний’, *боолаарымта* в.м. *боолаарымга* ‘когда выстрелил’, *белтир* в.м. *белдир* ‘слияние’, *илтең* в.м. *илдең* ‘ясный’;

сильный [с]: *болса* в.м. *болза* ‘бы’ част., *сырхасы* в.м. *сыргазы* ‘серьги его’, *денти* в.м. *дендиш* ‘чрезмерный’, *Моолта* в.м. *Моолда* ‘в Монголии’, *аарыыр-та* в.м. *аарыыр-даа* ‘да болеть’, *бирси* в.м. *бирээзи* ‘один из’, *шуптсун* в.м. *шуптузун* ‘все вместе’;

сильный [х]: *болхан* в.м. *болган* ‘был’, *дарха* в.м. *дарга* ‘председатель’, *тоорху* в.м. *тооргу* ‘кабарга’, *эрхилте* в.м. *эргилде* ‘перемена’, *сонуурхаар* в.м. *сонуургаар* ‘интересоваться’, *орхаадай* в.м. *оргаадай* ‘женьшень’, *караңхылаар* в.м. *караңгылаар* ‘темнеть’;

сильный [ш]: *хааршак* в.м. *хааржак* ‘ящик’, *эмши* в.м. *эмчи* ‘врач’, *балыкшы* в.м. *балыкчы* ‘один из родов туха’;

сильный [п]: *элпек* в.м. *элбек* ‘обильный’.

Аспирация не начальных придыхательных согласных иногда сопровождается вставкой согласного [h] [Саая 2017: 27].

Согласные в потоке речи

Употребление согласных в потоке речи тувинцев-оленоводов коренным образом не отличается от литературного тувинского языка. Как и в других тувинских диалектах и говорах тувинского языка здесь также наблюдаются различные соответствия согласных. Наиболее распространенным является соответствие *й* ~ *ч* в анлауте отдельных слов: *йорду*, *йолту* в.м. *чорду* ‘ушел’, *йаңыс* в.м. *чаңгыс* ‘один’, *йерге* в.м. *черге* ‘на земле’, *йберле* в.м. *черле* ‘все таки’, *йаңчавыдар* в.м. *чаңчавыдар* ‘поругает’, *йоор боор* в.м. *чоор боор* ‘не нужно, не надо’, *йанар* в.м. *чанар* ‘идти домой’, *йараиш* в.м. *чараиш* ‘красивый’, *йаа* в.м. *чаа* ‘новый’.

Перевод *ч* > *й* часто сопровождается наличием назализации: *йããның* ‘войны’, *йãнык* кээр ‘приедет домой’. Возможно, это обусловлено влиянием следующего за гласным носового [н].

Анлаутному *ч* тувинского языка в большинстве тюркских языков соответствует *й* [Исхаков, Пальмбах 1961: 81] В тувинских диалектах и говорах начальный назализованный *й* функционировал в тоджинском диалекте тувинского языка [Чадамба 1974: 47-48]. Употребление *ч* вместо литературного *й* фиксировалось в западном диалекте и овюрском говоре тувинского языка [Сат 1987: 35, 46].

В речи тувинцев-оленоводов Монголии иногда вместо *ч* в этой же позиции могут употребляться *дь*., *дьаавыла* в.м. *(ы)яп-ла* ‘обязательно’ и *нь*: *ньоор* в.м. *чоор* ‘не нужно’,

нѡаңгыс в.м. чаңгыс ‘’, нѡиңес~нѡеңес в.м. чиңгис ‘мох’, ай нѡаасы в.м. ай чаазы ‘начало месяца’, нѡаашь~нѡээшь в.м. (ы)яиш ‘дерево, дрова’. Подобный анлаут встречается в алтайском [Дмитриев 1955: 268], иногда в якутском языках [Исхаков, Пальмбах 1961: 81]. Соответствие *й~дь~ч* в небольшом количестве слов встречается в речи жителей Кунгуртуга.

Довольно часто в речи тувинцев-оленоводо в инициали отмечается употребление сильных согласных вместо литературных слабых: *темдек* в.м. *демдек* ‘знак’, *тухайы* в.м. *дугайы* ‘о, об, про, по поводу’, *уруг-тарыглар* в.м. *уруг-дарыглар* ‘дети’, *тас куш* в.м. *даъс куш* ‘гриф’, *пөрт* в.м. *бөрт* ‘шапка’, *хадак* в.м. *кадак* ‘хадак’; слабых согласных вместо литературных сильных: *таныыр* в.м. *таныыр* ‘быть знакомым’, *таныжар* в.м. *таныжар* ‘знакомиться’, *тон* в.м. *тон* ‘пальто’, *тыныи* в.м. *тыныи* ‘дыхание’, *торгу* в.м. *тооргу* ‘кабарга’. Такие соответствия, но в меньших объемах, фиксируются и в других диалектах тувинского языка [Сат 1987].

Соответствие *к~х, х~к* встречающееся почти во всех диалектах и говорах тувинского языка [Сат 1987], отмечается также в речи тувинцев-оленоводо: *харыи* в.м. *карыи* ‘пядь’, *хатыыр* в.м. *кадыыр* ‘коса’, *харваар* в.м. *карбаар* ‘плавать по собачьи’, *хурут* в.м. *курут* ‘сушенный творог’, *конар* в.м. *хонар* ‘ночевать’.

В речи жителей Цагаануура вместо литературного *үе* [үйэ] ‘время’ и его словоформам употребляется *үхе* (*үхеси* ‘время его’, *үхете* ‘в то время’) с увулярным проточным *х* вместо *й*. Иногда встречается соответствие *ң~д*: *дүңнүк* в.м. *дүндүк* ‘дымовое отверстие в юрте’.

Таким образом, в речи тувинцев-оленоводо Монголии в начале слова наиболее распространено соответствие *й~ч*, также часто употребляются сильные согласные вместо слабых, реже слабые согласные вместо сильных.

В медиальной позиции отмечено употребление *м* вместо *в*: *чамыс* в.м. *чавыс*, *эмес* в.м. *эвес*, *чүме~шиме* в.м. *чүме*, *чимес* в.м. *чивес*, *эмеш* в.м. *эвээш*. Обратное явление фиксируется лишь в одном слове: *дөвей* в.м. *дөмей*.

Соответствие *в~б*: *чээрви* в.м. *чээрби* ‘двадцать’, *кирвээн* в.м. *кирбээн* ‘не вошел’, *харваар* в.м. *карбаар* ‘замахиваться’, *чээрвалды* в.м. *чээрби алды* ‘двадцать шесть’, *чарва* в.м. *чарба* ‘дробленая крупа’, *кээр воор* в.м. *кээр боор* ‘возможно придет’, *уруглар вар* в.м. *уруглар бар* ‘есть дети’. Такое явление наблюдается в основном в позициях внешнего и внутреннего сандхи после сонорного дрожащего [р], вероятно слабая артикуляция этого сонорного обуславливает артикуляцию не смычного [б], а щелевого [β], которому требуется меньше энергии при реализации.

Соответствие *д~н* отмечается в позиции внутренней сандхи – на стыке существительного и аффиксов родительного, винительного падежей: *килни* в.м. *килди* ‘весы’, *чылның* в.м. *чылдың* ‘года’, *Моолнуң* в.м. *Моолдуң* ‘Монголии’, *оолнуң* в.м. *оолдуң* ‘мальчика’, *аалныы* в.м. *аалдыы* ‘аила’, *Ак-Хөлнуң* в.м. *Ак-Хөлдүң* ‘Ак-Холя’.

В отдельных заимствованиях нехарактерные для тувинского языка согласные заменяются соответствующими эквивалентами: *памийла* в.м. *фамилия*, *парейне* в.м. *варенье*.

Спорадическое соответствие *ш~ч* отмечено в нескольких словах: *аңшы* в.м. *аңчы* ‘охотник’, *чаңшыл* в.м. *чаңчыл* ‘обычай’.

Вставка согласных

Вставка согласного [h] часто встречается в анлауте слова *хакы* в.м. *акы* ‘брат’ и его грамматических формах типа: *хакы-дуңмалары* ‘братья и сестры его’, *хакысы* ‘брат его’, *хакывыс* ‘брат наш’, *хакым* ‘брат мой’. Спорадическая протеза *х, к* и *н* встречается также в следующих словах: *хэнир* в.м. *энир* ‘тогда’, *хөдер* в.м. *өдер* ‘пролезать’, *нилээн* в.м. *элээн* ‘достаточно’, *нажылдаар* в.м. *ажылдаар* ‘работать’, *кушкаарар* в.м. *ушкаарар* ‘сажать верхом позади себя’.

Эпентеза встречается в следующих словах: *к* – *чөткүл* в.м. *чөдүл* ‘кашель’ и его формах, *чөткүрер* в.м. *чөдүрер* ‘кашлять’ и его формах, *г* – *ыңгай* в.м. *ыңай* ‘туда’. В этом же слове вставной *х* фиксировалось в тере-хольском диалекте тувинского языка [Делгер-оол 1993: 92].

Как и в других диалектах тувинского языка фиксируется вставка *р* в инлауте слова *хөөкүй*: *хөөрхүй* ‘бедный’, ср. кобд., монг.-т. *хөөрткүй*. Цагаан-нуурском варианте отражается

монгольское влияние, ср. монг. *хөөрхий* ‘бедняга’ [БАМРС 2002: 134], где после сонорного в инлауте определяется сильный *х*. В монгун-тайгинском и кобдоском говорах произошло ослабление заднеязычной щелевой согласной с переходом на слабую смычную *к*, при этом появляется вставная переднеязычная смычная глухая *т*. Вероятно, при проникновении заимствования в тувинский язык, непривычное для тувинского языка сочетание *рх* в западных диалектах трансформировалось в *ртк* (ср. тув. *сөөрткен* ‘ташил’, *арткан* ‘остался’, *тырткан* ‘тянул’), а в центральных диалектах, которые являются опорными для тувинского языка, в монголизме выпал сверхслабый *р*, при этом *х* перешел в *к*.

Вместо литературного *аржаан* ‘целебный источник’ употребляется его фонетическая форма *арыкшаан*, где появился слог с узким гласным. При изменении слова, данный слог не утрачивается, т.е. он функционирует также при увеличении количества слогов.

В некоторых словах спорадически появляется эпитеза согласных *к* и *н*: *чүк* (*чүк болду*) в м. *чуу болду* ‘что случилось’, *чооккун* в м. *чоокку* ‘ближайшее’. Вставка *н* в ауслуает, видимо, обусловлено монгольским влиянием.

Метатезе подвержены в основном те же звукосочетания, что и в других диалектах и говорах тувинского языка: *кии~хиу//ик*: *бакшы* ~ *бахши* в м. *башкы* (ср. монг. *баги*) ‘учитель’ *чукишуур* в м. *чушкуур* ‘ковырять’, *ниу//ин*: *эши* в м. *эшти* ‘женщина’, *кк//ск*: *аксак* в м. *аскак* ‘хромой’, *кп//пк*: *каакпан* в м. *каакпан* ‘оставил’. Также отмечена перестановка несмежных согласных: *харыяаты* ‘гражданин’ в м. *хайырааты*, ‘господин’.

Выпадение согласных

В речи жителей Цагаан-Нуура, как и в других тувинских диалектах и говорах, встречается выпадение согласных сверхслабых и слабых согласных. В позиции внутренней сандхи происходит выпадение анлаутного согласного *г* аффикса дательного падежа, при котором ауслуатный переднеязычный корневой [н] переходит в заднеязычный [н]: *өөңе* в м. *өөнге* ‘юрте его’, *ачазыңа* в м. *ачазынга* ‘его папе’, *бот-бодуңа* в м. *бот-боттарынга* ‘друг другу’, *өөнүң иштиңе* в м. *өөнүң иштинге* ‘супруге его’, *катыыңа* в м. *кадайынга* ‘жене его’, *дээйңа* в м. *дайынга* ‘не войне’, *чуртуңа* в м. *чуртунга* ‘стране его’, *шуптузуңа* в м. *чуртунга* ‘сем’, *мурнуңа* в м. *мурунга* ‘впереди’, *кырыңа* в м. *кырынга* ‘наверху’, *аксыңа* в м. *аксынга* ‘во рту’. Выпадение *г* в основе происходит в единичных словах: *йаңыс*, в м. *чаңгыс* ‘один’.

В инлауте из звукосочетаний *нч* выпадает слабый согласный [ч], этимологическое присутствие которого отразилось в сильной палатализации предшествующего [н]. Данное явление в основном происходит в указательных и вопросительных местоимениях: *ыньаңаштың* ~ *ыньааши* ~ *ньяаштың* в м. *ынчангаши* ‘поэтому’, *мыньча* в м. *мынчаар* ‘так, таким образом’, *каньяарыл* в м. *канчаарыл* ‘что делать’, *ыньаар* в м. *ынчаар* ‘так делать’, *каньяаштың* в м. *канчангаши* ‘по какой причине’, *мыньааши* в м. *мынчангаши* ‘таким образом’. В юго-восточном диалекте также встречается смягченный вариант фонемы [н] [Куулар 2012а: 61].

Факультативное выпадение слабых согласных [б] и [к] происходит в некоторых словах: *демээрээр* в м. *дембээрээр* ‘бредить’, *белетээр* в м. *бетекээр* ‘готовить’.

Выпадение ауслуатного [н] происходит в глаголах в форме повелительного наклонения ед. числа 1 лица: *чугаалап берей* в м. *чугаалап берейн* ‘расскажу-ка я’, *барай* в м. *барайн* ‘пойду-ка я’, *алый* в м. *алыйн* ‘возьму я’. Такое явление встречается очень часто.

В позиции внешней сандхи в аналитических конструкциях наблюдается стабильное выпадение анлаутного слабого согласного [б], которому в ауслуате предыдущего слова предшествует сверхслабый [й] или гласный: *чурттый эрген* в м. *чурттай берген* ‘стал поживать’, *чоруй арган* ~ *чой арган* в м. *чоруй барган* ‘ушел’, *дей эрген* в м. *дей берген* ‘стал говорить’, *хамний эрген* в м. *хамнай берген* ‘стал шаманом’, *кырый эрти* в м. *кырый берди* ‘постарел’, *оттуй эрген* в м. *отту берген* ‘проснулся’, *дей ээр* в м. *дей бээр* ‘будет говорить’. Подобное явление встречается в речи жителей сумона Кунгуртуг Республики Тыва.

Стяжение слогов также нередкое явление в речи тувинцев Цагаан-Нуура. Подобное происходит в отдельных словах в любой позиции: *үжээн* в м. *үжелээн* ‘втроем’, *кад* в м. *кадай* ‘женщина’, *дегген соң* в м. *дегген соонда* ‘после того как прикоснется’, *дүшкен соң* в м.

дүшкен соонда ‘после того как спустится’, *ол эвесе* в.м. *ол эвес болза* ‘если не это’, *мурнукунуң бурун* в.м. *мурнукунуң мурнунда* ‘давным-давно’.

Законы ассимиляции. В речи жителей Цагаан-Нуура полной прогрессивной ассимиляции подвержены анлаутные согласные аффикса множественного числа, показателей исходного и дательного падежей, аффикса, образующего относительные прилагательные, глаголообразующего аффикса =ла, которые следуют за ауслаутным согласным [л] основы: *ооллар* (< лит. *оол=дар*) ‘мальчики’, *ха-төреллер* (< лит. *ха-төрел=дер*) ‘родственники’, *артынан* (< лит. *артын=дан*) ‘сзади’, *дагылганнан* (< лит. *дагылган=дан*) ‘с места освящения’, *төппе* (< лит. *төп=ке*) ‘центру’, *оолдуг* (< лит. *оол=дуг*) ‘имеющий сына’, *хөллүг* (< лит. *хөл=дүг*) ‘имеющий озеро’, *маллыг* (< лит. *мал=дыг*) ‘имеющий скот’, *челлиг* (< лит. *чел=диг*) ‘имеющий гриву’, *тооллаар* (< лит. *тоол=да=ар*) ‘рассказывать сказку’, *маллаар* (< лит. *мал=да=п*) ‘разводить скот’, *маллааш* (< лит. *мал=да=гааш*) ‘разводя скот’.

Полная регрессивная ассимиляция прослеживается в формах глаголов на =кан, =каш, где в ауслауте глагольной основы стоит **п**: *теккен* в.м. *тепкен* ‘пнул’, *теккеш* в.м. *тепкеш* ‘пнув’, *кылыккан* в.м. *кылыпкаш* ‘сделал’.

Частичная прогрессивная ассимиляция наблюдается в аффиксе дательного падежа в существительный с финальным -м: *чуртумба* в.м. *чуртумга* ‘моей стране’, *кымба* в.м. *кымга* ‘кому’, *уруумба* в.м. *уруумга* ‘моей дочери’, *аалымба* в.м. *аалымга* ‘моему айлу’.

В аналитических формах глагола в позиции внешней сандхи в речи цагаан-нуурских тувинцев происходит полная регрессивная ассимиляция **п>к**: *эвэжжек келген* в.м. *эвээжжеп калган* ‘уменьшилось’, *четик келген* в.м. *чедип келген* ‘пришел’, *өлүк каар* в.м. *өлүп каар* ‘умрет’, *ораак кагды* в.м. *ораап кагды* ‘завернул’, *чик каан* в.м. *чип каан* ‘съел’, *чик көрей* в.м. *чип көрейн* ‘съем-ка’, *батык келир* в.м. *бадып келир* ‘спустится’, *чугалак көөр* в.м. *чугаалап көөр* ‘расскажет’, *долганык көргөш* в.м. *долганып көргөш* ‘обернувшись’, *харак көрүп* в.м. *харап көрүп* ‘обозревать’, *болук кээр* в.м. *болуп кээр* ‘становится’, *баглак каавыткаштың* в.м. *баглап каавыткаштың* ‘привязав’, *чытык калган* в.м. *чыдып калган* ‘остался’, *чыгшак каар* в.м. *шыгжап каар* ‘сохранит’, *ак кээр* в.м. *ап кээр* ‘возмет’, *тудук каадар* в.м. *тудуп каавыдар* ‘съест (о волке)’.

Диссимиляция имеет место быть как в основах некоторых слов: *каткыржыр* в.м. *каттыржыр* ‘смеяться’ так и на стыке морфем: *чыткыраар* в.м. *чыттыраар* ‘укладывать’, *өскүрер* в.м. *өстүрер* ‘растить’ – ([с] и [т] оба являются переднеязычными, но [к] – заднеязычный).

Придыхательное произношение сильных согласных вместо фарингализации обнаружено в соответствующих фарингализованных словах литературного тувинского языка. В отдельных литературных фарингализованных словах с поствокальными согласными [й], [в], [ж], [ш], [п], [б], в речи цагаан-нуурских тувинцев вместо них употребляется глоточный [h] [Саая 2017: 27].

Таким образом, в области консонантизма в речи тувинцев-оленеводов отмечаются следующие особенности: наиболее специфичными диалектными чертами являются наличие сверхсильнопалатализованных [дж''] и [ч''] вместо [ж], [ш], [ч] тувинского языка; сильных придыхательных согласных [т], [ш], [ч], [с], [х], [п] не только в анлауте, но и в медиали между гласными, а также в медиально-постконсонантной позиции. Распространены соответствия **й, дь ~ ч; к~х, х~к** в анлауте, **в~б, д~н, ш~ч** в позиции внешнего и внутреннего сандхи. В анлауте отмечается вставка согласных **х** и **н**. Стабильная эпентеза **к, р, г** прослеживается в отдельных основах. Выпадение согласных [г], [р], [б], [й], [ч] происходит в позиции внутренней и внешней сандхи и согласного [н] в финали глаголов повелительного наклонения. Полной прогрессивной ассимиляции подвержены анлаутные согласные аффикса множественного числа, показателей исходного и дательного падежей, аффикса, образующего относительные прилагательные, глаголообразующего аффикса =ла, которые следуют за ауслаутным согласным [л] основы; в аналитических конструкциях в позиции внешней сандхи происходит полная регрессивная ассимиляция **п>к**.

Таким образом, речь тувинцев-оленеводов Монголии долгое время развивается без

взаимосвязи с литературным тувинским языком и другими тувинскими говорами и диалектами: диалектные особенности проявляются в системе консонантизма; функционирование звуков в потоке речи также имеет особенности.

Литература

1. Бавуу-Сюрюн М.В. История формирования диалектов и говоров тувинского языка: Рук. дис. ... доктора филологических наук. – Новосибирск, 2018. – 393 с.
2. Большой академический монгольско-русский словарь IV т. – Москва.: Academia, 2002. – 506 с.
3. Бичелдей К.А. Звуковой строй диалектов тувинского языка. – Москва, 2001. – 155 с.
4. Делгер-оол А.К. О тере-хольском говоре // Вопросы тувинского языкознания. – Кызыл: Новости Тувы, 1993. – С. 91-95.
5. Дмитриев Н.К. Фонетические закономерности начала и конца тюркского слова // Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков. Ч.1. Фонетика. – Москва: Издательство АН СССР, 1955. – С. 265–273
6. Исхаков Ф.Г., Пальмбах А.А. Грамматика тувинского языка. – Москва: Восточная литература, 1961. – с.
7. Куулар Е.М. Юго-восточный диалект тувинского языка. – Кызыл: ТувГУ, 2012а. – 213 с.
8. Куулар Е.М. Цагаан-Нуур тываларының чугаазының онзагайы // Эртем бижиктери: V-ки үндүрүлгези. – Кызыл: ТывКУ, 2012б. – С. 12-16.
9. Саая О.М. особенности реализации фарингализованных гласных тувинского языка в речи тувинцев Цагаан-Нуура // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2017 – № 2 (16) – С. 25-31
10. Сат Ш.Ч. Тыва диалектология (Тувинская диалектология). – Кызыл: ТывНУЧ, 1987. – 104 с.
11. Селютина И.Я. Консонантные системы в языках народов Сибири: к проблеме типологии. – Новосибирск: ИД «Сова», 2009. – 326 с.
12. Серен П.С. Цагаан-Нур тываларында (У Цагаан-Нурских тувинцев) // алманах «Улуг-Хем». – Кызыл: ТывНУЧ, 1993. – № 5–6. – С. 148–157.
13. Чадамба З.Б. Тоджинский диалект тувинского языка. – Кызыл: Тув.книж.изд-во, 1974. – 136 с.
14. Elisabetta Ragagnin. Dukhan, a TurKic Variety of Nothern Mongolia. Description and Analysis. Harrassowitz Verlag. – Wiesbaden, 2011. – 290 p.

**Сабиева Е.В., Какимова М.Е.,
Маликова С.З., Таласпаева Ж.С.**
г. Петропавловск, Казахстан;
Мадиева Г.Б.
г. Алматы, Казахстан

ИСТОЧНИКИ ТОПОНИМИЧЕСКОГО ЛАНДШАФТА СЕВЕРНОГО КАЗАХСТАНА И РОССИЙСКОГО ПРИГРАНИЧЬЯ

Статья написана в рамках научного проекта ИРН АР19676219 «Интегральное исследование топонимического ландшафта приграничных районов Северного Казахстана и Российской Федерации» согласно Договору МНВО РК на грантовое финансирование № 243/23-25 от 03 августа 2023 года

***Аннотация.** В статье рассматривается проблема изучения разнообразных источников при исследовании топонимических ландшафтов. Исследуется источниковедческий подход при междисциплинарном изучении топонимов казахско-русского приграничья. Проводится*

градация имеющихся источниковедческих материалов исследуемого региона. Анализ топонимического материала показывает, что комплексный подход в изучении устных и письменных источников приводит к наиболее достоверным результатам при исследовании данного пласта топонимической лексики.

Ключевые слова: *топонимический ландшафт, топонимия, архивные источники, картографические источники, статистические данные, топообъект.*

Испокон веков описываемая нами территория предоставляла большой интерес в плане расселения этносов, так как данная территория характеризуется богатой флорой и фауной. Не смотря на крайне резко-континентальный климат, наличие лесостепной зоны и обилие водных географических объектов создавали благоприятные условия для кочевых народностей в виде наличия богатых пастбищных угодий. Разнообразный лесной ландшафт также, способствовал сохранению скота во время суровых зим (так называемы «джут в казахской степи»). Одновременно с этим на данных территориях были все возможности для возделывания и обработки пахотных земель, т.е. складывались благодатные условия для оседлого образа жизни. Это были основные предпосылки для активного передвижения масс на этих территориях. Поэтому с древних времен данный ареал характеризуется активными миграционными процессами. Кочевой и оседлый образ жизни способствовал созданию уникальной этнокультурной зоны, так зазываемого «перекрестка культур» разных этносов. Многовековые миграционные процессы наложили определенный отпечаток на формирование уникального топонимического ландшафта региона.

Исследование процессов формирования топонимического ландшафта, целесообразно, на наш взгляд, начинать с изучения источников формирования топосистемы. Этого же мнения придерживается и ученый теоретик в области ономастических учений А.И. Попов, который утверждает, что топонимический материал можно извлекать из источников, обилие которых он отмечает, и к ним относит летописи, песцовые и переписные книги, договорные и уставные грамоты, межевые и другие акты, а также карты, планы, географические описания местности, списки поселений и др. [Попов 1981: 186].

К сожалению, как показывает анализ работ по топонимическим исследования, данный аспект освещается или полно, или не имеет логической завершенности или носит фрагментарный характер. Хотя о важности и необходимости изучения источников топонимии указывали ученые-ономасты еще в прошлом веке.

С. Роспонд - выдающийся польский лингвист, активно изучавший теоретические основы славянской ономастики, неоднократно указывал на необходимость изучения источников топонимов: «...должное развитие славянской ономастики зависит: от широкой исторической и современной документации... ее анализа и синтеза, проводимых равномерно и по определенному плану на всей славянской территории» [Роспонд 1962: 19]. Все вышесказанное им можно отнести и к изучению топонимического ландшафта любого языка, в нашем случае, тюркской топонимической системы.

Академик В.А. Серебринников также выражал мнение о необходимости изучения исторических материалов, отмечая тот факт, что в этих документах содержатся ценные экстралингвистические данные, которые можно извлечь из летописей, архивов и старых документов. Эти данные, как утверждает автор, предоставляют ученым информацию, которая позволяет подтвердить или опровергнуть полученные ими выводы. [Серебринников 1959: 48].

Использование исключительно современных данных при изучении топонимического ландшафта иногда приводит к недостоверности полученных результатов. «Прежде всего, представляется неправильным игнорирование исторических источников и ориентирование исключительно на современные письменные и устные формы» [Поспелов 1965: 38].

Своеобразный подход к градации источников по топонимии предлагает Тарасов О. Ю. В работе «Топонимический аспект освоения северо-востока России». Он выделяет четыре основные группы источников. Согласно ей, автор к первой группе относит материалы по

топонимике региона. В данную группу он включает справочники, словари, картографические материалы, статьи по этимологии и истории, в которые помогают определить время возникновения географического объекта. Ко второй группе источников он относит данные по истории освоения Северного Приохотья, Приколымья и Чукотского полуострова. В третью группу источников Тарасов О.Ю. включает непосредственно материалы по теории топонимики и ономастике, подчеркивая необходимость привлечения теоретических лингвистических изысканий. Четвертую группу источников составляют непосредственно материалы по истории, географии и этнографии. Автор подчеркивает обилие источников именно четвертой группы. [Тарасов 2009: 10].

Мы в свою очередь, предлагаем делить все источники топонимического ландшафта на письменные и устные. Такая градация при комплексном подходе изучения источников по топонимии представляется нам оправданной и логичной. О важности изучения письменных источников еще говорил Попов А.И., который утверждал, что для «...отчетливого понимания всех фактов, касающихся географических названий того или другого края, области, района или даже более мелкого объекта... настоятельно рекомендуем интересоваться письменными источниками» [Попов 1981: 175].

Однако этот же автор умоляет значение устных источников и фольклорных данных, утверждая, что они не несут важной информации. Он придерживается мнения, что устные источники (топонимические легенды) не могут служить основными источниками, так как заключенная в них информация по существу является недостоверной, и не позволяет установить время появления объекта и его этимологию. [Попов 1981: 186]. На основании этого он призывает не доверять фольклорным материалам. [Попов 1981: 187].

С данным утверждение профессора, основателя Воронежской ономастической школы Попова А.И. мы не можем полностью согласиться. Потому что, в нашем случае, как показывает опыт исследования топонимического ландшафта Северо-Казахстанской области и его приграничья с РФ, данное утверждение не всегда правомерно. Это не в какой мере не умоляет правомерность утверждения профессора А.И. Попова, так как оно имеет место быть относительно той местности, которую он исследовал. Что касается устных источников топонимического ландшафта рассматриваемого нами ареала, то хотим отметить что на протяжении двадцати лет проводилась большая работа студентами специальности «Русский язык и литература Института языка и литературы НАО Северо-Казахстанский университет имени М. Козыбаева в рамках фольклорной практики. Студенты осуществляют сбор фольклорного материала в виде топонимических преданий, легенд, быличек. Материал данных топонимических легенд, преданий и быличек даже если не всегда содержит достоверные факты, тем не менее отражает быт и культурные традиции, а также другие экстралингвистические факторы прошлого. Помимо этого, необходимо отметить важность данной работы для формирования духовно-нравственных качеств обучающихся, для воспитания духа патриотизма и привития любви к своей малой родине.

Таким образом, к устным топонимическим источникам мы относим фольклорные материалы (топонимические легенды, топонимические предания и топонимические былички).

Для всестороннего анализа топонимической системы региона важны все имеющиеся письменные источники. К ним, в первую очередь, следует отнести труды географов и путешественников прошлых веков. Активное исследование данных территорий относится к середине 18 века. Это связано с первыми исследовательскими экспедициями по постройке Горько-соленой линии военных укреплений. Система военных пограничных укреплений представляла собой цепь военных сооружений (крепостей, фортпостов, редутов и маяков), протяженностью от Гурьева до Звериноголовской крепости. Она состояла их трех линий. Горькая линия - от Сибирского редута до Омской крепости. Она имела второе название - Горько-соленая линия. Свое наименование она получила по качественному составу водных объектов, расположенных на протяжении этой линии. Вторая - Иртышская линия проходила по правому берегу реки Иртыш от Омской крепости до Малонарымского редута. Последняя

– третья линия - Кольванская линия- располагалась между Кольванскими горными заводами от Усть-Каменогорской крепости до Кузнецкой.

Важным источником являются «Материалы по киргизскому землепользованию, собранные и разработанные экспедицией по исследованию степных областей. Петропавловский уезд». Т. 12. В этом источнике отмечается, что летом 1762 года стали сооружаться объекты Горькой линии одновременно на всем ее протяжении. Возводились крепости, редуты, маяки. Всего было сооружено 10 крепостей, 31 редут и 40 маяков. Среди них можно отметить и ныне существующие поселения: Полуденное, Лебяжье, Кривоозерное, Становое, Пресновское, Кладбинское, Бишкульское. Приведенные примеры соответствуют написанию конца 19 – начала 20 века, согласно зафиксированных форм в исторических документах.

Огромный вклад в изучение и описание территорий внесли также первые ученые путешественники и географы. Так в 1768 году Петербургской академией наук были организованы и проведены 5 географических экспедиций. Первую Оренбургскую экспедицию возглавлял знаменитый ученый-натуралист Петр Симон Паллас. Он был одним из первооткрывателей, который подробно описал земли Оренбуржья, реки Урал, Жигули и др. В 1771 году Паллас пересек Ишимскую степь, достиг Омска, а затем поднялся по Иртышу до Семипалатинска. В 1772 году он дошел до Красноярска.

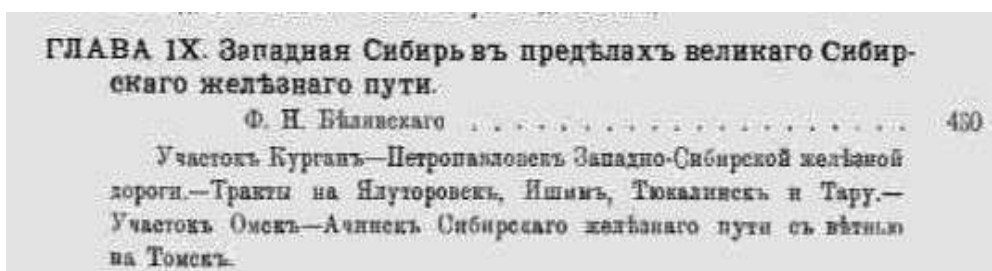
Большой вклад в изучение лесостепей и степей Заволжья и течения реки Камы внес учёный-путешественник Николай Петрович Рычков. Он описал территории Современной Башкирии, Урала, Зауралья и Оренбуржья. В 1771 году он дошел до реки Ишим.

Вторую Оренбургскую экспедицию возглавлял шведский ученый-натуралист и путешественник Йоханн Петер Фальк – исследователь Сибири и Урала.

Перечисленные выше ученые-исследователи, первооткрыватели внесли неоценимый вклад в описание и исследование этих земель. В их путевых заметках, журналах, картах, списках, зарисовках была представлена достоверная информация по описываемым территориям, основанная на реальных знаниях, а также интересные сведения о характеристике рельефов, о гидрографии, о дельтах рек и дельтовых протоках, населении и богатстве края.

Большой вклад в описание и изучение территорий внес также выдающийся русский ученый-географ, этнограф и путешественник прошлого века В.П. Семенов-Тянь-Шанский. Он отмечал, что «...Из Китайских летописных сказаний известно, что южная часть Западной Сибири (куда входит и изучаемый нами топонимический ландшафт) еще в глубокой древности, за 2000 лет до нашей эры была местом обитания и ареной столкновения многочисленных племен, то наводнявших Китай, то отливавших к Сибири и отчасти, но ее равнинам перекочевывавших в Европу...» [Семенов-Тянь-Шанский 1907:148-149].

Результатом его исследований был многотомный труд Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей. Под редакцией В.П. Семенова-Тянь-Шанского. Основная информация по нашему региону представлена в двух томах Т. 16: Западная Сибирь и в 18 томе Киргизский край.



Интересная информация по истории исследуемого ареала представлена в Предисловии к 18 тому. В его трудах представлена подробная информация по описываемому краю (рельеф земной поверхности, природно-климатические условия, растительный и животный мир, исторические описания территорий, этнографический состав, быт и культура, а также основные промыслы населения).



Станция Пръсногорьковская. (По фот. Э. А. Ирженского).

Второй трактъ, выходящій изъ Петропавловска, есть трактъ на *Атбасаръ-Акмолинскъ* и имѣетъ до Атбасара южное направление. Выйдя изъ Петропавловска, дорога начинаетъ спускаться къ почтовой станціи *Каратаевской* (18 вер.), иди по древнему, возвышенному берегу р. *Ишимъ*. Ишимъ здѣсь уже давно отступилъ далеко на западъ, оставивъ позади себя рядъ мелкихъ озеръ—*Пестренское, Горькое, Гусиное*, которыя лишь въ половодье соединяются съ Ишимомъ. Протекая по громадной аллювiальной долинѣ, шириной до 2 версты, Ишимъ имѣетъ въ ширину отъ 10 до 15 сажень и дроблаетъ себѣ путь красивыми взволнами.

На низменномъ, лѣвомъ берегу тянутся безконечные поемные луга, среди которыхъ виднѣются на разстояніи чуть-ли не тридцати верстъ казачьи посёлки и селенія переселенцевъ. Съ правой, высокой стороны

Слѣдующая станція по тракту есть ник. *Каратаевскій* (23 в.).

Верстахъ въ 15 вправо отъ него находится небольшое озеро *Джалтыръ*, но болѣе полуверсты изъ окружности. Въ 1815 году путешественникъ Шангинъ опредѣлялъ его окружность около пяти верстъ; высохшее лоно его—солончаковое и открыто камышомъ. На лугахъ около озера встрѣчаются стрелы и стая куликовъ.

Спустившись въ балку около пикета *Камыловскаго*, расположеннаго на бывшемъ стоиѣ, соединявшемся съ озеромъ *Камыловскимъ* (около Сибирской желѣзной дороги), почтовый трактъ начинаетъ подниматься въ гору.

Недалеко находится озеро *Балыкчи*, т. е. рыбное, дѣйствительно когда-то обильноавшее рыбкою, но лонъ послѣдней давно уже превратился.

Вплоть до пикета *Джалмантузскаго* или *Лямантузскаго* (25 в.) дорога идетъ по безлѣсной степи, и только вблизи пикета вновь появляются нѣсколько березовыхъ коковокъ и имѣется небольшой участокъ соснового бора, производящій въ этихъ мѣстахъ впечатлѣніе полной неожиданности.

8 глава 18 тома Киргизскій край полностью посвящена Западной части Киргизскаго края, в то время как в 9 главе этого же тома дается подробная характеристика Восточной части Киргизскаго края.

Ценным источником по топонимическому ландшафту являются разнообразные справочные материалы, они содержат важную информацию экстралингвистического характера и могут во многом объяснить мотивационные особенности процесса именования топообъектов. В связи с этим, ценность представляют не только современные материалы, но и издания прошлого. При изучении топонимических систем не стоит игнорировать также и различные словари. Например, интересный исчерпывающий материал можно найти в многотомном издании Энциклопедического словаря под редакцией Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (С-Петербург), который издавался на протяжении многих лет в конце 19 века. В 18 томе словаря помещена интересная статья об уездном городе Петропавловск и о самом Петропавловском уезде.

Ценным источником по топонимическому ландшафту являются разнообразные справочные материалы, они содержат важную информацию экстралингвистического характера и могут во многом объяснить мотивационные особенности процесса именования топообъектов. В связи с этим, ценность представляют не только современные материалы, но и издания прошлого. При изучении топонимических систем не стоит игнорировать также и различные словари. Например, интересный исчерпывающий материал можно найти в многотомном издании Энциклопедического словаря под редакцией Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (С-Петербург), который издавался на протяжении многих лет в конце 19 века. В 18 томе словаря помещена интересная статья об уездном городе Петропавловск и о самом Петропавловском уезде.

Интересующие нас статьи «Ишимская казачья линия» находим в 13 томе. (Энциклопедический словарь. Том 13 а. «Исторические журналы – Калайдович». Издатели Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (С-Петербург). 1894 г. – 962 стр. (605).

К письменным источникам мы также относим архивные данные. Государственные архивы являются основными хранителями документального наследия страны, В их хранилищах собраны и систематизированы письменные памятники прошлого: письма, рукописи, карты, сборники, документы, фото-

Петропавловский уезд, в сѣв.-восточной части Акимовской области, занимает пространство въ 60954 кв. в. По топографическому характеру поверхность у. раздѣляется на три полосы. Сѣв. низменная часть у. представляет равнину по р. Ишиму, богатую солеными озерами, обильную проточными водами къ границамъ Кокчетавскаго у., не лишенную передѣловъ. Средняя часть изрѣзана невысокими степными скалистыми краями и горами, состоящими преимущественно изъ порфировъ и славцевъ и пересѣкается р. Ишимомъ; эта часть въ общемъ хотя и безплодна, мѣстами камениста и безплодна, но въ общемъ избѣтъ прекрасные оазисы для поселеній; она составляетъ лучшую часть области. Самая лучшая часть у. и наиболее удобная для земледѣлія — сѣверная; это та часть, которая тянется по границѣ Тобольской губ. и носитъ названіе Ишимской казачьей линіи (см. XIII, 605). Общій характеръ этой мѣстности крайне однообразный, представляя почти ровное плато съ незначительными и мало замѣтными для глаза увалами по берегамъ рѣкъ и озеръ. Изрѣдка степь пересѣкаютъ однообразныя березовыя рощи (почти вырубленныя) или громадныя пространства низинъ - солонцевъ, которые окружаютъ озера съ ихъ чернобурыою горькою или соленою водою. Прекрасный черноземъ, доходящій мѣстами до $\frac{1}{2}$ —1 аршина толщины, смѣняется болѣе тощими землями, что особенно замѣтно по направленію къ Ю. Преобладающими почвами являются: а) глинисто-песчаныя, б) глинисто-известковыя, пропитанныя солью, в) глинисто-песчаныя съ очень небольшими и тонкими слоями чернозема. II. у. орошается Ишимомъ и ея незначительными въ предѣлахъ уѣзда притоками. Долина Ишима богата хорошими лугами, такъ какъ весной рѣчка разливаются на 3—15 в. Озеро болѣе 100.

Ишимская казачья линія (Горькая линія тожъ)—тянется узкой полосой вдоль границы Тобольской губ., шириною въ 25—30 в., отъ г. Омска до поселка Сибирскаго близъ оренбургской границы, на протяженіи 548 в. Первоначально она имѣла стратегическое значеніе; были выстроены 2 крѣпости и 33 редута и въ нихъ поселены 2000 сибирскихъ казаковъ. Подъ охраной этихъ укрѣпленій, возникшихъ около 1750 г., колонизація развилась успѣшно. Въ настоящее время «линія» обратилась въ цѣлый рядъ казачьихъ поселковъ, станицъ, деревень и селъ, съ двумя большими городами (Омскъ и Петропавловскъ); изъ 60 поселковъ—57 казачьихъ и 3 крест. Жителей, не считая городовъ, до 59 тыс. Линія занимаетъ пространство въ 1529481 дес. и представляетъ совершенно ровную степь, являющуюся продолженіемъ плодородной Ишимской степи (см.). Горькою она называется отъ множества встречающихся здѣсь горько-соленыхъ озеръ, известныхъ подъ названіемъ Камышловскихъ.

Л. В.

графии, и другие ценные свидетельства прошлого. Данные материалы являются ценным источником по исторической топонимии.

Что касается исследуемого нами региона, то основные архивные документы расположены в фондах Государственного архива Омской области (РФ, Омск) и Государственного архива Северо-Казахстанской области (Казахстан, Петропавловск). В этих материалах заключена исчерпывающая информация по топонимическому ландшафту Северо-Казахстанской области и приграничным районам, которая помогает установить время появления населенных пунктов, их локализацию на местности, хозяйственно-бытовой уклад жизни населения, его этнический состав и другие данные.

Изучение архивных документов Государственного архива Северо-Казахстанской области позволило определить время возникновения поселения и его письменное оформление в определенный временной период:

- редут Каменный (1808 г.) – село Новокаменка (20 век),
- редут Лавда (1752 г.) – поселок Клавдинский (1765 г.) - поселок Кладбинский (19 век) - село Кладбинка (20 век);
- редут Пресной (1752 г.) – станица Пресновская (19 век) - село Пресновка (20 век);
- деревня Павловская (1772 г.) – село Новопавловка (20 век).

Ценным источником по изучению топонимических ландшафтов являются также и картографические данные. В 2017 году архивом Северо-Казахстанской области был выпущен Атлас по истории Северо-Казахстанской области (первое издание), который содержит уникальный картографический материал по топонимическому ландшафту Северо-Казахстанской области и приграничным территориям Российской Федерации. Данный атлас включает комплекс карт прошлого региона до 1917 года.

Ценным картографическим материалом является карта новой линии крепостей и редутов 1762 года и план крепости Святого Петра (18 век вторая половина). Данный атлас содержит материалы по Горькой Линии, по военным сооружениям (крепостям, редутам, форпостам, маякам), расположенным на ней. Например, план Становой крепости 1780 года. Также здесь мы можем найти план «Новой линии, лежащей от реки Тобола через реку Ишим по дистанциям крепостям, редутам и маякам...». Атлас содержит картографические материалы по приграничным районам Российской Федерации.

Особую ценность среди данных источников представляет карта киргизского землепользования пастбищных районов Петропавловского уезда 1901 года. Она позволяет проследить уменьшение пастбищных угодий казахов в результате хищнической переселенческой политики в отношении коренного населения.

К письменным источникам топонимического ландшафта можно также отнести статистические (документальные) данные и полевые источники.

Статистические данные прошлого содержат интересный материал, например, «Материалы по переписи населения Бугровской волости за 1919 - 1920 гг.» (ф. 694, «Бугровский Волревком. 1919 -1920 гг.», д. 19), «Списки граждан Ново-Павловской волости» и «Списки граждан Петропавловского уезда» (ф. 542, оп.1, д. 3, ГАСКО).

В «Списках движимого и недвижимого имущества председателя сельсовета и старших десятников поселка Плоского и прилегающих хуторов Токушинской волости» можно найти перечень названий хуторов, где указаны все их владельцы, а также особенности хозяйственно-бытовой деятельности жителей этих хуторов с перечислением различного хозяйственного инвентаря. (хутора: Мельниковский, Барановский, Буравский, Шустовский, Саратовский и др.).

Подобная информация содержится в аналогичных списках. Например, «Дело Новопавловского поселкового Исполнительного комитета с возрастными списками и разной перепиской за 1920/21 гг.», «Список движимого и недвижимого имущества председателя Давыдовского сельисполкома Токушинской волости за 1921 год» (ГАСКО, ф. 454, оп.1, д. 4).

Как показывает, проведенный выше анализ различных источников по топонимическому ландшафту Северо-Казахстанской области и приграничных с ней районов Российской Федерации, целесообразно проводить градацию данных источников по характеру их

фиксации (письменные и устные). Для полного понимания процессов формирования топонимической системы любого региона, на наш взгляд, необходим синтез и анализ различных источников. Мы считаем, что при их изучении целесообразно использовать комплексный подход.

Для всестороннего анализа топонимической системы региона важны все имеющиеся письменные источники:

- свидетельства географов и путешественников;
- архивные данные;
- картографические материалы;
- статистические данные;
- документальные данные;
- полевые материалы.

К устным источникам можно отнести

- топонимические предания;
- топонимические легенды;
- топонимические былички.

Комплексные исследования различных источников топонимического ландшафта Северо-Казахской области и приграничных с ней территорий позволяют получить ценную информацию из представленных источников, которая носит как лингвистический, так и экстралингвистический характер (природно-климатические особенности, физико-географические характеристики объекта, особенности животного и растительного мира, дату заселения, территориальную расположенность, этнический состав, хозяйственно-бытовые особенности и др.).

Литература

1. Материалы по киргизскому землепользованию, собранные и разработанные экспедицией по исследованию степных областей. Петропавловский уезд. – Т. 12. – СПб., 1908.

2. Попов А.И. Следы времен минувших. Из истории географических названий Ленинградской, Псковской и Новгородской областей. – Л.: Наука, 1981. – 206 с.

3. Поспелов Е.М. О балтийской гипотезе в Севернорусской топонимике // Вопросы языкознания. № 2. – М., 1965. – С. 27-38.

4. Роспонт М. Перспективы развития славянской ономастики. // Вопросы языкознания. – № 4. – М., 1962. – С. 17-19.

5. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Настояльная и дорожная книга для русских людей. Под редакцией В.П. Семенова-Тян-Шанского. Т. 18: Киргизский край: [Уральская, Тургайская, Акмолинская и Семипалатинская области] / сост. А.Н. Седельников, Л.П. Осипова, А.Н. Букейхапов [и др.; предисл.: В. Семенов]. – 1903. – VIII. – 478 с.

6. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Ред. Семенова В.П. – СПб., 1907. – Т. 16. Западная Сибирь: [Тобольская и Томская губернии] / сост. И. П. Толмачев, Г. М. Красных, А.Н. Седельников [и др.; предисл.: В. Семенов]. – 1907. – VIII. – 591 с.

7. Серебринников В.А. О методах изучения топонимических названий // Вопросы языкознания. – № 6. – М., 1959. – С. 36-50.

8. Тарасов О.Ю. Топонимический аспект освоения северо-Востока России. Автореф. дис. ... канд. наук. – Владивосток, 2009. – 24 с.

9. Энциклопедический словарь. Том 13 а. «Исторические журналы – Калайдович». Издатели Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (С-Петербург). – 1894 г. – 962 с.

10. Энциклопедический словарь. Том XXIII а. «Петропавловский – Поватажное». Издатели Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (С-Петербург). – 1898 г. – 961 с.

11. URL: <http://ihaefe.org/files/dissertations/tarasov/avtoreferat.pdf> (дата обращения: 30.08.2023).

12. URL: <https://elib.rgo.ru/handle/123456789/217785> (дата обращения: 30.08.2023).

СЕМАНТИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА МОЛОЧНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКОВ)

Аннотация. *Пища обусловлена главным образом природной средой обитания, хозяйственной деятельностью человека и связана с определенным хозяйственно-культурным типом. Формирование моделей питания отдельных народов зависело от уровня их социально-экономического развития, от влияния культурно-бытовых традиций.*

Ключевые слова: *калмыки, киргизы, кочевой образ жизни, пища, молочная терминология, чайная церемония, калмыцкий чай, кумыс.*

В этнографии разных народов питание играет важную неотъемлемую роль. С самых ранних лет и до глубокой старости крайне важной потребностью, сопровождающей человека всю жизнь - является пища.

Разнообразие продуктов питания зачастую зависит от географического положения, способов ведения быта, традиций и обычаев, а также различных факторов, влияющих на повседневную жизнь того или иного народа.

К примеру, у монголоязычных и тюркских народов основой рациона являются продукты животного происхождения: мясо и молоко. В связи с кочевым образом жизни этих народов, возникла необходимость приспособления материальной культуры к постоянным передвижениям.

В данной статье рассмотрим особенности традиционной кухни калмыков и киргизов, которые обусловлены ходом исторических событий, происходивших в жизни этих народов с глубокой древности и до наших дней.

Калмыки по своему образу жизни являются скотоводами. Традиционно они занимались разведением четырех видов скота: лошадь, верблюд, корова, овца. В качестве средства передвижения калмыки использовали лошадей и верблюдов, тогда как мелкий и крупный рогатый скот давал людям мясо в течение всего года. Кроме того, скот служил источником не только мяса, но и давал шерсть, шкуру, кожу и обеспечивал кочевников молоком, которое в свою очередь перерабатывали различными способами и изготавливали разнообразные блюда.

Монголоязычные народы имеют различные техники по переработке молока. Подробнее остановимся на продуктах, которые калмыки получали из молока. Они применяли различные способы переработки молока: сквашивание, молочно-кислое и молочно-спиртовое брожение, перегонку.

Большую роль в жизни калмыков играет так называемый *калмыцкий чай* или *жомба*. Первейшим из всех блюд, входивших в меню как для семьи, так и для гостей, всегда является калмыцкий чай.

Калмыцкий плиточный чай изготавливался из листьев второго сбора, куда входили грубые листья и мелкие веточки, он рос в Грузии, в Адыгее и других южных теплых местах. Длина плитки чая равнялась 36 см., ширина 16 см., а толщина составляла 4 см. Хранили плитку в специальном мешочке из телячьей шкуры вместе с доской, на которой ее крошили. Чтобы чай хорошо заваривался, плитку крошили ножом на мелкие кусочки. Его варили в чугунном котле, после закипания туда наливали молоко и доводили до кипения, добавляя соль по вкусу. После снимали котел с огня, добавляли в чай сливочное масло, мускатный орех и, немного помешав, разливали по чашкам.

Профессор Хабунова Е.Э. в своей работе «О чайной церемонии калмыков» считает, что «хозяйка должна придерживаться правил приготовления калмыцкого чая. Во-первых, запрещается кипятить воду (хоосн хар усн) без чая. Обычный кипяток употребляется в исключительных случаях: во время болезни, крайней нищеты и т.д. Предупреждая возможность подобного, воду кипятят с солью, чаем или каплей молока» [Хабунова 2010].

Все движения во время приготовления чая и ритуала чайного подношения совершаются слева направо, по ходу солнца. «В основе данного правила просматривается солярный культ, имеющий огромное значение в духовной жизни калмыков. Совершая круговые движения, люди надеялись, что жизнь и все добрые начинания будут необратимо двигаться вперед согласно законам диалектики» [Хабунова 2010].

После того как чай хорошо заварится (агнь һарад), его солят, добавляют по вкусу молоко и мускатный орех, толченный в сливочном масле. Затем чай тщательно размешивают половником.

Первая порция свежего калмыцкого чая преподносится в качестве подношения (дееж) бурханам. Чай наливается в жертвенную чашечку, которая постоянно должна находиться на алтаре. По истечении определенного времени этот чай давали детям, в основном мальчикам.

Различные рецепты приготовления калмыцкого чая: жареный калмыцкий чай (*хуурсн цэ*). Сварив калмыцкий чай, сливают в отдельную посуду. Потом в котле разогревают две три ложки масла или бараньего жира и, добавив туда горсть муки, доводят содержимое котла до кипения и заливают чаем. Получается «жареный чай», очень вкусный и питательный напиток. Этот чай полезно пить людям с ослабленным здоровьем, он придает силы и поднимает жизненный тонус.

Чай, сваренный с мясом (*махта цэ*). Сварить мясо и на бульоне варить калмыцкий чай. Также в сваренном калмыцком чае можно подогреть заранее сваренные кусочки мяса. Получается очень вкусный чай.

Калмыцкий чай с лавровым листом. Этот чай можно варить в мае месяце, когда разнотравье, ведь молоко имеет вкус травы, а лавровый лист придает чаю приятный вкус. Сварив калмыцкий чай обычным способом, добавить два, три лаврового листа и на некоторое время плотно закрыть крышкой.

Калмыцкий чай с мускатным орехом. Этот чай является лечебным. Сварив калмыцкий чай, крошить немного тертого мускатного ореха, довести до кипения и накрыть крышкой.

Процесс чаепития – это дань уважения традициям и обычаям наших предков, а знание чайного церемониала – важно, как и знание истории и культуры народа. Калмыцкий чай с удовольствием пьют в Монголии, на Алтае, в Чечне, Дагестане, Ингушетии. Правда, рецептура там несколько иная, но такие компоненты как молоко, масло и соль имеются.

Все калмыки были большими охотниками до кумыса, который они называли *чигэн*. Его изготавливали из кобыльего, верблюжьего, а иногда из коровьего молока. Способов приготовления кумыса несколько, но все они сводятся к следующему: сначала готовят закваску – бродило. Бродилом для получения первого кумыса служит кислое коровье молоко. Исходной закваской служит сычуг забитого шести-семидневного ягненка или козленка, реже теленка. Закваску высушивали и хранили всю зиму до следующего лета. Ну, а когда первый кумыс приготовлен, то следующим бродилом служит крепкий кумыс. Еще в прошлом веке было установлено, что микроорганизмы кумыса образуют зерна, которые можно промывать, высушивать и сохранять. Закваска из таких зерен – наилучшая. Это – чистые культуры бактерий.

Калмыки берут одну часть бродила и смешивают его с частями свежего парного молока. Смесь эту в течение нескольких минут взбалтывают длинной мутовкой, имеющей на конце глухой, то есть без дырочек, кружок и оставляют на 3-4 часа бродить. Уже через 4 часа появляются первые признаки брожения: поверхность смеси покрывается слоем маленьких пузырьков. В это время в смесь добавляют еще 4-5 частей свежего молока, взбалтывают и оставляют стоять 7-8 часов. Затем к смеси снова добавляют 4-5 частей молока и сильно взбалтывают. Через 3-4 часа после второго добавления молока слабый кумыс готов. Он имеет приятный кисловатый вкус, а через 3-4 часа становится уже кислым, неприятным, с алкогольным запахом. Это уже крепкий кумыс.

Для приготовления среднего кумыса крепкий кумыс разбавляют свежим молоком. Иногда так разбавляют его два-три раза в день.

Итак, от начала приготовления до получения крепкого кумыса названным способом

проходит меньше суток. Этот процесс можно ускорить или замедлить, повышая или понижая температуру. Углекислота во время процесса приготовления улетучивается.

А чтобы приостановить кислое брожение молока, подливают часто понемногу воды и, взбивая мутовкой, из молочной пены стараются добиться винного брожения. Трехдневный кумыс или вообще старый может произвести охмеляющее действие на людей, не употребляющих крепких напитков и больных.

Арака – трансформированное слово от *арк*. Для приготовления араки применялась специальная посуда – четырех-ведерный котел, к нему прилагалась деревянная крышка, также маленький котел, куда стекала водка. Необходима была еще перегонная трубка (*цорг*), по которой проходил пар от кипящего кумыса и капля за каплей падал в маленький котел. Трубка изготовлялась из кривой, дугообразной ветки дерева. Ветку, предварительно ободрав кору, разрезали или распиливали на две половины, долотом выдалбливали сердцевину, до образования ложбинки и оставляют сушиться. После просушки обе половины склеивают, обертывают кожей, чтобы пары не уходили через щели. Существовала при приготовлении и такая утварь, как *амсур* (тонкая палочка с верблюжьей шерстью на конце), своего рода прибор, предназначенный для дегустации водки, с помощью амсура измеряли также количество выгнанной водки. Маленький котел помещался в деревянное корыто с водой, которую следовало постоянно менять, чтобы она оставалась холодной. В крышках и большого, и маленького котлов просверливалось по два отверстия: по одному большому и одному маленькому. Нарыв этими крышками котлы плотно обмазывали глиной края их, чтобы пар не мог найти иного выхода, кроме как через цорг (трубку). С той же целью обмазывают оба конца цорг, один из которых воткнут в большое отверстие большого котла, другой – в большое отверстие маленького котла, тогда как маленькие отверстия обоих чугунов наглухо закрываются специальными затычками (*чомпад*). Через маленькое отверстие маленького снимается проба. Остается разжечь огонь под большим котлом, чтобы чигэн закипел, но кипение должно быть ровным и спокойным, поэтому огонь нельзя ни на минуту оставлять без внимания. В качестве топлива годился только кизяк. Когда процесс заканчивался, конструкцию разбирали, а водку выливали в специальную посуду.

Изготовление *арк* – процесс долгий и кропотливый, поэтому занимались этим делом накануне больших праздников или торжественных событий в жизни семьи, хотона (села).

Вершиной кулинарного искусства калмыков можно назвать тот факт, что они владели искусством безотходного производства продуктов питания. Для этого достаточно проследить за процессом переработки молока: молоко (*үсн*) / кумыс (*чигэн*) / сливки, сметана (*өрм*) / сливочное масло (*тосн*) / молочная водка – арака (*эрк*) / молочный продукт, оставшийся после перегонки араки - бозо (*махн хоормг*) / творог (*ээдмг*) / сушеный творог - шуурмг / напиток из кумыса, или бозо, разбавленных водой - *чиидмг* / сыр – (*ээзгэ*).

Бозо - тот же молочный продукт, но оставшийся после перегонки араки. Если еще горячий бозо налить в чашку и добавить в него молока, то происходила реакция разделения очередной порции сырья на сыворотку и плотную массу, похожую на большой кусок мяса. Отсюда и название – *махн хоормг*. А еще из бозо готовили творог (*ээдмг*), процедив его через марлю, сложенную в несколько слоев. Сыворотке тоже находили применение: во-первых, ею поили скот, чтобы он быстрее рос, набирал вес; во-вторых, женщины мыли сывороткой голову, поэтому волосы их были здоровыми и блестящими.

Изготавливали *шуурмг* (сушеный творог) из почти сухого творога и имел несколько названий, в зависимости от вида и конфигурации продукта: *хурһн шуурмг*, сала *шуурмг*, *хурсн шуурмг*. Если маленький кусочек творога зажать между ладонями, придав ему круглую форму, затем подсушить, то получается *хурсн шуурмг*. Если творог сжимали в кулаке, а затем подсушивали на солнце, то получался сала *шуурмг*. Если творог сжимали в кулаке так, что на нем оставались отпечатки пальцев, то получался *хурһн шуурмг*.

Тарг. От простокваши тарг отличается, прежде всего, тем, что заквашивается из кипяченного молока и процесс заквашивания происходит при определенных условиях.

Во-первых, молоко не просто предварительно кипятят, а вытапливают на медленном огне

при помешивании, чтобы оно при этом не закипало, а нагревалось до 90 градусов, не теряя от 15 % до 30 % воды. Это создает более плотную консистенцию продукта по сравнению с русской простоквашей. Его нельзя перегревать, так как он становится острым или же створаживается, также нельзя переохладить, тогда он не сквашивается и получается слабым и безвкусным.

Затем после охлаждения массы до 40 градусов, т.к. оптимальная температура роста кисломолочных палочек в молоке от 30 до 40 градусов, в нее добавляют закваску. Закваской для этого продукта служит тарг предыдущего дня из расчета 100 грамм на 1 литр молока. Чем старше закваска, тем лучше качество, крепче и плотнее. Предварительно закваску хорошо размешивают в отдельной посуде, затем вливают в теплое молоко, тщательно и равномерно размешивают его в нем. После чего посуду закрывают, плотно укрывают и оставляют выдерживаться в тепле. Через 8-10 часов переносят в прохладное помещение для уплотнения сгустка и предотвращения от переокисления. Полученный таким образом тарг используют как самостоятельное блюдо, а также для приправы к супам и мучным блюдам.

В случае отсутствия готовой закваски ее можно приготовить из сырого молока путем добавления сметаны. К 1 литру свежего молока добавляют 100-150 грамм сметаны и выдерживают открытым в течение суток в теплом месте. 100 грамм полученной закваски хватает для заквашивания 1 литра молока.

Тарг – это в основном летняя пища, другие кисломолочные продукты, полученные из снятого квашеного молока, заготавливали обычно на зиму.

Летом, когда удои молока становились обильными, начинали готовить и запасать всевозможные молочные продукты с таким расчетом, чтобы их хватило до будущего года. В течение лета шла заготовка сливок (*өрм*) и пенек. Сливки и пенка – служат исходным продуктом для получения масла.

Сливки получали очень простым способом. Свежее молоко наливали в посуду и держали продолжительное время в прохладном месте, затем снимали образовавшиеся на поверхности густые сливки.

Для получения пенок – молоко, только что надоенное, сейчас же сливали в котел и кипятили на медленном и ровном огне. Когда молоко закипало, его перемешивают таким способом: т.е. зачерпывают поварешкой молоко и с небольшой высоты льют обратно в котел, отчего на поверхности образовывается пенка.

В очаг подкладывают немного топлива и держат молоко несколько часов в состоянии, близком к кипению, а потом котел оставляют до тех пор, пока молоко не остынет. Образовавшийся толстый слой плотной пенки разрезают и сушат на кошме и досках.

Почти также получают сметану – сдоенное молоко сливают в котел, кипятят и разливают в посуду. На другой день утром собирают слой сметаны, образовавшейся на поверхности молока. Такую сметану собирают в бараньи или козьи брюшины. Сметану также получали из сливок, которые при долгом хранении в прохладном месте постепенно превращались в сметану.

Из молока калмыки готовят масло, особого рода сырныя яства и напитки.

Для получения сливочного масла сливки немного подогрели, выливали в высокую узкую кадку и перемешивали мутовкой, на конце которой укреплен небольшой кружок с пробуренными отверстиями, пока не появлялось масло.

Процесс взбивания масла из скисшего молока такой же, как и из сливок, только его взбивают значительно дольше, а из сметаны взбивают белое масло быстрее, чем из сливок и молока. Сбившиеся кусочки масла собирали и клали в посуду с холодной водой, затем отжимали.

Остающаяся от масла жидкость составляет сытный и лакомый для калмыка напиток; он употребляется двояким образом: или на то же количество подливают парного молока, и тогда употребляют.

Для получения топленого масла, накопленную за лето в бараньих или других брюшинах сметану или же пенки осенью растапливали в чаше; отделяющееся наверху масло

постепенно собирали и вливали опять во вновь приготовленную брюшину барана или козы. Приготовленное этим способом масло на цвет желтое и на вкус приятное.

Таким образом, рассмотрение вопросов молочной пищи калмыков свидетельствует о том, что оно является для них традиционным, а также позволяет говорить о высоком уровне производства продуктов животноводства. Следует также подчеркнуть, что на примере изготовления ряда молочных продуктов отчетливо выступает культурная общность калмыков с другими скотоводческими народами и генетическая связь с монгольскими народами.

Кыргызская кухня самобытна и своеобразна. Пища кыргызов представляет собой важное этнокультурное явление. Скотоводческое хозяйство имело определённое значение в формировании состава пищи. Пища кыргызов имела сезонный характер. В пищевом рационе преобладали мясомолочная продукция. Зерновые продукты, как составная часть пищи, стали появляться в процессе оседания кочевников и перехода к земледелию. Жизненный уклад кочевников представлял собой постоянное перемещение с места на место по степям и среди гор, в холодную и теплую погоду и поэтому их еда была калорийной и питательной. Одна из особенностей кыргызской кухни состоит в том, что продукты большей частью сохраняют свой натуральный вид и вкус. Главными же из них остаются мясо, молоко, овощи и фрукты, широко используются мучные изделия. Традиционное кыргызское меню разнообразно обогащается различными сезонными фруктами и овощами, которые сменяются в зависимости от наступления того или иного времени года. Основные компоненты питания кыргызов составляет пища молочного происхождения: цельное кислое молоко - жуурат; кислое молоко - айран; творог из кипячённого молока - быштак; шарики из отжатого и засушенного творога - курут, его разновидности - кайнаткан курут и туздаткан курут; творожный сыр из овечьего или козьего молока - эжигей; сливки - каймак; масло - май; топлёное масло - сары май и др.

В традиционной кухне кыргызов было много разновидностей блюд, ингредиентом в которых вступают кисломолочные продукты - катыктайт. В зимнее время в качестве затирухи использовался курут, что придавало пище вкус и качество.

Важным напитком национальной кухни является кумыс. Кумыс является не только вкусным и питательным, но и целебным напитком. Его получают из кобыльего молока путем брожения, а также употребляли блюда из верблюжьего, ячьего молока.

Огромное место в культуре Кыргызстана занимает чай и чайная церемония.

У кыргызов и сейчас в связи с приготовлением и приёмом пищи существует целый ряд обычаев и традиций, восходящих своими корнями в древность. Некоторые изменения претерпела кыргызская кухня в результате влияния кухни узбеков, таджиков, уйгуров, дунган, русских, украинцев и других народов в конце XIX в. и первой половине XX веков. Особо следует подчеркнуть влияние русско-украинской на кухню кыргызов Чуйской, отчасти Иссык-Кульской областей.

Переработка молока в кисломолочные продукты в условиях кочевой жизни позволяла сохранять на длительный срок питательные свойства молока. К сожалению, в наше время с появлением разнообразных видов новых продуктов питания, к большому сожалению отсутствует производство традиционных национальных продуктов.

Исходя из вышесказанного можно отметить, что кулинарное искусство - это яркое проявление национальной культуры. В национальных кухнях отражаются культовые запреты, религиозные ритуалы и духовные обычаи народов. Каждый народ имеет свои излюбленные блюда, особые традиции застолья, приготовления пищи.

Литература

1. Айтбаев М.Т. Пища кыргызов XIX и начала XX веков // Известия Академии наук Киргизской ССР. Серия общественных наук. – Т.V. – Вып.1. – Фрунзе, 1963.
2. Бентковский И.В. Жилище и пища калмыков большедербетовского улуса, 1868.
3. Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. – Астрахань, 1893.

4. Жуковская Н.Л. Пища кочевников Центральной Азии (к вопросу об экологических основах формирования модели питания) // Советская этнография, 1979. – № 5.
5. Кочкунов А.С. Традиционная пища кыргызов (Некоторые вопросы типологии). Билим жана Тарбия, 2003.
6. Ользеева С.З. Калмыцкие народные традиции. – Элиста, 2004.
7. Пахутов А.Е. Связь системы питания монголоязычных народов с их хозяйственно-культурным типом. – М., 2002.
8. Трофимова С.М., Рассадин В.И. Названия молочных продуктов в калмыцком языке. – Элиста, 2012.
9. Хабунова Е.Э. Формулы традиционного этикета калмыков или как стать «йоста хальмг». – Элиста, 2010.
10. Эрендженев К.Э. Золотой родник. – Элиста, 1985.

Сусеева Д.А., Хараева А.Т.
г. Элиста, Россия

К ВОПРОСУ ОБ ОБРАЩЕНИИ КАК ЖАНРЕ РЕЧЕВОГО ЭТИКЕТА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII В. В РУССКОМ И КАЛМЫЦКОМ ЯЗЫКАХ В СОПОСТАВИТЕЛЬНОМ ОСВЕЩЕНИИ (НА МАТЕРИАЛЕ НАЦИОНАЛЬНОГО АРХИВА РЕСПУБЛИКИ КАЛМЫКИЯ)

***Аннотация.** Объектом исследования являются обращения как жанры речевого этикета XVIII века в русском и калмыцком языках. Материал и методы исследования. Материалом послужили официальные письменные документы на русском и калмыцком языках XVIII века из Фонда 36 Калмыцкого национального архива Республики Калмыкия (далее – НАРК); при изучении документов использовались историко-лингвистический и сопоставительный методы. Анализ. В НАРК хранятся сотни официально-деловых документов, представляющие собой переписку представителей всех уровней власти Российского государства с представителями Калмыцкого ханства на русском и калмыцком языках. Эти документы содержат в себе богатейшую информацию о речевых жанрах как русского, так и калмыцкого языков XVIII века, среди которых важное место занимает такой речевой жанр, как обращение. Результат. В процессе исследования установлено, что в русском языке XVIII века обращение уже функционировало в качестве особого речевого жанра со своими особыми семантическими, структурными, языковыми и функциональными характеристиками, в то время как в калмыцком языке такого речевого жанра не было. В калмыцком языке значение обращения включалось в семантику названия адресата, которое выражалось формой дательного падежа.*

***Ключевые слова.** XVIII век, русско-калмыцкая переписка, обращение как речевой жанр в русском и калмыцком языках.*

Изучая официальную русско-калмыцкую переписку XVIII в. на основе документов, хранящихся в Национальном архиве Республики Калмыкия, нами были выявлены в обоих языках десятки видов письменного речевого этикета указанного времени: обращение, похвала, комплимент, прощание, поздравление, просьба, жалоба, клятва³ и др. По результатам этого исследования готовится к публикации монография «Язык документов Калмыцкой комиссии при Коллегии иностранных дел XVIII в.: жанры, язык и комментарии. Объем – 675 с.». Аналогичные виды письменного речевого этикета выявлены нами и в материалах деловой переписки калмыцких ханов и владельцев на старописьменном калмыцком языке (тодо бичиг). По результатам этого конкретного исследования нами подготовлена к публикации монография «Жанры делового языка и виды речевого этикета письменного калмыцкого языка XVIII в. Объем – 345 с.». Особое исследовательское

направление сегодня представляет сопоставительное изучение видов письменного речевого этикета русского и калмыцкого языков.

В качестве примера мы здесь рассмотрим пока только один вид письменного речевого этикета – *обращение*, используя переписку В.Н. Татищева с калмыцкими владельцами. Рассмотрим, как *обращение* представлено в конкретных ситуациях в русском и калмыцком языках в сопоставительном освещении.

В нашей работе мы опираемся на следующее определение этого вида речевого жанра: «Обращение – «грамматически независимый и интонационно обособленный компонент предложения или более сложного синтаксического целого, обозначающий лицо или предмет, которому адресована речь» [ЛЭС 1990: 340-341].

Сохранилась обширная переписка В.Н. Татищева с наместником Калмыцкого ханства Дондук Даши. Эта переписка свидетельствует о том, что в процессе общения Дондук Даши использовал устойчивую формулу обращения к В.Н. Татищеву, которая подчеркивала несколько важных моментов:

а) статус В.Н. Татищева как представителя Ее императорского величества;

б) Татищев – обладатель высшего почетного звания в Российской империи – «тайный советник»;

в) должностной статус Татищева – «губернатор астраханской губернии».

Кроме того, Дондук Даши во всех своих обращениях называет В.Н. Татищева не только *верным приятелем*, но и *старшим братом* [Сусеева 2009: 575, 582, 596 и др.].

В силу того, что переписка между В.Н. Татищевым и калмыцкими владельцами велась на двух языках – русском и калмыцком, то мы рассматривали этот вид письменного речевого этикета в двух аспектах.

Если адресантом выступал калмыцкий владелец, то вид рассматривался сначала на калмыцком языке, а затем этот вид рассматривался в переводе на русский язык, сделанном переводчиком XVIII века в астраханской канцелярии. Если адресантом выступал сам В.Н. Татищев, то вид рассматривался на русском языке.

Рассмотрим сначала, как выглядит одно и то же *обращение* на калмыцком и в переводе на русский язык XVIII в. В качестве примера возьмем одно из писем Дондук Даши в адрес В.Н. Татищева. Поскольку это письмо написано на старописьменном калмыцком языке – тодо бичиг «ясное письмо» [БУ РКНА. Ф.И.-36. Оп.1. Д.163. ЛЛ.96-96 об.], то даем ту часть письма, где есть *обращение*, сначала в транслитерации:

01. *Йэкэ импрааторийин үйилэчи тайини собэдниг* = *айдархани губернии губэрнаатор* = *Басилэй Микид үчи*

02. *Татишчэбту* = *итэгэлтэй инаг ахадаан бичибэ.*

Обращение на русском языке представляем в том виде, как оно дано в переводе XVIII века [БУ РКНА. Ф.И.-36. Оп.1. Д.163. ЛЛ.97], не меняя орфографию и пунктуацию:

«Переводъ с письма калмыцкаго наместника Дондукъ

Даши, полученнаго 13 января 1743 года.

01. *Ея императорскаго величества*

02. *в делахъ управляющему тайному советнику*

03. *и астраханскому губернатору Василью Ники*

04. *тичю Татисчеву верному приятелю и стар*

05. *шему брату пишу....*

Как можно заметить, в приведенном *обращении* и в переводе на русский язык XVIII века налицо все элементы сложившейся формулы калмыцкого *обращения* Дондук Даши в адрес В.Н. Татищева, ср.:

а) калм. *Йэкэ импрааторийин үйилэчи,*

рус. «*Ея императорскаго величества в делахъ управляющему*»;

б) калм. *тайини собэдниг,*

рус. «*тайному советнику*»;

в) калм. *айдархани губернии губэрнаатор,*

рус. «астраханскому губернатору»;

г) калм. *итэгэлтэй инаг*,

рус. «верному приятелю»;

д) калм. *ахадаан*,

рус. «старшему брату».

Как видно из этого примера (а подобных примеров сотни) в письменном калмыцком языке *обращение* (как вид этикета делового языка) в середине XVIII века включает в себя два значения: «адресность» и «обращение».

В то время как в русском языке в это время четко различаются понятия «адресность» и «обращение», что находит отражение в их языковом выражении. *Обращение* оформляется существительным в форме им. п., а *адресность* – в форме дат. п. Следовательно, между письменными формами *обращения* в сравниваемых языках в то время было определенное различие.

Для доказательства рассмотрим еще два письма В.Н. Татищева, адресованных разным лицам. Одно письмо (1) астраханскому коменданту Кнутову, а другое (2) – калмыцкой владелице Нимбе (не меняя орфографию и пунктуацию писем):

1. Письмо астраханскому коменданту

[БУ РКНА. Ф.36. Оп.1. Д.154. Л.15. JPG3]

*«Высокородный и почтенный гднь полковникъ
и астраханской комендантъ*

Гдрь мой

01. *По данной мне отъ Ея императорскаго*

02. *величества инструкции отправляется из Астра*

03. *хани въ Москву нынешнимъ зимнемъ путемъ калмыц*

04. *каго владельца сынъ его Бунчинъ, для которого*

05. *надлежитъ послать с нимъ в канвое надежного ундерь*

06. *офицера одного, которому быть до Москвы, да салдат*

07. *двух и двенатцать члвкъ казаков до Чернаго Яра, того*

08. *ради ваше высокоблагородие благоволите оных*

09. *прислать неумедля. Сержанту для той дальней*

10. *езды жалованье выдать благоволите майа*

11. *по 11 число, да подводъ до Чернаго Яру ис какихъ*

12. *пристойныхъ шестнатцать.*

Вашего высокоблагородия моего гдря

послушный слуга В. Татисчевъ

Астрахань, ч.16. генварь.1742 г.»

Как можно заметить, в этом письме В.Н. Татищева четко выражено *обращение* в форме именительного падежа – «Высокородный и почтенный гднь полковникъ и астраханской комендантъ. Гдрь мой». *Обращение* есть и в середине письма – «ваше высокоблагородие» (строка – 08).

2. Письмо В.Н. Татищева калмыцкой владелице

[БУ РКНА. Ф.36. Оп.1. Д. 141. Л.396. JPG 718]

Въ 7 ч. маія [1742 г.]

Ея императорскаго величества

верноподданной калмыцкой владелице Нимбе

с детьми

от тайного советника и астраханскаго

губернатора Татисчева.

01. *Поздравляю Ваше почте*

02. *ние с наступающимъ*

03. *вашимъ праздникомъ и же*

04. *лаю вамъ и з детьми вашими*

05. *оной благополучно препро*
06. *водить.*
07. *Сей день прибыль я*
08. *в улусы и жалею, что*
09. *вась с детьми вашими не у*
10. *вижу для того что отсюда*
11. *дни чрез три отсюда*
12. *уповаю возвратиться, однако ж если о чемъ имеете нужду мне
объявить могутъ меня заставить*

*При семъ послалъ вамъ
чаю извольте кушать наздоровье.*

*Того ж числа послано с саратовскимъ
казакомъ Евдокимомъ Серебряковымъ с товарисчемъ.*

На основании этого письма В.Н. Татищева в адрес калмыцкой владелицы Нимбы четко прослеживается различие между «адресностью» и «обращением».

Ср.: 1. Адресность: «*Ея императорского величества верноподданной калмыцкой владелице Нимбе с детьми*».

2. Обращение: «*Поздравляю Ваше почтение (строка – 01) с наступающимъ вашимъ праздникомъ*».

Виды речевого этикета русского и калмыцкого языков XVIII века в сопоставительном освещении пока еще не были объектом специального исследования. Надеемся, что нашей работой привлечем внимание к этой интересной теме.

Литература

1. ЛЭС – Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990.
2. Сусеева Д.А. Письма калмыцких ханов XVIII века и их современников. Избранное. – Элиста, 2009. – 991 с.
3. Хараева А.Т. Русские заимствованные слова в калмыцком языке XVIII в. – Элиста, 2014. – С.31-35
4. Источники
5. БУ РКНА. Ф.И.-36. Оп.1. Д.163. ЛЛ.96-96 об.
6. БУ РКНА. Ф.И.-36. Оп.1. Д.163. Л.97.
7. БУ РКНА. Ф.36. Оп.1. Д.154. Л.15.
8. БУ РКНА. Ф.36. Оп.1. Д. 141. Л.396.

Трофимова С.М.
г. Элиста, Россия

НАИМЕНОВАНИЯ МАСТЕЙ ЛОШАДИ В МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ В СРАВНЕНИИ С ХАКАССКИМ

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00060
«Исследование тюркской и монгольской лексики материальной культуры, связанной с
традиционным скотоводством: сравнительно-исторический аспект»

Аннотация. В сообщении вводится в научный оборот и анализ в сравнительном аспекте названий мастей лошади в современных халха-монгольском, бурятском, калмыцком с привлечением хакасского материала. Для сравнения привлекался материал из старописьменного монгольского языка на предмет выявления общих терминов и установления их общемонгольского характера. Материалом исследования послужили данные словарей привлекаемых языков, а также полевые записи, собранные у информантов

во время командировки в Хакасию, осенью 2023 года. Проведенный анализ позволил выявить названия мастей лошади, характерные для халха-монгольского, бурятского, калмыцкого и хакасского языков. В результате собранного материала автор приходит к выводу, что термины масти лошади в современных халха-монгольском, бурятском и калмыцком языках носят общемонгольский характер и подтверждают единые истоки и большую древность хозяйственной культуры монгольских и хакасского этносов.

Ключевые слова: Общемонгольская лексика, термины мастей лошади, халха-монгольский язык, бурятский язык, калмыцкий язык, старописьменный язык, хакасский язык.

В данной статье я хочу представить материалы, которые были получены в результате экспедиции в рамках проекта РФФИ «Исследование тюркской и монгольской лексики материальной культуры, связанной с традиционным скотоводством: сравнительно-исторический аспект», руководителем которого являюсь я.

В сентябре с.г. мы с Анной Владимировной Мазарчук из Института лингвистических исследований РАН совершили поездку в Хакасию, в г. Абакан, где общались с информантами. Это были хакасы, которые свободно владеют своим языком.

Записывали мы термины домашних животных и получили довольно предсказуемые результаты: хакасы используют в основном термины монгольского происхождения. Как пишет В.И. Рассадин: «... известно, что предки современных хакасов с древнейших времен имели связи с монгольскими племенами» [Рассадин, 2008, с. 92].

Как известно, хакасы проживают на территории Южной Сибири, представители этого этноса с древнейших времен занимаются животноводством, эта отрасль животноводства отражается в их языке. Лошадь занимает главное место в жизни хакасов. Лексика, связанная с коневодством у хакасов получила наибольшее развитие.

В данном сообщении ставится цель показать богатство наименований мастей лошади в монгольских языках в сравнении с хакасским языком. Уровень изученности данных терминов в этих языках различен. Эта часть лексики не была предметом исследования и отражена лишь в монгольских и хакасских словарях и в отдельных небольших статьях.

Если в монгольских языках выделяется около двадцати слов для обозначения масти лошади [см. КРС, 1977; Пюрбеев, 1996; БРС, 1, 2006; БАМРС, 2, 2001], то в хакасском языке, как пишет А.А. Миягашева, насчитывается до 90 названий различных оттенков мастей лошади [2012].

В предлагаемой таблице проводится сравнение наименований мастей лошади в четырех языках:

Масти коней и их оттенки	Калм.	Бур.	Х.-монг.	Хак.
Пегая	алгч гүн	алаг	алаг	ала
вороная	хар мөрн	хара зүһэ	хар зүсмийн морь	хара
бурая	күрн мөрн	хурин морин	хүрэн морь	күрең
Пора	бор мөрн	боро морин	бор морь	серая
соловая	шарh	шарга	шарга	сарыг
игрневый	цэвдр мөрн		цавьдар	сабдар
мухортый (гнедой с желтоватыми подпалинам)	халтр	халтар	халтар	халтар
пестрая, чубарая	цоохр	соохор	цоохор	сохыр
мышастая	көк саарал	хүхэ сарал	хөх саарал	көк
серо-мышастая	көк бор	хүхэ боро	хөх бор	көк пора
темно-мышастая	көк хар	хүхэ хара	хөх хар	хара-көк
темно-бурая	хар күрн	хара хурин	хар хуринэ	хара күрең

Анализ лексики проводится по схеме: после наименования масти лошади по пунктам: перевод на русский язык, данные из калмыцкого, бурятского, халха-монгольского и хакасского языков и дается этимология некоторым терминам.

калм. *алгч* «пегаая»; ср.: *алгч*, бур., х.-монг. *алаг*, хак. *ала* от *alan~alar* (< *ala- +-n ala- + -r) со значением «разноцветный», «пестрый», «свет» [см. ЭСТЯ, 1974, 129];

калм. *хар* «вороной»; ср.: бур. *хара*; х.-монг. *хар*; хак. *хара* от *qara* «черный» [ДТС, 422];

калм. *хар күрң* «бурая»; ср.: бур. *хүрин морин*; х.-монг. *хүрэн морь*; хак. *күрең* заимствовано из монгольского языка [см. ЭСТЯ, 1997, 147];

калм. *бор* «серая»; ср.: бур. *боро*; х.-монг. *бор*; хак. *пора* в том же значении < монг.; ср. стп.-м. *boro* [БАМРС, 1, 2001, с. 264]. Как пишет В.И. Рассадин: «В современных тюркских – алт. *боро*, тув. *бора*, тоф. *bora*, як. *бороң* «серый, сивый». Ср. общетюркское *боз* «серый» [Рассадин 2008, с. 100].

калм. *шарһ* «соловая»; ср.: бур., х.-монг. *шарга*; хак. *сарыг* < са: рыг обычно сопоставляют с монг. *siḡa* 'желтый', считая эти формы прародственными [ЭСТЯ, 2003, 207].

калм. *цэвдр мөрн* «игрневый»; ср. бур. *сабидар*; х.-монг. *цэвьдар*; хак. *сабдар* в том же значении < монг.; ср. стп.-м. *čabidar*. Как пишет В.И. Рассадин: «В современных тюркских – алт. *чалдар*, тув. *шавыдар*, кирг. *чабдар*, башк. *сантар*, тат. *чантар*, каз *шабдар* «игрений (масть лошади)», желтоуйгур. *чантар* «масть лошади (рыжая)» [Рассадин 2008, с. 101-102].

калм. *халтр* «мухортый (гнедой с желтоватыми подкалинами); ср. бур., х.-монг. *халтар*; хак. *халтар* в том же значении < монг.; ср. стп.-м. *qaltar* «гнедая (лошадь)». Как пишет В.И. Рассадин: «В современных тюркских – кирг. *Калтар* «черно-бурая лисица», желтоуйгур. *қалтар ғой* «баран с черной шерстью на лбу и около глазсерый, сивый» [Рассадин 2008, с. 107].

калм. *цоохр* «пестрая, чубарая»; ср. бур. *соохор*; х.-монг. *цоохор*; хак. *сохыр* в том же значении < монг.; ср. стп.-м. *soxor* «чубарый (о масти лошади)»;

калм. *көк* «мышастая»; ср. бур. *хүхэ сарал* «мышастый, буланный с сизым отливом (о масти)»; х.-монг. *хөх саарал* id.; хак. *көк* < монг.; ср. стп.-м. *хйхе* «синий, голубой»;

калм. *көк бор* «серо-мышастая»; ср. бур. *хүхэ боро*, х.-монг. *хөх бор*; хак. *көк пора* заимствовано из монгольских языков;

калм. *көк хар* «темно-мышастая»; ср. бур. *хүхэ хара*; х.-монг. *хөх хар*; хак. *хара-көк* < монг.; ср. стп.-м. *хйхе* «синий, голубой»;

калм. *хар күрң* «темно-бурая»; ср. бур. *хара хүрин*; х.-монг. *хар хүринэ*; хак. *хара күрең* < монг.; ср. стп.-м. *qüren* «коричневый».

В заключение отмечаем, что все эти термины носят общемонгольский характер, с уходом скотоводческого образа жизни выходят из употребления не только видовые названия лошади, но и названия мастей лошадей, которые были накоплены веками, поэтому перспективным представляется фиксация конкретного материала с этнической привязкой по определенной локализованной группе того или иного этноса.

Литература

1. БАМРС 2001 - Большой академический монгольско-русский словарь: в 4 т. Т. 1. А-Г / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 486 с.
2. БАМРС 2001 - Большой академический монгольско-русский словарь: в 4 т. Т. 2. Д-О / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 507 с.
3. БРС 1, 2006 - Шагдаров Л.Д., Черемисов К.М. Буряд-оруд толи. Бурятско-русский словарь. В двух томах. Т. I. А-Н. Улан-Удэ: Респуб. тип., 2010. 636 с.
4. БРС 2, 2008 - Шагдаров Л.Д., Черемисов К.М. Буряд-оруд толи. Бурятско-русский словарь. В двух томах. Т. II. Щ-Я. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2008. 708 с.
5. Древнетюркский словарь. Л.: изд-во «Наука», 1969. 676 с.
6. КРС 1977 - Калмыцко-русский словарь. 26000 слов. Под редакцией Б.Д. Муниева. М.: Изд-во «Русский язык». 1977. 764 с.
7. Миягашева А.А. Наименование мастей лошади в тюркских языках народов Южной

Сибири // Материалы Юбилейной Международной научной студенческой конференции. «Студент и научно-технический прогресс». Новосибирск, 2012, 13–19 апреля.

8. Рассадин В.И. Очерки по истории сложения тюрко-монгольской языковой общности. Часть II. Монгольское влияние на лексику тюркских языков. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2008. 243 с.

9. Севортян Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «К», «Қ». Выпуск первый [Текст] / Российская академия наук. Институт языкознания. / Отв. ред. д.ф.н. Г. Ф. Благова. – М.: «Языки русской культуры», 1997. – 368 с.

10. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С» [Текст] / Ин-т языкознания. – М.: Вост. лит., 2003. – 446 с.

11. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974. 171 с.

Трофимова С.М.
г. Элиста, Россия

ДОСТОЙНАЯ ДОЧЬ НАРОДА (К 70-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ПРОФЕССОРА Х.Ч. АЛИШИНОЙ)

Ханиса Чайдатовна Алишина – яркий представитель Казанской лингвистической школы, известный в России и за её пределами учёный, член Российского комитета тюркологов при ОИФН РАН, доктор филологических наук, профессор, Почётный член Академии наук Республики Татарстан, Почетный работник высшего профессионального образования РФ, Почетный работник науки и образования Тюменской области, лауреат Золотой медали АН РТ «За достижения в науке», лауреат медали Республики Татарстан «За доблестный труд».

Ханиса Чайдатовна Алишина родилась в г. Тюмень 29 мая 1953 г. в семье репрессированных сибирских татар. Она начала свою профессиональную деятельность в 19 лет по окончании Тюменского педучилища. В 22 года поступила в Тюменский государственный университет, где окончила два факультета, став преподавателем истории и обществознания (исторический), преподавателем русского языка и литературы (филологический).

По рекомендации ГЭК ТюмГУ и по приглашению профессора Казанского университета Д.Г. Тумашевой в 1988 г. поступила в очную аспирантуру КГУ по направлению «Тюркские языки». В 1992 г. в диссертационном совете факультета татарской истории, филологии и восточных языков Казанского государственного университета защитила кандидатскую диссертацию «Говоры сибирских татар юга Тюменской области», в 1999 г. – докторскую диссертацию «Историко-лингвистическое исследование ономастиконы сибирских татар» (на материале Тюменской области).

После окончания аспирантуры работала в Академии наук Республики Татарстан. Член Правительства Тюменской области Ю.М. Конев ходатайствовал о переводе Х.Ч. Алишиной на должность доцента кафедры русского языка Тобольского педагогического института им. Д.И. Менделеева. Через год по приглашению ректора Тюменского государственного университета доктора философских наук, профессора, академика РАО Г.Ф. Куцева кандидат филологических наук, доцент Х.Ч. Алишина была переведена в Тюмень для открытия тюркологической специализации на филологическом факультете.

Доктор филологических наук, профессор ТюмГУ Х.Ч. Алишина ведет многогранные научные исследования по языку, фольклору, литературе сибирских татар, в последние годы работает над большим научным проектом «Сохранение и развитие татарского языка, культуры, традиций и обычаев в Тюменской области». Основные научные результаты по

теоретическим и прикладным аспектам татарского языкознания изложены в монографиях, сборниках, статьях, в том числе в журналах по гуманитарным и социальным наукам, индексируемых международными базами данных «Scopus» и «Web of Science». Монографии «Ономастикон сибирских татар (на материале Тюменской области)», «Тоболо-иртышский диалект языка сибирских татар», по данным РИНЦ, имеют высокий индекс цитирования.

Ханиса Чайдатовна Алишина в настоящий момент является одним из самых крупных специалистов по языку сибирских татар и его диалектам. Всю свою жизнь она посвятила тюркской филологии и связанным с этим задачам социолингвистики, педагогики, фольклористики, литературоведения, истории. В Тюменском государственном университете обобщены библиометрические и наукометрические наблюдения, оказывающиеся сегодня весьма востребованными. О её научных трудах в серии библиографических указателей «*Docti primarii universitatis Tjumeniensis*», представляющих ведущих ученых Тюменского государственного университета, в 2013 г. вышел специальный выпуск серии, составленный В.В. Малецкой и посвященный профессору Х.Ч. Алишиной, специалисту в области тюркологии, диалектологии сибирских татар, ученице и продолжателю научных идей академика Академии наук РТ Д.Г. Тумашевой.

В 2021 г. в серии «Университет в лицах» опубликована книга «Ханиса Чайдатовна Алишина: Библиографический указатель», составленный А.В. Долгалёвой. Он содержит 1039 библиографических единиц, из них 355 наименований научных, учебно-методических и публицистических работ, 347 наименований газетных статей и 317 публикаций о профессоре Х.Ч. Алишиной и отделении татарского языка и литературы ТюмГУ. Хронологический охват – более 40 лет. Здесь учтены не только монографии, учебные и методические пособия, статьи в научных сборниках и журналах, но и переводы литературных произведений татарских писателей, публицистика в татарских общественно-политических и литературных журналах и газетах, а также наиболее существенные рукописные труды – депонированные работы, хранящиеся в библиотеке Института научной информации по общественным наукам РАН, и авторефераты кандидатской и докторской диссертаций, хранящиеся на правах рукописи. Особый колорит придают публикации на татарском языке в многочисленных научных и публицистических периодических изданиях, выходящих в Татарстане, Тюмени, республиках Центральной Азии, в тюркологических центрах Поволжья и Сибири.

Серию книг Алишиной Х.Ч. «Жизнь замечательных людей», насчитывающей 20 томов, мы считаем уникальной «историей татарского народа в лицах». Основные научные результаты по теоретическим аспектам татарского языкознания изложены в 6 монографиях, выполненных на высоком научном уровне, 10 диссертациях, более 700 статьях и публикациях, в том числе в журналах Scopus, Web of Science для гуманитарных и социальных наук.

Высокоцитируемой работой по праву признана монография Х.Ч. Алишиной «Ономастикон сибирских татар (на материале Тюменской области)», которая по данным РИНЦ, входит в 10% лучших публикаций по данному научному направлению за все годы. Далее среди самых цитируемых работ Ханисы Чайдатовны стоит отметить монографию «Тоболо-иртышский диалект языка сибирских татар» и коллективную монографию «История и культура татар Западной Сибири». По данным Российского индекса научного цитирования фиксируется 318 ссылок на ее научные публикации. Научные статьи Х.Ч. Алишиной чаще всего выходят в ежегодниках «Тюркологический сборник», «Филологический дискурс», в журналах «Российская тюркология», «Мэгариф», «Вестник Тюменского государственного университета», «Сибирский филологический журнал» и др.

Помимо публикационной деятельности Ханиса Чайдатовна ведет продуктивную научно-редакционную работу, она является членом редакционного совета журнала «Российская тюркология», международного научного журнала «Tatarica», журнала «Фэнни Татарстан», федеральной просветительской газеты «Татарский мир».

Ханиса Чайдатовна Алишина стоит у истоков тюркологической школы в Тюменском

государственном университете и в Тюменской области. Профессор ведет большую преподавательскую, научно-методическую и организационную работу во все годы её работы в вузе на разных должностях. Отделение татарского языка и литературы в ТюмГУ было открыто и более двух десятилетий успешно работало благодаря именно её неимоверным усилиям и каждодневному самоотверженному труду.

Важной составной частью всей профессиональной деятельности учёной была и остаётся подготовка научно-педагогических кадров, аспирантов, чему по сегодняшний день Ханиса Чайдатовна отдаёт много сил и энергии. В заданном ею научном направлении выпускниками ТюмГУ и ТГПИ им. Д.И. Менделеева защищено около 30 кандидатских и докторских диссертаций в Тюмени, Тобольске, Казани. Под её непосредственным руководством защищены 115 дипломных работ, 10 кандидатских диссертаций.

Будучи первым доктором филологических наук и единственным профессором тюркологии, она была инициатором создания совместного диссертационного совета ТюмГУ и ТГПИ по специальности 10.02.02 «Языки народов РФ. Татарский язык». Кроме того, являлась членом ещё двух Диссертационных советов по защите диссертаций на соискание учёной степени кандидата и доктора наук при Тюменском государственном университете по специальностям «Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание», «Языки народов РФ. Русский язык». Молодые ученые плодотворно трудятся на территории всей Тюменской области, в том числе ХМАО, ЯНАО, а также в Республике Татарстан.

В 2014 г. приказом ректора В.Н. Фалькова профессор Х.Ч. Алишина назначена директором центра тюркологии ТюмГУ. Центр тюркологии поддерживает активные научные контакты с Москвой, Новосибирском, Башкортостаном, Калмыкией, Крымом, Татарстаном, Тывой, Хакасией, Саха-Якутией и другими тюркоязычными регионами Российской Федерации. Х.Ч. Алишина вносит большой вклад в развитие национальной филологии и образовательного пространства на федеральном уровне. В частности, она принимает активное участие в деятельности вузов Республики Башкортостан в подготовке научных и педагогических кадров по башкирской и татарской филологии, участвует в работе диссертационного совета Башкирского государственного университета в качестве официального оппонента, составляет отзывы ведущих организаций кандидатских и докторских диссертаций, систематически рецензирует авторефераты, научные труды, учебники и учебные пособия, составленные кафедрами башкирской и татарской филологий. Профессор оказывает всемерную поддержку соискателям научных степеней, чьи защиты проходят в диссертационных советах Казанского, Башкирского, Калмыцкого, Чувашского, Тобольского и других вузов и академий Российской Федерации.

Х.Ч. Алишина принимает деятельное участие в работе кафедры татарского языка и литературы Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы, кафедры татарской филологии и культуры Башкирского государственного университета, кафедры татарской и чувашской филологии Стерлитамакского филиала Башкирского государственного университета, в организации их учебно-воспитательного процесса, научно-исследовательской деятельности и повышения кадрового потенциала, в повышении академической мобильности студентов, магистрантов, аспирантов и преподавателей. С 2015 г., возглавив Государственную экзаменационную комиссию в Крымском федеральном университете имени В.И. Вернадского по направлениям подготовки «Крымскотатарский язык и литература», «Арабский язык и литература», «Турецкий язык и литература», «Персидский язык и литература», а также по аттестации аспирантов, Ханиса Чайдатовна Алишина положила начало плодотворному сотрудничеству Крыма и Сибири.

Активное сотрудничество на протяжении ряда лет с Калмыцким государственным университетом им. Б.Б. Городовикова началось с научной конференции в рамках международного проекта «Сетевое востоковедение», посвященной монголоведу и тюркологу В.И. Рассадину. Ректорат Калмыцкого государственного университета включил профессора Х.Ч. Алишину в состав внутривузовского гранта по приоритетным научным направлениям

«Сложение пласта материальной лексики в тюркских и монгольских языках» (на материале терминов одежды, обуви и украшений)».

Среди ведущих ученых Тюменского госуниверситета профессор Х.Ч. Алишина занимает особое место. Немного найдется специалистов, которые помимо профессиональных научных и педагогических интересов ведут еще и подвижническую общественно-значимую деятельность. Ханиса Чайдатовна вносит существенный вклад в гармонизацию межнациональных отношений в Тюменской области. Будучи членом Общественной палаты Тюменской области, членом регионального отделения Российского профессорского собрания, она активно участвует в просвещении молодежи и школьников. С 2013 г. возглавляет комиссию по проведению областных олимпиад по татарскому языку и литературе, руководит работой жюри на конкурсах «Лучший учитель татарского языка и литературы Тюменской области». Профессор ТюмГУ Ханиса Чайдатовна Алишина популяризирует труды сибирских ученых, поэтов, писателей, общественных деятелей и деятелей искусства и культуры, которые внесли значительный вклад в развитие тюркологии в целом и татарского языка, культуры, в частности. Это, несомненно, важная работа, которая требует большой включенности в научную, общественную, культурную жизнь народа.

Алишина Х.Ч. была делегатом съездов татарского народа, проводимых Всемирным конгрессом татар в Казани. Она избрана в состав общественного совета при Департаменте образования и науки Тюменской области, национально-культурной автономии татар Тюменской области, координационного совета национально-культурных и конфессиональных объединений Тюменской области, Ассамблеи народов Российской Федерации.

Личность Ханисы Чавдамовны Алишиной, с учетом многообразной и широкой научной, образовательной, общественной деятельности, привлекала и по сей день вызывает интерес у ее коллег. О ней в средствах массовой информации написаны десятки статей, в которых раскрывается ее личная и творческая судьба, интересы, достижения, любовь к своему народу и многое-многое другое.

Основные труды. Монографии

1. Тоболо–иртышский диалект языка сибирских татар: монография / Х.Ч. Алишина; Казанский государственный педагогический институт. – Казань, 1994. – 118, [2] с.

2. Язык сибирских (тоболо-иртышских) татар: монография/ Х.Ч. Алишина; Тюменский государственный университет. 2-е изд., доп. и перераб. – Тюмень: типография «Печатник», 2019. – 198 с.: карты.

3. Ономастикон сибирских татар: (на материале Тюменской области): монография: [в 2 ч.] / Х. Ч. Алишина; науч. ред.: Г.Ф. Саттаров, Н.К. Фролов. – Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 1999.

4. Исторический ономастикон сибирских татар: монография. 2-е изд., доп. и перераб. / Х. Ч. Алишина. Тюмень: Печатник, 2016. – 576 с.

5. Историко-лингвистическое исследование антропонимии татар междуречья Нижней Оби и Иртыша (XX век): монография / Х.Ч. Алишина, Л.Х. Маликова. Тюмень: Печатник, 2014. – 170 с.

6. Тюркская топонимия юга Тюменской области: монография / Х.Ч. Алишина, З.М. Калгаманова. – Тюмень: Печатник, 2012. – 170 с.

7. Названия селений сибирских татар: на материале Тюменской области: монография / Х.Ч. Алишина, Г.М. Ниязова; науч. ред. Н.К. Фролов. – Тюмень: Экспресс, 2004. – 198 с.

Некоторые книги в серийном оформлении «ЖЗЛ»

1. Диляра Тумашева – выдающийся тюрколог XX столетия: ст., воспоминания / авт.–сост. Х.Ч. Алишина. – Тюмень: Печатник, 2011. – 73 с. – (Жизнь замечательных людей).

2. Азат Сагитов – первый редактор областной татарской газеты «Янарыш» / авт.–сост. Х.Ч. Алишина. – Тюмень: Печатник, 2011. – 75 с. – (Жизнь замечательных людей).

3. Люция Хабибуллина – первый исследователь истории школ и литературы сибирских татар / авт.–сост. Х.Ч. Алишина. – Тюмень: Печатник, 2011. – 186, [12] с. – (Жизнь замечательных людей).

4. Рашида Бакиева – заслуженный учитель школы Российской Федерации / авт.–сост. Х.Ч. Алишина. – Тюмень: [Янарыш], 2012. – 72, [2] с. – (Жизнь замечательных людей).

5. Булат Сулейманов – основоположник литературы сибирских татар / авт.–сост. Х.Ч. Алишина, Г.Н. Ахметова. – Тюмень: Печатник, 2013. – 119, [3] с. – (Жизнь замечательных людей).

6. Хамит Ярми – доктор филологических наук, первый татарский ученый-фольклорист / авт.–сост. Х. Ч. Алишина. – Тюмень: Печатник, 2014. – 64, [3] с. – (Жизнь замечательных людей).

7. Клим Садыков – педагог, учёный, общественный деятель. Жизнь замечательных людей. (Күренекле шәхесләр). Автор-составитель Алишина Х.Ч. – Тюмень: типография «Печатник», 2015. – 176 с.

8. Люция Хабибуллина – выдающийся деятель татарской культуры и образования, заслуженный педагог, ветеран войны и труда Жизнь замечательных людей (Күренекле шәхесләр). Автор-составитель Х.Ч. Алишина. – Тюмень: Печатник, 2018. –194 с.

9. Булат Сулейманов и его наследие в отечественной культуре (Жизнь замечательных людей. Күренекле шәхесләр). Автор-составитель, редактор Алишина Х.Ч. – Тюмень: типография «Печатник», 2019. – 456 с.

10. Айдер Меметов – выдающийся сын крымскотатарского народа (Жизнь замечательных людей. Күренекле шәхесләр). Автор-составитель, редактор Алишина Х.Ч. – Тюмень: типография «Печатник», 2019. – 153 с.

11. Шаукат Гадельша – певец родной земли, гордость татарского народа. Жизнь замечательных людей (Күренекле шәхесләр) / Составители: Алишина Х.Ч., Сибгатуллина М.Ш.; отв. ред. Х.Ч. Алишина. – Тюмень: типография «Печатник», 2019. – 185 с.

Литература о Х.Ч. Алишиной

1. Алишина Ханиса Чавдатовна // Казанская лингвистическая школа: справочник-энциклопедическое издание / сост. М. З. Закиев; отв. ред. Г. Х. Гильманов. – Казань, 2008. – Кн. 1: Казанская тюркская лингвистическая школа. – С. 105–108. – (Творческие портреты ведущих татарских лингвистов II пол. XX в.).

2. Алишина Ханиса Чавдатовна // Профессора: очерки, интервью, зарисовки и информация о профессорах Тюменского государственного университета / [рук. Г.Н. Чеботарев; очерки, интервью, зарисовки о профессорах Тюменского государственного университета И. Я. Гецевич, сост. ил. материала И. В. Чернявский, фот. Д. Зиновьева]. – Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2010. – С. 15–16. – (80 лет Тюменскому государственному университету).

3. Алишина Ханиса Чавдатовна (29.05.1953, г. Тюмень) // Больше чем наука: книга о филологии и филологах Тюменского государственного университета / редкол.: А.М. Корокотина, Л.А. Летаева, В.Н. Сушкова. – Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2008. – С. 143–144.

4. Алишина Ханиса Чавдатовна // Татарская энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Х. Хасанов; отв. ред. Г. С. Сабирзянов; Институт татарской энциклопедии АН РТ. – Казань, 2002. – Т. 1: А–В. – С. 111.

5. Алишина Ханисә Чавдат кызы // Татар энциклопедия сүзлеге = [Татарский энциклопедический словарь] / баш мөхәррир М. Х. Хәсәнев; жаваплы мөхәррир Г.С. Сабиржанов; ТР ФА Татар энциклопедиясе институты. – Казан, 2002. – С. 32. – [на тат. яз.].

6. Ханисә Алишина (1953) // Татар диалектологиясе: биобиблиографик белешмә = Татарская диалектология: биобиблиографический справочник / И.С. Насипов. – Стәрләтамак, 2004. – С. 85–87. – (Биографик белешмә) [на тат. яз.].

7. Ханисә Алишина // Эдипләребез: биобиблиографик белешмәлек = Наши писатели: биобиблиограф. справочник / төз. Р. Н. Даутов, Р. Ф. Рахмани. – Казань, 2009. – Т. 1: А–К. – С. 36–37.

8. У истоков тюменской тюркологии: (к 65-летию со дня рождения Ханисы Чавдатовны Алишиной) // Российская тюркология. – 2018. – № 1–2 (18–19). – С. 112–116.

9. Ханиса Чавдатовна Алишина // Первый вуз земли Тюменской: 1930–2005 / гл. ред. Г.Ф. Шафранов–Куцев. – Тюмень, 2005. – С. 264.

10. Ханиса Чавдатовна Алишина: биобиблиогр. указ. / сост.: В. В. Малецкая; отв. ред., авт. вступ. ст. и заключения А. Г. Еманов. – Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2013. – 92 с. – (Docti primarii universitatis Tjumeniensis; vol. spec.).

11. Ханиса Чавдатовна Алишина: биобиблиографический указатель / составитель А.В. Долгалёва; редакторы, авторы вступительной статьи и заключения: А.Г. Еманов, Н.В. Лабунец; фотограф Д. Зиновьев; Министерство науки и высшего образования Российской Федерации, Тюменский государственный университет, Библиотечно-музейный комплекс. – Тюмень: Изд-во Печатник, 2021. – 172 с. – (Университет в лицах. Профессора. Вып. 3). – Текст: непосредственный

Ушницкая Н.Ю.
г. Якутск, Россия

АКТУАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА «МО / ДЕРЕВО» В ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ ЭВЕНКОВ

***Аннотация:** Исследование концептов исчезающих языков народов Севера является реконструкцией концептосферы номадов тайги, охотников, оленеводов. Это на сегодняшний день является одной из важнейших задач современных лингвистов-североведов. Статья посвящена исследованию структуры концепта «Мб / дерево» в лингвокультуре эвенков. Опираясь на лексикографические данные, полевые записи аутентичных текстов, записанных от информантов, ссылаясь на фольклорные и этнографические материалы ученых: Г.И. Варламовой, Г.М. Василевич, С.В. Березницкого, автор рассматривает этнокультурную специфику вербализации концепта «Мб / дерево» в лингвокультуре эвенков. Автор приходит к выводу, что формирование концепта «Мб / дерево» в языковом сознании эвенков шло под влиянием охотничьего и кочевого образов жизни в сочетании с анимистическим воззрением на природу.*

***Ключевые слова:** вербализация, концептосфера, концепт, эвенкийский язык, мб 'дерево'.*

Каждый этнос имеет свой способ восприятия, познания и концептуализации действительности. Концепт – ментальная единица, содержащая в памяти народа его мировосприятие, культуру, традиции. К определению данного понятия учёные подходят с разных аспектов: психолингвистического, лингвокультурного, когнитивного, философского. Но прежде всего, концепт является базовой категорией лингвокультурологии и когнитивной лингвистики. Представители семантико-когнитивного подхода к исследованию концепта З.Д. Попова и И.А. Стернин определяют его, как дискретное ментальное образование, являющееся базовой единицей мыслительного кода человека, обладающее относительно упорядоченной внутренней структурой, представляющее собой результат познавательной (когнитивной) деятельности личности и общества и несущее комплексную, энциклопедическую информацию об отражаемом предмете или явлении, об интерпретации данной информации общественным сознанием и отношении общественного сознания к данному явлению или предмету [Попова, Стернин 2007: 24]. Сторонник лингвокультурологического направления исследования концептов В.И. Карасик предлагает считать их первичными культурными образованиями, выражением объективного содержания слов, имеющими смысл и поэтому транслируемыми в различные сферы бытия человека, в

частности в сферы преимущественно понятийного (наука), преимущественно образного (искусство) и преимущественно деятельностного (обыденная жизнь) освоения мира [Карасик 2004: 123].

Концепты исследуются учеными филологами на материале разных языков: русского, английского, немецкого и др. Так, например, В.И. Карасик считает, что культурный концепт имеет образную, понятийную и ценностную составляющие и изучал лингвокультурные концепты на материале русского, английского языков «Языковой круг: личность, концепты, дискурс» [2004] «Языковая кристаллизация смысла» [2010]; С.Г. Воркачев рассматривал лингвокультурные концепты «Любовь как лингвокультурный концепт» [2007], «Счастье как лингвокультурный концепт» [2004]; Г.Г. Слышкин исследовал концепты на материале русского, английского и немецкого языков «Лингвокультурные концепты и метаконцепты» [2004] и др. В настоящее время в североведении начинают развиваться исследования, посвященные концептосфере языков народов Севера на материале эвенского, эвенкийского языков и др. Например, такие работы: Р.П. Кузьмина «Специфика концептуализации стыда и совести в эвенской языковой картине мира» [2021], «Образные признаки концепта «Олень» в языковой картине мира эвенов» [2020]; Н.Ю. Ушницкая «Базовые лингвокультурные концепты в языковой картине мира эвенков и русских» [2020], Лингвокультурный концепт «Буга / мир» в языковой картине мира эвенков» [2021] и др. Подобные исследования являются актуальными, так как исследование концептов исчезающих языков народов Севера – это реконструкция концептосферы номадов тайги, оленеводов, охотников. Целью настоящего исследования является анализ вербализации концепта «Мõ / дерево» в лингвокультуре эвенков.

При исследовании использовался дефиниционный анализ лексем, входящих в номинативное поле изучаемого концепта. Анализ дефиниций проводился на материале эвенкийского-русского словарей Г.М. Василевич, А.Н. Мыреевой. В словарях нами рассмотрено более 150 лексических единиц. Далее исследовались данные сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков. Также были использованы материалы аутентичных текстов на эвенкийском языке, записанных от информантов хорошо знающих эвенкийский и русский языки: А.П. Авелова (1932 г. р., п. Хандыга, Томпонский район, Республика Саха (Якутия)), В.И. Трынкин (1935 г. р., г. Якутск, Республика Саха (Якутия)), Ю.Ю. Мальчакитов (1960 г.р., с. Кюсть-Кемда, Каларский район, Забайкальский край), М.Г. Мальчакитова (1958 г.р., с. Кюсть-Кемда, Каларский район, Забайкальский край); далее был проведен лингвокультурологический анализ текстов. При исследовании концепта были привлечены фольклорные тексты, записанные и обработанные Г.И. Варламовой и А.Н. Мыреевой и задействованы этнографические материалы ученых Г.М. Василевич, С.В. Березницкого.

Теме дерева посвящено немало научных трудов. О нем писали ученые филологи, культурологи, этнографы и др. Интерес вызван, прежде всего, существованием культа дерева у всех этносов. С.А. Токарев и Т.Д. Филимонова об этом отмечают «культ деревьев распространен у всех народов мира и в его основе лежат несколько причин. По одной из них дерево считается живым зооморфным или антропоморфным существом. Причем аниматические и анимистические представления здесь тесно переплетены. По другой причине дерево считается вместилищем души человека, пристанищем духа, которые могут покидать его и возвращаться обратно. По третьей причине, которая существует в основном у земледельческих народов, дерево является плодоносящей субстанцией, дающей урожай» [Токарев, Филимонова 1983: 156–157]. Конечно, это находит свое отражение в лингвокультуре того или иного этноса. Приведем несколько примеров диссертационных работ, посвященных концепту «дерево»: Н.А. Красс «Концепт дерева в лексико-фразеологической семантике русского языка (на материале мифологии, фольклора и поэзии) [2000], С.И. Тасуева «Когнитивные и прагма-социолингвистические аспекты динамики концепта tree (дерево) (на материале современного английского языка) [2011], Д.Ш. Исрафилова «Концепт «tree/дерево/агач» как средство выражения языковой действительности в английском, русском и татарском языках» [2012].

Почтительное отношение к дереву в разных культурах основано на вере в его целительную силу, на одушевлении его [Маслова 2018: 160]. Вселенная ассоциировалась с мировой рекой, мировой горой и мировым деревом, пронизывающим три мира. Так, во время проводов души в мир мертвых буни нанайский шаман взбирался на лестницу *торо*, имитирующую мировое дерево, расчищал путь, стреляя из лука в злых духов, и совершал путешествие к предкам [Сем 2002: 114–118]. Эвенки полагали, что душа младенцев находится на родовом дереве, которое служит вместилищем душ. Душа младенца – это птичка *омй*, до рождения обитающая в Верхнем мире [Бурькин 2007: 221]. Нанайцы верили, что душа ребенка – *омиа*, до поры до времени жила на дереве омиа-мони. Души детей омиа-гаса жили на дереве, как птицы, вили гнезда, выводили птенцов, питались плодами дерева. У ульчей и нанайцев каждый род имеет в Верхнем мире свое особое дерево с душами омиа [Бурькин 2007: 221]. Дерево для эвенков, как и для других народов является объектом поклонения. Охотничье-кочевой образ жизни сформировал у эвенков особое мировосприятиеномада тайги. Важную роль в формировании взгляда кочевника горно-таежной зоны Сибири и Дальнего Востока, взгляда охотника-оленовода мир сыграли анимистические воззрения на природу. Эвенки верили, что каждый предмет в природе имеет свою душу. Г.И. Варламова об этом сообщает, что все одушевленные предметы имеют душу-*оми*, а неодушевленные – *мусун* (*мухун*) – силу движения. *Мусун* соответствует понятию «психическая энергия» («живая энергия»). Неживые, на современный взгляд, вещи в системе традиционного мировоззрения эвенков живы, так как обладают силой *мусун* [Варламова 2004: 59].

Согласно лексикографическим данным, *мō* – ключевое слово номинативного поля концепта «Мō / дерево». В эвенкийско-русском словаре А.Н. Мыреевой находим «Мō 1) дерево; 2) бревно; 3) столб; 4) полено; 5) лес (сплавной); 6) дрова. Мōгды 1) деревянная трубка (для курения); 2) огниво. Мōгдыча деревянный божок, идол. Мōду-ми 1) запутаться недоуздком о близко стоящие деревья (*об оленях в караване*); 2) окриковать оленей (*во время передвижения по тайге*); 3) разбежаться, скрываться (*об оленях во время перекочёвки*). Мōдурэн олень в караване, застревающий поводком за деревья. Мōдыка медведь-муравьед. Мōйкачан 1) годовалый дикий олень. Мōкән 1) палочка; жердь; 2) посох, при помощи которого вскакивают на оленя; 3) маленькое сухое дерево; *саңаричи мокан* – палочки для счета дней (букв. палочки с дырочками). Мōла-ми 1) нарубить дров; 2) готовить дрова; 3) рубить дрова. Мōвурва мōва һукэт мōлаңкин. – Мавурва готовила дрова, рубя топором. Мōлā-ми пойти за дровами. Мōладяк место заготовки дров (лесу). Мōлакйт место, где рубят дрова. Мōлакйив иргил иңāран о́ксā, эмэндугин. – Место рубки дров моих, превратившись в каменистую россыпь, пусть останется. Мōламнй дровосек. Мōлаңкй колун. Мōлдамнй плотник. Мōлдачимнй столяр. Мōлй-ми поискать сухое дерево для дров. Аминми мōлйран-дā эчэ бакара. – Отец мой искал сухое дерево для дров, ноне нашел. Мōлон *суеверн.* лесной злой дух. Мōма 1) деревянный; 2) *Мома* назв. реки. Билирги лōска мома. – Раньше ложки деревянные были» [Мыреева 2004: 362–364]. Рассмотрев дефиниции слова *мō*, обнаруживаем следующие смысловые признаки концепта: 1) дерево (*мō*); 2) лес (*мōсаг*, где суффикс –саг обозначает собирательность); 3) дрова; 4) предметы быта из дерева (*мōлаңкй* – колун, суффикс –ңкй указывает на предметы, предназначенные для какого-либо действия); 5) деятельность, связанная с деревом (*мōлами* – пойти за дровами, суффикс –ла имеет значение «пойти за чем-либо»); 6) человек, производящий работу с деревом (*Мōламнй* – дровосек, *Мōлдачимнй* – столяр, суффикс –мнй обозначает профессию); 7) место, где производится деятельность, связанная с деревом (*Мōладяк* – место заготовки дров (лесу), суффикс –дяк указывает на место, где было произведено действие. *Мōлакйт* – место, где рубят дрова, суффикс –кит образует имена существительные со значением места, где постоянно производится действие); 8) Дикие звери, обитающие в лесу (*мōдыка* – медведь-муравьед; *мōйкачан* – годовалый дикий олень; *мōты* – лось, суффикс –ты обозначает названия животных по употребляемой ими пищи); 9) Божества, духи-хозяева леса, охраняющие все живое и обитающее на их территории (*Мōгдыча* – деревянный божок, идол; *мōлон* – лесной злой дух).

Обратившись к сравнительному словарю тунгусо-маньчжурских языков, обнаруживаем «Эвенк. **Мб** 1. Дерево; 2. Жердь, палка; 3. Бревно, столб; 4. Полено; 5. Лес (сплавной); **мбл** 1) Деревья; 2) топливо, дрова; Сол. **Мб** 1. Дерево; 2. Палка, прутья; 3. Верста; **мбдалчэ** плотник, столяр; **мбса** роцца; **мбш** имеющий деревья, покрытый деревьями (о местности); Эвен. **Мб** Дерево; 2. Жердь, палка; 3. Бревно, столб; 4. Полено, дрова; 5. Лес (сплавной); Нег. **Мб** 1. Дерево; 2. Жердь, палка; 3. Полено, дрова; Ороч. **Мб** 1. Дерево; 2. Жердь, палка; 3. Полено, дрова; 4. Лес; Уд. **Мб** 1. Дерево; 2. Жердь, палка; 3. Полено, дрова; Ульч. **Мб** 1. Дерево; 2. Жердь, палка; 3. Полено, дрова; Орок. **Мб** 1. Дерево; 2. Жердь, палка; 3. Полено, дрова; Нан. **Мб** 1. Дерево; 2. Жердь, палка; 3. Полено, дрова; Ма. **Моо** 1. Дерево; 2. Дровесина; 3. Палка» [ССТМЯ 1975: 540–541]. Данные словаря позволяют сделать вывод, что слово **мб** является общим тунгусо-маньчжурским.

Почитаемым деревом у эвенков является лиственница, именуемая на эвенкийском языке **ирэктэ**. В эвенкийско-русском словаре А. Н. Мыреевой находим «**Ирэктэ** лиственница; **Ирэктэг** ~**ирэг**~**ирэвэг** лиственничный лес; **Ирэ-ми** обдирать кору (лиственницы); **Ирэктэмэ** сделанный из лиственницы; **Ирэктэткэн** маленькая лиственница» [Мыреева 2004: 256–257]. Согласно эвенкийским фольклорным текстам, лиственницу творец Сэвэки создал для эвенков полезной, имеющей своего духа счастья и назвал ее «кутучи **мб** – счастливое дерево». Дровами из лиственницы топят печь. Обод для шаманского бубна, исключительно, изготавливается из лиственницы. Согласно поверию эвенков, из другого дерева его делать нельзя, это табу. В качестве подтверждения приведем отрывок данного текста, записанного и обработанного Г.И. Кэптукэ «*Ирэктэ эвэнкиду сома ая мо, ирэктэвэ эвэнки илачивки, ирэктэ – эвэнки моунин. Ирэктэвэ эвэнкил «кутучи» гэрбивкил. Ирэктэдук саман унтувунэн овкил, хунту модук эвкил. Унтувун модаландун хакрава бакавкил, хакра – эрэктэткэн бивки, учики ирэктэткэн. Таргачин хакрадук дууур модаланман овкил, хунту модук энэрэ ора, одёкит. Хунту ирэктэдук одиңас – одё, нэлумо. Ирэктэдук-нюн, хакрадук-нюн унтувун модаланман овкил. Саман унтувунин кутучи ирэктэдук оувки.* – Лиственница для эвенков не просто полезное дерево, а дерево, имеющее своего духа. Это счастливое дерево для эвенков, оно имеет добрый дух счастья и называется кутучи. Шаманским деревом может быть только лиственница. Обод для шаманского бубна изготавливается только из лиственницы, притом лиственницы особой – хакра, это лиственница, ствол которой скручен спиралью. Есть заповедь-оде на изготовление обода для бубна лишь из лиственницы, ни одно другое дерево не имеет духа счастья, поэтому обладатель бубна из другого дерева может умереть или принести несчастье другим» [Кэптукэ 1991: 9: 32].

Для того, чтобы во время камлания у шамана была возможность «подняться» в верхний мир Угу буга для общения с верхним божеством Экшэрй (данное божество именуется по-разному группами эвенков: Ёвэкй, Маин, Эникэн буга, Амакә) и «спуститься» обратно на землю, а также и для общения людей с духами через шамана изготавливали туру. Г.М. Василевич относительно предназначения туру поясняет «в чуме ставили столб туру – символ лестницы, по которой к людям должны были «спускаться» верхнее божество Экшэрй или его помощники. На туру каждый из присутствующих вешал божеству Экшэрй подарки: шкурки пушных, белки, лисы, росомахи, новые платки, куски тканей и недоуздки» [Василевич 1957: 155]. На шаманском нагруднике также был изображен столб туру. Так, в описании шаманского Г.М. Василевич «сверху донизу посреди нагрудника проходила вышитая полоса – туру, изображающая дерево ирэкте (лиственница), из двух швов с подшейным волосом и с закраской промежутков. Дерево имело две пары ответвлений, направленных вниз» [Василевич 1969: 255]. Слово туру ~тур~тут характерно для языков алтайской семьи, из которых оно проникло в некоторые другие языки. Различные значения его, сохранившиеся до нашего времени, показывают реальные истоки происхождения столба – мирового дерева, соединяющего нашу землю с небом [Василевич 1957: 155]. Рассмотрим в словарях значения слова туру. В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков «Нег. **Тојо** религ. 1) шест (из обтесанной лиственницы – дорога, по которой дух поднимаются на небо); 2) место жертвоприношения; Ороч. **Ту** религ. шест (шаманский); **Тура** <ульч. столб.

Орок. Торо 1) столб; 2) косяк (дверной); *Нан. Тора* столб; свая (у амбара); *Ма. Тура* 1) столб; 2) подпорка» [ССТМЯ 1977: 221]. В эвенкийско-русском словаре Г.М. Василевич «*Туру* 1) столб; 2) мачта; 3) *Туру* название реки; 4) шаманское дерево, вершиной доходящее до неба; 5) жердь, выходящая верхним концом через дымовое отверстие чума для камлания. [*Нег тою, Эвен туртынг* опора; *Ороч, Ман тура, Орок, Нан, тора, Ульч туру* столб; *Бур, Монг. тура* дом, город] *Туру-ми* поддерживать (о подпорке)» [Василевич 1958: 404].

Рассмотренные материалы позволяют сделать вывод о том, что слово туру характерно для языков алтайской семьи. Туру является шаманским шаманским деревом, соединяющим землю с небом и служащим коммуникативным между шаманом и верхним божеством и его помощниками. Первоначально он служил частью жилища. С. В. Березницкий сообщает, что «установка шаманского дерева – это тунгусская традиция. Во-первых, об этом говорит однокоренной термин для названия дерева у разных народов. Во-вторых, о том же говорит порода шаманского дерева – лиственница, которая в основном произрастает в северной части Евразии. Косвенно, тунгусский пласт этого культа подтверждается и тем, что у маньчжуров для этой цели вырубали не дерево из императорского сада, а специально отправлялись за елью в горы. В-третьих, об этом свидетельствует образ дерева как лестницы на небо, в верхний мир» [Березницкий 2002: 67–68].

В эвенкийских героических сказаниях уделяется особое внимание описанию растительности Среднего мира:

*Тадү биһэмдэ урэкэрин бимй
Урэтмэт улгэнмунэл бскёчэл ивит.
Тадү биһэмдэ
Аһикта мō аналдымнйн балдычā,
Ирэктэ мō элгэмэтнэ балдычā,
Дядаткāн мō дявалдына балдычā,
Чāлбāн мō чāварйтмāтна балдычā,
Сириг мō сирбалилдына балдычā
Сёкта мō сийилдына балдычā,
Нйвэктэ мō нивгунмāтна балдычā,
Дулгиктэ мō дёчэлдынэ, балдычā.
Дюр дялалкāн чўт чўка дявалдымнйн балдычā,
Илан дялалкāн бўксэ чўт чўка дяларбумнйн балдычā,
Ёдук-тā ая дулин Энин бдан.
Тунҗа дялалкāн һуларйн чўка тагалдына балдычā,
Нюнун дялалкāн нёмда чўка нялбурагар балдычā,
Надан дялалкāн, нōлур чўка нонолдына балдычā,
Дяпкун дялалкāн манчāри чўка дявалдымнйн балдычā,
Дигин дялалкāн чўт чўка дёчэлдынэ балдычā,*

Там горы ее
Поднимались ровными вереницами.
Там
Ели-деревья, сталкиваясь, росли,
Лиственницы-деревья, сплетаясь, росли,
Сосенки-деревья, хватаясь другу за друга, росли
Березы-деревья, соприкасаясь, росли,
Ивы-деревья, схлестываясь, росли,
Тальниковые деревья, вытягиваясь, росли,
Марниковые березы, извиваясь, росли,
Ольховые деревья, сталкиваясь, росли,
Двухсуставные вечнозеленые травы, ухватившись (друг за друга) росли,
Трехсуставные вечнозеленые тальники, свившись, росли,

Четырехсуставные вечнозеленые травы, соединившись, росли,
Пятисуставные вечнозеленые красноталы, сцепившись, росли,
Шестисуставные шелковистые травы мягко росли,
Семисуставные мягкие травы вперегонку росли,
Восьмисуставные осоки-травы, схватившись друг за друга, росли, –
Такой красивой стала Средняя земля-мать

[Эвенкийские героические сказания 1990: 126].

Сказитель детально описывает каждое дерево, растение, произрастающее на территории Сибири. Он подчеркивает красоту «Средней земли-матери», родины эпического героя, современной территории Сибири, употребляя художественные приемы: *урэтмэт улгэнмунэл бскёчэл* – горы вереницей появились (метафора); *Аһикта мō аналдымнйн балдычā* – ели-деревья, сталкиваясь, росли (олицетворение); *ирэктэ мō элгэмэтнэ балдычā* – лиственницы-деревья, сплетаясь, росли (олицетворение) и т.д. Так, исторически связанный с территорией проживания ландшафт оказал влияние на формирование концептосферы тунгусов.

Почтительное отношение к лиственнице отражено и в текстах художественной литературы. Так, в рассказе Н.Р. Калитина «Осургинат» подробно описывается красота, мощь священного дерева. Герои рассказа эвенки почитают лиственницу Осургинат, берегут ее и в связи с этим у них имеются запреты, связанные с этой деревом: «*Эр мōва иртыкидук ичэдеуэ бирэн, эр агиду упкаттук мōлдук тар сōма гудеймэмэ тадук энэсимэмэ бисин. Тарит-та, эрмэмюду мōдү-ирэктэдү неңне улукйл эвиликйл, дагамалдук бираял налдыктуктын умивувдянал. Улукйл-дэ гудейе аявуунара... Эрэвэ ирэктэвэ мунуйл амтылвун-эвэнкйл Осургинат гэрбйчэтын – мō кутувэ тадук байвэ эмэвукй. Ады улукйл эр мōдү тавувукйл, тардууй-да амтылвун сачатын, ады балдыгар дүлэптыду анһанйду бдяңа бидеуэн. Нуартын гүниукитын, неңне Осургинаттула эвкэ дагамара, эвкэ-дэ таду тэгэтчэрйлвэ дэгийлвэ тадук улукйлвэ пэктырурэ. Тар сō нэлумэмэ амаски бичэн...*» [Калитин 2022: 19].

Важнейшее значение для реконструкции концептосферы исчезающих языков является запись и фиксация аутентичных текстов от носителей языка. Эти тексты помогают выявить сохранившиеся устаревшие и появившиеся новые смысловые признаки концепта. Так, элементы анимистического взгляда на окружающую природу номада тайги, оленевода-охотника дошли до наших дней. Текст А.П. Авеловой затрагивает экологические проблемы современности, сообщает о важности сохранности лесов и природы в целом: «*Эткэн бугавар бэел эпкйл одётто. Тавар мōматва эпкйл одётто, мōл нән бэеуэчир түрэчй, бэеуэчир дōгачй. Дуннэвэ эпкйл экипчэрэ биңкитын. Мōва нән эпкйл чиуира. Эткэн күрчаван: мō биһин, экун-да биһин күрчаван һонникил, эпкйл одётто. Мōва одётто нāда, бугава одётто нāда. Мōл омйчй. Мōл улгучэмэтчэпкыл. Мōл нән һоннокил, чукчадьярактын нуарватын. Эр күрча бидери дуннэ оёдун бидери, тавар мōл, эл курча бэеуэчир нуартын нән йникир только сэксе ачир.* – Сейчас люди природу не берегут. Деревья не берегут, а деревья тоже, как люди, свой язык имеют, как у людей у них есть свои мысли. Раньше землю не взрывали, не копали. Деревья тоже не срубали. А сейчас все: и камни, и деревья, все, что есть срубают, ничего не жалеют. Деревья беречь нужно, природу беречь нужно. У деревьев своя душа есть. Деревья также разговаривают. Деревья также плачут, если их сломаешь. Все что есть на земле, деревья и все остальное, подобно людям, живое, только без крови [Анфиса Павловна Авелова].

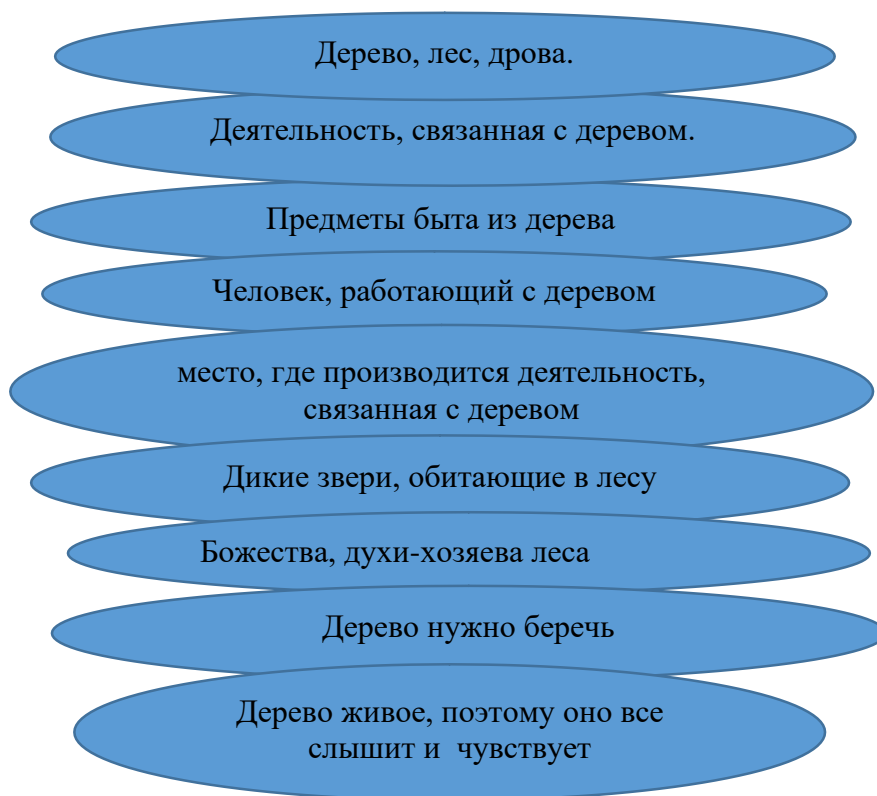
Лингвокультурологический анализ текста позволяет нам выделить следующие смысловые признаки концепта: 1) Деревья живые, подобно людям, поэтому они могут разговаривать:

мол нан бэеүэчир түрэйчй – деревья также, как люди имеют свой язык; 2) Деревья, как люди могут мыслить и переживать: *бэеүэчир дбгачй* – как люди имеют свои мысли; 3) Деревья имеют свою душу, поэтому они могут плакать: *мол омйчй* – деревья свою душу имеют; *мол нан хонопкил, чукчадярактын нунарватын* – деревья тоже плачут, если их сломаешь; 4) Все, что есть на земле, живое, и дерево в том числе, поэтому природу нужно беречь: *эр курча бидери дуннэ оёдун бидери, тавар мол, эл курча бэеүэчир нунартын нан йникир только сэкэе айчир.* – все, что находится земле: деревья и все остальное тоже живое, только без крови; «*бугава одётто нада* – природу нужно беречь. Текст М.Г. Мальчакиной подтверждает выявленные смысловые признаки исследуемого концепта: «*Ирэкэдү һамакүр, бээл-дэ, эвэнкйл онёкара, экука-ра локоңкитын, эткэн нан локопкил. Һэнэденэл, тар һоктодү ирэктэкүн илитчадяңан тадү локотыпкил, һй патрона нэйки, һй карчйкана, дамгакана тар ирэктэкүндү, тар бн-мал гунмүчадяпки ирэктэли. Тадук бн эвэнкйл ирэктэли гунмүчадяпкил тар нан коксоривур һоктово нан эпкэвун ирэктэе тыкипкэнэ, тар сй һоктови тыкэ минихинүнэнни, этэнни экуна-вал бұлтара, озорви һокордиңос. Ирэктэе үдү-дэ коксоривур эпкэвун тыкипкэндэ. Тыкэ гүниңкитын. Тадук эвэнкйл нонон эткэн-дэ эпкйл ирэктэе илэчэрэ. Нададүнун тыкипкэнипкил мбдү, дйявар бдавара, мбдү олгбкин ирэктэе нэкэпкил, сёраңилдү, курэндеңэтын. Эвэнкйл ирэктэе муланпикил. Этыркэр тыкэ алагүңкитын. Нада ачин энэнни сукэт экуна-да хоңһйра. Тадук гүнипкил, ирэктэл нан йндерэ, нунартын дблдыпкил, бүйкил экуна-вал сундү, эңһиес, ёяс. Һэнэүнэнни, уэнэүнэнни, ирэктэ тэкэндун һуклэһинүни, дэрумкичэңнэнни, тар иликсак, кэтэ эңһис бпки. Нан ирэктэ бүйки сидү эңһиес. Ирэктэл йникир, бэеүэчир.* – На лиственницу шаманы, эвенки вешали лоскуточки тряпочки. И сейчас также вешают. Проходя мимо лиственницы, вешают лоскуточки тряпочки и кладут: кто патроны положит, кто деньги положит, кто табак. Просят у дерева что-либо, думают о чем-либо. Эвенки говорят, нельзя поперек дороги дерево ронять, это значит, что ты дорогу свою режешь, ничего не добудешь, оленей потеряешь. Дерево нельзя нигде поперек дороги ронять. Так говорили раньше. И эвенки никогда попусту дерево не трогают. Только в случае необходимости: для дров, жердей для чума или палатки, изгороди для оленей. Эвенки жалеют, берегут деревья. Так учили раньше наши старики. Без надобности топором нечего руби. Деревья тоже живут, они слышат, дают что-либо тебе, например, силу. Вот идешь, идешь, сядешь под деревом, отдохнешь, встанешь и силу почувствуешь. Силу дерево тебе дает. Деревья живые, как люди [Мальчакина Мира Григорьевна]. Данный текст нам позволяет выделить следующие смысловые признаки концепта: 1) Лиственница – священное дерево у эвенков, ей делают различные подношения: вешают разноцветные лоскуточки тряпочки, кладут у корня дерева сигареты, деньги, патроны и др.: *Ирэкэдү эвэнкйл онёкара, экука-ра локоңкитын, эткэн нан локопкил.* – Эвенки лоскуточки вешали на лиственницу, сейчас тоже вешают.; 2) Лиственницу и другое любое дерево нельзя поперек дороги ронять, этим ты перерезаешь себе путь, дорогу, удача тебя оставит, ничего не добудешь, оленей потеряешь. – *Коксоривур һоктово нан эпкэвун ирэктэе тыкипкэнэ, тар сй һоктови тыкэ минихинүнэнни, этэнни экуна-вал бұлтара, озорви һокордиңос.*; 3) Эвенки жалели деревья, берегли, поэтому без надобности их не трогали: *Эвэнкйл ирэктэе муланпикил. Этыркэр тыкэ алагүңкитын. Нада ачин энэнни сукэт экуна-да хоңһйра.* – Эвенки жалеют деревья. Старики так учили. Без надобности не рубили ничего.; 4) Деревья живые, как люди: *ирэктэл йникир, бэеүэчир*; они все слышат и дают силу: *унартын дблдыпкил, бүйкил экуна-вал сундү, эңһиес.*

3. Заключение

Культ дерева характерен для всех народов. При концептуализации дерева каждый этнос выработал свой способ его вербализации. Формирование концепта «Мб / дерево» в лингвокультуре эвенков шло под влиянием охотничьего и кочевого образов жизни в сочетании с анимистическим воззрением на природу. Наличие общих корневых основ в лексемах всех тунгусо-маньчжурских языков, участвующих в актуализации концепта, свидетельствует о его архаичности. Также особое влияние на становление и развитие концепта оказал влияние и ландшафт, исторически связанный с территорией проживания

тунгусов. Эвенки, верят, что дерево дает не только тепло и жилье, но и имеет «дух счастья», благодаря чему имеет целительную и оберегающую силу. И это касается не только дерева. Согласно воззрениям эвенков, все в природе имеет свою душу. Структуру концепта «Мб / дерево» можно изобразить следующим образом:



Литература

1. Березники С.В. Образ дерева в системе верований и ритуалов коренных народов амура-сахалинского региона (к проблеме взаимодействия этносов и культур) // Традиционная культура народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России. Сборник материалов. – СПб.: МАЭ, 2002. – С. 55–72.
2. Бурькин А.А. Вера в духов: сколько душ у человека. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007. – 320 с.
3. Варламова Г.И. Мироззрение эвенков: отражение в фольклоре. – Новосибирск: Наука, 2004. – 185 с.
4. Василевич Г.М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // СПб.: МАЭ, 1957. – Т. 17. С. 151–186.
5. Василевич Г.М. Эвенкийско-русский словарь. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. – 228 с.
6. Василевич Г. М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVII–XX вв.). – Л.: Наука, 1969. – 305 с.
7. Воркачев С.Г. Счастье как лингвокультурный концепт. – М.: Гнозис, 2004 (ГУП Смол. обл. тип. им. В.И. Смирнова). – 236 с.
8. Воркачев С.Г. Любовь как лингвокультурный концепт. – М.: Гнозис, 2007. – 284 с.
9. Исафилова Д.Ш. Концепт «Tree / дерево / агач» как средство выражения языковой действительности в английском, русском и татарском языках: дис. ... канд. филол. наук. Казан. (Приволж.) федер. ун-т. Казань, 2012. – 157 с.
10. Калитин Н.Р. Осургинат // Эсипты эвэды литература (Современная эвенкийская литература: учебное пособие. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2022. – 76 с.

11. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – М: Гнозис, 2004. 390 с.
12. Карасик В.И. Языковая кристаллизация смысла. – М.: Гнозис, 2010. – 351 с.
13. Красс Н.А. Концепт дерева в лексико-фразеологической семантике русского языка (на материале мифологии, фольклора и поэзии): дис. канд. ... филол. наук: Российский университет дружбы народов. – М., 2000. – 194 с.
14. Кузьмина Р.П. Образные признаки концепта «Олень» в языковой картине мира эвенков // Современные исследования социальных проблем. – 2020. – Т. 12. – № 4. – С. 128–137.
15. Кузьмина Р.П. Специфика концептуализации стыда и совести в эвенковской языковой картине мира // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2021. – Т. 23. – № 1 (85). – С. 247–255.
16. Кэптукэ Г.И. Двуногий да поперечноглазый, черноголовый человек-эвенк и его земля Дулин Буга. – Дюр халгалкан, эвуники эхалкан, коңнорин дылилкан, эвэнки-бэе тадук балдыдяк Бугалканин Дулин Дуннэнин. / На русском и эвенкийском языках. – Якутск: «Розовая чайка», 1991. – 52 с.
17. Маслова В.А. Введение в когнитивную лингвистику. – М.: ФЛИНТА, 2018. – 296 с.
18. Мыреева А.Н. Эвенкийско-русский словарь = Эвэды лучадыттурэрук. – Новосибирск: Наука, 2004. – 798 с.
19. Попова З.Д. Стернин И. А. Когнитивная лингвистика. – М: АСТ: Восток-Запад, 2007. – 266 с.
20. Сем Т.Ю. Типы шаманских ритуалов нанайцев как форма переходных обрядов // Studia Culturae: Санкт-Петербургское философское обществ. – 2002. – № 4. – С. 83–97.
21. Слышкин Г. Г. Лингвокультурные концепты и метаконцепты: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Волгоградский гос. пед. ун-т. – Волгоград, 2004. – 44 с.
22. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: материалы к этимол. Словарю: в 2 т. / отв. ред. В. И. Цинциус. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние. – Т. 1. – 1975; Т. 2. – 1977.
23. Тасуева С.И. Когнитивные и прагма-социолингвистические аспекты динамики концепта tree (дерево) (на материале оверменного английского языка): дисс. ... канд. филол. наук. Пятигорский государственный университет. – Пятигорск, 2011. – 214 с.
24. Токарев С.А., Филимонова Т.Д. обряды и обычаи, связанные с растительностью // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М., 1983. – С. 145-161.
25. Ушницкая Н.Ю. Базовые лингвокультурные концепты в языковой картине мира эвенков и русских. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2020. – 128 с.
26. Ушницкая Н.Ю. Лингвокультурный концепт «Буга / мир» в языковой картине мира эвенков. Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2021. – №1 (34). – С. 107-114.
27. Эвенкийские героические сказания / Сост. А.Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 392 с.

Хилханова Э.В., Хилханов Д.Л.
г. Москва, Россия

ЯЗЫКИ, ИДЕНТИЧНОСТИ И СЕТЕВАЯ СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

***Аннотация.** В статье кратко рассматривается связь и соотношение функций языка (в первую очередь функция идентичности) и характеристик современной сетевой реальности. Авторы утверждают, что свойства сетевой реальности, такие как диверсифицированность, мультимодальность и ризоморфность, создают потенциальную возможность для проявления разнообразных идентичностей, и тем самым могут способствовать сохранению языкового и культурного разнообразия.*

Ключевые слова: функции языка, сетевая реальность, идентичности, ризоморфность, миноритарные языки России, автотеличность

Лингвистами неоднократно уже говорилось о том, что коммуникативная функция языка – далеко не главная. По Ю. М. Лотману, естественный язык как раз довольно плохо приспособлен для выполнения того, что обычно считают его основной функцией – полной и точной передачи некоторой информации от индивида к индивиду. Для этого значительно лучше подходят искусственные языки. Лотман считает более важными функциями языка творческую функцию (язык и текст на языке как генератор новых смыслов) и функцию памяти (язык и текст на языке как память о предшествующих контекстах) [Лотман 1988]. Социолингвисты же полагают, что важнейшая функция языка – то, что он является компонентом идентичности той или иной группы в обществе, осознаваемым или неосознанным маркером принадлежности к определенной группе как изнутри группы (самоопределение группы по отношению к обществу), так и снаружи (определение группы обществом) [Даниэль 2019: 363].

Сегодня, с развитием новых технологий и новой сетевой реальности эта идентификационная функция языка получила немислимые доселе возможности для реализации. Например, М. Кастельс выделял появление двух новых типов идентичностей в условиях информационного общества (кроме известных и традиционных): идентичностей сопротивления и проектных идентичностей. Под проектными идентичностями понимаются в первую очередь феминистические и экологические движения, которые благодаря социальным сетям приобрели глобальный размах [Кастельс 2000]. Каждое из этих движений выработало свой дискурс, свой язык.

Сетевая реальность удобна для выражения разнообразных идентичностей, как индивидуальных, так и групповых, в силу своего диверсифицированного и мультимодального характера [Жукоцкая 2022]. Кастельс также отмечает, что современные сетевые коммуникации имеют не централизованный, а многоузловой, горизонтальный характер. Такой тип коммуникации относится к ризоморфным. Французские философы Ж. Делез и Ф. Гваттари ввели понятие ризомы, как символ постструктурализма и постмодернизма [Deleuze, Guattari 1976]. Ризома – это термин, обозначающий в ботанике отсутствие единого корня, вместо которого выступают множество запутанных и переплетенных мелких корней, как в грибнице. Они противопоставляли ризому «древовидной» иерархической линейной системе. Ризома подразумевает систему, где нет иерархии, централизации, линейности, упорядоченности. В ризоморфной сети любая точка устанавливает коммуникацию с любой другой ее точкой, поэтому теряют смысл традиционные представления о «центре» и «периферии». При этом данная коммуникация является гетерогенной, проявляясь во множестве различных вариаций. Ризома характеризуется множественностью, именно поэтому она демонстрирует максимальное количество проявлений, которые не могут быть унифицированы по единым стандартам в принципе. В силу своей множественности ризоморфная сеть является устойчивой, легко копируется и может воспроизводиться в гибридных формах.

Ризоморфность сетевой реальности удобна и для проявления языковых и этнокультурных идентичностей. Сегодня множество низовых инициатив реализуется через социальные медиа, используя их глобальную распространенность, доступность и интерактивность (подробнее об этом см [Хилханов, Хилханова 2023]).

Возьмем, к примеру, миноритарные¹ языки России. Речь в данном случае пойдет не о

¹ Термин миноритарные языки используется по отношению к языкам, подпадающим под два критерия: меньшее число носителей в определенном геополитическом контексте (в нашем случае – в Российской Федерации) и более низкий официальный статус по сравнению с государственным языком страны. Этот термин удобен тем, что он компактен и в одном слове отражает положение всех языков Российской Федерации, за исключением русского. Это положение четко прослеживается в социолингвистической классификации Института языкознания РАН, где всем языкам России присвоен статус от 1А (исчезнувший язык – последние активные

количественных параметрах, о которых мы уже писали [Хилханова 2019]. Очевидно, что вебсайтов и прочих интернет-ресурсов на всех миноритарных языках (далее – МЯ) России, вместе взятых, меньше, чем таких ресурсов на русском языке. Нет также и информационной необходимости создавать веб-сайты на МЯ – многим интернет-пользователям в России проще и быстрее найти информацию и прочитать о чем-либо на русском или английском языках.

Причины создания сайтов и прочих ресурсов на МЯ, делающихся порой на чистом энтузиазме, лежат именно в области идентичности, желания рассказать о себе и своем народе, боязни за то, что эта уникальная идентичность исчезнет вместе с языком. Другие ученые [Zhanaev, Połeć 2019] писали об этой мотивации в терминах *автотеличности* (autotelic reasons) (от греческого auto - сам и telos - цель). Автотелические люди – это те, которые движимы внутренними причинами, а не внешними; под последними имеются в виду соображения комфорта, денег, власти или славы, в то время как автотелическая деятельность является наградой сама по себе. На примере бурятского интернета вышеуказанные авторы приходят к выводу о том, что бурятский интернет – это реализация именно автотелической потребности. Так, например, бурятская Википедия создана для того, чтобы показать, что у бурят есть своя собственная версия, точно так же, как у более многочисленных народов. Это касается не только интернет-ресурсов на бурятском языке; то же можно сказать и о других МЯ России.

Таким образом, глобальные технологические инструменты не всегда являются инструментами, создающими единообразный мир; иногда они также могут способствовать сохранению и развитию языкового и культурного разнообразия. Интернет, социальные медиа с их ризоморфностью создают потенциальные возможности для языков и культур меньшинств быть представленными миру и являются прекрасным медиатором для проявления разнообразных идентичностей.

Литература

1. Даниэль М.А. Социоллингвистика // Введение в науку о языке / А. Е. Кибрик и др.; под ред. О. В. Федоровой и С. Г. Татевосова – М.: Буки Веди, 2019. – С. 358-373.
2. Жукоцкая А.В. «Диалог культур» и «культура диалога» – о взаимных гарантиях и дефицитах // Диалог культур. Культура диалога: цифровые коммуникации: Материалы Третьей международной научно-практической конференции, Москва, 29 марта – 02 апреля 2022 года / Редколлегия: Л.Г. Викулова (отв. ред.) [и др.]. – Москва: Общество с ограниченной ответственностью "Языки Народов Мира", 2022. – С. 124–130.
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
4. Лотман Ю.М. К современному понятию текста // Семиотика культуры: Тезисы докладов Всесоюзной школы-семинара по семиотике культуры. – Архангельск, 1988.
5. Хилханов, Д.Л., Хилханова Э.В. Социальные медиа как новая интерактивная среда для сохранения локальных культур и языков // Социология медиакommunikаций: теория и практика: Монография / Отв. редактор С.В. Черненькая. – Москва: Московский городской педагогический университет, 2023. – С. 63–80.
6. Хилханова Э.В. Интернет и миноритарные языки России: символическое присутствие или инструмент ревитализации? (на примере бурятского языка // Монголоведение (Монгол судлал). – 2019. – №4. – С.967-988. DOI: 10.22162/2500-1523-2019-4-967-988
7. Deleuze, G., Guattari, F. Rhizome. Introduction. Paris: Les Éditions de Minuit. 1976. –74 p.
8. Zhanaev, A., Połeć, W. (2019). A minority language in the globalizing world: The Buryat language on the Internet. Adeptus, 2019(14). <https://doi.org/10.11649/a.1979>.

носители умерли в XX веке) до 4Б (благополучный язык). Только русский язык имеет статус 4Б, остальные находятся на разных стадиях языкового сдвига [Список языков России (v2022). URL: Список языков России 2022 г (iling-ran.ru) (дата обращения 24.03.2023)].

ЭТНОЯЗЫКОВОЙ ЛАГЕРЬ КАК ИНСТРУМЕНТ ПОПУЛЯРИЗАЦИИ РОДНОГО ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ

Аннотация: В работе освещается опыт реализации проекта этноязыкового лагеря для школьников Республики Адыгея. Обосновывается проблематика проекта, связанная с уязвимостью адыгейского языка в современном мире. Обозначаются цели и задачи этноязыкового лагеря как просветительского проекта, нацеленного на актуализацию родного языка. Характеризуются способы создания языковой среды в детском лагере через приобщение учащихся к культурному наследию адыгов и воспитательную работу. Рассматривается структура проекта, включающая в себя образовательную, воспитательную, исследовательскую и информационную составляющие. Приводятся данные, характеризующие общественную значимость проекта. Анализируются результаты реализации проекта этноязыкового лагеря и его перспективы.

Ключевые слова: адыги, черкесы, адыгейский язык, этноязыковой лагерь, адыгская культура

В 2019 г. инициативной группой преподавателей факультета адыгейской филологии и культуры Адыгейского государственного университета был предложен проект по проведению этноязыкового лагеря для учащихся старших классов общеобразовательных школ Республики Адыгея. Руководство АГУ поддержало проект, который был реализован при финансовой поддержке Проектного офиса по сохранению и развитию адыгейского языка, созданного в регионе. Необходимость в подобном инструменте популяризации родного языка и традиционной культуры адыгского этноса обусловлена рядом причин.

Адыги (более известные под экзонимом черкесы), как и множество малочисленных народов мира, столкнулись с проблемой языковой ассимиляции. Современная экономическая модель требует от общества создания единого информационного пространства на базе одной языковой системы, а роль родного языка для малых народов сводится в лучшем случае к обслуживанию внутрисемейных, бытовых ситуаций. Адыгейский язык, полностью исключенный из производственных процессов, оказался в крайне уязвимом положении¹. Разложение сельской общины и процессы урбанизации в течение последних 60 лет ускоряют утрату родного языка [Донежук 2023: 189].

Другой проблемой, препятствующей сохранности языка, является тот факт, что адыги относятся к дисперсным народам. В Российской Федерации они расселены в нескольких регионах: в Республиках Адыгея, Карачаево-Черкессия, Кабардино-Балкария, Северная Осетия (Алания), а также в Краснодарском и Ставропольском краях. Суммарно их численность по данным Всероссийской переписи населения 2020 г. составляет около 750 тыс. человек. При этом, они имеют в указанных регионах различные этнонимы, закрепившиеся за ними в годы советского национально-государственного строительства: адыгейцы (производное от самоназвания народа «адыги»), черкесы (историческое иноназвание адыгского этноса), кабардинцы и шапсуги (название адыгских субэтнических групп).

Кроме того, существует адыгская диаспора, появившаяся около ста пятидесяти лет назад в результате военно-политических событий эпохи присоединения Северного Кавказа Российской империей. Она представлена в 45 государствах мира. Большая часть адыгов

¹ Атлас языков народов мира, находящихся под угрозой исчезновения // UNESCO: официальный сайт учреждения ООН по вопросам образования, науки и культуры. URL: <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas> (дата обращения: 08.10.2022).

проживает сегодня за пределами Северного Кавказа – исторической родины, в основном на территории стран Среднего и Ближнего востока (по разным данным, от 3 до 5 млн. чел.) [Кудаева 2022: 346]. Адыги в Республике Адыгея представляют менее четверти населения региона. В стапятидесятитысячном городе Майкопе, столице Республики Адыгея, адыгов насчитывается около 30000 тысяч. Такая ситуация рассеянного проживания в разных странах среди более многочисленного иноэтничного окружения не способствует сохранности родного языка.

Адыгский язык, имеющий два литературных варианта (адыгейский и кабардино-черкесский), относится к полисинтетическим языкам. У него крайне сложная глагольная система, невероятно тяжелый для освоения фонетический ряд, состоящий из 64 звуков. В большинстве городских семей адыгейский язык для детей становится вторым языком, а в некоторых – и вовсе не функционирует, и детьми изучается в школе подобно иностранному. При этом часы, отведенные в образовательной программе на изучение родного языка, сведены к минимуму. Все эти факторы приводят к тому, что образовательная система, очевидно, не справляется с воспроизводством адыгейского языка [Хамерзокова 2018]. Поэтому без существования стабильной языковой среды изучение родного языка для адыгов становится крайне затруднительным. Это несет прямую угрозу исчезновению языка адыгов как сущностной основы этноса. Как следствие, создается негативный сценарий этнической перспективы адыгов в ближайшем будущем.

Анализ процессов, так или иначе детерминирующих функционирование и воспроизводство языка, показывает, что в современных экономических, политических, образовательных условиях сохранение родного языка зависит в первую очередь от заинтересованности семьи и мотивации ребенка. Именно на повышение интереса к родному языку, формирование мотивации для его изучения у родителей и детей направлены основные усилия создателей проекта, получившего название «АдыгLand». В названии лагеря присутствует английское слово «land» (земля). Такое название, по замыслу инициаторов проекта, должно быть понятно и адыгам, проживающим на исторической родине, и черкесам диаспоры.

Этноязыковой лагерь «АдыгLand» – образовательный проект, нацеленный на расширение знаний учащихся о родном языке не только как о средстве общения, но и как о культурно-мировоззренческом явлении. Программа пребывания в лагере направлена на создание языковой и этнокультурной среды для школьников, вынесенной за рамки повседневности. В ее пределах знание родного языка максимально актуализировано, а необходимость его использования вынесена за рамки принуждения и не связана с внешним давлением. В целом проект носит просветительский характер и является пилотным. Проект рассчитан на детей старшего подросткового возраста из городов и районов Республики Адыгея, чьим родным языком считается адыгейский язык.

Выбор формата этноязыкового лагеря был воспринят как достаточно успешная практика для освоения иностранных языков. Классно-урочная система имеет ряд ограничений, затрудняющих формирование иноязычной коммуникативной компетенции. Поэтому актуализируются различные формы дополнительного иноязычного образования, способствующего достижению цели основного общего образования. Поэтому обучение иностранным языкам рассматривается не только в рамках школы, но и в различных формах дополнительного образования. Языковой лагерь представляет собой одну из наиболее популярных и эффективных форм дополнительного языкового образования школьников, где отдых детей сочетается с овладением ими иностранным языком в качестве основной составляющей программы пребывания. В таких условиях возможно создание аутентичной среды [Глумова, Елхимова 2020: 38].

Языковой лагерь – это форма дополнительного образования, которая часто реализуется во время каникул. Лингвистические лагеря во многом идентичны, поскольку обучение иностранному языку ведется на основе полного или частичного погружения в языковую среду, что является самым большим преимуществом в изучении языка [Глумова, Елхимова

2020: 39]. Благодаря этому можно очень быстро достигнуть заметных результатов. В лагерях легче всего исчезает языковой барьер, ребята учатся общаться и быть более открытыми.

Программа пребывания в лагере должна быть основана на образовательных технологиях, направленных на развитие личности обучающихся и повышение мотивации и автономности в овладении иностранным языком. К таковым относится эдьютейнмент – технология обучения, основанная на концепции обучения через развлечение [Кобзева 2012]. Так как ситуация с изучением адыгейского языка в школе примерно совпадает с ситуацией по овладению иностранными языками, был заимствован опыт проведения языковых лагерей, однако, без прямого калькирования.

Этноязыковой лагерь задумывался как временная социокультурная среда с заданными параметрами, где детям должно быть максимально интересно и комфортно находиться. В тоже время, пребывание в лагере определялось четкими правилами внутреннего распорядка для поддержания дисциплины и эффективной организации учебно-воспитательного процесса.

Поскольку лагерь являлся экспериментальной площадкой для апробации подобного формата популяризации родного языка и этнической культуры адыгов, его программа была рассчитана лишь на недельное пребывание школьников (с учетом дней прибытия и отъезда). Естественно, за это короткое время невозможно освоить язык даже на самом базовом уровне: акцент был сделан именно на повышении заинтересованности школьников в изучении родного языка и традиционной культуры адыгов. Это и обусловило подход к разработке образовательной и воспитательной программы этноязыкового лагеря, куда были приглашены школьники 9-11 классов из Республики Адыгея, в той или иной степени владеющие адыгским языком. Отбор для участия в короткой лагерной смене позиционировался как поощрение для учащихся, владеющих родным языком (в том числе - победителей и призеров республиканской олимпиады по родному языку и литературе). В качестве вожатых в лагере работали студенты факультета адыгейской филологии и культуры, а воспитателями были преподаватели этого подразделения Адыгейского государственного университета. К реализации проекта привлекались ведущие специалисты из числа представителей научно-педагогической и творческой интеллигенции, владеющие адыгейским языком.

Образовательная и воспитательная программы лагеря включали лекции, тренинги, проводились практикумы по родному языку, викторины, конкурсы, мастер-классы, творческие встречи, актуализировалась не востребуемая в повседневной жизни лексика.

На занятиях преподавался определенный объем знаний об этнической культуре и истории адыгов, Занятия посвящались различным аспектам адыгской культуры: народным танцам, традиционному песнопению, обрядовой культуре и художественным ремеслам. За короткий период школьники получили большой объем информации по традиционной адыгской этике и этикету, фольклору, алиментарной и воинской культуре адыгов.

Благодаря выбранному формату образовательного лагеря осуществлялось «погружение» старшеклассников в пространство родного языка через приобщение к богатству традиционной этнической и современной профессиональной культуры адыгов. Одной из важных задач проекта было пробуждение интереса учащихся к языковому и культурному наследию адыгов, а также демонстрация путей его применения в современном мире.

Все аудиторные и внеурочные занятия в лагере, а так же мероприятия культурно-развлекательного характера проводились исключительно на родном языке. Основными его носителями в лагере являлись преподаватели, мастера, вожатые, воспитатели, администрация лагеря. Только для них использование родного языка было обязательным, дети же говорили на адыгском языке в меру своих возможностей: отсутствовало принуждение к языку, любые формы критики или осуждения. При реализации проекта организаторы исходили из необходимости того, что использование языка не должно вызывать стресс у ребенка, а стать потребностью, частью неформальных правил игрового пространства, сформированного в лагере. По сути, следование или не следование этим правилам было выбором самого ребенка, однако, старшие наставники всячески

стимулировали и поощряли использование родного языка. Формировалась потребность в использовании родного языка, шла работа над повышением престижности владения адыгским языком. Эта задача реализовывалась, в том числе, через творческие встречи с людьми, чей карьерный и жизненный успех связан с использованием родного языка, чьи жизненные стратегии опираются на культурные и нравственные ценности адыгов, а профессиональные интересы завязаны на воспроизводстве тех или иных элементов адыгской культуры.

План работы лагеря был выстроен максимально насыщенно: учебные и внеурочные занятия сочетались с разнообразными, этнически маркированными формами досуга (интеллектуальными играми, танцами, спортивными состязаниями, квестами, различными видами художественного творчества).

В лагере проводилась разнообразная воспитательная работа по формированию сплоченного коллектива, выявлению творческих способностей учащихся, развитию коммуникаций современного формата с опорой на традиционную поведенческую культуру адыгов. В процессе работы лагеря давалась индивидуальная оценка достижений и результатов работы участников проекта с итоговым награждением ценными подарками учащихся, показавших наиболее высокие результаты в различных номинациях.

Параллельно с учебной и воспитательной работой проводилась исследовательская деятельность: апробировались наиболее эффективные приемы популяризации родного языка, выявлялись проблемные области в воспроизводстве языка адыгоговорящими школьниками, велось наблюдение и сбор данных. Проводилось анкетирование участников лагерной смены с целью получения обратной связи по ряду вопросов, связанных со степенью удовлетворенности школьников общей организацией проекта, его образовательной, воспитательной, досуговой и бытовой составляющими.

Немаловажное значение в реализации проекта имела организация пространства. Для проведения лагеря была выбрана учебная база АГУ «Горная легенда», расположенная в живописной горной местности, которая дополнялась яркими акцентами, создающими национальный колорит. Территория базы была оформлена флажками с адыгской символикой и баннерами с ключевыми словами проекта. Символика этноязыкового лагеря и дизайн баннеров разрабатывались оргкомитетом лагеря. Центральный баннер с символом проекта, пословицами и поговорками на родном языке стал самой популярной фотозоной в дни работы лагерной смены. Для детей, вожатых и воспитателей изготовили футболки, бейсболки и флажки с символикой проекта, которые они получили в подарок. В перерывах между занятиями на территории учебной базы постоянно звучали записи адыгских танцевальных мелодий, народных и эстрадных песен на адыгском языке, а также живая музыка, исполняемая участниками лагеря и педагогами-наставниками.

Шестьдесят детей, приглашенных в лагерь, были разделены на четыре отряда, различавшиеся по цветам галстуков. Каждому отряду было придумано название и девиз. Все это работало на формирование командного духа среди детей. Таким образом, знакомый многим школьникам и их родителям формат детского лагеря со всей его атрибутикой был приспособлен к целям и задачам проекта.

Проведение лагеря стало значительным информационным поводом, вокруг которого сформировался положительный информационный фон. Проект имел большой общественный резонанс: было привлечено внимание общественности в Республике Адыгея и за ее пределами, в регионах, где компактно проживает адыгоязычное население на Северном Кавказе (КЧР, КБР, Краснодарский край), работа лагеря освещалась в печатных и электронных СМИ. Было привлечено внимание адыгов диаспоры. Медиа-контент, созданный в лагере, продвигался на всех значимых в адыгской среде информационных площадках.

Поскольку после реализации первого пилотного проекта этноязыкового лагеря была получена весьма позитивная обратная связь от детей, побывавших на смене, их родителей и педагогов, было принято решение сделать лагерь регулярным. Однако в последующие два года реализовать проект не удалось в связи с пандемией коронавирусной инфекции. Но уже в

2022 году вновь был успешно реализован проект этноязыкового лагеря «АдыгLand» с обновленной с учетом предшествующего опыта программой. В 2023 году проект получил статус летней этноязыковой школы и также имел множество положительных отзывов.

Исходя из полученного при реализации проекта опыта, был сделан вывод о перспективности его масштабирования в нескольких направлениях. Во-первых, в этноязыковую школу можно привлекать не только учащихся старших классов, но и детей младшего и среднего школьного возраста, а также студенческую молодежь, адаптируя образовательную и воспитательную программу для каждой возрастной категории. Во-вторых, может быть расширена география проекта за счет приглашения школьников и студентов из других регионов компактного проживания адыгов (в соседнем Краснодарском крае, КБР и КЧР). В-третьих, можно привлекать учащихся старших классов и студентов из числа представителей многочисленной адыгской диаспоры, прежде всего, из Турции, Сирии, Иордании – странах, где адыги составляют значительную часть населения. Это будет способствовать не только пропаганде родного языка среди подрастающего поколения адыгов, проживающих за рубежом, но и формированию положительного имиджа России как государства, которое заботится о сохранении миноритарных языков. Проект демонстрирует заинтересованность на государственном уровне в поддержке языков малочисленных народов РФ.

Кроме того, за счет увеличения времени на реализацию проекта и перехода с недельного на двух или трехнедельный формат, можно уделить большее внимание именно изучению родного языка. В зависимости от степени владения адыгейским языком участников проекта, программа летней этноязыковой школы может иметь три уровня:

1. Продвинутый или олимпиадный;
2. Базовый – для имеющих навыки разговорной речи;
3. Стартовый – для неговорящих на языке.

Соответственно, продолжительность пребывания в лагере и количество часов на изучение языка может быть увеличено до 70-100 часов за 14 дней или 21 день.

Оценивая и анализируя опыт проведения этноязыкового лагеря (летней этноязыковой школы), оргкомитет проекта пришел к выводу о перспективности данной формы прежде всего потому, что у детей, согласно отзывам их учителей, пробудился интерес к получению новых знаний в области родного языка и культуры. Многие школьники уже дважды приняли участие в проекте и планируют, по возможности, участвовать еще как в качестве обучающихся, так и в роли вожатых. Тем более, такой опыт уже имеется: после первого проведения этноязыкового лагеря несколько учащихся по окончании школы поступили на факультет адыгейской филологии и культуры и участвовали в проекте уже в качестве вожатых. Реализация проекта явилась своеобразным стимулом для участия школьников в олимпиадах по адыгейскому языку и литературе, чтобы в последующем пройти отбор в «АдыгLand». Важным и ценным для участников проекта явилось создание теплой дружеской атмосферы, сложившейся как внутри детского коллектива, так и между учащимися и педагогическим составом, а объединяющим фактором стал родной язык.

Литература

1. Глумова Е.П., Елхимова Е.М. Языковой лагерь как форма организации дополнительного образования по иностранному языку в современных условиях / Е.П. Глумова, Е.М. Елхимова // Проблемы романо-германской филологии, педагогики и методики преподавания иностранных языков. – 2020. – № 16. – 37-41.
2. Донежук М.Ю. Проблемы бытования адыгейского языка среди адыгейской молодежи: на примере сравнения городских и сельских студентов в г. Майкоп / М.Ю. Донежук // Электронный журнал «Кавказология». – 2023. – № 1. – С. 188-201.
3. Кобзева Н.А. Edutainment как современная технология обучения / Н.А. Кобзева // Ярослав. пед. вестник. – 2012. – № 4. – С. 192-195.
4. Кудаева С.Г. Адыгская (черкесская) диаспора в политическом и социокультурном

пространстве стран Ближнего и Среднего Востока: к проблеме имманентного политического конформизма / С.Г. Кудяева // История, археология и этнография Кавказа. – Т. 18. – № 2. – 2022. – С. 346-356

5. Хамерзокова Н.А. Изучение родного языка и государственная политика / Н.А. Хамерзокова // Псалъ (Слово). – 2018. – № 15 (18). – С. 9-12.

Цыдендамбаева О.С.
г. Улан-Удэ, Россия

ОСОБЕННОСТИ БУРЯТСКОЙ ЭВФЕМИСТИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА (НА МАТЕРИАЛЕ КОНЦЕПТА «СМЕРТЬ»)

Существует мнение об интуитивной и закономерной общности взглядов культур разных народов и религиозных представлений по отношению к понятию «смерть». Данное исследование посвящено вопросу реализации эвфемистических явлений концепта «смерть» для выявления его роли в бурятской культуре.

В бурятском языке для лексемы *үхэхэ* – «умереть» нами выявлено более 50 эвфемистических субститутов, *үнгэрхэ* – проходить мимо, миновать, *мухариха* – скатываться, катиться, *яһаа гээхэ* – «терять свои кости», *шархяа хатааха* – «лапти сушить», *наһа бараха* – «исчерпать свой возраст», *наһанһаа нүгшэхэ* – «завершить жизнь», *наһаяа дууһаха* – «закончить жизнь», *наһаяа эсэслэхэ* – «закончить годы», *бооридо хони харахаяа ошохо* – «уйти в горы пасти овец» и др.

Смерть явление биологическое, с одной стороны, можно рассмотреть как завершение, разрушение живого, конец жизненного этапа. Так, выражения данного предметного поля зафиксированы в следующих оборотах: *наһа бараха* – «исчерпать возраст», *наһая адууһаха* – «исчерпать возраст», *наһаяа эсэслэхэ* – «заканчивать возраст», *наһа дүүрэхэ* – «заканчивать возраст».

Однако, в монгольском мире человек подразумевает не только физическое, но и ментальное, духовное начала. Душа человека *амин* представляет некое невидимое эфирное «тело», утратив физическое тело, переходит в иное состояние, перерождается в другом пространстве и времени. Рассмотрим, в каких эвфемистических выражениях раскрывается «смерть» с помощью образа *амин* «душа»: *амии таһарха* – «дыхание обрываться», *амяа гараха* – «испустить дух», *ами наһаяа орхихо* – «дыхание, жизнь оставить», *ами табиha* – «дыхание положить».

Душа человека также тождественна с понятием «сердце» *зүрхэн* и находит свое выражение в обороте *зүрхээ зогсохо* – «сердцу остановиться».

Нетрудно заметить, в бурятском языке эвфемистическое обозначение концепта «Смерть» представляется выражениями, обозначающими движение в пространстве, отрицающее неподвижность как неотъемлемую характеристику прекращения существования, и представленными глаголами движения: *хэмтэ газартаа хүрэхэ* – «дойти до места погребения», *бурханда хариха* – «вернуться к богу», *хариха* – «вернуться», *гэдэрхэ* – «возвращаться», *аялха* – «отправиться в путь», *мухариха* – «катиться, скатываться». Смысловый акцент этого ряда субститутов направлен на «движение куда-либо», «уход».

Представления локализации мира предков в верхнем мире отражает исследуемый материал. В мировидении бурят смерть репрезентируется как путь вверх, в мир предков. Такие примеры, как *өөдэ болохо* «стать верхом», *дээшэ бариха* – «высоко держать» в понимании концепта «смерть», следует считать как «движение души по вертикальной линии» в небо. Душа движется только вверх по вертикали, а тело предают земле. Мотивировка в понимании концепта «смерть» «движения души в небо» может быть противопоставлена мотиву «путь человека с поверхности земли в ее недра». Земля ассоциируется в сознании носителей бурятского с образом матери, а человек, являясь ее

ребенком, после своей смерти непременно должен возвратиться в ее лоно, что подтверждается следующими примерами: *хара шоройдо оруулха* – «завести в черную землю», *шоройдо дарагдаха* – «быть покрытым землей», *элнэ шорой долеохо* – «лизать песок и пыль», *шорой үмхэхэ* – «быть поверженным в прах».

Концепт «Смерть» рассматривается как уход к Богу, он дает человеку жизнь, а после смерти снова воссоединяется с ним. Рассмотрим, как реализованы эвфемизмы в данном семантическом поле *бурханай орондо ошохо* – «отправиться в божью страну», *бурханай болоо* – «стал божьим». Заветным желанием буддийских верующих является достижение нирваны. В состоянии нирваны смерть отпускает человека навсегда, здесь её просто нет: *диваажинда ошохо* – «отправиться в рай», *нирванда ошохо* – «отправиться в нирвану».

«Смерть» ассоциируют со сном: *мүнхэ нойроор нойрсохо* «уснуть вечным сном», *бүхэ нойроор унтаха* «спать крепким сном», *унтан унтаха* «крепко заснуть», *аниха* «дремать, засыпать», такое сравнение связано с обозначением по тем симптомам, которыми смерть сопровождается.

Также наличие таких выражений, как *жаргалай орондо турэхэ* – «отправиться в страну счастья», *гасаланһаа нүгшэхэ* – «освободиться от печалей», *гасаланһаа ангиржарха* – «освободиться от печалей», *арюунда орохо* – «уйти на покой». Уход человека связан с умиротворением, с покоем, нахождением лучшей жизни, с освобождением от тягот и невзгод.

Вместе с тем, в данном семантическом поле выявлены и специфические выражения, отражающие национальный колорит бурятской культуры, обусловленные высокой хозяйственной значимостью священной пятерки «табан хошуу мал» в быту: *мордохо* «садиться на лошадь», *моринһоо хуу халиха* «падать с коня», *бооридо хони харахаяа ошохо* «пойти пасти овец» [Цыдендамбаева 2011, 13].

В бурятской этнографической литературе отсутствуют данные, подробно описывающие места захоронений умерших: «... особых похоронных мест не было, хоронили там, где человек умирал» [Хангалов, 1958, 225]. Между тем бытует мнение о том, что у бурят принято было хоронить на горе, южном ее склоне, чтобы место было сухое, теплое, обогреваемое солнцем, не обдуваемое ветрами. То, что место захоронения в ментальности бурят связывалось обычно с горой, подтверждается дискурсом эпических произведений: *хадын гэр* – «горный дом», *хададаа хариха* – «вернуться в горы», *хадын хани* – «горный друг».

Субститут *мухариха* «скатываться, катиться» в прошлом покойных на телеге увозили в специально отведенные места и сбрасывали с телеги.

Нами была предпринята попытка проследить особенности концепта «смерть» на материале эвфемизмов в бурятском языке. Эвфемизмы отражают национальную культуру, особенности быта, определенное видение мира человеком, познавательный опыт и его самосознание.

Литература

1. Басаева К.Д. Семья и брак у бурят [Текст] / К.Д. Басаева. – Новосибирск: Наука. Сиб. Отд-ние, 1980. – С. 69.
2. Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят / Г.Р. Галданова; Отв. ред. Л.П. Потапов; АН СССР, Сиб. отд-ние, Бурят. фил., Бурят. ин-т обществ. наук. – Новосибирск: Наука: Сиб. отд-ние, 1987. – С. 53–54.
3. Грабарова Э.В. Ликтвочультурологические характеристики концепта СМЕРТЬ / Э.В. Грабарова // Языковая личность: проблемы коммуникативной деятельности: сборник научных трудов. – Волгоград: Перемена, 2001. – С. 71–80.; – С. 10.
4. Тагарова Т.Б. Фразеологические единицы в языке бурятской прозы: словарь-справочник [Текст] / Т.Б. Тагарова. – Иркутск: Изд-во Иркутск. гос. ун-та, 2006. – 420 с.
5. Урусова Р.А. Семантическое наполнение концепта СМЕРТЬ в русском языковом сознании / Р.А. Урусова // Говорящий и слушающий языковая личность, текст, проблемы

обучения: материалы международной научной конференции. – Санкт-Петербург: Союз, 2001. – С. 325–328.

6. Цыдендамбаева О.С. Эвфемистическая картина мира: концептосфера «Человек» (на материале бурятского, русского, английского и немецкого языков): дис. канд. филол. наук. – Бурятский гос. университет, Улан-Удэ, 2011. – 149 с.

7. Цыдендамбаева О.С. Эвфемистическая картина мира: концептосфера «Человек» (на материале бурятского, русского, английского и немецкого языков): Автореф. дис. кан. филол. наук. – Улан-Удэ: 2011. – 21 с.

8. Шагдаров Л.Д. Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь [Текст] / Л.Д. Шагдаров, К.М. Черемисов. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 2006. – Т.1. – 636 с.; – 2008. – Т. 2. – 708 с.

Haiyan
Hohhot, China

A RESEARCH ON THE TERMINOLOGY OF «GNOMIC CULTURE»

This article is a significant accomplishment of the project funded by the National Social Science Foundation of China, titled "Comparative Study of Mongolian and Tibetan gnomonic verses" (Project number: 19BZW182).

***Summary:** "Gnomonic culture" occupies a significant place in the realms of Mongolian and Tibetan culture as a subset of literary and Buddhist culture. Additionally, the emergence of aphorisms and its culture are more understandable because of the distinctive identities and missions of Mongolian and Tibetan Gnomonic writers. Aphorism to gnomonic culture development involves both a sublimation of quantity and a jump in quality. In order to distinguish the phrase "Gnomonic culture" from aphorisms and gnomonic verses, this study uses examples from Mongolian and Tibetan gnomonic verses to illustrate its attempt. "Awakening people" is the author's creative inspiration, and "cultivating one's mind and body" is the work's subject. It is the "commands, favors, and gifts" for the readers. The aim of this set of literary acts is to rule over people and the planet. It centers on "people" and presents the most fundamental and significant method of living. According to the author of this paper, "Gnomonic culture" is "other-cognition," and its central tenet is "art for people's sake". In addition to being a condensed version of Buddhist theory, Tibetan and Mongolian gnomonic culture also represents Buddhism in literature. In other words, Buddhist culture — which is "art for people's sake" — is the source of Tibetan and Mongolian proverb culture.*

***Key words:** gnomonic culture; cognitive processes; art for people's sake; Mongolian and Tibetan gnomonic verses.*

"Gnomonic culture" occupies a significant place in the realm of Mongolian and Tibetan culture as a subset of literary and Buddhist culture. The transition from aphorism to aphorism culture involves not only a change in vocabulary but also a qualitative and quantitative suppression. This suggests that the history of aphorisms is developing and that its research is moving in the direction of improvement, amplification, and systematization. This article attempts to establish a point for the future composition of "line, surface, and body" by beginning with a point and a term.

Although the subject of "culture in proverbs" has been examined in the past, terminology and its interpretation have never been taken into consideration. Based on prior study, the author is of the opinion that it is necessary to talk about topics such whether "gnomonic culture" is a phrase, why it is thought to be a term, and what its meaning is.

Everything is contained in culture, and the intricacy and richness of that culture define the ambiguity of derivative terminology. With the growth of research on aphorism poetry, for instance, questions about the definition of "gnomonic culture" and its word have become necessary to address.

We'll next gradually go over the concept of "aphorism culture".

1. What is meant by "aphorisms and aphoristic poetry" according to academics. Any field's progress in research, to some part, depends on terminology becoming standardized. There are many allusions to aphorisms in the subject of Mongolian Tibetan aphorism research, and the references to aphorisms and aphoristic poetry also have a temporal importance that calls for further investigation.

2. Where does the term "gnomic culture" originate from? It refers to "self-cognition" or "other-cognition". The evolution of terms, from aphorisms, aphoristic poetry, to gnomic culture through the cycle of dissemination, recreation, and consumption. As a cultural carrier, the term itself implies cultural elements that may be overlooked in the field of "self-cognition". However, from the perspective of the bystander, the "other" can clearly see the neglected part.

3. How to understand the essence of gnomic culture. Literature pursues truth, goodness, and beauty, and literary culture cannot exist without them. Which one or several of these is the focus of gnomic culture? Through the above questions, the author attempts to explore different perspectives on the concept of "gnomic culture".

Part one: The Definition of "aphorisms and aphoristic poetry"

There are various interpretations of maxims in the academic community. "A proverb is a type of saying". A proverb is a wise saying that contains a universal truth. «Academic circles also refer to philosophical poetry. The term "aphorism" refers to a literary genre in Tibetan literature that was created by Sakya Ban Zhida, who was directly influenced by Indian literature. The aphorism evolved from a type of proverb to a literary genre, that is, from oral literature to written literature, and went through stages of emergence, development, and maturity.

Based on relevant information, first discuss the terms "aphorism" and "aphoristic poetry". In the article "Tibetan Sakya Mottoes" published in 1958, it mentioned "his philosophical poetry - Sakya Mottoes". It can be inferred that at that time, there was no term for "aphoristic poetry" and it was referred to as "philosophical poetry". The first chapter, section 5, "Noble Monk Literature" of the "Brief History of Tibetan Literature: First Draft," published in 1960, introduces "Saban Gonggajiang Village and its Sakya's Maxims". The Sakya's Maxims is a collection of nine chapters and 457 maxims. In the "Proverbs" section of the book, it is mentioned that some of the maxims in the Sakya Motto mentioned earlier were derived from and written based on proverbs. "Subsequently, published papers on 'maxims' include 'On Some Understanding of Tibetan Proverbs' (1975), 'Trial Discussion of Motto Poetry and Its Bixing in Tibetan Classical Literature' (1978), and so on". In Tibetan classical literature, there is a genre called 'ལེགས་བཤད་' because it has a rigorous structure, conveys complete meaning, and some even have touching plots. People generally refer to it as 'aphorism poetry'. According to currently available information, the term "aphorism poetry" appeared in the late 1970s.

The book "Chinese Ethnic Minority Literature," published in 1981, introduces various forms of aphoristic poetry, including "Sakya's Maxims," "Gedan's Maxims", "Water Tree's Maxims", and "The Theory of King's Self-cultivation". The first edition of "History of Tibetan Literature,". Believing that "aphorism style" poetry is a genre of writer's poetry. The emergence of terms such as aphorisms, aphoristic poetry, and aphoristic poetry in relevant research indicates that the academic community has been exploring and attempting to accurately define and categorize 'aphorisms'.

Tibetan aphorism poetry is well-known for including "ལེགས་བཤད་" (Le Xie or Li Xie) mentioned above, as well as "བསྐྱེད་བྱུ" and "གདམས་བཅའ་". All lessons are learned from top to bottom. The latter two are translated as "teachings". There are generally two meanings to preaching, which include what should be learned and what should be known. However, the preaching discussed today has educational and pedagogical significance. When writing, it follows the principle of selecting orthodox texts and utilizes a style of praise. In Tibetan literary terms, there are "aphorism" and "aphorism- literature" (ལེགས་བཤད་རྩམ་མཁན་). There is no specific term for "aphorism poetry", but the concept of "Sakya's Maxims" (ལེགས་བཤད་) implies the meaning of aphorism poetry. In other words, the Tibetan "maxim" is equivalent to the Chinese "maxim poem". In the field of Mongolian literature, there are terms such as "suryal üge" (aphorism) and "suryal šilüg" (aphoristic poetry). Suryal üge(aphorisms)" have a simpler and clearer structure and content than "suryal šilüg" (aphoristic poetry), making them

easier to utter and sound easier to grasp. Like the relationship between oral literature and written literature, aphorisms belong to the realm of folk literature, while aphoristic poetry is part of both classical literature and writer literature. Thus, it can be concluded that there are subtle differences between the literary terms "aphorism" and "aphoristic poetry" in Tibetan, Mongolian, and Chinese literature.

Part two: The concept of "gnomic culture"

Based on the relevant bibliographies and research papers of the Tibetan academic community from 1949 to the present (1872 to the present), research has been conducted on various branches of Tibetan culture, such as totem culture, Gesar culture, oath culture, yak culture, tea culture, horse culture, and qaday culture. However, no information has been found regarding "gnomic culture". Obviously, these cultural branches are also diverse, including totem culture, Gesar culture, oath culture, and more. Each of these branches represents a unique cultural aspect, with totem culture emphasizing the significance of totems, Gesar culture highlighting the legacy of Gesar, and oath culture focusing on the importance of oaths. Yak culture, tea culture, horse culture, and qaday culture refer to the cultural aspects associated with yaks, tea, horses, and qaday. However, it is important to note that yaks, tea, horses, and qaday themselves are not equivalent to culture; rather, they are elements that are subordinate to the overall cultural context. By the way, in fact, "gnomic culture" belongs to the first category.

In addition, there are no papers on "aphorism poetry" or "gnomic culture" in the "China Tibetan Academic Journal Network". Thus, it can be concluded that there are no phrases such as "aphorism poetry" or "gnomic culture" in the Tibetan academic community. The reason should be that Tibetans believe that proverbs are folk poetry or cultural expressions, and therefore there is no need to further explain or add the word "culture". For example, when "Mount Tai shan" and "Lan cang River" are translated into Mongolian, they become "tai shan ayula" and "lan cang jiang müren", respectively. The addition of "shan ayula" (mountain) and "jiang müren" (river) in the translations exemplify the common practice of reinforcing meanings when translating or interpreting nouns in different languages or cultures. The author believes that the emergence of the term "gnomic culture" also has this reason. Therefore, phrases such as "aphorism poetry" and "aphorism culture" do not refer to "self-cognition", but rather to "other-cognition". Just as I understand myself, others also have their own perceptions of me. Similarly, we have our own perception of our culture, while others have their own perception of our culture. These different perspectives can be categorized as internal and external cognitions. In other words, there is a need for discussion about the term "gnomic culture". Some emphasize the cultural nature of Tibetan aphorisms, while we are "accustomed to them and not surprised".

Interpreting a culture requires both self-awareness (internal perspective) and otherness (external perspective). Otherness will supplement the neglected part of self-awareness. From the above, it can be seen that "gnomic culture" falls under the category of "other-cognition". This term refers to the study of Tibetan aphorisms by scholars who are not part of the Tibetan community. Therefore, most of the following analysis focuses on Chinese literature. According to the currently available information, research on Tibetan "gnomic culture" began in the 1990s. In the article "Sakya's Maxims and the Generative Characteristics of Tibetan Ethical Culture", the author examines the Sakya's Maxims as an example to explore the "ethical culture of sayings" and its historical origins and distinctive features. This topic is a subset of the broader "gnomic culture". The book "Appreciation of Tibetan gnomic Culture," published in 2003, describes the development history of Tibetan gnomic culture for over a thousand years. It can be considered a key resource for interpreting Tibetan gnomic culture. Subsequently, the comparative literature and translation communities have observed the cultural disparities between Chinese and Western aphorisms, as well as the cultural distinctions and characteristics of Sino-Tibetan aphorisms.

The generation of Tibetan aphorism poetry began with the creation of the "Sakya's Maxims" by Sakya Gonggajian Zan (1182-1252). Later Tibetan aphorism poets innovated and improved both the thematic content and expression forms of their work, gradually forming a unique literary genre known as Tibetan aphorism poetry. This genre has even developed into a distinct Tibetan gnomic

culture. In the Tibetan academic community, research on aphorism poetry has progressed from studying individual aphorisms to exploring aphorism poetry as a whole, and from there to examining gnomic culture. This research has evolved from a developmental stage to a mature stage. The academic community recognizes that Tibetan aphorisms are an integral part of the social process, representing a conceptual culture. "Tibetan gnomic culture is truly an 'encyclopedia' of the social history of Tibetan serfdom". This essay presents the academic and practical value of aphoristic poetry.

Part three: The essence of the gnomic culture is "art for the people"

What is the value of proverbs, which are considered part of a culture, or even a cultural classic? The academic community has also taken notice of this issue. The authors of Tibetan "aphorism poetry" have devoted a lot of effort to creating a large number of insightful and thought-provoking aphorisms and philosophical poems. They explore various themes such as the distinction between wisdom and ignorance, academic methodologies, political principles, ethics and morality, the pursuit of happiness, aesthetic awareness, religious concepts, and the dialectical unity of opposites. "As a literary genre, its value can be divided into aesthetic and non-aesthetic, or useful and interesting". Previous research has focused on its educational value, specifically its non-aesthetic or practical value.

Mongolian proverbs and admonitory poems, similar to Tibetan proverbs, are examples of "intentional purposiveness", whereas fine literature should embody "unintentional purposiveness". From this perspective, the relationship between aphoristic poetry and its beauty, which includes proverbs and admonitory poetry, is not particularly strong. In fact, its ideological nature is more apparent than its aesthetic nature. Beauty is not related to utilitarianism, morality, and concepts, whereas aphoristic poetry is closely tied to morality. In other words, beauty is not its primary or inherent nature. Therefore, the essence of aphorism poetry is connected to ideas, followed by beauty.

People have always advocated for different purposes of art, such as "art for art's sake," "art for life's sake," and "art for people's sake". Of course, sometimes "art for life" and "art for people" are equated. During the May Fourth literary revolution, the concept of "art for life" was introduced, and some proponents advocated for "art for people's sake". 'For art' and 'for life' are two opposing sides. Usually, pure artists advocate 'art for art', while Daoists and politicians advocate 'art for life'. The author believes that the third type of "art for people" advocates a bias towards the ethical spirit of postmodern artists who are dedicated to serving the people. Life "means" how people survive, and how people survive in different historical periods is a heavy topic. Life implies the meaning of struggle and perseverance. We tend to follow social principles and principles of historical development when trying to understand life. Therefore, in special periods, such as when society or politics require it, literature emerges and becomes an integral part of life. On the other hand, "human" is different. If we do not consider human sociality, humans would naturally be characterized by 'no desire, no action'. In this way, there is a difference in the artistic concepts of 'for life' and 'for people'. In summary, the concept of "art for art's sake" highly emphasizes the beauty of art, specifically aesthetics. It advocates that art is created for the purpose of beauty. On the other hand, the concept of "art for life's sake" emphasizes the truth of art, focusing on its practicality. It advocates that art is created for the purpose of transforming achievements. Compared to the two views mentioned above, the concept of "art for people's sake" emphasizes the value of art, specifically the relationship between truth and beauty, in order to pursue the artistic ideals of "truth, goodness, and beauty".

The creative concept of "art for people's sake" by 19th-century realist painters and Gorky's view that "literature is the study of humanity" both emphasized a "people-centered" approach to literature. The entire process of artistic production and consumption is a cycle from person to person, with individuals creating, disseminating, and appreciating. Returning to the theme of "gnomic culture," this analysis will examine its core concept of "art for people's sake" from three perspectives: the author, the work, and the reader.

(1) From the author's perspective, their creative motivation is to "awaken people". Tibetan

aphorists, such as Sakya Panzhida, Banqin Sonanzaba, Gongtangcang III Danbei Zhuomei, and Jiu Mipanjiacuo, are all highly respected monks known for their great virtues. Compared to ordinary people, they strive to distance themselves from society, nature, life, and the world as much as possible, with the sole aspiration of attaining enlightenment as Buddhas. The highest level of Buddhist practice is self-liberation and enlightenment. A proverb is a form of "awakening oneself to others" or "awakening oneself to others".

Sonanzaba has a confession: Like a wise doctor who formulates effective medicine to treat diseases. In order for the world to have rules to follow, I have elucidated the sacred law. Born in the sea, revered and renowned, like the wisdom and intelligence of a dragon king. The precious aphorism shines brightly and enriches the inner treasury. Shakyati Gongga strongly emphasized that in order to achieve success, one must have a deep understanding and compassionate observation, while also providing detailed explanations of various legal principles. This book's kind words are pure and sincere, shining as brightly as the moon. The lotus of wisdom blooms bright red, dispelling the darkness in people's minds. Strive to cultivate knowledge in all areas and achieve mastery. Write this collection of maxims and poems to guide you on your journey towards the sacred realm of Buddha. The author's creative intention is clearly to assist individuals in dispelling their inner darkness and attaining a state of pure consciousness.

Except for Tibetan works, Mongolian proverbs and admonitory poems generally refer to "Proverbs of Genghis Khan" with the main purpose of educating, inspiring, and governing people. The motivation for creating proverbs and admonitions is also the same, rather than "creating beauty for the sake of art" or "creating beauty for the sake of beauty". The proverb says, "Climb the spine of a high mountain/Point to the ferry to the sea/Do not hesitate because of the distance/As long as you walk, you will reach/Do not shrink because of the burden/As long as you carry, you are better than lifting!" inspires people to "Where there is a will, there is a way" inspires people. "oyun tülhigür" (Mongolian) is a collection of sayings. "The subject of these verses is to create good fortune before death, to study diligently when young, to recite scriptures frequently when healthy, to be prosperous, and to help the poor constantly. These four helpers are essential to achieving success in one's merits and virtues". "Do not associate with unscrupulous individuals, exclude those who bring benefits, bully honest individuals, and protect those who make mistakes".

(2) From the content of the work, it advocates that people should focus on "cultivating their minds and bodies". The content of maxims mostly involves contrasting concepts such as wisdom and foolishness, right and wrong, light and darkness, good and bad, beauty and ugliness, and so on. Fools view learning as shameful, while wise men view not learning as shameful. Therefore, even in old age, wise men should study diligently for the afterlife. Fools are ignorant because they lack a love for learning. Since they lack wisdom, they should strive to work harder. "Generally, it is recommended that wise individuals value knowledge and avoid being foolish". Follow a pair of bright eyes to walk out of the darkness and into the light.

(3) From the perspective of readers, Genghis Khan's maxims and the maxims of many noble monks carry a significant weight of "commands," "benefits," and "offerings" for ordinary recipients, who willingly accept them. On the contrary, nowadays there is no opportunity for readers or viewers to engage in dialogue with the author. Roughly speaking, both Mongolian proverbs and Tibetan maxims are literary forms dominated by "top-down" teachings. How do individuals become human beings? This is the teachings of Buddhism to the world, the Zasad (or system) issued by the upper class to the common people. Proverbs and maxims are about ethics and guide individuals on how to be a person, specifically in terms of making choices. For example, the author proposes various standards, often in the form of sayings, to distinguish between light and darkness, wisdom and ignorance, and right and wrong. The author imagines using these standards to correct people's behavior and ultimately achieve the goal of benefiting both the world and its inhabitants.

The author's creative motivation is to "awaken people", and the content of the work focuses on "cultivating one's mind and body". "Commands, Favors, and Gifts" for readers. This series of literary activities revolves around the theme of "people" and explores the fundamental and significant aspects of life. Its aim is to achieve the goal of governing both individuals and the world.

The reason why culture is called culture is that its cultural value or usefulness is clearly reflected in the three aspects mentioned above.

Epilogue

The culture of aphorisms manifests the recognition of the value of aphoristic poetry from a theoretical perspective and elevates the study of aphorisms to a prominent position. The aphorism of poetry is a means of imparting knowledge and compassion to readers through a poetic and aesthetically pleasing manner. This is where the similarities and differences between philosophy and literature can be found. The combination of truth, goodness, and beauty is vivid and organic, embodying the cultural value of aphoristic poetry to the fullest.

Mottoes or aphoristic poetry are philosophical and cultural poems. This article uses Mongolian Tibetan aphorism poetry as an example to explore the origins, concepts, and fundamental meanings of the terms "gnomic culture," aphorism, and aphorism poetry. The conclusion of the discussion on "gnomic culture" is as follows:

1. The definition of "aphorisms and aphoristic poetry" in the academic community. Mottoes belong to the realm of folk literature, while aphoristic poetry belongs to both classical literature and writer literature. Thus, it can be concluded that there are subtle differences between the literary terms "aphorism" and "aphoristic poetry" in Tibetan, Mongolian, and Chinese literature.

2. Where does the term "gnomic culture" originate from? It refers to "self-cognition" or "other-cognition". Through statistical analysis, it can be concluded that the concept of aphorism culture has been mentioned and explored in other works since the 1990s. Therefore, the author believes that the term "aphorism culture" refers to "alternative ways of thinking".

3. How to understand the essence of aphorism culture. The author of the maxim begins by emphasizing the importance of self-awareness and emphasizes the need to develop one's intellect and moral values. Ultimately, the author suggests that by doing so, one will be able to effectively lead and positively influence others through guidance, acts of kindness, and generosity. The essence of a series of activities, such as conception, creation, and recreation, is centered around "people," with its fundamental principle being "art for people's sake".

In summary, Mongolian Tibetan aphorism culture is not only a simplified form of Buddhist philosophy but also a literary manifestation of Buddhist philosophy. The Mongolian Tibetan proverb culture is derived from Buddhist culture, emphasizing "art for people's sake".

ФОЛЬКЛОР, ЛИТЕРАТУРА И КУЛЬТУРА: УНИВЕРСАЛЬНЫЕ И ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ НАЦИОНАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ

Ауесбаева П.Т.
г. Алматы, Казахстан

РОЛЬ ОБРАЗА ЖЕНЩИН В ТЮРКСКИХ СКАЗКАХ

Аннотация: В статье рассматриваются историко-генетические основы образа женщины, его видоизменения и трансформации в соответствии с общественно-историческим развитием. Образ женщины в сказках проявляется с древнейших времен. Описания силы, выносливости, мудрости и рассудительности женщины показывают, что первичным является сознание, воспринимающее женщину как источник мира, жизни и мироздания. Помимо природных материнских качеств, как нежность, доброта, в фольклорных произведениях, в том числе в этических жанрах, женщинам присущи другие различные качества. В связи с новизной вопроса обобщение образа женщины имеют определенные сложности. Доскональное изучение вопроса и анализ различных жанров сказок позволяют понять, что образ женщины в сказках имеет долгий и разнообразный путь развития.

Ключевые слова: фольклор, сказка, образ женщины, матриархат, патриархат, обряд, сюжет, мотив, формирование, ритуал.

Образ женщины в сказках проявляется с древнейших времен. Описания силы, выносливости, мудрости и рассудительности женщины показывают, что первичным является сознание, воспринимающее женщину как источник мира, жизни и мироздания. Помимо таких природных материнских качеств, как нежность и доброта, в фольклорных произведениях, в том числе в эпических жанрах, женщинам присущи и другие различные качества. В связи с новизной вопроса обобщение образа женщины имеет определенные сложности. Доскональное изучение вопроса и анализ различных жанров сказок позволяют понять, что образ женщины в сказках имеет долгий и разнообразный путь развития.

Понятие «женщина – источник жизни» менялось в различные эпохи, претерпевало соответствующие изменения. То есть, видоизменялось в такие образы, как «мачеха», «ведьма», «старуха-колдунья», «злая сестра» и т.п. Говоря об образе женщины в сказках, в первую очередь на ум приходят мать и бабушка того, кто слушает эти самые сказки. Когда они рассказывают ребенку сказки, ребенок переживает различные эмоции: хорошие черты женщины в сюжете сказок его восхищают, а плохие – отталкивают. Сказки оказывают огромное влияние на формирование определенных качеств в мире его фантазии.

В фольклористике, особенно в области исследования эпосов, имеется ряд очень значимых научных трудов, посвященных изучению образа женщины. Образ женщины в эпических произведениях, в том числе в сказках, исследователь Е.Н. Кузьмина рассматривает относительно бурятских улигеров [Кузьмина 1980], а Р.С. Липец – в рамках тюрко-монгольских эпосов [Липец 1983: 42–74], и впервые обращает внимание на роль образа женщины в создании эпосов.

Различные качества женщины – главы рода в эпоху матриархата (лечение болезней, противостояние вредоносным представителям потустороннего мира, чертям и злым силам, проведение всяческих ритуалов и обрядов) в сказках сохранились как обобщенный облик этого образа.

«При матриархате обряд этот совершался под руководством главы материнского рода – шаманки, которая иногда заменяла собою чудовищного тотемного животного, через чучело которого пролезали посвящаемые юноши» [Пропп 1986: 130].

Постепенно, с победой патриархальной идеологии меняется и образ женщины. М.О. Косвен говорит, что были сформированы два различных сюжета о видах самых древних

женщин. Это – сюжеты о женщинах, живущих изолированно от мужчин и о женщинах, властвующих над мужчинами [Косвен 1947: 7]. Сказки, построенные на сюжетах о государствах, возглавляемых женщинами, хоть и не сохранились в полном объеме, но при сравнении сказок тюркских народов можно найти достаточное количество примеров. Например, образ девушек, живущих особняком и ненавидящих всю мужскую половину, представившийся через суровое испытание и мудрый ответ в сюжете сказки «Акылды жаза» («Умное наказание»), является отголоском таких понятий. В сказке девушка была слегка удивлена тем, что джигит быстро и находчиво ответил на ее первый вопрос, и задает следующий: «В старину у сорока богатейших людей одного края были сорок красивых дочерей. Каждая из них про себя думала: «Я самая красивая, умная, только у меня есть нежность, свойственная настоящей красавице». Когда они узнавали, что кто-то сватается к какой-то из них, то они приходили к нему ночью и убивали его. Однажды эти сорок девушек договорились развлечься и поохотиться на кулана на острове «Барса келмес». Они объявили: «Если кто-нибудь придет на остров, любой мужчина, будь он молодой или старый, будет убит». Неизвестно сколько времени прошло, однажды лодка молодого рыбака под натиском ветра пристала к берегу на этом острове. Несчастливого рыбака схватили девушки, охотящиеся на острове.

– Перед смертью мы выполним одну твою просьбу, – говорят девушки. Сейчас сабля одной из нас лишит тебя головы.

И тогда джигит озвучил свою последнюю просьбу. После чего ни одна из злодеек не решается убить его, и они его отпускают. Что же это за просьба такая, которая остановила девушек, которые поклялись «убить каждого, кто ступит на остров, даже если это будет родной отец одной из них»? Если найдешь ответ, можешь владеть и мною, и всем этим богатством. А если не ответишь, то бочка с медом стоит возле двери, куриный пух тоже есть. А то, что ты правильно ответил на первый вопрос, учитываться не будет.

– На раздумье тебе дается время в одну дойку кобылы, – сказала одна из девушек.

Джигит подумал немного, и дал следующий ответ.

– Ум побеждает даже смерть, а умный джигит ответил девушкам с саблями наготове таким образом: «Пусть мою голову отрубят та из вас, которая считает себя самой некрасивой, самой глупой бедняжкой, самой грешной и бесчестной». Конечно, после таких слов никто из соперниц, которые тайно ненавидели друг друга, не проявила желания отрубить ему голову» [ЦНБ¹ 107: 25].

На подобном сюжете основана и туркменская сказка «Айел патшалыгы» («Женское царство»).

«Во главе этого народа стояла женщина. Везирями, членами дивана, воинами, муллами в этом государстве были женщины и девушки. Это была страна одних женщин. Столицей ее был город Самирам, ханом была женщина по имени Занай [Туркменские сказки 1972: 282]. Похожий сюжет повлиял также на содержание текста сказок «Тылла телпек», «Алтын калпак», «Гыз-йигыт» [Туркменские сказки 1972: 174].

В древних мотивах, где отец и сын, которые ранее не виделись, убивают друг друга тоже есть след верховенства матери. А позже появляется мотив их примирения [Веселовский 1940: 546–560]. В содержании сказок наряду с положительными образами доброй сестры, преданной жены, честной подруги, связанных с понятиями времен матриархата о жрицах-предводительницах рода, хозяйках семей, о начале жизни встречается система образов, олицетворяющих зло – ведьмы, колдуньи, жезтырнаки, албасты и т.п. Все эти образы дают информацию о женщинах в различных эпохах развития общества. Мифологическое представление о возникновении мира в результате победы над гигантской женщиной в виде хаотической водной стихии также основано на понятиях о превосходстве женщины.

Как отмечает Е.М. Мелетинский, «покровительство семье через личность богатыря становится уделом эпической сестры, мифы о первых людях – брате и сестре, из которых

¹ Центральная научная библиотека при Академии наук Республики Казахстан.

активным и ведущим персонажем является старшая сестра» [Мелетинский 1963: 61–64], в древнейших временах старшая сестра обучает младшего брата всем жизненным навыкам, находит ему подходящую жену и женит его [Шаракшинова 1959: 190–195].

Ш. Ибраев приводит интересные сведения, иллюстрирующие такое положение: «В древних эпосах прежде всего обращаешь внимание на то, что во многих вопросах женщины играют ведущую роль. В поэмах народов Севера и Дальнего Востока главного героя воспитывает и готовит к подвигам, изготавливает для него стрелы и лук, обучает шаманским приемам его старшая или младшая сестра. Иногда героиня сама совершает подвиг вместо брата, мстит за него. Если сказать, что в древних эпосах уделяется большое место ритуалам, связанным со свадьбой, то в них часто встречаются сюжеты, где девушки отправляются в путь в поисках достойного жениха» [Ибраев 1993: 68].

Исследователь Ж.К. Лебедева, сравнивая эпические поэмы народов Крайнего Севера, рассматривает их сюжетный состав и подразделяет на следующие типологические группы:

1. О женщинах, живущих изолированно от мужчин; 2. О женщинах-шаманках; 3. О достижении совершеннолетия героини эпического произведения; 4. О поиске героини достойного жениха; 5. О мести женщины-богатыря; 6. Взросление юного героя; 7. Мечь богатыря; 8. Женидьба богатыря; 9. Тема межплеменных и межродовых войн и конфликтов и т.д. [Лебедева 1982: 16–70].

То есть, образы сестры и брата, живущих изолированно от общества, имеют общие корни с древними функциями образа женщины в фольклоре. Например, если сказки о трех сестрах, следующих советам старшей, напоминают древнюю культурно-героическую функцию, также могут являться отголоском мифического сознания о появлении первых людей от родных брата и сестры [Мелетинский 1963: 61]. Женидьба богатыря на трех родных сестрах, оказавших ему помощь – это пережитки эндогамии.

В сюжетах поздних сказок можно обнаружить следы древних мотивов об изолированном существовании брата и сестры. К примеру, в сюжете казахской героической сказки «Боген батыр» [Бабалар созы 2011: 240–249] брат с сестрой – Акбилек и Тургын живут одни в безлюдной местности и добывают себе пропитание охотой на зверей, и здесь также заметны влияния древних верований. Здесь сюжет сказки дополнен поздними мотивами с описаниями таких ситуаций, как раздор между ханом и его женами из-за вредительства старшей жены по отношению к младшей, которые служат основой для соперничества в вопросе наследства в патриархальной полигамной семье.

Древний образ девушки-богатыря особенно хорошо сохранился в сказке «Дудар кыз» [Бабалар созы 2011: 66–73]. О многом говорит уже то, что еще до появления на свет этой героини отец принес в жертву высшим силам своего любимого скакуна. В сказке описывается, что девушке Дудар, рожденной таким необычным образом, были присущи все черты «храброй девушки» древних времен. Этот образ является общим для многих тюркских народов. Например, образ «девушки-богатыря» в башкирской сказке «Караганды батыр жане Алып кыз», а также храбрых девушек в героическом эпосах «Алдар и Зухра», туркменских эпосах «Саян и Хамра», «Алпамыш и Барсын хылу». Также к эпохе матриархата относится мотив «выбора мужа» девушкой Дудар в данной сказке. Этот мотив и по сей день можно встретить в ряде стран, где сохранились пережитки матриархального брака. Мотивы «выбора мужа» и «трудных испытаний», встречающиеся в сюжете сказки, решаются согласно поэтике сказки в целом.

Если сказочный мотив, где три сестры следуют советам старшей отсылает нас к мифическому сознанию о происхождении древних людей от родных брата и сестры, а мотив с женидьбой богатыря на трех родных сестрах, оказавших ему помощь – это пережитки эндогамии [Мелетинский 1963: 61].

Мотив времен матриархата о почтении материнского молока широко распространен в фольклоре тюркских народов. Тому есть много примеров в эпосах хакас, шорцев, нартов, огузов. Например, в образах сказок «Алтын Тойчи и Алтын тана», «Покта Арыг и Бора Чечен» встречается в измененном, трансформированном виде. А эпизод в сказке «Тылла

телпек», когда девушка ради спасения своей жизни вынуждает героя поставить тамгу своим перстнем, показывает смелость и храбрость девушки.

В целом, на протяжении долгого пути формирования и развития эпоса наряду с образом женщины как покровительницы, помошницы, опоры богатыря, сложился и противоположный образ – злая сила, противостоящая богатырю и создающая препятствия.

Киргизская сказка «Зымиян айелдер», где у хана, имеющего сорок жен, сорок первая рождает «мальчика с золотыми ногами и девочку с серебряными волосами», а сорок жен от зависти крадут младенцев с помощью ведьмы, подложив вместо них щенят, и хан велит отправить их на остров, а на острове золотой сундук с младенцами увидела Мать-марал, которая взяла их под свою опеку [Киргизские сказки 1984: 96], – очень похожа на казахские сказки. В один из дней хан, охотясь на острове, увидел своих детей, и в конце концов он узнает всю правду.

Также, распространенный мотив, где отец и сын не знают друг друга, и при первой встрече меряются силами, только потом мирятся и признают друг друга, несет в себе следы семейного обычая эпохи матриархата. Потому что по обычаям тех времен дети принадлежали роду матери и жили среди родственников с материнской стороны [Косвен 1947: 133]. Этот мотив является основным и в сказке «Кокжан батыр и айдахар» [Бабалар созы 2011: 76–80].

Занесенный в указатель международных сюжетов А. Томсена мотив «младшей дочери» (женский юниорат) имеет широкое распространение в сказках народов мира. Е.М. Мелетинский, анализируя сказочный мотив, где младшая дочь, постоянно обижаемая старшими, находит поддержку от тотемных животных, указывает на следы древнейшего мотива «вступления в брак с животными» [Мелетинский 2005: 167].

«Давным-давно, в одной семье жили три сестры погодки. Однажды они пошли за ягодами. Когда они были уже далеко от аула поднялся сильный ураган. Ветер поднял пыль до неба, и было не разобрать, где небо, а где земля. И девочки заблудились. Бредя в неизвестном направлении они вышли на место перекочевавшего аула. Как и все дети они лазили и шарили в покинутом людьми жилищах. Старшая девочка нашла маленькое зеркало, средняя – ножницы, а младшая – расческу. Довольные своими находками девочки продолжили путь, но путь им преградил великан... [ЦНБ¹ 1020: 20]».

Здесь все трое обладают вещами, но младшая с ее находкой играет важную роль для эффективного применения их находок и спасения от опасности.

В туркменской сказке «Патшанын уч гызы» («Три дочери падишаха») [Туркменские сказки 1972: 61] хан хочет выдать дочерей за достойных женихов: старшая выбирает везира, средняя – купца, а младшая, несмотря на сопротивление отца, выбирает бедного пастуха за его ум. По традиционному сюжету, довольный выборами старших дочерей хан дает за них богатые приданые, а младшая останется без ничего. Через некоторое время младшая дочь благодаря своей находчивости обретает счастье и достаток. Хан, хоть и поздно, но понимает свою ошибку, и просит прощения у младшей дочери. То есть, и в туркменской сказке обделенная отцом «младшая дочь» благодаря мудрости достигает своей цели, становится знаменитой правительницей. В этой сказке нашли отражение мечты туркменского народа о равноправии женщин и справедливом правителе.

Мотив обделенной «младшей дочери» сохранился в сюжетах многих сказок. В одних сказках три сестры выходят замуж за одного хана, но только третья рождает ему ребенка. Это становится причиной зависти старших сестер, которые подвергают ее жестоким испытаниям. Но эстетика сказки построена на помощи и поддержке младшей сестры, которая в конце обретает счастье, преодолев все препятствия. Мотив замужества родных сестер за одним человеком указывает на признаки древнего экзогамного брака. После распада классического родо-племennого строя потеряли свое значение и старые брачные обряды, и теперь не допускается женитьба на свояченице. Даже появляется запрет на женитьбу на девушках

¹ Центральная научная библиотека при Академии наук Республики Казахстан.

одного рода, появляется экзогамный брак, где жениться можно только на невесте из поверженного женихом рода. В связи с этим меняется и образ несправедливо наказанной младшей жены. Народ в своих сказках одаривает ее сыном-богатырем, обладающим невероятной силой, который спасает свою мать от рабства, восстанавливает справедливость. Нахождение героя в роду не отца, а матери, указывает на следы обычаев древнего аванкулата. Позже, когда младшие семьи становятся сильными и усиливается роль отца, меняются и брачные обряды.

В сказках также можно обнаружить следы древнего матриархального обычая, где жениху запрещается показываться родственникам жены. Мотив, где младшая дочь хана выбирает Тазшу (лысого) и успешное прохождение испытаний – акцент на социальное неравенство – это уже понятия, появившиеся позже. Мотив «младшей дочери и младшего сына» имеется в сказках разных эпох. Положительный образ умной, терпеливой, работающей младшей дочери в русских сказках собран в образе «Золушки».

Господство мужчин в эпоху патриархата вместо прежних предводительниц родов и шаманок повлияло на утрату положительного облика женских образов, которые теперь обретают иные значения.

Исследователь И.В. Пухов указывает на древние признаки отрицательных женских образов: «Изображение врага чудовищем – древнейшая черта эпоса тюрко-монгольских народов Сибири. Как правило, это черные женщины подземного мира, волосатые, с огромными грудями, часто с антропоморфными чертами. Эти детали описания не являются случайными, а служат в архаическом эпосе поэтической формулой зла у всех тюркоязычных народов указанного региона, эпитет черный отождествляется с различными злыми духами, обладающими сверхъестественными устрашающими силами» [Пухов 1975: 26].

К примеру, Айпорчи в каракалпакской сказке «Кырык кыз» («Сорок девушек»), Юзут Арх в хакасской сказке «Албынжысы» и Куу Эриккен в шорской сказке «Алтын Кылыш» – это представители подземного мира с антропоморфными чертами. В период рассвета патриархального общества нет необходимости в храбрости женщины. Теперь образ «девушки-богатыря» претерпевает трансформацию, и появляются эпические образы «женщины-верной подруги», «заботливой сестры», «доброй младшей сестры» и т.д.

Образы женщин в сказках тюркских народов ценны тем, что они далеки от религиозных догм, являются опорой семьи, заботливой матерью и преданной женой. Они отличаются такими свойствами, как преданность своей семье и прилежное исполнение своих женских обязанностей, сохранение чести несмотря на опасности для жизни. В азербайджанской сказке «Нигарханум», в узбекских сказках «Ахмаджан и Мухманджан», «Мусафирбек» и т.д. умные, честные женщины противопоставляются сплетницам, бесстыдницам, мошенницам и глупым женщинам. Эти противоречия особенно ярко проявляются в борьбе соперниц. В качестве примера для подражания приводятся ум и выдержка младшей жены, выдержавшей всякие злодеяния старшей жены. Содержание сказок также охватывает тему резкого изменения семейной психологии, на которую повлияли развитие общественных отношений и усиление собственнических нравов. То есть, среди женщин, собравшихся из разных родов, всегда существовал раздор на почве обладания имуществом, который разгорался еще сильнее в случае смерти младшей жены. Мотив изгнания детей умершей женщины распространен не только у тюркских народов, он является общим для многих народов мира. Например, туркменская сказка «Мачеха и падчерица», казахская сказка «Еки жетим» («Две сироты»), узбекские сказки «Зумрат и Килмат», «Две сестры» и другие посвящены этой теме. В сказках ум и терпеливость, искусность сироток многократно превосходят качества дочек мачехи. Поэтика сказок этим воспевают добродетель, положительные качества людей, поддерживает сирот. Наряду с казахскими эта тема раскрыта также в узбекской сказке «Гуликахах», в азербайджанских сказках «Каракаш», «Мамед», в туркменской сказке «Два сына падишаха, рожденные от невольницы».

Образ пера в некоторых фантастических сказках тюркских народов, обладающей невероятной силой и магическими способностями – один из образов женщины с

положительными свойствами. В большинстве случаев пери дают советы герою и становятся его верными подругами. Образ пери в облике красивых девушек, которые выступают как движущая сила действий героя, создает не только положительный облик женщины, но наряду с этим является показателем жанрового вида сказки из-за связанности с таинственными силами. Может потому, что герой влюбляется в пери, появляющуюся на миг и исчезающую, когда герой нарушает данное ей слово, но в итоге, благодаря своей любви, он проходит все испытания. К примеру, данный образ можем встретить в узбекской сказке «Хушид и Лойло», туркменских сказках «Три сына царя», «Каражо батыр», азербайджанской сказке «Сказки о Хатаме».

В эпохах тюркских народов женщины воспеваются как борцы за справедливость, опора семьи, верные подруги богатырей. Эпические героини Томирис, Зарина, Баршын, Орзигул («Орзигул»), Айсулу («Айсулу и Кунбатыр»), «Гульаим» («Сорок девушек»), Болекей («Болтакей батыр») и др. выступают за моральную чистоту и справедливость.

Исследователи женских образов в сказках народов Северного Кавказа отмечают, что это древний образ, восходящий к амазонкам. Переход образа женщины от героического к образу миротворца, сеятельницы добра часто встречается в сказках осетинцев, абхазов, карачайцев, балкар, чеченцев, ингушей.

Один только мотив «хозяина очага» может стать темой многих фундаментальных исследований. Мотив «хозяина очага» сохранился в сказках многих народов. И он разный у каждого народа. Среди них часто встречаются и женские образы. У некоторых народов «хозяин очага» проявляется в мужском облике: у телеутов – рыжий Самур с огромными пальцами [Дыренкова 1927: 67], у якут – белобородый старец [Алексеев 1978: 199–215], у сибирских татар – колдазын с длинющей бородой [Радлов 1907: 169], у татар – низкорослый старик, у чуваш – чеше, чеше сурак, а в татарской сказке «Тан батыр» – женщина [Татарские народные сказки 1970: 27].

Следовательно, женщин начали представлять в неприглядном образе в период ослабления кросскузенного брака, матриархата в целом и укрепления патриархата, с установлением превосходства мужчины над женщиной. По мнению исследователей, после завершения матриархата и укрепления патриархата в образе старухи колдуньи замечен переход к представлению женщин как образа злой силы, непостоянства и обмана. Об этом Р. Бердибаев пишет: «То, что ведьмы и колдуньи считаются советчицами ханов, властителей, и что они разгадывают тайны и секреты их противников, безусловно, является отголоском того времени, когда всем правили женщины, существовал культ старейшей женщины и считалось, что она знает все» [Бердибаев 1982: 113].

Во времена укрепления патриархальных устоев, хоть мужчина и приводит жену в свой дом, в семье влияние женщины долгое время оставалось значительным, они влияли на атмосферу в семье, из-за ссор женщин разгоралась вражда между родственниками. В развитии общества претерпели изменения семейно-наследственные отношения: период матриархата заканчивался, а мужчины могли брать в жены сразу несколько женщин, но впоследствии дети от разных жен враждовали друг с другом за наследство. В условиях полигамной семьи соперничество между женами, между детьми разных жен еще больше усиливалось, когда умирала одна из них. В сказках тюркских народов можно встретить сюжеты, когда старшая жена жестоко поступает с сиротами после смерти младшей жены. Осложнение взаимоотношений женщин в полигамной семье и враждебность старшей жены к младшей, усиливалось после рождения сына у младшей – это свойственно тому времени, когда мальчик (мужчина) становится главной фигурой в обществе. И в вопросах наследования мальчик обладает преимуществом. Поэтому глубокое значение имеет подход С. Каскабасова, который рассматривает соперничество и вражду старшей жены к младшей в большой семье в тесной связи с социально-экономическими отношениями в обществе. Например, если старшие жены – бездетны, то их доля в наследстве тоже становится незначительной. Поскольку большая часть наследства достается жене, у которой много детей, особенно той, у которой есть сын. Как отмечают ученые, такое противоречие имело место уже задолго до распада родо-племенного строя.

По мнению Е. Мелетинского: «Мачеха и падчерица, как правило, изображаются принадлежащими к разным родам. Борьба мачех и падчериц – это борьба не ведьмы или злой деспотичной женщины с сироткой и доброй девушкой, а чужих друг-другу родов» [Мелетинский 2005: 184]. Следовательно, родо-племенной строй способствовал появлению причин вражды и раздора из-за доли в наследстве между женами, относящимися к разным родам. А соперничество и противоречия между женщинами влияли и на их детей.

Например, сказка «Алтын айдар» построена на мотиве осложнения взаимоотношений жен из разных родов в полигамной семье, где старшая жена хана предпринимает всякие злодеяния против младшей жены, родившей хану сына. Потому что жене, не родившей сына, достается очень мало наследства. В сказке младшей жене вместо сына подкладывают щенка, а мальчика бросают в колодец, которого спасает ангел Джабраил в облике птицы, и в конце оговоренные и безвинно наказанные будут оправданы.

Это было присуще не только казахскому народу, но также народам Мадагаскара, Африки, Индо-Китая, пережившим патриархально-родовой строй.

Кризис художественной функции мотивов, связанных с мачехой и падчерицей, наступил раньше, и больше сохранился в поэтике сказок народов с сословной градацией, а в казахских сказках можно найти много примеров мотиву о незаслуженно наказанных персонажах.

Например, сравнение схожих черт в образе мачехи в сказках тюркских народов «Мачеха и падчерица» (туркменская), «Сказка о двух сиротах» (казахская), «Зумрат и Киммат», «Гуликахах», «Армаджан и Лукмаджан» (узбекские), «Каракош», «Нигарханум» (азербайджанские) служат доказательством этому [Набиев 1986].

А в сказке «Байгулан» [Бабалар созы: 33–38] главный герой Байгулан в жестокой схватке с врагом теряет силы и ему грозит поражение, тогда он призывает на помощь мать, младшую сестру и жену, а те отворачиваются от него, только с помощью сына он одерживает победу, а после наказывает своих женщин – это яркий пример противоборства мужчин и женщин за первенство в обществе.

Облик Жалмауыз кемпир (Бабы Яги), ставший символом злодейства и коварства появился в эпоху матриархата и вобрал в себя различные исторические изменения. К примеру, сравнительного анализа требуют образы «жез кемпир», «мастен кемпир», «жез тумшук» в киргизских сказках и в сказках других тюркских народов.

С течением времени древняя предводительница рода – шаманка проявляется только в отвратительном облике Бабы-Яги – источника зла, иногда в облике старухи-людоедки и источника всего зла и вредительства. С укреплением патриархального сознания все больше восхваляются качества, присущие мальчику, а всему, что вредит и препятствует ему придается женский облик и осуждается. Этот мотив стал одним из путей испытания и восхваления качеств главного героя.

Например, в вышеупомянутой сказке «Байгулан» мотив совершения покушения на героя его матерью и сестрой вместе с тем, что является отголоском древней эпохи эндогамного брака, в сюжете также несет в себе художественную нагрузку как художественный прием для демонстрации героических качеств богатыря.

Мотивы «передачи сына Жалмауыз (Бабе Яге)» и «бега от Жалмауыз (Бабы Яги)» во многих сказках связаны с обрядом инициации в первобытном обществе. Они встречаются в сказках «Есекмерген», «Караглыш», «Алибек батыр», «Жалмауыз кемпир» и т.д. В сказке «Кокжан батыр» айдахар (дракон) требует младшего из девяти сыновей Кокжана, а герой предчувствовал это, что также является отражением древнего обряда инициации. Обряд инициации девочек, достигших совершеннолетия, совершаемый шаманкой в эпоху матриархата в сказках перенесен в образ Жалмауыз кемпир (Бабы Яги). Например, в сказке «Ер Тостик» от Ерназара требуют отдать сына – это требование исполнения обряда инициации, а женитьба 8 братьев Ер Тостика на невестах из одной семьи – это эндогамный обычай, вид древнего брака, существовавшего до экзогамии. Мотив о превращении плавающих в реке лёгких в Бабу Ягу, когда отец Тостика трогает их палкой, связанный с древним анемистическим понятием о душе, присутствует в сюжете многих сказок. Это

взаимосвязано с демонологическими представлениями казахов о том, что «вода – загробный мир, плавающие в воде легкие – это душа человека, а Баба Яга – страж мира мертвых».

Вообще причинение зла герою со стороны его матери и сестер – очень древний мотив, имеющийся и в сказке «Ермак Айдар» [Бабалар созы: 60–65]. Покушение на жизнь героя со стороны родной сестры указывает на отклонение от ортодоксального брака, на разрушение эндогамии.

Изгнание из общества бездетных родителей в сюжете сказки – один из жестоких требований времен, когда место человека в обществе определялось наличием наследника-сына. Но, согласно поэтике фольклора, изгнанные и униженные получают защиту, обретают счастье.

В заключение следует отметить, что образы женщин во всех вышеупомянутых сказках – это сложные образы, являющиеся основной и важной линией сюжета сказок, полной борьбы и конфликта. Женские образы, проявляющиеся и в других обликах, функционируют в рамках данной темы, и составляют целую систему.

Литература

1. Алексеев Н.А. Общее в ранних формах религии якутов и тувинцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978. – 220 с.
2. Бабалар созы (Слово предков). Жузтомдык. 75-том: Батырлык ертегилер. – Астана: Фолиант, 2011. – 424 б. (на казахском языке).
3. Бердибаев Р. Казак эпосы. – Алматы: Гылым, 1982. – 232 б. (на казахском языке).
4. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – Москва, 1940. – 649 с.
5. Дыренкова Н.П. Культ огня у алтайцев и телеут // СМАЭ. Т. УІ. – Ленинград: Изд. АН СССР, 1927. – 209 с.
6. Ибраев Ш. Эпос алеми. Казактын батырлык жырларынын поэтикасы. – Алматы: Гылым, 1993. – 296 б. (на казахском языке).
7. Киргизские сказки. – Фрунзе, 1984. – 36 с.
8. Косвен М.О. Амазонки // Советская этнография. 1947. № 2-3. – 150 с.
9. Кузьмина Е.Н. Женские образы героического эпоса бурятского народа. – Новосибирск: Наука, 1980. – 160 с.
10. Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. – Новосибирск, 1982. – 112 с.
11. Липец Р.С. «Завоеванная» женщина в тюрко-монгольском эпосе // Фольклор и историческая этнография. – Москва, 1983. – 264 с.
12. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. – Москва: Наука, 1963. – 464 с.
13. Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. – Москва, 2005. – 242 с.
14. Набиев А. Взаимосвязи азербайджанского и узбекского фольклора. – Баку, 1986. – 320 с.
15. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Москва, 1986. – 336 с.
16. Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири // Типология народного эпоса. – Москва: Наука, 1975. – 327 с.
17. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, ч. 1. – СПб. 1907. – 540 с.
18. Татарские народные сказки. – Казань, 1970. – 368 с.
19. Туркменские сказки. – Ашхабад, 1972. – 282 с.
20. Центральная научная библиотека при Академии наук Республики Казахстан. Рукописный фонд. 107-папка.
21. Центральная научная библиотека при Академии наук Республики Казахстан. Рукописный фонд. 1020-папка.
22. Шаракшинова Н.О. К вопросу о пережитках патриархата в героическом эпосе бурят-монголов // Тр. Ирк. Гос. ун-та им. А.А. Жданова. Сер. Литературоведения и критики. – Иркутск, 1959. Вып. 1. – 350 с.

О XII МЕЖДУНАРОДНОМ КОНГРЕССЕ МОНГОЛОВЕДОВ

***Аннотация.** В статье представлен обзор XII Международного Конгресса монголоведов, проходившего в 2023 году в Улан-Баторе. Рассматриваются основные темы и направления работы Конгресса. Отмечено значение мероприятия для развития монголоведения как науки и сохранения культурного наследия монгольских народов.*

***Ключевые слова:** XII Международный Конгресс монголоведов, Монголия, монголоведение, обзорная статья.*

Конгресс монголоведов – это международная научная конференция, на которой исследователи из разных стран обмениваются опытом, обсуждают результаты своих исследований и новые направления в изучении Монголии и связанных с ней вопросов. Участники конгресса имеют возможность установить научные контакты, наладить сотрудничество и обсудить перспективы развития монголоведения как отдельной области знаний.

Первый Международный Конгресс монголоведов состоялся в 1959 году в Монголии. Данное знаковое научное мероприятие проводится регулярно, один раз в пять лет. В среднем в одной встрече принимают участие около 400 ученых из тридцати стран. Международный Конгресс монголоведов является крупнейшей научной конференцией, охватывающей вопросы монголоведения.

С 9 по 14 августа 2023 года в столице Монголии Улан-Баторе прошел XII международный Конгресс монголоведов. Мероприятие проходит под эгидой Администрации Президента Монголии, Министерства образования и науки, Международной ассоциации монголоведения. Руководство этих организаций активно поддерживает развитие монгольской науки и культуры, и проведение такого крупного научного события является одним из шагов в этом направлении. XII Конгресс был посвящен теме «Монголын энх тайван ба түүхэн туршлага» («Мир и исторический опыт Монголии»), работа проходила в шести секциях.

Официальная церемония открытия и пленарное заседание Конгресса состоялись 10 августа во Дворце Правительства Монголии, где с приветственными словами выступили Президент Монголии Ухнаагийн Хүрэлсүх, Министр образования и науки, председатель Национального совета монголоведения Лувсанцэрэнгийн Энх-Амгалан, генеральный секретарь Международной ассоциации монголоведов, директор Музея Чингисхана, академик Монгольской академии наук Сампилдондовын Чулуун, Президент Академии наук Монголии Дүгэрийн Рэгдэл.

В рамках открытия XII Международного Конгресса монголоведов прошло награждение ученых, внесших значительный вклад в развитие монголоведения. Награды были присуждены Указом Президента Монголии.

В этом мероприятии приняли участие 512 ученых, занимающихся исследованиями в области древнейшей культуры Монголии из 26 стран. В Улан-Батор приехали исследователи из Кореи, Китая, России, Венгрии, Германии, Канады, Швейцарии, Норвегии, Испании, Франции и других стран, чтобы представить результаты своих работ в области истории, антропологии, археологии, письменности, литературы, экономики, права, внешних отношений, а также традиций населения Монголии. Россию представляли сотрудники научных учреждений Москвы, Санкт-Петербурга, Владивостока, Улан-Удэ, Элисты, Кызыла, Иркутска, Перми.

На Конгрессе впервые была организована отдельная секция молодых монголоведов, участниками которой стали исследователи из разных стран, некоторые из них прошли ежегодную традиционную Летнюю школу молодых монголоведов. Свои доклады экспертному сообществу представили 59 молодых специалистов.

Доклад о современном состоянии мирового монголоведения на пленарном заседании представила президент Международной ассоциации монголоведов, зав. кафедрой монголоведения и центральноазиатских исследований университета им. Л.Этвёша профессор, доктор Агнеш Бирталан (Венгрия). Также на пленарном заседании выступил Содовсүрэнгийн Нарангэрэл (Монголия) с докладом «Монголын амар амгалан (Рах Mongolica): Түүхийг дахин харах нь».

Калмыцкий государственный университет с докладами представили канд. филол. н., доц. кафедры РКИОД Омакаева Э.У. (тема: «Лексика материальной и духовной культуры монгольских языков в различных типах текста: к созданию этимологического словаря»), канд. филол. н., доц. кафедры калмыцкой литературы и журналистики ИКФВ Босхомджиев М.В. (тема: «Советский период джангароведных исследований»).

В работе секции молодых монголоведов приняли участие и студенты Калмыцкого государственного университета. Студент 4 курса направления «Зарубежная филология» ИКФВ Ахмад Мария представила доклад «Обзор публикаций по джангароведению в сборнике “Сетевое Востоковедение”», студент 3 курса направления «Востоковедение и африканистика» ИКФВ Климова Дарья – «Лингвистический анализ лексики эпоса “Гесер”». М.В. Босхомджиев также модерировал одну из секций конференции молодых исследователей («А хэсэг: хэл, утга соёл»).

На секции представили работы 8 участников «Летней школы молодых монголоведов 2023»: Босхомджиев Мерген Владимирович (канд. филол. н., доц. кафедры калмыцкой литературы и журналистики ИКФВ); Цыренова Номинь Дондоковна (младший научный сотрудник ИМБТ СО РАН); Jin-Seong Han (Institute of Korean Archeology and Ancient History, Kyung Hee University); Чульчаева Гиляна Майевна (докторант, МУБИС); Jinhung Lee, (Institute of Korean Archeology and Ancient History, Kyung Hee University); Junbo Sim (Institute of Korean Archeology and Ancient History, Kyung Hee University); Ахмад Мария Кхаледовна (студент ИКФВ КалмГУ); Козлова София Максимовна (студент НИУ ВШЭ); Климова Дарья Алексеевна (студент ИКФВ КалмГУ).

На торжественной церемонии закрытия Конгресса были представлены отчёты по работам секций: модераторы Ц. Цэрэндорж и Г. Эрэгзэн «Салбар 1. Түүхийн өмнөх үе болон түүхэн үеийн монголчууд» («Монголы в доисторический и исторический периоды»), модераторы Д. Заябаатар, Ж. Бат-Ирээдүй «Салбар 2. Монгол хэл, уран зохиолын түүхэн хөгжил, орчин үе» («Историческое развитие и современность монгольского языка и литературы»); модераторы С. Мөнхбат, О. Хатанболд «Салбар 3. Монголын нийгэм, эдийн засаг, улс төр, хууль цааз» («Монгольское общество, экономика, политика и правопорядок»); модераторы Б.Булган, Д.Золбоо «Салбар 4. Монголчуудын гадаад ертөнц ба харилцаа» («Отношения Монголии с внешним миром»); модераторы Л. Дашням, Э. Сонинтогос «Салбар 5. Монголчуудын соёл: Уламжлал ба шинэчлэл» («Монгольская культура: традиции и новаторство»); модераторы М. Энхбаатар, Н. Батболд «Салбар 6. Залуу монголч судлаачдын салбар хуралдаан» (Молодые ученые монголоведы»).

На Конгрессе состоялись выборы руководителей Международной ассоциации монголоведов: Президентом избрана Ю. Конагая (Япония), Генеральным секретарем – Д. Заябаатар (Монголия); обновлен состав Совета ассоциации.

В заключение стоит отметить, что Конгресс монголоведов, проходящий каждые пять лет в Улан-Баторе, играет значимую роль в развитии и обмене знаниями внутри научного сообщества, занимающегося изучением истории, культуры, языка, этнографии и других аспектов, связанных с Монголией и монгольским миром. Этот Конгресс является важным событием для монголоведов из разных стран, которые имеют возможность встретиться, обсудить актуальные проблемы и новые исследования, установить контакты и наладить сотрудничество.

На Конгрессе ученые представляют результаты своих исследований, делятся опытом, обсуждают перспективы развития монголоведения как науки, а также рассматривают вопросы, связанные с сохранением культурного наследия и развитием сотрудничества между

учеными из разных стран. Важным аспектом является также обмен опытом с исследователями из Монголии, что способствует развитию международных научных связей, а также взаимному обогащению культур и знаний.

Таким образом, Конгресс монголоведов способствует не только развитию научного знания, но и укреплению международного сотрудничества, а также взаимопониманию между странами и культурами. Это мероприятие вносит значительный вклад в изучение Монголии и ее наследия, а также в развитие монголоведения как самостоятельной научной области знания.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Секции

ЕРӨНХИЙ СЭДЭВ:

“МОНГОЛЫН ЭНХ ТАЙВАН БА ТҮҮХЭН ТУРШЛАГА”

MAIN THEME OF THE CONGRESS:

“PAX MONGOLICA AND HISTORICAL EXPERIENCE”

САЛБАР ХУРАЛДААН:

- I САЛБАР: ТҮҮХИЙН ӨМНӨХ ҮЕ БОЛОН ТҮҮХЭН ҮЕИЙН МОНГОЛЧУУД
- II САЛБАР: МОНГОЛ ХЭЛ, УРАН ЗОХИОЛЫН ТҮҮХЭН ХӨГЖИЛ, ОРЧИН ҮЕ
- III САЛБАР: МОНГОЛЫН НИЙГЭМ, ЭДИЙН ЗАСАГ, УЛС ТӨР, ХУУЛЬ ЦААЗ
- IV САЛБАР: МОНГОЛЧУУДЫН ГАДААД ЕРТӨНЦ БА ХАРИЛЦАА
- V САЛБАР: МОНГОЛЧУУДЫН СОЁЛ: УЛАМЖЛАЛ БА ШИНЭЧЛЭЛ
- VI САЛБАР: ЗАЛУУ МОНГОЛЧ СУДЛААЧДЫН САЛБАР ХУРАЛДААН

SECTIONS:

- SECTION I: PREHISTORY AND HISTORY OF MONGOLIA AND THE MONGOLS
- SECTION II: CURRENT SITUATION AND HISTORICAL DEVELOPMENT OF MONGOLIAN LANGUAGE AND LITERATURE
- SECTION III: MONGOLIAN SOCIETY, ECONOMY, POLITICS AND LEGISLATION
- SECTION IV: MONGOLIA'S RELATIONS WITH THE OUTSIDE WORLD
- SECTION V: MONGOLIAN CULTURE: TRADITION AND INNOVATION
- SECTION VI: YOUNG MONGOLISTS CONFERENCE

Официальный баннер мероприятия



Церемония открытия Конгресса



Представители КалмГУ



Коллективная фотография участников Конгресса



Выступление Ахмад Марии с докладом



Баярмагнай Мөнгөнтулга
г. Улан-Батор, Монголия

УБАШИ ХУН ТАЙЖИЙН ТУУЖИЙН АГУУЛГА, ЗӨРЧЛИЙН АСУУДАЛ
(Ц.Дамдинсүрэн “Монголын Убаши хун тайжийн тууж”¹, Б.Батмөнх “Дөрвөн Ойрадын Монголыг дарсан тууж”² зэрэг хувилбаруудын агуулгын жишээн дээр)

***Илтгэлийн агуулга:** Халх, Ойрадын хагарал бутралын үеийн түүхэн үйл явлыг ард түмний дунд үлдээсэн аман зохиолын дурсгал болох “Убаши хун тайжийн тууж”-д өрнөж буй үйл явдал, утга илэрхийлэлийг дүр болон зохиолын баатруудын явдлаар дамжуулан илрүүлж агуулга зөрчлийн мотивуудыг задлан шинжлэхийг тус өгүүлэлд оролдсон болно.*

***Түлхүүр үг:** Увш хун тайж, судалгаа, өнчин хүү.*

Тус зохиолын судлагдсан байдал:

Тус аман зохиолын сурвалжийн эх дүр болох Шолоо Убаши ханы Ойрад руу хийсэн довтолгоо хийгээд дайралдааны үр дүн ялалт ялагдалын тухай өгүүлсэн зохиол нь олон нэр, олон хувилбар түүнийг шинжлэн судалсан судалгааны бүтээлүүд цөөн бус бий. Үүнд зохиолын нэр сэдвийг тухайчлан өгүүлбэл "Убаши хун тайжийн тууж", "Увш хун тайж Ойрадыг довтолсон туужийн хэсэг", "Увш хун тайжийн Дөрвөн Ойрадтай дайралдсан түүх", "Увш хун тайж болон түүний Ойрадтай дайралдсан түүх", "Монголын Увш хун тайжийн тууж оршвой", "Убаши хунтайж Ойрадуудтай дайралдсан түүх", "Халх Монголчуудын Увш хун-тайж хан Дөрвөн Ойрадыг довтолсон тууж", "Дөрвөн Ойрад Монголыг дарсан тууж", "Монголын Убуши хун тайжийг цэрэгтэйг нь Дөрвөн Ойрад дарсан тууж", "1587 онд Халхын Шолой Увш хун тайжийг ялсан тухай Ойрадын түүхийн дуу", "Дөрвөн Ойрадын хаант улс Халхын Шолой-убаши-хунтайжийг 1587 онд ялсан тухай Ойрадын түүхийн дуу", "Дөрвөн Ойрад Монголыг дарсан тууж оршвой", "Монголын Увш хун тайж ялагдсан тухай дуу", "Монголын Увш хун тайж", "Убуши хун тайж", "Монголын ах Увш хун тайж хан", "Дөрвөн Ойрадын көвүүн", "Ойрадын үрэн", "Дөрвөн зүгийн тууж" зэрэг олон өөр нэр бүхий хорь гаран хувилбар байна. Мөн тус зохиол нь тод үсгийн хувилбараар дамжигдан судалгааны

¹ Ц. Дамдинсүрэн. “Монголын эртний уран зохиолын дээж, зуун билэг оршвой”. УБ., 1959.

² Б. Батмөнх. “Ойрад Монголын түүхэнд холбогдох тод бичгийн сурвалж бичгүүд”. УБ., 2002., 34–64 тал.

эргэлтэд анх орж байжээ (энэ өгүүлэлд академич Ц.Дамдинсүрэнгийн “Монголын Убаши хун тайжийн тууж” гэх нэршлийг ашиглах болно).

Тус туужийн эх бичвэрийг анх судалгааны эргэлтэнд эрдэмтэн А. Попов 1847 онд “Халимаг хэлний зүй” [Попов 1847] бүтээлдээ эхний хэсгийг хэсгийг хэвлүүлж оруулсан байна. Үүнээс өмнө анхлан Буриад эрдэмтэн Банзарын Дорж 1842-1846 оны хооронд орос хэлээр орчуулан Казанийн их сургуулийн эрдэмтэн О.М. Ковалевскийд илгээсэн гэх боловч хэвлэгдээгүй байна. Дараагаар нь Оросын Буриадын эрдэмтэн Галсан Гомбоев 1858 онд “Цагаан хааны дорно дахины газарзүйн нийгэмлэгийн сэтгүүл”-д [Гомбоев 1858: 82–93] “Хунтайджия и его войны съ ойратами” (Увш хун тайж болон түүний Ойрадтай дайралдсан түүх) гэж дээд талд орос хэлээр гарчиг тавьж дор нь тод үсгээр “Монголын Убаши хун тайжийн тууж оршвой” гэх хоёр гарчгаар туужийн 3 эхийг харьцуулж тод үсгийн чулуун бар болон орос хэлний орчуулгатай хамт Санкт-Петербург хотноо хэвлүүлсэн байна. Түүнээс гадна тус туужийн эх бичвэрийг судалгааны эргэлтэнд оруулсан 180 шахам жилийн хугацаанд дээрх судлаачдаас гадна Оросын эрдэмтэн А.А. Бобровников, Г.С. Лыткин, Д.А. Павлов, К.Ф. Голстунский, А.С. Козин, Халимагийн эрдэмтэн А.В. Бадмаев, С.Н. Цеденова, Б.Б. Оконов, А.Н. Биткеева, яруу найрагч Леджинов Цэрэн, С.К. Калаев, Английн эрдэмтэн Ч.Р. Бауден, Японы эрдэмтэн Фүжий Мако, Окада Хидэхиро, БНХАУ-ын Шинжааны өөртөө засах орны эрдэмтэн Ж. Эрдэнэбаяр болон Монгол улсын эрдэмтэн Ц. Дамдинсүрэн, Ш. Чоймаа нарын судлаачид хийжээ. Энэ мэтчилэн удаа дараа хаант Оросын эрдэмтэн судлаачид Халимагын тал нутгаас нэр нь тодорхойгүй цөөн бус эхүүдийг олж орос хэл дээр орчуулан туужийн үйл явдалд голлон оролцогч баатрын нэрээр, ихэвчлэн нэрлэн хэвлүүлж байжээ. (Б.М) Ойрын жилүүдэд “Убаши хун тайжийн тууж”-ийн эх бичгийг, судалгааны эргэлтэнд оруулсан томоохон судалгаа бол хэл бичгийн ухааны доктор, дэд профессор М.В. Босхомджиев 2018 онд эмхэтгэн Ойрад судлалын судалгааны “Тод номын төв”-ийн “Библиотека Ойратика” цувралын 78-р ботид гаргасан тус туужийн тод үсгийн уг эх, худам үсэг, Монгол крилл, Халимаг крилл, Орос, Англи, Япон орчуулгыг эмхэтгэн хэвлүүлсэн “Убаши хунтайжийн тууж” [Босхомджиев 2018] болно. Мөн тус туужийн эх бичвэрийг сурвалжаа болгон зохиолч, яруу найрагчид бичгийн зохиол болгон үйлдсэн хувилбар цөөн бус гараад байгаа билээ. Дээрх нэр бүхий судлаачид голдуу эх текстийн ирэл гарал, хувиралт, агуулгыг хамруулсан судалгааг амжилттай хийж байсан бөгөөд зарим нэр бүхий эрдэмтэд Монголын уран зохиолын гол гурван оргилын нэг болох Жангарын туультай адилтган зарим талаар тууль Жангараас илүү хэл найруулгатай сайн бүтээл гэж үнэлсэн үнэлэмж ч бас багтаж байна (1854., А.А.Б).

I. “МОНГОЛЫН УБАШИ ХУНТАЙЖИЙН ТУУЖ”-ИЙН АГУУЛГЫН ТАЛААР ӨГҮҮЛЭХ НЬ:

Дэлхийн улс гүрэн бүр өөр өөрийн утга зохиолтой. Мөн түүнийгээ судлах өөрсдийн тогтсон арга хэлбэртэй бий. Монголын утга зохиолын судлалд зохиолын агуулгыг дараах байдлаар ойлгоно. “...**ЗОХИОЛЫН АГУУЛГА.** (анг. *Content of work, орос, содержание литературы*) Энэ нэр томъёоны утга нэлээд тодорхойюм. Марксист онолд ямар нэгэн юмүзэгдлийн дотоодод харьяалагдсан зүйлийг агуулагдсан юм буюу утгын дэлгэмэлбайдлыг агуулга гэдэг. Уран зохиолын энэ ухагдахуун ч мөн ийм утгатай. Зохиолч өөрийн бүтээлд хувийн гоозүй, сайхны үзэл баримтлал, туйлын хүслэн, ертөнцийг үзэх үзлээ уран дүрээр дамжуулан тавьж, тэдгээр дүр, дүрслэгдэхүүн, хэрэг явдлын цогцолборт хуримтлагдан бүрэлдсэн утга санааны талын нийлэгшлийг агуулга гэж ойлгодог. Өөрөөр хэлбэл агуулга нь зохиолын дүрслэл, хэлбэр, байгуулалтыг дагаж бүрэлддэг зүй тогтолтой [Галбаатар 2012: 178]. Агуулга зохиолын тусагдахуун, тусгахуун хоёртой шууд холбоотой ойлголт. Агуулгын хүрээнд дүр дүрслэл, тэдгээрийн уялдаа, харилцан хамаарал, түүгээр дамжиж илрэх үзэл бодлын бурдвэр махбодос бүхэлдээ хамаарна. Товчоор хэлбэл ахуйн ба оюун санааны бодот байдлын үзэгдэл юмс нь зохиолын агуулгын объектив тал болох тусагдахууныг, уран бүтээлчээ суг юм үзэгдлийг өөрийн ертөнцийг үзэх үзэл, гоо сайхны баримтлалынхаа үүднээс сонгон авч зохиолдоо тусгасан нь зохиолын агуулгын субъектив тал болох тусгахууныг илэрхийлдэг. Ийн үзвэливаа зохиолын агуулгын объектив, субъектив хоёр тал

болох тусагдахуун, тусгахуун хоёрын нэгдлийн зүй зохист харьцаагаар илэрхийлэгддэг гэж болно [Галбаатар 2012: 179].

Убаши хун тайжийн туужийн Монгол улсын ард түмний дунд ихээхэн өргөн дэлгэр тархсан хувилбар нь академич Ц. Дамдинсүрэн эмхэтгэн тус туужийн “Германы Дрезденд хадгалагдаж байгаа хувилбарын патиарыг гол болгож буриад лам Гомбын Галсангийн хэвлүүлсэн тод үсгийн эх ба Монгол улсын үндэсний номын санд байгаа уйгаржин монгол үсгийн эхтэй нийлүүлэн засаж ...” [Дамдинсүрэн 1956] хэвлэсэн эх юм. 1956 болон 1959 хэвлэсэн эх бичвэр болон Монгол улс, БНХАУ-ын ӨМӨЗО-д хэвлэгдсэн “Монголын уран зохиолын дээж зуун билиг оршив” лотор нийтлэгдсэн дээрх эх нь эх бичгийн бичвэрийн хувьд гурван өөр текстээс судлаачийн өнцөгөөр шилэн сонгож найруулсан гэдгээрээ бусад хувилбаруудаас давуулаг онцлогтой. Доктор М.В. Босхомджиевийн Монгол улсад хэвлүүлсэн “Убаши хун тайжийн туужийн” хорин гурван хувилбар текстэд гарч буй үйл явдлын гол агуулга бол “... Монголын Убаши хун тайж, уулын хар барс болсон урианхайн сайн Мажиг хоёулаа хангайн Хар булгаас харь Дөрвөн Ойрадыг дайля гэж найман түмэн цэрэг мордож ирэх ...” (Ц.Д., крилл монгол хувилбар), “... хилэн оймстой долоон настай, гунан халтар морьтой хүү тааралдав. Тэр хөвгүүнийг өглөө хөөгөөд үдэш гүйцэж барив ...” (Ц.Д., крилл монгол хувилбар), мөн “... –За исэл хөвгүүн үгээ хэл гэв.

– Дөрвөн Ойрад цэрэгтэй юу, үгүй юу тэд юу хийж байна хэл гэв.

Тэгмэгц хөвгүүн Убаши хун тайжид мэдүүлжээ.

Ноёд айлгалгүй сурагтун

Алдал үгүй мэдүүлье

Хохимнол үгүй асуугтун

Хоцрол үгүй мэдүүлье

Дөрвөн Ойрад зарааны ус хөрөөний шүд болж

Бат дөрвөлжин болж

Байнга цуг байдаг

Мэдсэнээ мэдүүлье

Эс мэдсэнийг мэдүүлж болохгүй гэв ... (Ц.Д., крилл монгол хувилбар) зэрэг үйл явдлууд болно. Монголын уран зохиол судлалд аливаа зохиолын агуулгын хүрээ хэмжээг илрүүлэн гаргаж ирэхдээ зохиолын үйл явдлуудаас дэс дараатайгаар гол шугамуудыг жагсаан тоочиж тодорхойлдог. Дээр тодотгон жагсаасан үйл явдлууд нь тус туужийн агуулгын хүрээг оновчтой тодорхойлох текстүүд болох юм.

Уг туужид түүхэн бодит үйл явдлыг уран сайхны аргаар илэрхийлдэг Монголын эртний уран зохиолын арга хэрэглүүрийг бүтээлчээр хэрэглэсэн нь ажиглагддаг. *Монголын уран зохиолын гурван гол оргилын нэг болох “Монголын нууц товчоо”-ны түүхэн шинжийг улам тодруулан уламжилсан эрхилсэн зохиолууд уран сайхны арга хэрэглүүрийг хэрэглэн түүхийг хадгалан дамжуулах, дараа үедээ уламжлуулан үлдээх нэг арга буй.* (Б.М) ашигласаныг харж болно. Зохиолын эхлэл хэсэгт Халх Монголын нэр алдараа таниулсан хоёр баатар Ойрадыг эзлэхээр ирж буй үйл явдлаар эхлэнэ. Хүний нутгийг довтлохоор ирсэн их цэргийн ёсоор заншлаач явуулж газар нутгийн байдлыг шинжих, амьд хэл барьж дайсан этгээдийн цэрэг, зэр зэвсэг, агт хүлэг, ам будааны тухай мэдэхээр илгээж буй үйл явдлаар үргэлжилнэ. Зохиолын үндсэн чиг шугамд өрнөх үйл явдал нь заншлаачдын барьж ирсэн олзны хүн нь долоон настай өнчин хүү байх бөгөөд энэ хөвгүүний байдал нь:

- Зориг чанга
- Үг хэл хурц
- Итгэл төгс ... хөвүүн.

Зохиолд өгүүлсэнчлэн Ойрадын заяагч тэнгэр долоон настай өнчин хөвүүний дүрд хувилан Халхын эр сайн баатар Убаши хун тайжийн зүрх цөсийг үхүүлж, дайчин эрсийн нь сүлд хийморийг доройтуулж байгаагаар төгсдөг. Ерөнхийдөө Халх Монголын цэргийн сүр, хүн хүчний байдлаас болж эв эвдэрч суусан Ойрадын ноёдыг эвлэлдүүлэн нэгэн цул болж дайсныг дарахад нөлөө үзүүлсэн хүүгийн тухай зохиол болохыг харж болно. *Тус тууж тэмдэглэгдэн үлдсэн газар нутгийн ихэнх нь Халимаг нутгаас олдсон байдлыг үзвэл энэ*

туужийн үйл явдалд оролцож явсан Ойрадын ард түмний үр хойчис Халимагийн Хошууд, Торгууд,, Дөрвөд угсаатны бүлгүүдийн дунд их явсантай холбогдох байх. (Б.М).

МУҮНС-д буй 14 нүүр бүхий судлаач Б. Батмөнхийн “Дөрвөн Ойрад монголыг дарсан тууж” хэмээх эх бичвэр нь хэдэн онд хэн гэдэг хүнээс тэмдэглэн авч МУҮНС-ийн сан хөмрөгт ирсэн тухай тэмдэглэл одоо ч хүртэл тодорхойгүй. “... Тус эхийн онцлог нь бусад эхүүдтэй харьцуулахад туужийн үйл явдал дунд хэсэгтээ нэлээд товчлогдсон шинжтэй. Эх бичиг босоо, нугалбар бичгийн байдалтай, нэг хуудсанд найман мөрөөр, цэвэр гаргацтайгаар бичсэн, эхтэй нь хянаж нягталж, орхигдсон үгийг засвар хийж оруулсан байна. Тус эхийн төгсгөлийн үгэнд “Энэ дайн гал гахай жилд дарагдав. Гал гахай жилээс энэ төмөр гахай жил хүртэл хоёр зуун ерэн хоёр жил болсон буй” гэсэн байдаг ... [Босхомджиев 2018: 16] энэ нь нэгдүгээрт түүхэн бодит үйл явдал заасан гэдгийг нотлож буй хэрэг. Мөн Убаши хун тайжийн заншлаач цэргүүдэд баригдсан хүүхэд түүхэн бодит хүүгийн дүр байж болохыг ч үгүйсгэх аргагүй гэсэн үг. Убаши хунтайжийн цэргүүд болон Урианхайн сайн Мажигийн цэргүүдийн дунд тархсан Ойрадаас баригдсан хүүгийн эр зоригтойгоор зүрхээ нь туг тахиулахад хэлсэн үг Ойрадын цэргийн хүрээнд занги дамжиж мэдэгдсэнээр тус үйл явдал эцгээс хүүд, өвгөөс үрд үлдэн тэмдэглэгдсээр 19-р зууны хавьд судлаачдын анхааралд өртсөн гэж таамаглаж байна. Судлаач миний зүгээс тус туужийг түүхэн сурвалж эсвэл уран зохиолын сурвалж мөн эсэх тухай бичиж байгаа хэрэг биш харин уран сайхны арга хэрэглүүрээр илэрхийлэгдсэн уран зохиолын дурсгал бүхий бүтээл болох тухайтад нь өгүүлж буйг ойлгох биз ээ.

II. “МОНГОЛЫН УБАШИ ХУН ТАЙЖИЙН ТУУЖ”-ИЙН ЗӨРЧИЛ

Зөрчил (лат. conflictus, анг. conflict, орос. конфликт) Латин хэлний мөргөлдөх, харшилдах, зөрчилдох зэрэг утгат нэр томъёо. Зохиолын зөрчлийн явцад үндсэн болон түүнээс салж салбарласан, угсарсан олон тооны зөрчлүүд үүсч, тэдгээр нь зохиолын баатруудыг хэрэг явдалд татан оролцуулж, үйл явдлыг эрчимжүүлэн нэг цогцолбор утга, ухагдахууныг үүсгэнэ. Зохиолын өгүүлэгдэхүүний чухаг бүрдэл болох зангилаа нь тухайн зохиолын ерөнхий гол зөрчлийн үндэс бөгөөд зөрчил нь тэрхүү зангилааг жам ёсоор нь ухаалагаар шийдэх, үйл явдлын өрнөл, задрал, нэгдлийн явцад зохиол амилан сонирхолтой болох үндсэн нөхцлийг бүрдүүлж байдаг ... [Галбаатар 2012: 188]. Зохиолын баатрууд, тэдний хэрэг явдал, тэмцэл мөргөлдөөний ончрол, зангилааны үндсийг зохиолын өрнөлөөр тавигдсан олон тооны зөрчлийн тусламжтай тайлдаг. Баатруудын үзэл санаа, үйл хэрэг өрнөлийн явцад зайлшгүй зөрчил мөргөлдөөнд хүрч, хэн нэгний ялалт, нөгөөгийн ялагдлаар төгсдөг зүй тогтолтой. Үүнийг хамгийн тохиромжтой байдлаар шийдэх хүчин зүйл нь зөрчил юм [Галбаатар 2012: 188].

Утга зохиол судлалд зохиолын агуулга сэдвийн зөрчил, агуулга үйл явдлын зөрчил, шугамын зөрчил гэх мэт олон арван зөрчил илрэн гарч ирэх нь бий. Жишээлбэл Оросын хорьдугаар зууны нэрт зохиолчдын нэгэнд зүй ёсоор нэрлэгдэх Анатолий Рыбаков алдарт “Арбатын хүүхдүүд”, “Айдас”, “Үнс чандруу” гэх гурван боть бүтээлээ 1940 оод оноос эхэлж бичсэн бөгөөд тухайн үед ЗХУ-ын хориотой бүтээлийн тоонд нэрлэгдэж хэвлэгдэхгүй явсаар 1987 онд эхний дэвтэр нь, 1990 онд хоёрдугаар дэвтэр нь, 1994 онд гуравдугаар дэвтэр нь хэвлэгдэн гарч дэлхийн уран зохиолд товойн гарсан. Тус зохиолын зөрчил нь зохиолч А. Рыбаков нэгдүгээр ботийн төгсгөлд гуравдугаар ботид болох үйл явдлаар зангидан төгсгөсөн байдаг боловч гуравдугаар ботид дайны хүнд хэцүү цаг үед галын шугам дунд гол дүрийн баатрууд уулзаад тун удалгүй хамтдаа амьсгал хурааж байгаагаар төгсгөсөн байдаг. Юу хэлэх гээд байна вэ? гэвэл зохиолч анх бүтээлээ эхэлж асан залуу насандаа энэ хүнд бичвэр бүхий зохиолыг үлгэр шиг төгсгөхөөр төлөвлөж байсан ч нас ахиж идэрмэг болж улам амьдралд нухлагдахын хирээр гунигт төгсгөл бүтээснийг зөрчил гэнэ. “Монголын Убаши хун тайжийн тууж”-д хэд хэдэн зөрчил анзаарагдана.

Үйл явдлын зөрчил: Энэ нь туужид гарч буй дүрүүд хоорондоо зөрчилдсөн зөрчлийг шууд зааж хэлнэ. Ойрадын долоон настай өнчин хүүгийн хэлсэн үг болон “... Урианхайн сайн Мажиг түүнд нь зэвүүцэн Убаши хун тайжид очиж мэдүүлэв. Гэрээс гарч явснаас хойш та олон муу үйл хийв. Одоо энэ бурууг чинь дагахгүй би. Хэл барьсан хөвгүүний хэлэх үгийг

сонсоод үхүүлсэн нэг муу ёр чинь тэр. Зандан ширээнийхээ хөлийг хугачиж хаясан хоёр муу ёр чинь тэр. Хутаг цагаан тэмээгээ тайлгат идүүлсэн гурван муу ёр чинь тэр. Одоо надаас дайсны мал харамлаад уулгын хүмүүс урьдаар явуулсан дөрвөн муу ёр чинь тэр. Хөтөч явсан сайн нөхрөөсөө дайсны мал харамласан. учир чинь хар нохойн цус харамласнаас ялгаагүй байна, харина би гээд түм таван мянган уулгачаа аваад харив ..." (Ц.Д., крилл Монгол хувилбар) дээрх мэтийн шалтгааны улмаас эв эвдэрч Урианхайн Сайн Мажиг салж буцсан нь Дөрвөн Ойрад Убаши хун тайжийг ялах нөхцөлт байдал бүрдсэнийг илтгэнэ.

Дүрийн зөрчил: Монголын уран зохиолын гурван гол зохиолын нэг "Монголын нууц товчоо" түүхэн зохиолд Чингис хаан харь шашинтай Найманы Таян хаантай байлддаг билээ. Тэр үед уулын орой дээрээс цэргээ засан харж зогссон Таян хаан, Жадараны Жамухаас асуусан цагт: "Түүний хойно ирж яваа хэн бэ? Гэвэл, Жамуха өгүүллүүн:

"Өэлүн эхийн отгон хүү
Өнөөх Отчигин тэр мөн.
Эрхэмсэг танхи учраас
Эрт унтдаг боловч
Эрэлхэг зоригтой хүн
Отгон хөвүүн учраас
Орой босдог боловч
Омог чадалтай эр
Байлдаан үймээн болоход
Байрандаа хоцордоггүй

Баатар Отчигин тэр явна"... гэвэл, "Тийм бол уулын оргил дээр гарья" гэж Таян хан хэлэв" [Дамдинсүрэн 1990]. Таян хан ууланд шавааралдаж шахцалдсаар цөм шахагдаж үхдэг. "Монголын нууц товчоо"-ны долдугаар бүлэг болох "Ван хан сөнөсөн нь" бүлэгт Таян хан Монголчуудыг дорд үзэж сүр үзүүлж байгаад, хүчилдэн дайтах цагт цөс зориг нь үхэж ялагдаж байгаагаар төгсдөг. Тэгвэл Монголын Убаши хун тайжийн туужийн дүрийн зөрчил нь Увш хун тайж Ойрадыг эзлэн дайлах хялбар гэж ирээд:

"... Монголын дотроос туг ерөөх хүн эс гарч, тугийн эзэн би болов, би ерөөвөл ямар вэ гэж хүү хэлэв. Хүү сайтар ерөө гэв. Би ч сайтар ерөөе та ч сайтар сонс гэв.

Хайрхан дайчин тэнгэр идэж уугтун
Убаши хун тайжийн хар цусыг асгаруулав
Харцага ясыг дэрлүүлэв
Хар тугийг нь хамгийн хаалганд хугачин хаяв
Хайрладаг Дарь хатныг нь
Хамгийн эзэн Байбагус авав
Урт хар туг нь Ойрдын хөлд хугаран хоцров
Унадаг орог шаргал морь нь
Улаан торгон цулбуураа
Унжуулаад явсныг
Ойрдын нэг хөвгүүн жалганаас
Жадаараа өлгөж аваад унаж явах болтугай..." (Ц.Д., крилл Монгол хувилбар)
"... Бачи голд балбартал цохиулаад
Хөдөө талд хөмөртөл чичүүлээд
Эмээлийн олон толгойтод
Элэг бөөрөө авагтун
Хадай голын эхэнд хайр яйр цохиулагтун
Булагт хөндийн адагт
Бут няц чичүүлэгтун
Буян хишиг хоёрыг чинь
Ойрдын хөвгүүд авах болтугай
Өндөр ууланд хүрээд
Өнхөрч унах болтугай ... гээд хөвгүүний амь тасрав ..." (Ц.Д., крилл Монгол хувилбар)

гэж өгүүлэхэд Халхын хан Убаши хун тайжийн зүрх зориг хийгээд цэрэг эрсийнх нь сүлд доройтох болж өөрийнхөө зүрх зориг үхсэнээ цэргүүдээсээ нуухын тулд “ямартай ч яваад үзье” гэж хэлж байгаагаас харж болно. Мөн түүхэн үйл явдлын он цагтай холбогдох зөрчил судлаачдын дунд байсаар ирсэн ч энэ асуудлын тухай М.В. Босхомджиев., На. Сүхбаатар., “Убаши хунтайжийн тууж” (Дөрвөн Ойрад Монголыг дарсан тууж), BIBLIOTHECA OIRATICA series LXXIII., УБ., 2018 бүтээлийн удиртгал хэсэгт доктор, профессор На.Сүхбаатар багш түүхэн үндсийг нарийн тодорхойлон нэг чигт гаргасан судалгаа байгаа тул эрдэмтэн судлаачдыг тус номоос уншиж лавлахыг хүсээд энд дурьдалгүй үлдээе. Агуулга болоод зөрчлийн асуудал голдуу томоохон хэмжээний үргэлжилсэн үгийн зохиол дээр гардаг тул тус тууж нь томоохон хэмжээний Монгол туургатаны уран зохиолын үргэлжилсэн үгийн нэгэн гол бүтээл мөн болохыг энд цохон тэмдэглэе.

Дүгнэлт

1. Убаши хун тайжийн туужийн олон хувилбарын агуулгууд нэгэн гол үйл явдал дээр зангилагдаж буй бөгөөд баатрын дүрийн гадаад болон дотоод зөрчил их орших тул үргэлжилсэн үгийн томоохон бүтээлийн адил үнэ цэнийг өгүүлж үл барах.

2. Убаши хун тайжийн тууж нь Монгол туургатаны эртний уран зохиолын дээж бичгийн нэг мөн бөгөөд агуулга, үйл явдлын цар хүрээгээрээ түүхэн сурвалж бичигт тооцогдоно.

3. Бүх хувилбарт бүхий долоон настай өнчин хүүгийн дүр нь эгэл ардын өнчин хөвгүүн Увш хааны цэрэгт алагдсан тухай гунигт үйл явдал байж болох бөгөөд тус түүх нь долоон настай хүүгийн эр зоригийн тухай тууж байж болох юм.

Ном зүй

1. Б.Батмөнх. Ойрад Монголын түүхэнд холбогдох тод бичгийн сурвалж бичгүүд. – Улаанбаатар, 2002. – 34–64 тал.

2. Босхомджиев М.В. Убаши хунтайжийн тууж // Дөрвөн Ойрад Монголыг дарсан тууж. BIBLIOTHECA OIRATICA series LXXIII. – Улаанбаатар, 2018.

3. Гомбоев Г. История Убаши хунтайджия и его войны с Ойратами. Пер. ламы Галсана Гомбоева // Записки Императорского археологического общества. – Т. XIV. – СПб., 1858. С. 82–93.

4. Д.Галбаатар. Уран зохиол нэвтэрхий толь: онол, түүх, шүүмжлэл. – Улаанбаатар, 2012.

5. Попов А.В. Грамматика калмыцкого языка. – Казань: Университетская типография, 1847.

6. Ц. Дамдинсүрэн. Монгол уран зохиолын дээж зуун билэг оршив. – Улаанбаатар, 1956.

7. Ц. Дамдинсүрэн. Монголын нууц товчоо. Улсын хэвлэлийн хороо. – Улаанбаатар, 1990.

8. Ц. Дамдинсүрэн. Монголын эртний уран зохиолын дээж, зуун билэг оршивой. – Улаанбаатар, 1959.

Басангова (Борджанова) Т.Г.

г. Элиста, Россия

КАЛМЫЦКИЕ СКАЗОЧНИЦЫ

***Аннотация.** Калмыцкие народные сказки – одно из ярких и высокохудожественных проявлений духовной культуры народа, – создававшиеся на протяжении многих веков талантливыми представителями народа. Исполнителями сказок являются, как мужчины, так и женщины, обладающие искусством воспроизведения своего репертуара.*

***Ключевые слова:** Калмыцкая фольклорная традиция, калмыцкая сказка, народная терминология, женщина, сказочница*

Сказка является неотъемлемой частью богатого духовного наследия народа. Сказочный жанр калмыков представлен богатырскими, волшебными, бытовыми, кумулятивными

сказками и сказками о животных. В калмыцком устном народном творчестве бытовая сказка является наиболее популярной и распространенной, в народе ее называют *ахр тууль-короткая сказка*, богатырская и волшебная сказка в народной терминологии именуется как *ут тууль – длинная сказка*. В культуре калмыков исполнителей сказок именуют как «*туульчи*» или «*келмрчи*». В данной работе будет изучен вклад калмыцких сказочниц в духовную культуру калмыков. Как известно, в период ссылки калмыков с 1943 по 1957 годы в районы Сибири и Дальнего Востока был наложен запрет на калмыцкий язык и культуру. Но, как показывают материалы фольклорных экспедиций по районам Калмыкии, Астраханской области, калмыки, несмотря на тяжелые условия жизни, сохранили язык, фольклор, обычаи и традиции своего народа.[Басангова 2009: 3].

Калмыцкие фольклористы, Начиная с шестидесятых годов репертуар женщин – сказочниц был записан калмыцкими фольклористами после годов после создания сектора фольклора в Калмыцком НИИЯЛИ началось планомерное собирание образцов устного народного творчества не только фольклористами, но и работниками культуры. Были записаны репертуары сказителей Э. Кутуктаевой, Ц. Джаргаевой, Т. Тягиновой, К. Мучкаевой. наряду со сказками в репертуаре исполнительниц были предания, мифологическая проза, песни, пословицы, поговорки, загадки. (Т. Тягинова, Ц. Джаргаева.). В 1961 году под руководством фольклориста и языковеда А.Ш. Кичикова студенты 5-го курса отделения калмыцкого языка историко-филологического факультета Ставропольского государственного педагогического института А.В. Бадмаев и Н.Н. Убушаев записали фольклорный материал у А.З. Кутуктаевой, калмычки из рода Гюсюн-Эркетен, уроженки станицы Варшавской бывшего Верхне-Уральского уезда Оренбургской области., Сказки «Хан Наран-Арслан», «Медноволосая девушка», «Главный министр», «Сказка величавого Ууштин-шутэна» и «Скупые старик и старуха» из репертуара этой сказительницы были опубликованы в переводе Марка Ватагина на русский язык в сборнике «Медноволосая девушка».[Медноволосая девушка 1964: 4].

В 1972 году А.Ш. Кичиков рассказывал автору этих строк, что он является автором подстрочников текстов сказок – «Сказка величавого Ууштин-шутэна», «Медноволосая девушка», «Хан Наран-Арслан», «Главный министр» и «Скупые старик и старуха». Отдельным сборником репертуар А.З. Кутуктаевой еще не выходил, как не сделан до сих пор академический перевод этих текстов. Подстрочник А.Ш. Кичикова также не сохранился. Автор данных строк включила переводы бытовых сказок из репертуара Кутуктаевой в том «Свода калмыцкого фольклора. Калмыцкие бытовые сказки. Сказки о животных» 20 п.л., котрый должен храниться в Архиве Калмыцкого Научного Центра с 2018 года. Полные тексты сказок из репертуара Кутуктаевой впервые опубликованы А.В. Бадмаевым в литературно-художественном журнале «Теегин Герл» в 2016 году [Бадмаев 2016: 1].

В сборник «Т.С. Тягинован амн урн үгин көрцгэс» (Из устного наследия Т.С. Тягиновой) вошли тексты сказочной и несказочной прозы, калмыцких народных и авторских песен, пословиц, поговорок, загадок и других образцов жанров калмыцкого фольклора, а также некоторые этнографические материалы в самозаписи Таисии (Торфу) Сакиловны Тягиновой, знатока фольклорной традиции и исполнительницы протяжных песен, сделанной ею в период с 2004 по 2010 гг. [Тягинован 2011: 6].

Среди опубликованных сюжетов имеется несколько религиозных преданий. В частности, в одном из них говорится о Майдари бурхане, с которым калмыки связывают прекрасное будущее. Данное божество наряду с Буддой Шакьямуни выступает как культурный герой: создает землю, все живые существа, из материальных благ они создают пояс, который предписывалось носить постоянно.

В сюжете «О том, как один лама ходил в иной мир» представлен мотив «хождение в иномирье», который явно восходит к буддийской картине мира, а именно описанию преисподней, обитатели которой отрабатывают карму, следствия своих поступков.

Центральное место в репертуаре сказительницы принадлежит сказочному жанру, который представлен сказками о животных, волшебными и бытовыми. Сказки о животных имеют

этиологическую концовку, давая объяснение тем или иным особенностям животных и птиц. Сюжеты волшебных сказок представляют собой варианты известных в сказочной традиции калмыков сюжетов. Поэтико-стилевая система волшебных сказок, записанных Т.С. Тягиновой, характеризуется наличием инициальных, медиальных и финальных формул. В сборнике представлены варианты следующих сюжетных типов сказок: 301 А Три подземных царства, 507 Чудесная птица, 670 Разговор двух мышей, 921 Невестины загадки. Отметим, что указатель сказочных сюжетов изданного репертуара создан на основе указателя восточнославянской сказки.

Бытовые сказки в сборнике представлены 10 сюжетами, небольшим по объему, но поучительным («Хан яһж күүк шинжлсн» («Как хан за девушкой наблюдал»), «Мектэ хулхач» («Хитрый вор»), «Эргү залу» («Глупый мужчина»), «Ухата көвүн» («Умный юноша»), «Хойр үүрин марһан» («Состязание двух друзей»), «Күүнэ кишг күүнэс авч чаддо» («Чужое счастье невозможно взять другому человеку»), «Һэргтэ көвүн экиннь зүрк авдг» («Глупый сын забирает сердце матери»), «Биив ятх» (Сказание о музыкальном инструменте ятха).

Репертуар сказительницы Мучкаевой К.Б. записан и исследован Менкеновой К.В. и Шорваевой Н.В. В статье дана характеристика всего репертуара сказительницы, в него вошли как известные, так неизвестные сюжеты из калмыцкой фольклорной традиции – сказки разных жанров, мифы, легенды и предания, Весь репертуар сказительницы еще ждет своей публикации.[Менкенова 2020:5].

Материалом для книги "Устное народное творчество калмыков" (экспедиционные аудио материалы из научного Архива КалМНЦ РАН) послужили полевые записи фольклорных образцов малых жанров указанного периода. [Устное народное творчество калмыков:7].

Книга составлена на основе расшифровки записей фольклора И.М. Болдыревой 60-70-ых годов прошлого столетия. В эти годы обычно летом, когда начинался полевой, сотрудники Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории (КНИИЯЛИ). Сотрудники института – языковеды, историки, этнографы, археологи, фольклористы выезжали в районы республики, записывали знатоков традиционной культуры, сказителей – келмерчи, туульчи. Полевые записи тех лет показывают широкое бытование калмыцкого фольклора, несмотря на то, что в период депортации калмыцкого народа, был наложен запрет на язык и культуру. Фольклорно-диалектологические экспедиции проводились сотрудниками Калмыцкого научно-исследовательского института, начиная с 60-х годов прошлого столетия. Многие ученые проводили экспедиции самостоятельно, в одиночку. В июне 1970 года Калмыцким научно-исследовательским институтом была проведена фольклорно-диалектологическая экспедиция в район бывшего Хошутовского улуса, который на тот момент входил в состав Енотаевского, Наримановского, Харабалинского районов Астраханской области и частично Юстинского района Калмыцкой АССР (ныне Республики Калмыкия). Группа научных сотрудников под руководством Д.А. Павлова и А.В. Бадмаева в течение двадцати дней работала в отдаленных степных поселках, следуя по маршруту: Элиста – с/з «Сарпа» – с/з «Никольский» – рабочий поселок «Цаган – Аман» – с/з «Приволжский» (Джакуевка) – с/з «Волжский» (Шамбай) – к/з «Красный партизан» (Ушаковка) – к/з «Новая жизнь» (Шаргата) – с/з «Полынный» – с. Смушково – Элиста. Полевые дневники этих экспедиции были напечатаны в "Вестниках НИИЯЛИ." Одним из авторов обзорной статьи об этой экспедиции является Р.П. Дораева (Харчевникова), которая отмечает фольклорный репертуар 77-летнего Гедеева Бадмы Гедеевича, прекрасного знатока устной традиции калмыков, а также Босхомджиевой Нины Манджиевны, которая рассказала образцы устной словесности калмыков, от нее было записано 60 пословиц и поговорок, 12 загадок и шесть песен. Во время экспедиции был собран значительный материал по малым жанрам: 120 пословиц и поговорок, 40 загадок, а также благопожелания – йорелы, магталы. Материалы фольклорных экспедиций по районам Калмыкии, Астраханской области показывают, что калмыки, несмотря на все тяготы, сохранили язык, фольклор, народные обычаи и традиции. [Дораева 1973: 3].

Начиная с шестидесятых годов после создания сектора фольклора в Калмыцком НИИЯЛИ началось планомерное собирание образцов устного народного творчества. Были записаны репертуары сказителей Э. Кутуктаевой, С. Бутаева, Ч. Комаева, С. Манджикова, Ц. Джаргаевой, М. Буринова. Материалы фольклорных экспедиций легли в основу четырех томов сказок под названием «Хальмг туульс». В целом они характеризуют сказочную традицию этих лет. В книге, составителем которой является И.М. Болдырева, широко представлены калмыцкие сказки о животных, волшебные и богатырские сказки, легенды и предания, 72 небылицы. Книга имеет обширное предисловие и приложение, в котором упомянуты имена исполнителей сказок туульчи. От сказочницы Булгун Микуловны Найминовой (1893 гр) записано восемнадцать сюжетов сказок. В 1977 году сотрудница отдела джангароведения Е.Г. Бембеева записал от Булгун Микуловны образец «Үгин үлгүр» («Слова-образцы»). В результате пояснения той или иной поговорки или пословицы получался устный рассказ, имеющий надзидательный характер. В справочном аппарате книги говорится, что записи фольклора у Б.М. Найминовой велись в поселке Шин Мер (в те годы – первая ферма совхоза Сухотинский Приозерного района (теперь Кетченеровского района), затем в Элисте. Но фото сказительницы, как и ее биография, к сожалению, не сохранилось. Может быть данные – фото этой замечательной женщины – сказочницы, как личные, так и коллективные сохранились в домашнем архиве ее родственников? Репертуар сказительницы Найминовой Булгун Микуловны составляет 20 сюжетов, среди них мифологические тексты, бытовые и волшебные сказки. Интерес представляет Сказка о птицах (Шовуна туск тууль). В сказке, несмотря на ее краткость, сохранился древний мотив как «собрание животных», у животных есть свой хан, который каждой весной советует, в каких местах птицам гнездиться. Только на собрание птиц опаздывают орел и ворона. Между ханом птиц и опоздавшими состоялся обстоятельный разговор. Сказка традиционно начинается с зачина – «Это было давным – давно».

Таким образом, обращение женской составляющей в традиционной культуре калмыков в лице сказочниц обусловлена тем, что гендерные исследования в разных областях гуманитарного знания, в данном случае, в калмыцкой фольклористике, являясь самыми актуальными. Женщина в кочевом обществе несет большую степень духовности, являясь опорой не только семьи, но и всего общества, представляя культуру народа. Женская сказительская традиция в калмыцкой культуре – это живая традиция, бытующая и в современном мире.

Литература

1. Бадмаев А.В. Сказки от Нимгир Кутуктаевой // Теегин Герл: Лит.-худож. и обществ.-полит. журнал. – 2016. – № 4. – С. 105–109.
2. Басангова, Т.Г. К вопросу формирования полевой фольклористики в Калмыкии [Текст] / Т.Г. Басангова // Национальные элиты и проблемы социально-политической и экономической стабильности. Мат-лы Всерос. науч. конф. – Ростов-на-Дону. – 2009.
3. Дораева, Р.П. Фольклорно-диалектологическая экспедиция 1970 года [Текст] / Р.П. Дораева // Ученые записки. Вып. XI. Сер. филологическая. – Элиста. – 1973. – С. 214–219.
4. Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки. – М.: Наука, 1964. – 271 с.
5. Менкенова К.В., Шорваева Н.В. Сказительница Мучкаева К.Б. и ее репертуар // Вестник АГУ». Выпуск 2 (257) 2020, с.149–156.
6. Тягинован Т.С. Амн урн үгин көрнэгс. Фольклорные материалы из репертуара Т.С. Тягиновой [Текст]. Самозапись 2004–2010 гг. / предисл. Н.Г. Очировой, сост., коммент. Б.Б. Горяевой. - Элиста: КИГИ РАН. – 2011. – 208 с. (На калм. и рус. яз.).
7. Устное народное творчество калмыков (экспедиционные аудиоматериалы 1960–1970-х годов из Научного архива КалмНЦ РАН. Вступ. статья, расшифровка, подготовка к печати, приложение И.М. Болдыревой. Элиста, КалмНЦ РАН, 2022 – 476.

ПОВЕРЬЯ, ПРИМЕТЫ И ЗАПРЕТЫ БАШКИР АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ

Аннотация. В статье рассматриваются поверья, приметы и запреты башкир антропологической направленности, которые являются жизненным опытом наших предков и дошли до наших дней. Знание прогнозирования по телесным характеристикам, по внешним данным (по форме головы, лица, туловища, по цвету кожи) позволяет узнать характер, здоровье и будущее человека.

Знание этих данных поверий и примет помогают нам лучше понять духовную культуру человека, налаживать взаимосвязь, общение между людьми.

Материалы для статьи были собраны автором во время фольклорных экспедиций с 1998-2018 гг. в районах Республики Башкортостан и за ее пределами.

Ключевые слова: башкирский фольклор, антропологическая направленность, жанры, поверья, приметы, запреты.

С древних времен, вся мудрость, жизненный опыт наших предков отразилась и в афористических жанрах фольклора, в форме поверий, примет, запретов, пословиц и поговорок. Поверья, приметы и запреты бывают бытовые, трудовые, юридико-правовые, в них заключаются древние воззрения и религиозные представления народа.

В башкирском фольклоре отдельный пласт занимают поверья и приметы антропологической направленности. Данная тема рассматривается физиогномикой, но она в России официально не считается отдельной наукой, а рассматривается как отдельное направление в психологии.

В русском фольклоре приметы антропологической направленности упоминаются в трудах В.И. Даля [Даль 2008], Н. Белова [Белова 2011], В.А.Кульматова [Кульматов 1999], С.В. Туганова [Туганов 2006] и т.д.

О телесном коде в этикете башкир писала Р.Р. Баязитова [Баязитова 2022: 111–120]. Метеорологические же приметы башкир были изучены А.Х.Ахтямовым [Ахтямов 2002], запреты Ф.Ф. Гайсиной [Гайсина 2018: 154–156; 2013]. Но, поверия и приметы башкир до сих пор не изучены в монографическом плане.

В традиционной культуре, при общении с человеком всегда обращали внимание на телесные характеристики, для определения характера, ума.

Наши предки исходя из накопленного опыта научились судить, прогнозировать о характере, здоровье и будущем человека по форме головы, по строению лица, туловища, которые сохранились по сей день в форме поверий и примет антропологической направленности. Многие из которых (почти 100%) полностью совпадают с предполагаемым прогнозом, поэтому нельзя все поверья и приметы свести к суевериям. Хотя, на сегодняшний день многим поверьям и приметам невозможно дать рационального ответа с научной точки зрения.

Цель данной статьи – ознакомить читателей с запретами, поверьями и приметами башкир антропологической направленности. Данные приметы можно разделить на несколько групп:

1. Поверья и приметы связанные с физиогномикой, т.е. определение характера по строению лица человека: “Человек с тонкими губами – является злой, а с толстыми – добрый”, “Человек с большими ушами является добрым (с широкой душой), а с маленькими – злым, жадным”, “Если у человека волосы жесткие, то, у него и душа жесткая, злая”, “Если у человека волосы мягкие, то и душа мягкая”, “Если у человека лоб широкий – то умный, если узкий – то, умом не блещет”, “Плохие люди смотрят исподлобья”, “У энергичного человека с сильным характером брови бывают густыми и широкими”, “У талантливого человека брови бывают треугольником”, “Человек со сросшимися бровями бывает сильной,

но, завистливой”, “У мягкого, слабохарактерного человека брови бывают редкими, не четкими”, “У добрых людей брови бывают прямыми”, “Если у человека между зубами бывают щели, то, он не умеет держать язык за зубами”, “У злого человека кончик носа бывает острым”, “У злых, мстительных людей щеки бывают впалыми”.

У всех народов говорят, что глаза – это зеркало души, т.к. глаза полностью показывают характер человека. “У плохих людей глаза не яркие, в них туман (или пятно, как будто снег идет)”, “У воров, блудливых и хитрецов глаза блестят не здоровым блеском”.

2. Поверья и приметы связанные с патофизиогномикой, прозомантией, т.е. определение здоровья человека по лицу, внешнему виду: “Если у человека обвисшее большое ухо, то такой не будет страдать болезнями желудка”, “Если у человека отекают веки, появляются обвисшие круги под глазами, то у него больные почки”, “Если глаза желтеют, значит печень больная”, “Если у человека цвет лица почернело, то проблемы с печенью”, “Если у человека кожа (коже рук) сухая, то проблемы с кишечником и печенью”, “Если у человека пожелтели глаза и кожа, значит болеет желтухой”, “Если ребенок родится 7 месячным – будет крепким, если родится 8 месячным – часто будет болеть”, “Во время имянаречения ребенку нужно добавить слово *миң* (родинка), не будут появляться родинки. Если при обращении по имени всегда добавлять слово *миң*, то родинки будут убавляться. А если при имянаречении забыли добавить слово *миң*, то родинки будут больше”.

3. Поверья и приметы, связанные с профайлингом, т.е. психологический метод оценки и прогнозирование будущего и поведения человека по характеристикам внешности, вербального и невербального поведения вегетатики. “Если человек болтливый, то будет в труде ленив”, “Если девочка внешне похожа на отца, то будет счастливой”, “Если дочка будет обидчивой, то у нее отец будет богатым”.

4. Поверья и приметы по особенностям в теле, во внешности, по которым можно предсказывать судьбу, будущее человека: “Если у человека глаза потухшие, то жизнь будет короткой”, “Если на лбу много морщин, то будет многодетным”, “Если около рта есть родинка, то этому человеку сопутствует благо, всегда будет сытым”, “Девушка с жесткой рукой выйдет замуж за человека, который будет на много старше нее”, “Если у человека длинное туловище, а ноги короткие, то у него и жизнь будет длинная”, “Если у человека длинные ресницы, то счастливым не будет”, “Если у человека брови сросшиеся, то жену возьмет с близкого расстояния, или замуж близко выйдет”, “Человек с пухлыми губами бывает счастливым”, “Если малыш рождается волосатым, то будет богатым и счастливым”, “Если ребенок рождается в рубашке, то будет счастливым, у него принимаются молитвы”.

5. Поверья и приметы по ощущению тела, по которым можно предсказать, прогнозировать будущее. Говорят: “Если чешется кончик носа, то услышишь о смерти человека”, “Если чешется подбородок, то скоро получишь подарок, гостинцы”, “Если человек подавился своей слюной, то кто-то доезжает до тебя, получишь гостинцев”, “Если случайно укусил язык, то получишь письмо, или приедет родственник”, “Если одернулось тело, то к новой одежде”, “Если почесались ноги, то скоро потанцуешь, в гости позовут”, “Если почешется левое ухо, то услышишь плохие вести, а если правая, то хорошие вести”, “Если почешется правая рука, то поздороваешься, придут гости, а если левая, то получишь письмо или деньги”, “Если в ушах позвенело, то говорят о тебе”, “Если дернется левый глаз, то это ни к добру”, “Если будет дергаться правый глаз, то увидишь близкого человека”. Данные приметы и поверья широко распространены у русских и среди других национальностей, т.к. близко живущие друг от друга народы перенимают и культуру, традиции соседей.

6. Поверья и приметы, связанные с ощущением тела, по которым можно предсказывать погоду: “Если болят руки и ноги, то к дождю”, “Если болит голова, то погода испортиться”, “Если почешется ухо, то будет дождь, а если зимой, то будет снег или буран”, и т.п.

7. В башкирском фольклоре также существуют запреты, связанные с отдельными частями тела и одежды. На основе этих запретов лежат правила, указывающие что можно

делать, а что нельзя: “Нельзя сидеть подперев подбородок, будешь горевать, родители умрут”, “Нельзя сидеть обнимая сама себя, горе собираешь, одна останешься”, “Нельзя самой подстригать волосы, счастье подстрижешь”, “Нельзя ходить выставляя руки назад, жизнь будет короткой”, “Нельзя ходить выставляя руки назад, хозяин дома умрет”. Эти запреты высказаны для оберегания человека, его будущего от разных неприятностей и бед.

Как видим из вышеописанного, данные поверья, приметы и запреты дошли до наших дней, хорошо сохранены и широко распространены. Они составляют отдельный пласт в фольклоре любого народа. В них отражены мировоззрение наших предков. По ним мы видим, что поверья и приметы антропологической направленности имеют множество ответвлений, они выполняют роль сигналов, символов и предупреждают человека внимательнее относиться к своему здоровью. Также, они помогают нам лучше понять человека, налаживать взаимосвязь, общение между людьми.

Литература

1. Алчинова Г.Р., Хусаинова Г.Р., Ягафарова Г.Н. Суеверные приметы как микрожанр башкирского фольклора // *Oriental Studies*. 2019. Is. 5. P.1034–1042.
2. Ахтямов А.М., Ахтямов М.Х. Календарь и приметы. – Уфа: БашГУ, 2002. – 160 с.
3. Баязитова Р.Р. “Тело” в традиционном этикете башкир // *Томский журнал ЛИНГ и АНТР*. – Томск, 2022. – № 4 (38). – С. 111-120.
4. Белов Н. Русский народный календарь. Обычаи, поверья, приметы на каждый день. – М., 2011. – 384 с.
5. Гайсина Ф.Ф. Башкорттарзың антропологик йүнәлешле ырым-ышаныулары, тыйыулары // *Городские башкиры: Проблемы сохранения этничности: Материалы X Межрегиональной научно-практической конференции (г.Янаул, 11 мая 2018 г.)* / Под.ред. А.В. Псянчина. – Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018. – С.154-156.
6. Гайсина Ф.Ф. Запреты как фольклорный жанр в традиционной культуре башкир. Дис... к.ф.н. Казань, 2013. – 250 с.
7. Даль В.И. Поверья, суеверия и предрассудки русского народа. – М., 2008. – 768 с.
8. Кульматов В.А., Кульматова Т.В. Русские народные приметы и поверья. – М., 1999. – Вып. 9. – 208 с.
9. Туганова С.В. Синтагматика и парадигматика русских и английских суеверных примет антропологической направленности. Автореферат дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2006. – 24 с.

Давлетшина Л.Х.
г. Казань, Россия

МИФОЛОГИЗАЦИЯ УМЕРШИХ В ФОЛЬКЛОРЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация. В статье рассматривается проблема взаимодействия фольклора и литературы с точки зрения преемственности этнических компонентов мифологической традиции и их трансформации в художественном творчестве национальных авторов, определяются основные подходы к осмыслению процессов взаимосвязи данных культурных пластов. В аспекте темы исследования автор обращается к характеристике такого персонажа, как призрак (өрәк), который пользуется наибольшей активностью в актуальной мифологической традиции татар. В ходе исследования делается вывод о том, что представления об өрәк сохраняются в фольклорной традиции скорее только на уровне констатации факта о его наличии. В литературной традиции напротив мотив людей-призраков (өрәк) становится системообразующим в процессе формирования аллегорических структур с целью размышления над экзистенциальными проблемами человечества и находит дальнейшее отражение в антиутопиях М. Кабирова, где он усложняется и проявляется в рамках антиутопической модели действительности.

Ключевые слова: фольклор, литература, мифологический персонаж, традиция, национальные истоки, *өрәк*.

В системе верований о персонажах низшей мифологии, представляющей собой важный пласт традиционной народной культуры татар, большое место занимают мифологические персонажи, генетически происходящие от умерших людей (*утлы елан, өрәк, убыр, аздыкы, мәцкәй, купкан*), вредоносные или нейтральные духи, находящиеся рядом с человеком (*бичура, шүрәле, албасты, тицен, жән, пәри, шайтан, Иблис, аждаһа, юха елан*), люди со сверхъестественными способностями (*сихерче, колдун, имче, белекче*) и др. Однако степень сохранности всего комплекса представлений о данных мифологических персонажах не позволяет провести целостный анализ функционального поля персонажа, многие из них сохраняются в традиции лишь эпизодически, в форме осколков прежних верований, часть функций некоторых персонажей переходит к другим мифическим существам. Ввиду этого при характеристике персонажей нечистой силы мы остановимся только на образах, которые обладают устойчивым комплексом признаков и сюжетных мотивов, позволяющих идентифицировать их как самостоятельный и актуальный персонаж народной демонологии татар.

В духовной культуре татар активно функционируют представления о смерти и загробном существовании человека, отражающиеся в мифологических верованиях, похоронно-поминальной обрядности, поверьях, фольклорных произведениях, системе бытовой регламентации поведения. Смерть человека является событием значительным, поскольку уход из этой жизни не означает прекращения бытия, а является особым состоянием, в котором происходит переход в мир иной, потусторонний, рай или ад. «Потусторонний мир локализуется, согласно верованиям, в разных плоскостях горизонтального и вертикального пространства, где обитают умершие и враждебно настроенные духи. Представления о нём реконструируются по сконцентрированным в поверьях и обрядах повседневным и ритуально-обозначенным поведенческим стереотипам, деталям похоронного и поминальных обрядов, сказочным образам и вербальным символам. Их сохранению в сознании современного человека способствует актуализация похоронно-поминальных ситуаций в жизненном контексте любого носителя традиции» [Владыкина 2018: 88].

Ввиду этого одним из наиболее продуктивных механизмов создания демонологических образов в мифоритуальной традиции татар является мифологизация умерших. «В ее основе лежит универсальное представление о «правильной», «чистой», «своей», «хорошей» смерти и «неправильной», «нечистой», «не своей» смерти, определяющей посмертную участь покойников» [Толстая 2006: 239]. В соответствии с этими верованиями, «хождение» умерших после смерти не является из ряда вон выходящим или опасным событием для живых. Относительно безопасную категорию умерших составляют души покойников, которые приходят навещать живых в течение сорока дней после смерти или в строго регламентированные промежутки времени впоследствии.

«Однако вне этих предписанных сроков и регламентированных форм общения приходы умерших расцениваются как опасные для живых контакты, угрожающие не только родственникам непрощенных гостей, но и всему миропорядку» [Толстая 2006: 239]. К этой категории относятся те, кто происходит из душ умерших, вторгается в этот мир в неурочное время и становится злокозненным духом.

Третья категория – сами злокозненные духи, приходящие в прижизненном облике умершего. Подобная участь в первую очередь грозила тем, чьи родственники нарушали регламент, принятый при погребении и после похорон усопшего, а также при проявлении чрезмерной тоски по близкому человеку. Для традиционных верований татар главной причиной посмертного хождения является неизжитой век (преждевременная смерть), незавершенность взаимоотношений с земным миром (сильная тоска по ним близких людей), иногда – нарушение регламента похоронно-поминального обряда.

Хождение души умершего к живым родственникам в течение сорока дней после смерти

считается неотвратимым, но опасным и сопровождается вполне конкретными ритуалами, которые обеспечивают душе свободный вход в дом (не запираются ворота и двери домов, не выключается свет, живые члены семьи не готовят еду и не совершают трапезу дома и т.д.). Считается, что душа покойного при соблюдении всех предписаний и правил успокаивается по истечении 40 дней и впоследствии может приходить только с целью услышать молитву в строго определенные дни, чаще всего, по четвергам. Все другие случаи, когда душа не смогла покинуть мир живых и не получила успокоения, считаются отклонением от нормы и такие души причисляются к различным видам демонических существ.

Основной ритуальный комплекс, сопровождающий похоронно-поминальный обряд, служит предотвращению посмертного хождения. В ритуально-обрядовой традиции татар проведение погребального обряда – *мәет озату* (проводы покойника) – по всем правилам гарантирует успокоение покойного и его невозвращение в мир живых. Обращает на себя внимание необходимость неукоснительно соблюдать все обрядовые действия, предписанные традицией, что мотивируется страхом перед возможным хождением умершего среди живых. Так, после выноса покойного со двора существует обычай заносить в дом поленья и разжигать небольшой огонь или же приготовить что-то на огне (*таба исе чыгару*) и т.д. Аналогичный смысл заложен в основу обычая выносить покойного из дома вперед ногами, периодической смены положения несущих умершего на кладбище, а также оборачиванию покойного по часовой стрелке на околице деревни, чтобы он не нашел обратной дороги домой. По одним представлениям, душа провожает тело к могиле, слышит слова прощания, а затем находится на земле, чтобы в сороковой день безвозвратно уйти из земного мира; по другим – она находится вместе с телом в могиле и отправляется в иной мир по истечению сорока дней. Однако из этого мира души предков (чаще именуемые *эвах, эвахлар*) могут периодически возвращаться, если о них не помнить и не посвящать им молитв, могут помогать родственникам, оказавшимся в трудных ситуациях (пророческие сны, свидетельствующие о контакте с умершим предком), могут быть незримыми участниками обрядов, восходящих к культуре предков и т.д.

Известно много быличек о том, что приход умерших был вызван чрезмерной любовью и привязанностью к живым, но считался опасным и губительным для них: например, умерший муж приходит к своей жене с любовными притязаниями, и эти контакты доводят ее до смерти. В зависимости от репрезентируемой традиции, номинации мифического любовника могут быть различны – это самостоятельные персонажи *утлы елан, аздякы*, выполняющие данную функцию, или же персонаж-заместитель – *жен*, заменяющий этот класс мифических существ при сохранении сюжетного мотива в традиции. Здесь происходит сближение образов ходячего покойника и *жен*: то один, то другой оказываются действующим лицом в идентичных фольклорных сюжетах.

Как говорилось выше, из душ умерших возникают мифологические персонажи, сущность которых связана с прижизненным существованием человека или характером его смерти. В этой категории наибольшей активностью пользуются представления о таких персонажах, как *өрак* и *убыр*. Однако следует сказать, что представления об *өрак*, о котором пойдет речь в данной статье, сохраняются, в целом, только на уровне констатации факта о его наличии. Большинство существующих текстов основаны на однообразном мотиве о появлении на месте пролитой крови (речь идет о местах аварий и насильственных смертей) слабо персонифицированного мифологического существа, скорее, пугающего людей, чем причиняющего им вред. При составлении какой-либо характерной картины, описывающей облик и повадки данного персонажа, приходится апеллировать именно понятием слабо персонифицированный, потому что в традиционной мифологической картине татар *өрак* – существо, не имеющее статичного облика, зачастую не осязаемое, но осязаемое, умеющее перевоплощаться в разные формы:

– антропоморфные (человек в белой или черной одежде)

Артыңда яисә яныңда кисәк бер кеше пәйда була, кап-кара киемле кеше инде. Уйламаган да буласың, куркыта ул. Тып-тын атлап барганда килә дә чыга.

(Вдруг рядом или за тобой, ни с того ни с сего, появляется человек в черной одежде. Об этом даже не думаешь, пугает он. Тихонько идешь, и вдруг появляется)¹;

– материальной субстанции в виде шара

Авылга керер алдыннан кышкы юл зират аркылы була иде. Менә шулай кайтып барам, ул көнне педсовет та булды. Мин төнге уникеләр тирәсенә калдым инде. Карыйм, каршыма һавадан бер якты шар очып килә. Оча дип тә әйтеп булмый аны, кеше атлаган аяк җиле белән селкенгән күк кенә инде. Атлавымны давам итеп теге шар белән тигезләндем. Шар да туктап калды. Шарның яктылыгы да бик сәер. Аны яшен яктылыгына тиңләп булмый. Ниндидер сәер генә тонык яктылык, ул ут кыяфәтле түгел. Төтен кебезрәк, тик төтен кебек кую түгел, үтә күренмәле. Ләкин кеше күрерлек. Зиратка җиткәч, асылынып торды да юкка да чыкты. Ике-өч тапкыр шулай каршылады мине өрәк.

(Зимняя дорога к деревне пролегла мимо кладбища. Вот иду однажды, в этот день был педсовет, припозднилась, время около 12 ночи. Смотрю, приближается ко мне какой-то светящийся шар. Нельзя сказать, что он летит, двигается медленно, как будто шевелится от дуновения моих шагов. Мы практически выровнялись. И шар остановился. Свечение у него очень своеобразное. Не как от молнии, не как от огня. Скорее, как туман, но не такой густой, а прозрачный. Человек такое освещение хорошо видит. Дошли мы так до кладбища, и он исчез. Так мне этот өрәк раза три повстречался)²;

– прозрачной субстанции

Сугыш вакытында өрәк ишеләр күп иде бит алар. Мин шактый соңладым урманнан чыгарга. Караңгы төшеп барган вакыт. Эңгер-меңгер. Чатка җиттем, күктә ай калкыты инде. Нишләптер атым бик пошкыра, күзләрен акайтып миңа карый, кисәк тартылып куя. Мин аптырап як-ягыма карасам, дерт итеп киттем. Артыбызга бер болыт ияргән. Бүтән нәрсә димисең аны. Кайвакыт, көзләрен болытлар бик аска төшә бит әле, менә шулай, кул күтәрсәң, тидерәсәң. Шунда курыкканнарым. Ул тирәдә безнең авылдан берәү асылынып үлгән иде, шуның өрәге, диделәр. Әни өшкерттеп тә йөрде, өрегеп калырсың, аннан чиргә әверелә ул, дип инде. Шул җирдән көндезен дә куркып кына үтә торган булдым. Миннән тыш та күргән кешеләр булды. Бөтен кешегә дә болыт булып күренми ул. Кемнәрдер кара киемле кеше кыяфәтендә күргәләгәннәр

(Во время войны таких существ было много. Как-то я запоздал, уже стемнело, еду по лесной дороге. Доехал до перекрестка, луна стала светить. Вдруг почему-то моя лошадь стала фыркать и дергаться. Удивился, оборачиваюсь, вижу прямо за моей телегой облако. Невысоко, а прямо внизу, рукой можно достать. Так я тогда испугался. В этих местах, поговаривали, что появляется өрәк человека, который повесился. Мать тогда меня водила заговаривать от испуга. Все говорила, что я могу сильно заболеть. Не всем он виделся в виде облака, некоторые видели в облике человека в черной одежде)³

Локусами появления өрәк считаются перепутья, перекрестки больших дорог, как правило, за пределами населенного пункта. Многие информанты указывают на привязанность данного персонажа к конкретному локусу, то есть в традиционной культуре татар места обитания өрәк четко маркированы. Как правило, место, где есть вероятность встречи с ним, так и называется – өрәкле урын («место с өрәк»), тынычсыз урын («беспокойное место»). Для данного персонажа характерна молчаливость, он не вступает в контакт с человеком. Тем не менее, в традиционной системе поведенческих правил татар при контакте человека с таким мифическим существом рекомендуется не обращаться к нему, не оборачиваться, иначе өрәк может навредить. На вопрос: “Как может навредить?” информанты поясняли, что человек может сильно испугаться, заблудиться, заболеть. В то же время наши собеседники

¹ ФФ РЦРТК. Зап. от Диншат Гиниятовны Фаляхутдиновой, 1935 г. р., д. Октябрина, Кукморский район, Республика Татарстан. Зап. Ф. Х. Завгаровой, 2012 г.

² ФФ РЦРТК. Зап. от Диншат Гиниятовны Фаляхутдиновой, 1935 г. р., д. Октябрина, Кукморский район, Республика Татарстан. Зап. Ф. Х. Завгаровой, 2012 г.

³ ФФ РЦРТК. Зап. от Альфира Хакимовича Гиниятова, 1969 г. р., д. Октябрина, Кукморский района, Республика Татарстан. Зап. Ф. Х. Завгаровой, 2012 г.

подчеркивали, что правила поведения известны с детства, поэтому они не оборачиваются, не разговаривают, а *өрәк* как появился, так же незаметно исчезает. Временные рамки появления персонажа строго конкретизированы и не могут изменяться: он может показываться человеку только в полночь, в сумерках, перед рассветом, то есть в пограничное время.

Анализ имеющихся в наличии материалов показывает, что *өрәк* – это существо, связанное с душами умерших людей. Но, как показывают мифологические тексты, *өрәк* чаще всего появляется в местах, где безвременно пролилась невинная кровь человека (места войн, аварий, убийств и т.д.). Он может возникнуть из ниоткуда и, привыкнув к тому или иному человеку, достаточно долгое время может сопровождать его в сумерках или ночью.

Функциональное поле мифического существа *өрәк* включает следующие характеристики: наиболее постоянная из них – способность произвольно являться, демонстрировать человеку свое присутствие, произвольно исчезать, негативно воздействовать на психическое и ментальное состояние человека, домашней скотины. Пугать человека своим появлением, вызывать у него страх, растерянность, помрачить рассудок, сбивать с пути, заманивать в опасные места, парализовав волю человека – все эти действия и свойства характеризуют мифологический персонаж *өрәк*.

Комплекс представлений, сформированных в мировидении татар, находит место не только в фольклорной, но и литературной традиции. Каждый писатель осознанно или неосознанно транслирует знания, передаваемые из поколения в поколения. Обращение к подобным персонажам, мифологической символике души и ее посмертных состояний, взаимоотношениям человека с иным миром, символике смерти в религиозно-мифологическом сознании народа в творчестве писателей различных направлений переживает новый виток актуализации на рубеже XX–XXI вв. В этом аспекте интерес представляют особенности интерпретации комплекса верований о наиболее активных персонажах актуальной мифологии татар в художественном творчестве. Среди произведений татарской прозы рубежа веков отдельное место занимают художественные тексты, которые используют фантазмагорические трансформации, которые выдаются за реальность. «Эта игра иногда может заставить ужаснуться беспросветностью окружающей действительности или удивить рисунками пограничных полутонов духовной и эстетической глубины человека. В ней принцип художественного воплощения действительности выражается в ориентации на формы вторичной условности: сказочной, фантастической, мифологической» [Загидуллина 2018: 186]. В этом ряду отдельное место занимают произведения М. Кабирова, в которых мифологические образы, фантастические допущения, ирреальность повествования позволяют философски обобщить и представить авторскую концепцию жизни. В интересующем нас аспекте художественной интерпретации мифологических представлений татар, связанных с посмертными ипостасями человека и потусторонним миром вообще, написаны рассказы «Әжәл жыры» («Песня смерти», 2004) и повести «Хөрмәтле мәет әфәнде» / «Өрәк җаны» («Уважаемый господин покойник» / «Душа призрака», 2005), «Ул» («Он», 2006), «Чиксез табут» («Бесконечный гроб», 2008), в которых жизнь человека представлена на границе двух миров (тот и этот свет), двух состояний (прижизненного и посмертного), взаимопроникающих друг в друга.

Все эти произведения основаны на создании абсурдной реальности, в которой главный герой находится на границе сна / яви / бреда, в них дается символическая интерпретация экзистенциальных проблем человека в условиях пограничной ситуации, картина окружающего мира рисуется в сатирическом, гротескном плане. Одним из первых произведений М. Кабирова, в которых центральным становится мотив человека-призрака является рассказ «Әжәл жыры». Здесь максимально преувеличенно в своей жестокости и абсурдности представлена вполне банальная и жизненная, оттого еще более варварская, ситуация убийства мужа собственной женой. Женщина, намеревавшаяся сначала отравить своего мужа, ударила его ножом. Натуралистически изображенная действительность показывает процесс потери человеческого в человеке, еще более усугубляя ее выстраиванием фантастического слоя повествования, в котором слова убитого мужа “*Мин бит кеше түгел.*

Мин өрэк кенэ” (“Я же не человек. Я же только призрак”), звучат для женщины, потерявшей себя и ставшей призраком уже при жизни как приговор.

Одним из наиболее интересных произведений в плане интерпретации семантики мифологического персонажа *өрэк* является повесть М. Кабирова «Хөрмэтле мает эфэнде», построенная на истории возвращения к жизни умершего и преданного земле покойного мужа. Интрига, заданная в начале повествования, раскрывается только в конце повести (умерший муж на самом деле не призрак, а сумевший сбежать из морга живой человек), соотношение понятий на полюсе *өрэк* – человек полностью переворачиваются с ног на голову. Образ *өрэк* в его художественном воплощении формируется на основе традиционных представлений о бесформенности и обезличенности данного существа (до последних страниц не дается описание внешнего вида главного героя – Закирзяна), о его внезапном появлении по ночам в безлюдных местах (явление женщине, которой он вернул кошелек; встреча с Хасаном – любовником своей жены, разговор с участковым на ночной улице) и о нагнетании страха как основной функции персонажа. Все повествование строится на похождениях Закирзяна в поисках себя и его размышлениях о смысле жизни и месте человека в этом мире. Показательным является вывод, к которому приходит Закирзян: еще при жизни он и многие на этой земле становятся людьми-призраками, которые одиноко существуют внутри своей раковины, никому не нужные и никем не замечаемые. “*Бу уйлардан Закиржянга тагы да кыенрак булып китте. Ул үзе дә курка, ләбаса. Тереләр арасыннан төшөп калудан курка. Шул ук вакытта, яшәүдән дә курка. Чынлап та, балки, үлгән булса, жиңелрәк булып иде. Кешеләр арасында, адашып килеп чыккан өрэк шикелле, япа-ялгыз гомер уздырудан ни мәгънә инде?..*” (“От этих мыслей ему стало еще хуже. Да он и сам ведь боится. Боится выбыть из рядов живых. В то же время и жить боится. Действительно, может было бы лучше умереть. Какой смысл есть в том, чтобы жить среди людей в одиночестве, как заблудившийся призрак”) [Кэбиров 2018: 73].

Прием игры как системообразующий элемент позволяет размышлять писателю о процессе потери человеческой сущности в погоне за деньгами, проблеме внутрисемейных отношений, статусе и роли супругов в семье, акцентировать внимание на том, что люди живут в иллюзорной реальности, в которой показателем жизненной силы человека является количество денег. В ходе повествования Закирзян обретает черты реального человека со своим индивидуальным обликом, желанием жить, мечтами и стремлениями, остальные герои, наоборот, все больше обобщаются. В этом отношении интересны типологизированные персонажи жены Закирзяна (неуважение к супругу, постоянное требование денег, подавление мужского начала), участкового (обвинение безвинных людей с целью заработка, поступление своими принципами с целью обогащения), доктора (цель доктора заключается не в спасении человеческой жизни, а в получении заработка), бизнесмена (человек при деньгах, ощущающий себя хозяином мира и человеческих жизней). Все эти элементы мозаики в конце повести собираются в единую картинку, где представление об *өрэк* переворачивается и устами бизнесмена Хасана произносится ключевая фраза: “*Ул үзен кеше дип уйлый*” [Кэбиров 2018: 91] (“Он считает себя человеком”), которая актуализирует соотношение понятий человек – нечеловек. Человеком оказывается Закирзян, а все остальные начинают восприниматься как потерявшиеся во времени и пространстве мифологические существа – *өрэк*, душа которых не может найти успокоения.

Продолжение вышеуказанной тенденции находим и в повести М. Кабирова «Ул», которая написана в «потоке сознания» с использованием приемов автоматического письма, путем воссоздания пограничного состояния героя. Главный герой – молодой писатель на протяжении всего повествования ощущает, что рядом с ним находится двойник, которые постепенно вытесняет его из привычного мира. В финале повести главный герой переходит в статус призрака (*өрэк*), тем самым утверждает, что человек в погоне за богатством, положением в обществе теряет свою духовную сущность, «его место занимает сущность без души – двойник. Основной разговор с читателем касается духовной трагедии, когда ошибки приводят человека к потере своего «я». [Загидуллина 2020: 222]. Вместе с тем, как и романе «Убырлар уянган чак», писатель утверждает, что человек обладает большими внутренними

возможностями и его место в это мире напрямую зависит от его отношения к существующей действительности».

В повести М. Кабирова «Чиксез табут» главный герой Азамат находится на границе реального и ирреального миров, и читатель не может понять, является ли описываемое действительным. Повествование начинается с того, что художник просыпается в сумраке, думая, что он в гробу и заканчивается тем же эпизодом. *“Табут юк иде...бугай... Ләкин ул табутның юклығына ышанмады <...> Ләкин бу тойгы озакка бармады, аны шундук гажәпләнү катыш соклану алыштырды. «Нинди зур табут! – дип уйлады ул. – Нинди зур...”* [Кабиров 2008: 158-159] («Гроба не было...вроде... Но он не поверил, что гроба нет <...>. Но это чувство длилось недолго, его удивление тут же сменилось восхищением. «Какой большой гроб! – подумал он. – Какой большой...»). Писатель оставляет читателя в недоумении, алогичность происходящего заставляет думать, что Азамат спит. Но кольцевая композиция повести вновь возвращает читателя к начальной точке повествования: становится ясно, что гроб – это действительность, в которой находится современный человек. «Системообразующей в повести является экзистенциальная проблема одиночества Человека в современном мире. Он абсолютно одинок на земле, на которой нет никого больше, кроме призраков» [Юзмухаметова 2016: 166]. Мотив людей-призраков (понимаемых нами в контексте идентифицирующих признаков *өрәк*), прослеживаемый в рассмотренных здесь произведениях, находит дальнейшее отражение в антиутопиях М. Кабирова, где он усложняется и дается в рамках антиутопической модели действительности в контексте синкретизма религиозно-мифологического сознания.

Как показал анализ произведений татарской прозы, одним из актуальных механизмов формирования комплекса представлений и мифологических персонажей, как и в случае с народной традицией, остается мифологизация умерших. Размышления о смерти, о состоянии человека на том свете, о посмертных ипостасях человека актуализируют данные мифологической традиции о наиболее популярных персонажах, коим является *өрәк*. Показательным явлением в татарской прозе рубежа веков является то, что литературные образы строятся на основе матрицы народных представлений, получая в художественном произведении индивидуально-авторскую интерпретацию: мотив людей-призраков становится системообразующим в процессе формирования аллегорических структур с целью размышления над экзистенциальными проблемами человечества (М. Кабирова «Әжәл жыры», «Хөрмәтле мәет әфәнде» / «Өрәк җаны», «Ул», «Чиксез табут»).

Литература

1. Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклорный миротекст: образ, символ, ритуал: монография / Т.Г. Владыкина / УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. – Ижевск: Издательство «МонПоражён», 2018. – 298 с.
2. Загидуллина Д.Ф. Татарская литература XX – нач. XXI вв.: «мягкость» модернизма-авангарда-постмодернизма (к постановке проблемы) / Д.Ф. Загидуллина. – Казань: ИЯЛИ, 2020. – 256 с.
3. Загидуллина Д.Ф. Татарская поэзия и проза рубежа XX–XXI веков: эстетические ориентиры и художественные поиски: монография / Д.Ф. Загидуллина. – Казань: Татар. кит. нәшр., 2018.– 287 с.
4. Кабирова М. Хөрмәтле мәет әфәнде / М. Кабирова // Кабирова М. Параллель дөнья: фантастик повестьлар [Электрон китап]. – Казан, 2018. – Б. 2–99.
5. Кабирова М. Чиксез табут / М. Кабирова // Кабирова М.Р. Сагындым, кайт инде...: повестьлар. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2008. – Б. 158–159.
6. Толстая С.М. Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале / С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. [Вып. 10]. – М.: Индрик, 2006. – 236–267.
7. Юзмухаметова Л.Н. Новые явления в татарской прозе рубежа XX–XXI веков: постмодернизм / Л.Н. Юзмухаметова. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2016. – 220 с.

БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ КАК ФОРМА СОХРАНЕНИЯ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ КАЛМЫКОВ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

***Аннотация.** В данной статье исследуется традиция благопожеланий в калмыцкой культуре и ее сохранение в современных условиях. Йорялы – оригинальный жанр устного народного творчества калмыков. В настоящее время в обществе возрос интерес к традиционному наследию. В статье рассматриваются значение благопожеланий в калмыцкой устной традиции, современные формы и способы передачи этой традиции. Калмыцкие народные благопожелания по своему тематическому составу, идейно-художественному содержанию весьма разнообразны и охватывают практически все стороны жизни человека. Результаты исследования показывают, что благопожелания продолжают играть важную роль в калмыцкой культуре и являются неотъемлемой частью устной традиции народа.*

***Ключевые слова:** калмыцкий фольклор; благопожелания; сфера бытования; свадебный обряд; современные условия.*

Устные традиции являются неотъемлемой частью культурного наследия. Они передаются из поколения в поколение и играют важную роль в сохранении идентичности и ценностей сообщества. В случае калмыцкого народа традиция выражения добрых пожеланий или благословений, известных как "благопожелания", является неотъемлемой частью культурного наследия.

В калмыцком фольклоре одним из жанров является йорял (йөрэл, благопожелание), восходящий к древней обрядовой поэзии. Благопожелание – это особый вид устного народного поэтического творчества калмыков (ойратов), один из древнейших фольклорных жанров. Современные калмыцкие йорялы приняли такой вид в результате длительной эволюции, лишь по отдельным штрихам можно установить их далекое прошлое. Жанр благопожеланий имеет большое значение в духовной культуре калмыков и других монголоязычных народов. Благопожелания в системе калмыцкого фольклора занимают значительное место, распространены очень широко, до наших дней сохраняются в живом устном бытовании и, более того, в устной традиции народа являются самым активным жанром.

Это своеобразные устные произведения, имеющие в основном стихотворную форму, в которых выражаются добрые пожелания человеку. Они произносятся при поклонении духам местности (һазр-ус тэклһн), рождении детей (күүкд төрлһн), на свадьбах (хүрм), праздниках (например, Зул, Цаган Сар, Урс Сар), проводах в армию (цeргт мордлһн), при заклании овцы (хө һарһлһн), стрижке овец (хө кирһлһн), примерке новой одежды (шин хувц өмслһн) и т.д.

Калмыцким просветителем Н.О. Очировым в начале XX века была опубликована в журнале «Живая старина» статья «Йорэлы, харалы и связанный со вторым обряд «хара келе утулган» у калмыков», посвященная жанровой характеристике калмыцких благопожеланий и проклятий. В этой статье впервые в монголоведческой науке поднята проблема жанровой характеристики йорялов и харалов, а также взаимосвязи устной и письменной литератур у калмыков. В статье представлены переведенные на русский язык калмыцкие благопожелания «Нойн сээни өргэд йөрэх мөн» и «Бурхнд бэрц бэрхд», записанные Номто Очировым от некоего Сангаджи летом 1911 г. в Бага-Цохуровском улусе [Живая старина 2006: 249–250, 265–266].

Нойн сээни өргэд йөрэх мөн

Хамг бурхд өршэтхэ,
Хан теңгр хээрлтхэ,
Йиртмж бадртхэ,
Шажн дегртхэ,

Нойн сээни сүүдр
Өнр-өргн болж,
Нутг ниидэр
Төвшүн болтха.
Арвн цаһан дегртхэ,
Арвн харнь эрлтхэ,
Хамг керг күцх болтха,
Хан, нойн жирһтхэ!

Йорял, произносимый во дворцах нойонов и зайсангов-сановников

Да смилостивится над нами Великий Будда!
Да позаботится о нас Хан-Тенгри!
Да блаженствует мир и окрепнет, подобно скале, наша великая религия!
Да распространится 10 добродетелей так, как расходящиеся лучи солнца, и исчезнут с лица земли 10 зол так, как рассеивается при рассвете ночная тьма!
Да воцарится мир с согласием в нашей стране!
Да будут славны, могучи, сильны и счастливы наши нойоны-владельцы и зайсанги-покровители! [Перевод Н. Очирова].

Монография Т.Г. Басанговой «Обрядовая поэзия калмыков» представляет жанровую систему обрядового фольклора калмыцкого народа на основе архивного, полевого и этнографического материала. При изучении обрядовой поэзии калмыков Т.Г. Басанговой также рассматривались благопожелания. Исследователем классификация благопожеланий-йорелов строится на основании их ситуативного исполнения во время проведения обрядов. Выделено 9 функциональных групп йорелов: 1. Родильные благопожелания. 2. Свадебные. 3. Похоронные. 4. Календарные. 5. Промысловые (благопожелания на хорошую охоту и лов). 6. Скотоводческие (на хороший приплод). 7. Земледельческие (на хороший урожай). 8. Дорожные (на хорошую дорогу). 9. На постройку жилища.

Одной из основных тем народных благопожеланий является пожелание здоровья и благополучия. Эти пожелания содержат философские размышления народа о преимуществе человеческой души, способной остаться вечной по сравнению с окружающими вещами, пусть самыми бесценными. В словах простых, повседневных заключается глубокая народная мудрость. В йорялах, содержащих пожелания человеку различных благ, одним из критериев материального благополучия признается обладание многочисленным скотом, а мерилом полного счастья человека считается дом, переполненный детьми. В таких благопожеланиях часто произносятся здравицы с пожеланием иметь тучные стада.

Монография Е.Э. Хабуновой «Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия» посвящена жанрам калмыцкого фольклора, связанным с традиционным свадебным обрядом калмыков, в том числе благопожеланиям. Е.Э. Хабуновой также определены этапы свадебного обряда калмыков, сопровождаемые благопожеланиями. В досвадебных ритуалах произносили йорелы со следующей тематикой: «нег савла тэвдг йорел» – йорелы-благопожелания, произносившиеся при первом приезде сватов, «гурвн савла тэвдг йорел» – йорелы-благопожелания, произносившиеся при третьем приезде сватов, «худнртан тэвсн йорел» – йорелы-благопожелания в честь сватов. Определяющий мотив в йорелах этого этапа калмыцкой свадьбы – это желание стать родственниками, и передается оно следующими константами: «элгн-садн болх», «энкр худ сад бэрлдх» (стать любимыми сватами), «хээртэ элгн-садн» (любимые родственники).

Татв чигн тасршго,
Матив чигн матишго,
Эрэн томан уга
Элгн-садн болый.
Если будут тянуть – чтобы не порвали,
Если будут гнуть – чтобы не согнули,

Без горя и печали
Станем близкими родными.

В монографии «Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия» Е.Э. Хабуновой выявлен жанровый состав, дана классификация, разобраны сюжеты, мотивы, поэтико-стилевая традиция калмыцкой свадебной обрядовой поэзии, в том числе благопожеланий, входящих в структуру свадебного обряда.

Исследователь дает следующее определение: «Благопожелания (йорялы) – это древний жанр обрядовой поэзии, содержащий добрые пожелания конкретному лицу или в честь события, построенный по законам традиционного стихосложения».

Благопожелания, произносимые в ходе свадебного обряда, дают возможность определить характер обрядов, в отдельных случаях они дополняют, конкретизируют содержание свадебных церемоний. Как отмечает Е.Э. Хабунова, в благопожеланиях выражаются «народные представления о семейном благополучии, супружеском долге», содержатся «добрые пожелания, нравоучения, философские размышления о вечности бытия, о всеобщем благоденствии».

Благопожелания – основной жанр фольклора на калмыцкой свадьбе. Каждый этап свадьбы сопровождался йорялами наряду с песнями, пословицами, поговорками, загадками. Для свадебных благопожеланий характерны функционально-тематическое разнообразие, вариативность. В некоторых случаях тексты благопожеланий дополняют, конкретизируют содержание свадебной церемонии. На калмыцкой свадьбе параллельно используются благопожелания, посвященные невестке, и благопожелания в честь девушки, выходящей замуж. Последние произносятся провожающими на свадебном пиру сватов. В них высказываются добрые пожелания, даются практические советы.

Одним из обрядов, где большей частью употреблялись благопожелания, был родильный обряд. Рождение ребенка в семье калмыка было радостным событием и сопровождалось различными обрядами и ритуалами, которые носили сакральный характер. У калмыков с давних пор бытуют благопожелания, которые высказываются при рождении ребенка. Это радостное событие с родными малыша по традиции должны разделить старые люди. Родители приглашают старейшин рода, соседей, знакомых для угощения, во время которого торжественно произносятся благопожелания семье и новорожденному.

Широко бытуют в наше время благопожелания, посвященные окончанию учебы. Такие йорялы произносятся старшими родственниками виновника торжества, который им доводится внуком, внучкой, сыном, дочерью, племянником или племянницей, во время получения аттестата или диплома. В особую группу можно выделить йорялы напутственного характера. Издавна, признавая магическую силу слова, калмыки всегда провожали уезжающих добрыми пожеланиями, так как сбор в дорогу – это выход в чужой мир, где человека могли ждать разные происшествия и препятствия. Военные походы, путешествия, выезд на охоту, по хозяйственным нуждам – все это определило тематическое богатство и разнообразие йорялов. Пожелания уезжающим счастливой дороги и достижение намеченной цели йорялчи связывают с благополучным возвращением их в родные края.

У калмыцкого народа много национальных праздников, из которых наиболее значительными являются календарные праздники Зул и Цаган Сар. В процессе празднования Цаган Сара, Зула, Урюс Сара народ предпринимал попытки уберечь от бед и болезней близких, родных, свой скот и имущество обрядами-оберегами, исполняя благопожелания и песни, призывая счастье (кишг). В день Зул совершались обряды очищения, жертвоприношения, читали молитвы и возжигали лампадки. Затем принимали гостей, угощали и обязательно произносили благопожелания.

Многие современные благопожелания акцентируют внимание на трудовых, творческих возможностях людей, которые активно участвуют в общественно-политической, культурной, хозяйственно-экономической жизни Калмыкии. В частности, немало благопожеланий посвящено животноводам, рыбакам, строителям, учителям, ученым, медицинским работникам, государственным деятелям, библиотекарям.

Йорялы – оригинальный жанр устного народного творчества калмыков. В настоящее

время в обществе возрос интерес к традиционному наследию. Калмыцкие народные благопожелания по своему тематическому составу, идейно-художественному содержанию весьма разнообразны и охватывают практически все стороны жизни человека. Они тесно связаны с бытом хозяйством и окружающей природой, отражают мировоззрение народа. Это постоянно развивающийся жанр фольклора, но традиционная преемственность йорялов чрезвычайно устойчива. Йорялы и поныне являются самым популярным и любимым жанром устного поэтического творчества, который активно развивается, приобретая новое содержание в соответствии с меняющимися условиями общества.

Таким образом, благопожелания являются важной частью устной традиции калмыков и играют важную роль в общении людей. В настоящее время сохранение устной традиции калмыков становится все более актуальным. Благопожелания, как один из ключевых элементов устной традиции, могут помочь сохранить культурное наследие калмыков для будущих поколений. Использование благопожеланий в повседневной жизни также может способствовать укреплению улучшению взаимоотношений между людьми.

Литература

1. Басангова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999.
2. Басангова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007.
3. Живая старина = Мөңк дееж: из литературного наследия / Н. Очиров; Сост., вступ. ст., коммент. Б.А. Бичеева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2006.
4. Мацаков И.М. О калмыцких йорялах // Записки КНИИЯЛИ. 1962. № 2. С. 103–108.
5. Михайлова Н.Д. Жанрово-тематические особенности благопожеланий в калмыцком фольклоре / Михайлова Н.Д. // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия Филология и искусствоведение. Вып. № 4. Майкоп, 2010. С. 29–33.
6. Михайлова Н.Д. Художественные особенности калмыцких народных благопожеланий / Михайлова Н.Д. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Вып. № 2. Элиста, 2011. С. 156–159.
7. Овалова Э.Б. Элиста: КИГИ РАН, 2010. 160 с. «Өвкнрин зөөр» («Сокровища предков»).
8. Очиров Н. Йорелы, харалы и связанный со вторым обряд «Хара келе утулган у калмыков» // Живая старина. СПб., 1909. Т. XVIII. Вып. II–III. Кн. 70–71. С. 84–87.
9. Сарангов В.Т. Фольклор калмыцкого народа: учебное пособие. Элиста: КалмГУ, 2012. 136 с.
10. Хабунова Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998.
11. Хальмг улсин йөрэлмүд (Калмыцкие народные благопожелания). Сост., вступит. статья М.Э-Г. Эрдни-Горяева. Подготовка текстов и приложения Э.Б. Овалова. Элиста: КИГИ РАН, 2010. 160 с. «Өвкнрин зөөр» («Сокровища предков»).

Дякиева Б.Б., Базарова Д.И.,
Еськова А.В., Кашкарова К.Р., Кононова А.С.
г. Элиста, Россия

ПРОГРАММА «ӨРҮНИ ҺАРЦ» КАК РЕСУРС СОХРАНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ. ОПЫТ ТЕЛЕВИДЕНИЯ КАЛМЫКИИ

Аннотация. В статье рассматривается проблема сохранения национальной культуры и родного языка через программы регионального телевидения – ГТРК ВГТРК «Калмыкия на примере передачи на калмыцком языке «Өрүни һарц» (Утренний выпуск). Систематизированы типологические особенности программы «Өрүни һарц», проведен анализ содержания передачи в зависимости от предпочтения аудитории, особенности формата и информационной политики канала. Обобщен вывод о региональном телевидении как ресурсе сохранения этнической культуры.

Ключевые слова: телевидение Республики Калмыкия, концепция национального ТВ, программа «Өрүни һарц» (Утренний выпуск), этническая культура, родной язык.

В эпоху глобализации, информационной революции в современном обществе проблема сохранения культурного и исторического наследия не только не теряет своей значимости, но приобретает особое звучание. Сегодня особенно актуальна данная проблема для СМИ национальных регионов, отдаленных от центра, где СМИ не имеют достаточно развитой инфраструктуры. Особую значимость в последние годы приобретает телевидение на местах. «По количеству функций этот институт беспрецедентен, потому что именно он сегодня производит и распространяет основную часть смыслового поля в стране», – утверждал Даниил Дондурей, известный исследователь телевидения [Дондурей 2014: 129]. Помимо своей главной – информационной – функции, региональное телевидение играет не менее важную роль носителя (ретранслятора) смыслов культуры.

Вместе с тем, социокультурные преобразования, затронувшие в последние годы все сферы жизни российского общества, не могло не сказаться на характере деятельности федеральных и региональных масс-медиа. Трансформации в сфере СМИ вызвали к жизни новое понятие как «этническая журналистика». Историк отечественной журналистики Овсепян Р.П. в своей статье «Приоритеты отечественной журналистики: история и современность» отмечал, что «...дезинтеграция СССР, образование СНГ, рост национального самосознания, проблемы глобализации, потребность в толерантности, миграционные процессы вызвали к жизни этническую журналистику» (Овсепян, 2012: 7).

Отличительным фактором этнической журналистики стал вклад в сохранение этнокультурной самобытности народов России. Особенно актуальной эта проблема является в многонациональных, поликонфессиональных регионах, к которым относится и Республика Калмыкия. Роль средств массовой информации в этнических процессах, в том числе телевидения в регионах, стала объектом научного изучения в диссертационных исследованиях ряда ученых [Блохин 2009; Дряхлова 2010; Ершов 2012; Мадияров 1998; Мещерякова 2005]. Но проведенная научная работа, рассмотрение национального телевидения, как фактора развития этнической идентификации этносов недостаточно раскрыли феномен телевидения в национальных субъектах, и обозначенная тема остается актуальной.

В современных условиях национальное телевидение как социальный институт этнической общности и один из видов СМИ в регионах России, имеет свою определенную цель, разнообразные функции, влияет на консолидацию и интеграцию этносов, становится важным фактором духовно-нравственного воспитания и формирования положительного этнического сознания аудитории. Важным сегментом в региональном телевизионном вещании является информация исторической, религиозной, культурной направленности. Местное телевидение уделяет этим темам приоритетное внимание.

Как показывает анализ современного калмыцкого телевизионного медиа-дискурса, процесс ценностной трансформации стал реальностью. ГТРК ВГТРК «Калмыкия» является главным информационным и телевизионным агентством региона с охватом аудитории на всей территории Республики Калмыкия. Кампания осуществляет вещание телевизионных и радио новостей, публикует новости на своем сайте на двух языках – русском и калмыцком. Материалы калмыцкого телевидения распределяются сегодня по тематическим рубрикам: информационные – «Таңһчин зянг» (Новости республики) и «Вести Калмыкии» на двух языках, появляются новые, отвечающие времени, циклы передач: «прямая линия», «Беседы о буддизме», «Взгляд сквозь века», «Йорялин дун» (Пожелание с песней). В целом все они передают коллективный портрет современного жителя села или горожанина Калмыкии [Дякиева, Ахмадулин 2022: 135].

В данной статье представлен анализ программы «Өрүни һарц» (Утренний выпуск) на ГТРК ВГТРК «Калмыкия».

Особого внимания передача «Өрүни һарц» (Утренний выпуск) заслуживает, благодаря

многим факторам. Она была создана по инициативе классика калмыцкой литературы, Народного поэта Калмыкии Санджи Каляева. Стала первой тематической передачей, выпускающейся полностью на родном языке. Калмыцкая речь, звучащая с экрана – реальный вклад в сохранение и популяризацию языка, находящегося сегодня в критической ситуации. Первыми ведущими, стали профессиональные журналисты, в совершенстве владеющие калмыцким языком. Каждый выпуск был по-своему уникальным – проект стал ожидаемым со стороны зрителя, отвечал его запросу на получение информации о культуре и традициях народа, об уходящих в прошлое обычаях и традиционном этикете народа.

Сегодня программа «Өрүни һарц» стала одним из самых популярных и авторитетных передач на региональном телевидении и имеет большую аудиторию среди калмыцкого населения, владеющего родным языком. Со временем программа расширилась, вобрав в себя другие культурно-просветительские проекты: «Теегин айс» (Степные мелодии), «Дуука Куука хойр» (Дуука и Куука), «Солнг» (Радуга), «Жирһлин хаалһ» (Дорога жизни), «Хальмгар келхмн» (Говорим по-калмыцки).

«Теегин айс» – телевизионный детский музыкальный конкурс. Он набирает большую популярность, расширяя географию и количество участников. Согласно Положению о конкурсе в нем имеет право принять участие школьники, независимо от возраста и национальности. В финале конкурса свои таланты демонстрируют все, кто талантливо исполнил песню на калмыцком языке. В этом году прошел 10 юбилейный выпуск.

«Дуука Куука хойр» – передача, повествующая о жизни двух бабушек Дууки и Кууки, которых изображают известные в республике исполнители народных песен Феликс Шараев и Лиджи Горяев. Шуточные тексты на родном языке, забавные миниатюры бабушек, в чьих образах каждый узнает свою бабушку, родственницу, или вспомнит момент из повседневной жизни, стал одним из признанных зрителями проектов¹.

Запоминающимися стали и передачи «Солнг» и «Жирһлин хаалһ». Обе передачи рассказывают о творческих людях, известных ученых, ярких спортсменах.

Проектом, ставшим очень популярным за короткий срок, стала передача «Хальмгар келхмн», посвященная вопросам сохранения и пропаганды калмыцкого языка. В 2022 году они проводились по методике известного калмыцкого исследователя языка, профессора Анатолия Кичикова. В передаче ученые, педагоги школ, методисты говорили о нюансах языка. К примеру, в одной из них шла речь о том, что калмыки, как исконно кочевой народ, имел разные слова для обозначения скота. Например, слова «унһн», «сарва» и «дааһн» обозначают жеребёнка, отличие лишь в возрасте: «унһн» – маленький жеребенок, «сарва» – жеребенок, которому только полгода, а «дааһн» – полуторогодовалый жеребенок.

Таким образом, каждая передача отражает в своем содержании исторические и культурные традиции калмыцкого народа, но главным фактором популярности является то, что передачи постоянно ведутся на родном языке. «Роль телевидения не только в создании, но и в хранении и трансляции культурно значимой продукции неоспорима. Это необходимо не просто осознать, но и реализовать на практике», – отмечала М. Мясникова в учебном пособии «Телевидение как феномен культуры» [Мясникова 2017: 15].

Главное преимущество национального телевидения в системе социального взаимодействия заключается в самой природе телевидения, позволяющей показывать события или явления в динамике и движении, сочетать зрительные и слуховые образы, основанные на принципе солидарности. Это могут быть, помимо передач на родном языке, национальные танцы и песни, исполнение героического эпоса «Джангар», состязания школьников с исполнением фольклорных произведений, передачей спортивных игр – национальных видов спорта, игра в альчики, владением кнудом, разгадка традиционной головоломки и другое.

Но при всей значимости этнически окрашенных передач, надо определить передачи на родном языке как приоритетные и ключевые для дальнейшего сохранения и пропаганды

родного языка. Коммуникативное взаимодействие национального телевидения и телевизионной аудитории имеют субъектно-объектные отношения между коммуникатором и аудиторией в рамках телевизионной массовой коммуникации. Национальное телевидение как один из видов региональных СМИ обладает наибольшим потенциалом (в сравнении с другими источниками идентификации) в формировании единого информационного пространства этноса и общей идентичности через вещание на родном языке.

Частыми гостями передачи «Өрүни харц» становятся известные и уважаемые люди региона, демонстрирующие прекрасное знание родного языка. Они становятся своеобразными символами – личностями, олицетворяющими своей судьбой, образом жизни, но, главное, отношением к родному языку патриотизм, любовь к малой родине, высокую гражданственность. Передачи играют также объединяющую роль для населения региона на основе культурных ценностей, самобытных исторических традиций¹.

Анализ ряда выпусков программы подтверждает данный вывод. Так, к примеру, в выпуске от 17 мая 2023 г. показана одна передача из цикла «Бурхна ном-ухани зөөр» («Учение Будды – богатство ума»)². Автор и ведущий программы, доктор философских наук, профессор Калмыцкого государственного университета Баазр Бичеев, частый гость на калмыцком телевидении. Как ученый он специализируется на средневековой монгольской и тибетской литературе, каталогизации старописьменных источников на тибетском, монгольском и ойратском языках, а также на проблемах перевода буддийских памятников. На тему буддологии, теории культуры, старописьменной калмыцкой литературы автором опубликовано более 100 научных и научно-методических работ. В передаче от 17 мая он рассказал об ойратской версии «Истории Белой Тары» – «Повести о Нарну Герел».

Одно из главных отличий монгольской версии «Цаһан Дара экин тууж оршв» и ойратской версии «История Белой Тары» в том, что если в монгольской версии основной акцент сделан на раскрытии образа Ногоон Дарь-эхэ как матери-спасительницы всех шести видов живых существ, то ойратская как бы доводит до восприятия образ Белой Тары – как воплощения Будды долгой жизни [Ойратская версия 2013: 256].

Передачи Баазра Бичеева помогают людям разобраться в культуре, традициях и философии буддизма, а также помогают понять, как применять каноны и принципы буддизма в повседневной жизни. Автор предлагает практические советы по медитации, духовной практике и улучшении личной жизни.

Интересен выпуск, посвященный эпосу «Джангар». Главный гость на этот раз методист по народному творчеству отдела фольклора и этнографии Республиканского Дома народного творчества Баатр Манджиев, известный народный джангарчи, обучивший не одно поколение сказителей эпоса. Героический эпос «Джангар» – национальное достояние калмыцкого народа. Столетиями он передавался из уст в уста, передаваясь по памяти. В передаче автор не только исполнял народный эпос, но также рассказывал о самом эпосе, о его содержании, подчеркивая, что эпос – это высшее достижение мудрости предков, без которого нельзя понять всю культуру калмыков.

Важным и то, что в передачах «Өрүни харц» наряду с эпосом «Джангар» много уделяется внимания традиционному фольклору – мифам, легендам, сказкам, народным песням, пословицам и поговоркам.

Частым гостем передачи являлся Заслуженный деятель искусств Республики Калмыкия, член Союза композиторов России, президент Международной Ассоциации монгольских композиторов, Председатель художественного совета Союза композиторов и композиторов-мелодистов республики – Аркадий Манджиев (ушел из жизни 16 мая 2022 г.). В память о талантливом музыканте 18 мая 2022 г. вышла специальная программа о его яркой

¹ <https://vesti-kalmykia.ru/video/%D3%A9%D2%AF%D3%99-%D2%BBarc-ot-28072022>

<https://vesti-kalmykia.ru/video/%D3%A9%D2%AF%D3%99-%D2%BBarc-ot-22092022>

² <https://vesti-kalmykia.ru/video/%D3%A9%D2%AF%D3%99-%D2%BBarc-bicheev>

музыкальной судьбе¹. А. Манджиевым создан официальный гимн Республики Калмыкия – Хальмг Таңһчин частр, а также ставшие хитами песни «Улан залата хальмгуд», «Моя маленькая Элиста» и многие другие.

В процессе анализа передач, начинаешь больше проникаться калмыцким языком и понимать всю мудрость пословицы: «Келн угаһар – күн уга. Күн угаһар – күмн – төрлтн уга» (Без языка – нет человека, без человека – нет человечества). «Люди не вечны, они уходят в иной мир, но остается и живет устное народное творчество. Живет, потому что всегда есть хранители бесценного богатства народа, которые собирают, бережно хранят, дополняют вновь найденными или вновь созданными произведениями, передают это следующему поколению», – отмечает Софья Ользеева, Заслуженный учитель РФ, ветеран педагогического труда республики в своей работе «Калмыцкие народные традиции» [Ользеева 2017: 216].

Тематические передачи «Өрүни һарц», посвященные Фестивалю тюльпанов (июль 2023), Фестивалю лотосов (август 2023)², религиозным праздникам, национально-культурным событиям – все эти передачи с этнически ориентированной информацией являются факторами сохранения этнической идентификации калмыков. В результате особого, доверительного коммуникативного внутриэтнического взаимодействия национального телевидения с аудиторией происходит духовное возрождение этноса, повышается этнокультурная грамотность телезрителей.

Несмотря на тот факт, что национальное телевидение на современном этапе развития является зависимым от рыночной экономики, оно находит возможности исполнять свои воспитательные, образовательные, идеологические, просветительские и консолидирующие функции. Это находит отражение в тематике передач. Цель всех материалов национального телевидения Республики Калмыкия – содействие национальному духовному возрождению и этнокультурному развитию региона.

Таким образом, национальное телевидение является составной частью процесса утверждения и развития этнической идентификации народа, является консолидирующим звеном в системе коммуникаций, объединяющим коренной народ на основе культурных ценностей и исторических традиций, когда зрители воочию соотносят себя с этой территорией, с данной культурой, историей и традициями.

Это дает нам основание для вывода, что современное национальное телевидение участвует в процессе не только сохранения самого этноса, но играет роль в сплочении этноса, в целом народов Калмыкии, эффективно воздействуя, развивая и формируя этническую самобытность и этническое самосознание телезрителей.

Литература

1. Блохин И.Н. Этножурналистика в политических процессах: ролевой анализ: дис. ... д-ра полит. наук. – СПб., 2009;
2. Дряхлова Л.Д. Национальное телевидение в условиях региональной полилингвистики (на примере Республики Мордовия): дис. ... канд. филол. наук. – М., 2010.
3. Ершов Ю.М. Особенности национальной идентичности телевидения в России // Вестник Томск. гос. ун-та. Вып. 2 Филология. 2012.
4. Мадияров А.Б. Влияние СМИ на формирование идеологии межэтнического согласия: дис. ... канд. социол. наук. – Казань, 1998.
5. Мещерякова С.Н. Российские средства массовой информации в институционально-правовом обеспечении межнационального согласия: дис. ... канд. юр. наук. – Ростов н/Д., 2005.
6. Дондурей Д.Б. Телевидение форматирует жизнь // Искусство кино. 2014. – № 10. – С. 129.
7. Дякиева Б.Б. Журналистика Калмыкии в системе печати юга России (XIX – XXI вв.)

¹ <https://vesti-kalmykia.ru/video/%D3%A9%D2%AF%D3%99-%D2%BBarc-arkadij-mandzhiev>

² <https://vesti-kalmykia.ru/video/%D3%A9%D2%AF%D3%99-%D2%BBarc-ot-04082022>

[Текст]: монография / Б.Б.Дякиева, Е.В.Ахмадулин – Элиста: Изд-во Калм.ун-та, 2022. – 172 с.

8. Мясникова М.А. Телевидение как феномен культуры: учеб. пособие / М.А. Мясникова ; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2017. – 140 с.

9. Овсепян Р.П. Многонациональная печать новой России (некоторые аспекты функционирования) // Вестн. Моск.ун-та. Сер.10: Журналистика. 2011. – № 3.– С. 39–51.

10. Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повести о Багамайхатун»). Факсимиле рукописей. Исследование, транслитерация / перевод с ойратского, комментарии Б.А. Бичеева. – Элиста: КИГИ РАН, 2013. – 248 с.

11. Ользеева С.З. Калмыцкие народные традиции. (на калмыцком и русском языках). – Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2017. – 480 с.

12. <https://vesti-kalmykia.ru/news/duuka-i-kuuka-vernulis-v-efir>

13. <https://vesti-kalmykia.ru/video/%D3%A9%D2%AF%D3%99-%D2%BBarc-ot-28072022>

14. <https://vesti-kalmykia.ru/video/%D3%A9%D2%AF%D3%99-%D2%BBarc-ot-22092022>

15. <https://vesti-kalmykia.ru/video/%D3%A9%D2%AF%D3%99-%D2%BBarc-bicheev>

16. <https://vesti-kalmykia.ru/video/%D3%A9%D2%AF%D3%99-%D2%BBarc-arkadij-mandzhiev>

17. <https://vesti-kalmykia.ru/video/%D3%A9%D2%AF%D3%99-%D2%BBarc-ot-04082022>

Зарахаев Б.Э.
г. Элиста, Россия

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ГЕРОЕВ КАЛМЫЦКОГО ЭПОСА «ДЖАНГАР» В ЛАНДШАФТЕ ГОРОДА ЭЛИСТА

Аннотация. В статье рассматривается отражение эпических мотивов в художественном ландшафте города Элиста. Известные из калмыцкого героического эпоса «Джангар» образы находят своё воплощение в скульптурных произведениях. Именно эти образы выступают на первом плане среди всего калмыцкого фольклора. Во многих скульптурных композициях, посвящённых этой теме, проявляется ассоциативный план, помогающий определить национальные идеи и чувства калмыцкого народа.

Ключевые слова: городской художественный ландшафт, скульптура, эпические мотивы, Джангар, калмыцкий фольклор.

Архитектура города Элиста является уникальной и объединяет в себе множество различных фольклорных мотивов, таких как сказочные, эпические, а также связанные с обрядами и ритуалами. И поскольку Калмыкия представляет собой буддийский регион, в городе также можно встретить скульптуры, имеющие в своей основе буддийские образы. Однако во всём этом многообразии фольклорных мотивов ландшафта города Элиста можно чётко выделить эпические мотивы, посвящённые народному эпосу «Джангар». Именно эти образы выступают на первом плане среди всего калмыцкого фольклора. И работы скульпторов, посвященные мотивам героического эпоса «Джангар», являются одними из самых проработанных и величественных.



Рис.1 – Памятник «Джангарчи Ээлян Овла».

Описание на сайте администрации города, на который ведёт интерактивная табличка, расположенная рядом со скульптурой: “Ансамбль посвящен джангарчи – калмыцкому сказителю героического эпоса «Джангар» Ээлян Овла.

В 1908 году из уст джангарчи народное произведение записано ученым Номто Очировым, для потомков и мировой культуры сохранен цикл песен эпоса. Калмыцкий народ с особым уважением чтит память Ээлян Овла. Объезжая хотоны, джангарчи воспевал подвиги калмыцких богатырей. Мечта народа о свободной счастливой жизни звучала в каждой поэме. Свободолюбивые богатыри героического эпоса вселяли веру в светлое будущее.

В 1967 году к 110-летию юбилею джангарчи в Элисте состоялась научная конференция по вопросам развития эпической традиции с участием делегатов со всех концов Советского Союза” [Ансамбль «Джангарчи Ээлян Овла»]. Данная часть описания содержит в себе историческую справку о личности джангарчи Ээлян Овла, его деятельности и его исторической и культурной значимости.



Рис. 2 – интерактивная табличка, установленная рядом со скульптурой «Ансамбль джангарчи Ээлян Овла».

«Ансамбль «Джангарчи Ээлян Овла» является памятником монументального искусства. Художественная сила ансамбля – в реализме изображения события. Автору удалось показать не только портретное сходство, но и внутреннюю силу сказителя. Ээлян Овла изображён с домброй в одной руке, а другая запечатлена в призывном жесте к слушателям. Высота скульптуры – 7,6 м. Материал: бетон, кирпич, мрамор” [Ансамбль «Джангарчи Ээлян Овла»]. Здесь же рассказывается уже непосредственно о самой скульптуре, её особенностях, материалах, а также о композиционной составляющей. За фигурой джангарчи установлено декоративно – скульптурное панно с фрагментами из эпоса «Джангар», высотой 7,5 м. Материал: кирпич, мрамор, глазурь. Скульптор: В. Васькин; архитекторы: С. Курнеев, Э.Лиджи – Гаряев, 1990 г.” [Ансамбль «Джангарчи Ээлян Овла»].



Рис. 3,4,5 – три мозаичных панно, расположенных позади памятника «Джангарчи Ээлян Овла».

К сожалению, в тексте практически ничего не рассказывается о том, что изображено на мозаичных панно, хотя все три этих панно буквально усеяны огромным количеством образов, связанных с героическим эпосом.

Наверху панно расположились двенадцать животных, символизирующих собой календарный цикл, в центре которых расположен ромбовидный символ «өлзэ»,

символизирующий собою счастье. Большую же часть панно занимают композиции с участием богатырей-всадников. На центральном панно присутствует калмыцкая письменность «Тодо Бичиг». А снизу у каждого панно расположен разный орнамент. Вероятнее всего, каждый из них имеет отношение к растительному виду орнамента, который распространён у многих народов мира, в том числе и у калмыцкого.

Приводящийся текст с описанием скульптуры, расположенный на сайте администрации города, на который ведёт QR-код с интерактивной таблички: "Золотой всадник – памятник герою народного эпоса «Джангар». Покрытый сусальным золотом восьмиметровый памятник располагается на 15-метровой стеле, установленной на искусственном кургане.

Образ золотого всадника, стоящего на стеле, символичен для калмыцкого народа. Это олицетворение смелости, отваги и мужества. По задумке архитектора, «Золотой всадник» парит в небе, охраняя степную жемчужину Элисту и её жителей, в правой руке он держит знамя, а в левой – монгольский лук. С левой стороны всадника летит верный помощник-ястреб. Материал: сталь, стеклопластик, покрытие – сусальное золото. Автор: Н. Можяев, 2007 г. [Скульптура «Калмыцкий эпос – Джангар» (Золотой всадник)].

Это описание в лаконичной форме передает смысл патетики, решимость и грацию всадника, его коня, а также помощника-ястреба. Герои композиции словно становятся единым целым в своём движении. Сама же стела, на которой расположена скульптура, окрашена в золотистый и голубой цвет, давая зрителю ощущение лёгкости и воздушности. Также стоит отметить, что эти цвета присутствуют во многих символах калмыцкого народа, во флаге и в гербе Калмыкии.



Рис. 6 – Скульптура «Золотой всадник»

Памятник «Улан Хонгор» расположен на юго-западе, на въезде в город. Его стела украшена геометрическим орнаментом, именуемым у калмыков «зег». Ковалев И.Г. отмечает, что «в калмыцкой орнаментике был очень распространён мотив решёток» [Ковалев 1970]. Более подробно об этом орнаменте пишет в своих исследованиях С.Г. Батырева: «линейная выразительность узора «зег» в дальнейшем творческом осмыслении древней традиции несет этноинтегрирующие функции народного искусства калмыков» [Батырева 2006].



Рис. 7 – Скульптура «Хонгор – Алым Лев».

Описание, размещённое на сайте администрации города, на который ведёт QR-код с интерактивной таблички: “На десятиметровом постаменте воинственно и величаво стоит могучий богатырь из калмыцкого народного эпоса «Джангар», словно предупреждая нападение врага. В любой момент Хонгор – «Алым Лев» готов пустить меткие стрелы. Взгляд богатыря суров и решителен. Стела украшена национальным орнаментом, а сам памятник напоминает раскаленную сталь словно пылающую алым цветом. Материал: литье. Автор: С. Ботиев. 1999 г.” [Памятник герою калмыцкого эпоса «Хонгор – Алым Лев»].



Рис. 8 – интерактивная табличка, расположенная рядом со скульптурой «Хонгор – Алым Лев».

Данный текст очень хорошо характеризует образ героя калмыцкого эпоса, представляя его очень могущественным и сильным богатырём. Сам персонаж находится в боевой стойке и смотрит на запад, словно готовясь к нападению, поскольку зачастую в героическом эпосе противник приходит именно с запада. Богатырь держит в руках лук, готовясь выпустить сразу четыре стрелы, за его спиной – копьё, а на поясе – колчан со стрелами и меч. Это говорит зрителю о том, что перед ним не обычный человек, а богатырь, обладающий могучей силой и негибаемой волей. Именно эти тонкости и детали позволяют сделать вывод, что автор скульптуры был хорошо осведомлён о персонаже, которого изображал, и о героическом эпосе в целом.

Рис. 9 – Скульптура «Три богатыря».



Данная скульптура расположена прямо напротив Калмыцкой национальной гимназии им. Кичикова А.Ш. и смотрит на север. В описании говорится, что скульптура представляет собой «собирательный образ калмыцких детей, наравне со взрослыми переносивших невзгоды в судьбе своего народа. Герои «Джангара» сочетали в себе «все девяносто девять человеческих достоинств», основным из которых было чувство патриотизма» [Скульптурная композиция «Три богатыря»]. Эта часть описания позволяет читателю понять неслучайность выбора расположения памятника рядом с национальной гимназией.

Рис. 10 – интерактивная табличка, расположенная рядом со скульптурой «Три богатыря».



Далее описание даёт более глубокий разбор выбранному фрагменту, а также подчёркивает особенности этой скульптуры: «скульптура раскрывает фрагмент из эпоса «Джангар», где юные богатыри обсуждают стратегию боевых действий. Привлекает внимание выразительность объемов, составляющих единое целое. Несмотря на многофигурность, скульптура воспринимается как единое целое, в результате органичного сочетания отдельных элементов» [Скульптурная композиция «Три богатыря»]. И хотя они выглядят, как юноши, назвать их маленькими было бы не совсем корректно, ведь, несмотря на юный возраст, они богатыри и уже обладают силой и мудростью.

Описание, размещённое на сайте, на который ведёт интерактивная табличка, установленная рядом со скульптурой: «Памятник монументального искусства «Джангар» установлен в октябре 1998 года в 1-м микрорайоне города Элисты. Над скульптурой «Джангар» художник работал в течение года. Богатырь из народного эпоса шагнул в наше время из далекого прошлого и стоит как надежный страж степной столицы.

Рис. 11 – Скульптура «Джангар».



Памятник главному герою эпоса «Джангар» представляет собой трехметровую фигуру из металла, изображающую

калмыцкого богатыря в боевых доспехах – олицетворение непоколебимого духа калмыцкого народа. Высота постамента 7 м. Материал: бронза. Автор: А. Миронов, 1998 г.» [Скульптура «Джангар»].

В этой композиции герой народного эпоса предстаёт перед зрителем не совсем в привычном для богатыря виде: его взор опущен вниз, тело расслаблено, а тетива лука в его руке не натянута. Возможно, автор скульптуры этим самым даёт своё видение богатыря, выводя на первый план не физическую силу, а вдумчивость и способность сосредоточиться. Герой словно обращает своё сознание в прошлое.

Весь список достопримечательностей города, посвящённых тематике народного эпоса, не ограничивается вышеперечисленными скульптурами, однако именно они являются его наиболее яркими образцами, притягивающими взгляд своими масштабами, эпичностью и загадочностью. Также стоит отметить, что большую роль в ознакомлении с фольклором и культурой калмыцкого народа представляют собой интерактивные таблички, расположенные практически у каждой достопримечательности в городе и имеющие QR-код, отсканировав который можно ознакомиться с подробным описанием.

Литература

1. Ансамбль «Джангарчи Ээлян Овла»: [электронный ресурс]. URL: <https://gorod-elista.ru/gorod/dostoprimechatelnosti/ansambl-dzhangarchi-eelyan-ovla?tmpl=component> (дата обращения: 19.08.2023).

2. Батырева С.Г. Меандр «зег» в декоре войлока как отображение мировидения калмыков и ойратов Монголии // Вестн. Том. гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. 2019. №36. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/meandr-zeg-v-dekore-voyloka-kak-otobrazhenie-mirovideniya-kalmykov-i-oyratov-mongolii> (дата обращения: 23.08.2023).

3. Батырева С.Г. Народное декоративно-прикладное искусство калмыков XIX-начала XX вв. – Элиста: АОр "НИИ «Джангар», 2006. – 160 с.: ил.

4. Батырева С.Г. Народное декоративно-прикладное искусство ойратов Монголии: к постановке проблемы изучения // Искусство Евразии. 2021. №3 (22). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/narodnoe-dekorativno-prikladnoe-iskusstvo-oyratov-mongolii-k-postanovke-problemy-izucheniya> (дата обращения: 26.08.2023).

5. Ковалев И.Г. Калмыцкий народный орнамент. / И. Г. Ковалев. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1970. – 160 с.

6. Памятник герою калмыцкого эпоса «Хонгор - Алып Лев»: [электронный ресурс]. URL: <https://gorod-elista.ru/gorod/dostoprimechatelnosti/pamyatnik-geroyu-kalmyckogo-eposa-hongor-alyj-lev?tmpl=component> (дата обращения: 19.08.2023).

7. Скульптура «Джангар»: [электронный ресурс]. URL: <https://gorod-elista.ru/gorod/dostoprimechatelnosti/skulptura-dzhangar?tmpl=component> (дата обращения: 19.08.2023).

8. Скульптура «Калмыцкий эпос – Джангар» (Золотой всадник): [электронный ресурс]. URL: <https://gorod-elista.ru/gorod/dostoprimechatelnosti/skulptura-vsadnik?tmpl=component> (дата обращения: 19.08.2023).

9. Скульптурная композиция «Три богатыря»: [электронный ресурс]. URL: <https://gorod-elista.ru/gorod/dostoprimechatelnosti/skulpturnaya-kompoziciya-tri-malenkih-bogatyrya?tmpl=component> (дата обращения: 19.08.2023).

КОЛЬЦО – ВОЛШЕБНЫЙ ПРЕДМЕТ В БАШКИРСКИХ БОГАТЫРСКИХ СКАЗКАХ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ 075-01134-23-00 на 2023 год и на плановый период 2024 и 2025 гг.

***Аннотация.** В сказках у многих народов, в том числе в башкирских богатырских сказках встречаются довольно много разнообразных помощников. У них разное происхождение, внешний вид, назначение. Они помогают главному герою выбраться из трудной ситуации живым, невредимым, победителем и достичь цели.*

Цель данной статьи: на материале башкирских богатырских сказок рассмотреть функцию волшебного предмета: кольца. Оптимистическая и светлая сторона кольца, заложенная в мифах, нашла продолжение в сказках. В них он выступает в первую очередь, как символ обручения, жизни и бессмертия. Оно со своим видом ассоциируется с землей, круглая форма указывает на бесконечность.

***Ключевые слова:** Сказки, башкирские богатырские сказки, герой, предметы-помощники, кольцо.*

В башкирских богатырских сказках главного героя окружают многочисленные и разнообразные существа и предметы, имеющие разное происхождение, внешний вид, назначение, помогающие главному герою выбраться из трудной ситуации живым, невредимым, победителем и достичь цели.

Их можно разделить на следующие категории: 1) зооморфные помощники; 2) антропоморфные помощники; 3) люди-помощники; 4) волшебные предметы. Особый интерес в данном контексте представляют волшебные предметы и их функции. В башкирской богатырской сказке их довольно много: кольцо (йөзөк, балдак), курай, живая и мертвая вода, волосы, зеркало, полотенце, платок и т.д. Такие предметы встречаются в сказках и других народов.

Тема предметных реалий подробно рассматривалась представителями мифосимволического и лингвосемантического направлений, но больше всего к ней обращались ученые, которые работали в русле фольклорно-этнографических исследований. Об этом подробно написано в монографии В.Е. Добровольской «Предметные реалии русской волшебной сказки». Предложенный автором подход в данной монографии позволяет составить объективную классификацию сюжетов русской волшебной сказки на основе их «кодирования» формализованными наборами предметных реалий, своими для каждого сюжета. Она выделяет матрицу значимых параметров предметных реалий, выявляет их взаимосвязь друг с другом и отмечает зависимость их значений от сюжетного и функционального типа реалий. Ею разработана модель структурно-количественного представления качественных системных соотношений значимых признаков предметных реалий. С точки зрения автора, такая объективная классификация предметных реалий может быть задана комбинацией значений, базовых для каждой группы реалий. Некоторые параметры по семантической сонаправленности и степени изменения признака от реалии к реалии объединяются в особые группы, которые позволяют рассматривать их как способность реалии изменяться самой и изменять сказочный мир» [Добровольская 2009].

Некоторые из них с трудом поддаются описательному рассмотрению. В.Я. Пропп пишет: «Нет, кажется, такого предмета, который не мог бы фигурировать как предмет волшебный» [Пропп 1986: 277]. Ученый охарактеризовал также круг их действий. Эти предметы в сказках являются либо неким порталом, проводником в другой мир, либо выполняют роль помощников, талисманов, оберегов и защиты. До получения данных предметов герой подвергается ряду довольно разнообразных событий и испытаний, однако, все они приводят к тому, что тот или иной предмет попадает всеравно в его руки. Он также делит их на

несколько (классифицирует) форм, с помощью которых главный герой получает волшебные предметы: это предметы, т.е. волшебные, который похищается; передается конкретно герою; изготовливается; продается или покупается; внезапно появляется сам по себе; попадает в руки героя случайно; предмет из которого едят или пьют [Пропп 1928: 44].

В башкирских богатырских сказках привлекают внимание предметы, связанные со сватовством, среди которых особое место занимает кольцо.

Кольцо, как известно, украшение очень популярное у всех народов, это символ любви, брака, мудрости, силы, власти. Традиция носить кольца пришла к современному человеку из глубокой древности. Люди верили в волшебные свойства геометрических фигур, в данном случае кольца. Ее замкнутый круг символизировал вечность, силу и отгонял всякую нечисть. Первые упоминания об обручальных кольцах можно обнаружить у египтян. Именно от них пришла традиция носить кольцо на безымянном пальце: считалось, что именно через этот палец проходит «вена любви», напрямую связанная с сердцем.

На протяжении веков кольца носили все без исключения независимо от национальности, вероисповедания, возраста и положения в обществе. Одни носят его в качестве талисмана, вторые – как модное и красивое украшение, третьи с его помощью демонстрируют свой социальный статус.

В древности у башкирских женихов обязательным предметом свадебной одежды являлось кольцо-печатка (балдак), и у невесты среди украшений тоже были кольца. В современной свадьбе молодые также обмениваются кольцами, которые надеваются на безымянные пальцы правой руки каждого из брачующихся.

С этим украшением связано много примет и суеверий. Например, башкиры верили, что данное украшение, которое сделано из металла, оберегает своего хозяина от сглаза, нечистых сил, болезней. Есть у народа даже поговорка об этом: «Балдак, белэзек – кулга пәрзә, алка (һырға) – биткә пәрзә» (Кольцо, браслет – для рук оберег, серьги – для лица)» [Хисамитдинова 2016: 99]. Наши предки знали о защитных свойствах ювелирных украшений, поэтому строго-настрого запрещали супругам их снимать. Отказ от ношения колец могла обернуться сглазом для семьи, разрушением крепких отношений и чередой неудач. Кольца нельзя было отдавать посторонним людям, даже если это были родственники или самые близкие друзья. Отдавая свое колечко в руки другому человеку, хозяин кольца рискует лишиться семейного счастья и благополучия. Потеря свадебного кольца грозила большими проблемами супругам, а если его роняли во время бракосочетания, то предвещало развод, или потерю одного из супругов, поэтому, если кольцо роняли, то свидетель продевал через него белую нить. Молодожены не должны были видеть этот ритуал, чтобы не навлечь беды. Также нельзя было надевать кольцо на перчатки, поскольку обрядовая магия должна была сопровождаться касанием металла кожи.

Согласно народным традициям, выбор обручальных колец – обязанность жениха. Невеста должна положиться на вкус своего возлюбленного и принять любое украшение. Это означало, что мужчина был добытчиком и главой семьи, а женщина – хранительницей домашнего очага, во всем помогающая и поддерживающая своего избранника. Кольца должны быть куплены одновременно и в одном месте, потому что семейные обереги должны были обладать схожей энергетикой.

У башкир во время никаха невесте преподносят *мәһәр*, куда входят драгоценности (серьги, кольца, браслеты), одежда, головные уборы, и т.д. На следующий день после брачной ночи, по обычаю, снохи готовят жениху блины (кейәү коймағы). К нему приходят близкие родственники невесты, и он раздает им подарки. Среди этих подарков также могли быть колечки [Хакимьянова 2018: 41].

Кольцо использовалось в играх разных народов. Например, у башкир есть игра «Йөзөк һалыш» («Прятанье кольца»). В ней участники игры рассаживаются в ряд или полукругом. Определяют ведущего и гадающего. Гадающий не смотрит в сторону сидящих. Ведущий прячет у себя в ладошках кольцо. Ведущий, вкладывая свои руки в руки участников игры, должен передать колечко одному игроку так, чтобы остальные не догадались. Игрок,

получивший колечко, должен делать вид, что ничего не произошло. Гадающий должен угадать, у кого кольцо. Если не находит три раза подряд – выполняет наказ (задание) играющих: спеть, плясать, рассказывать анекдоты, исполнить какие-нибудь еще смешные задания и т.д. Если найдет, то меняются местами, игра продолжается дальше [Гэләүетдинов, Ураксина 1996: 149].

Кольцо также встречается в играх-гаданиях чувашской молодежи во время праздника сурхури и мункун. Один из таких игр «Вытаскивание кольца из воды»: «Вначале собирают у всех участников кольца и опускают в ведро с водой. Затем все поют. Ведущий во время пения вытаскивает из ведра одно из колец. В зависимости от отрывка чувашской песни судят о судьбе хозяина данного кольца. Например:

Потеряла возлюбленного,
Меня мой любимый бросил...

– означала осуществление того, о чем говорится в этих строках.

Вариантом этой обрядовой игры является вынимание из воды пары колец – девушки и парня, которые обязаны при всех поцеловаться» [Салмин 2010: 113].

У некоторых народов, например у чувашей и марийцев, провожая человека в иной мир, вместе с остальными вещами в гроб кладут и кольцо.

Оптимистическая и светлая сторона кольца, заложенная в мифах, нашла продолжение в сказках. В них оно выступает в первую очередь, как символ обручения, жизни и бессмертия, своим видом ассоциируется с землей, а круглая форма указывает на бесконечную жизнь героя.

В башкирской волшебной сказке кольцо выполняет разные функции. Так, по наблюдениям Г.Р. Хусаиновой, оно является средством убийства мифологического помощника, средством вызова коня, средством при выборе жениха, мишенью при стрельбе из лука [Хусаинова 2014: 82, 94, 109, 108]. Аналогичные функции и в богатырских сказках. Например, в сказке «Яркей» девушка дает свое кольцо в знак обручения: «...бергә булырбыз, тиеп бер-береһенә һүз бирешеп, кыз – егеткә, егет кызга йөзөк бирешәләр» [Башкорт халык ижады 1976: 238] («...обещаая быть вместе, они обмениваются кольцами»^{*}).

В сказке «Исмай» царевна по своему кольцу, которое ранее было подарено, узнает героя-спасителя (своего суженого), молодых людей, которые выдали себя за защитников девушки царь приказывает казнить. Данная картина узнавания в сказке описана таким образом: «...Кыз егет кулында үз балдагын күрә лә батшага: – Бына мине тапкан егет, ә тегеләре мине куркытып әйттерзеләр, ти» [Башкорт халык ижады 1978: 60] («...увидела девушка на пальце егета свое кольцо и сказала царю: – Вот егет, который меня нашел, а те лишь угрозой заставили меня признать их спасителями») [Башкирское народное творчество 1988: 102-103]; царь выбирая своей дочери жениха, устраивает состязание в стрельбе из лука в кольцо невесты. Кто не попадал стрелой в отверстие кольца, отрубал голову: «...Кем дә кем балдакка атып, балдак үтә сыгарһа, шул миһең кейәүем булыр, шуга кызымды, малымды бирәм, тигән» [Йәшәгән, ти, батырзар 1990: 71] («Кто на состязании стрелков из лука попадает стрелой в отверстие кольца, тот и будет моим зятем, ему отдам свою дочь и богатство»^{*}); при помощи кольца герой оживает: «...Балыктың эсен ярһалар, уның эсенән балдак килеп сыккан. Шул балдакты Кинйә батырзың бармагына кейҙергән инеләр, тегенеһе ыргып килеп торзо, ти» [Йәшәгән, ти, батырзар 1990: 210] («...Когда рыбку выпотрошили, в желудке обнаружили кольцо и одели на палец Кинзя батыру. Он тут же ожил и вскочил»^{*}). Как отмечает В.Е. Добровольская, на материале русского сказочного фольклора выделяет три основные функции кольцо (перстень) в волшебных сказках:

- 1) знак вызова: СУС – 560;
- 2) знак, выделяющий героя: СУС – 313 А, В, С;
- 3) знак выбора/недопустимости выбора; провоцирует поиск: СУС – 313 Е [Добровольская 2009: 35], а в башкирских богатырских сказках функции кольца больше.

Таким образом, можно утверждать, что в сказке нет ничего случайного, ни

^{*} Здесь и далее переводы примеров даются в переводе автором статьи.

один предмет не появляется в ней просто так. Присутствие любой вещи в сказочном тексте обусловлено не только ее бытовой функцией, но и, что особенно важно, сакральной функцией предмета в традиционной духовной культуры. В нашем случае кольцо это: символ женитьбы, средство узнавания, средство при выборе женифа, вместилище души героя, образ оберега и исцеления, спасения, победы добра над злом.

Литература

1. Башкирское народное творчество. Т. III. Богатырские сказки / Сост.: Н.Т. Зарипов; Вступ. ст., коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1988. – 448 с.
2. Башкирское народное творчество. Т.IV. Волшебные сказки и сказки о животных / Сост.: Н.Т. Зарипов; вступ. ст., коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1989. – 512 с.
3. Башкорт халык ижады. Экиэттэр. Икенсе китап / Төз.: М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлатм. авт.: Л.Г. Бараг менән М.Х. Минһажетдинов. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. – 616 б.
4. Башкорт халык ижады. Экиэттэр. Өсөнсө китап / Төз.: Н.Т. Зарипов, М.Х. Минһажетдинов. Инеш мэк. авт.: Н.Т. Зарипов; аңлатм. авт.: Л.Г. Бараг менән Н.Т. Зарипов. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1978. – 352 б.
5. Добровольская В.Е. Предметный реалии русской волшебной сказки / В.Е. Добровольская. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009. – 224 с.
6. Йәшәгән, ти, батырзар. Башкорт халык экиэттәре. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1990. – 536 б.
7. Гәләүетдинов И.Г., Ураксина Р.М. Балалар фольклоры: Мөгҗизәле, экиәтле бала сак – уйындарза һәм уйзарза каласак / И.Г. Гәләүетдинов, Р.М. Ураксина. – Өфө: Китап, 1996. – 176 б.
8. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1986. – 365 с.
9. Пропп В.Я. Морфология сказки / В.Я. Пропп. – Ленинград: Академия, 1928. – 154 с.
10. Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей / А.К. Салмин. – СПб.: Наука, 2010. – 240 с.
11. Хакимьянова А.М., Султангареева Р.А. Башкирские свадебные песни (текст и практика) / А.М. Хакимьянова, Р.А. Султангареева. – Уфа: Мир печати, 2018. – 176 с.
12. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологическая лексика башкирского языка (в этнолингвистическом освещении) / Ф.Г. Хисамитдинова. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН. 2016. – 400 с.
13. Хусаинова Г.Р. Башкирские волшебные сказки: поэтика и текстология / Г.Р. Хусаинова. – Уфа: Гилем, Башк. энцикл., 2014. – 216 с.

Кан Хай Еин
г. Хух-Хото, Кятай

«ЗӨН ШИДЛЭГ ҮЗЭЛ»–ИЙН ТУУЖИС БА «ЗЭРЛЭГ АДУУ» БҮЛЭГТНҮҮДИЙН ШҮЛГИЙН ТУХАЙ ӨГҮҮЛЭХ НЬ

Агуулгын товч: Шинэ эриний монгол уран зохиолын хүрээнээ илэрсэн зөн шидлэг туужис нь латин америк тивийн шидэт ахуйч үзэл буюу илбэлэг ахуйч үзлийн туужистай адилшаах талтай боловч тэр бүгд адил бус. Зөн шидлэг туужсын үзэгдэл нь урлахуй ухааны этгээд шинж төрх ба гүн зузаан түүх, соёлын агуулагдахууны хавлаг уялдлаараа нийгмийн шилжилтийн үеийн монгол уран зохиолын бусад үзэгдлээс илт онцлогдоно. “Зэрлэг адуу” бүлэгтдийн яруу найраг нь уламжлалд хүлээслэгдээгүй, их, дээд сургуулийн зохион бүтээлгийн онолын хэвшилд баригдаагүй, атар талын зэрлэг адуунууд шиг дархан

чөлөөтэйгөөр дээдсээсээ өвлөсөн далдыг сових зөн мэдрэхүйгээ яруу найргийн онгод болгон цахиж, энгийн хүний мэдэрч эс дийлэх өндөрцөөс зохион бүтээлгээ хийдэг. Зөн шидлэг туужсын сүвэгчлэл, “Зэрлэг адуу” бүлэгтнүүдийн хайлт найраг нь өөрийнхөө шандаст баримтлал, бүтээлч оролдлого, алхинч хайлт ба хошууч чармайлгаараа монгол уран зохиолын хүрээнд шинэ нэгэн уур амьсгааг нэвтрүүлж, шинэ нэгэн холын аяныг гэрэлтүүлэн гийгүүлэх болно гэдэгт итгэж буй.

Түлхүүр үг: Зөн шидлэг туужис; зэрлэг адуу бүлэгтнүүд; яруу найраг; шинжлэл.

“Зөн шидлэг туужис” гэдгийг мөн “Зүүд зөнт шидлэг туужис”, “Зөн совинт илбэ шидэт туужис”, “Чөтгөр шулмаст туужис”, “Сонин жигт шидлэг туужис” гэх зэргээр нэрлэдэг. Учир нь тэр нь голдуу зүүд зөн совинт ба шид илбэлэг болон чөтгөр шулмаст туужсын үзэгдлийг ерөнхийлөн заасан нэрийдэл юм. Өөрөөр хэлбэл, түүнд шидэт илбэлэг шинжээс гадна бас өрнө дахины бараан юмор туужсын бүлэгтэн (黑色幽默)-ий урлахуйн онцлог ба хятад үндэстний уран зохиолын түүхэн дээр чухал байр суурийг эзэлдэг чөтгөр ороолонгийн туужис (志怪小说或鬼怪小说)-ийн шинж онцлог ч байдаг”. “Зөн шидлэг туужис” гэх шинэ сэвүүн уран зохиолын үзэгдэл нь латин америк тивийн “илбэлэг ахуйч үзэл”-ийн туужис болон өрнө дахины “бараан юмор” туужис, эсхүл, хятадын чөтгөр шулмын үлгэр зэргээс бичлэгийн аргын талаар зохих шим тэжээл хүртсэн бөгөөд ардын дунд уламжлалтай язгуур соёлын хөрс шороо дээр бий болсон байна”. “Зөн шидлэг туужис” гэдгийг бас “Зүүд зөнт шид илбэлэг туужис”, “Зөн совинт илбэ шидэт туужис”, “Чөтгөр шулмаст туужис”, “Сонин шидлэг туужис” гэж нэрлэж болно. Учир нь, тэр нь голдуу зүүд зөн совинт ба шид илбэлэг болон чөтгөр шулмаст туужсын үзэгдлийг ерөнхийлөн заасан нэрийдэл болно. Энэхүү үзэгдэл нь монгол уран зохиолын хүрэн дэх угсаатны оор соёлын хөөрсөнд төлжсөн мөртөө одоохч үзлийн туурвил, цаашилбал, бас хожуу одоохч үзлийн туурвилтай нягт холбоотой байдаг. Энэхүү үзэгдэл нь уран зохиолын хэлбэрлийн хувьд угсаатны оршихуйн байдалд санааширсан, ул суурийн хувьд угсаатны соёлын шимээр торнисон, урлахуй ухааны хувьд одоохч үзлийн ба хожуу одоохч үзлийн арга барилд илүү дулдуйдсан өвөрмөц сонин зохион бүтээлгийн үзэгдэл болно.

Нэг. “Зөн шидлэг үзэл”-ийн туужсын тухай

Шинэ эриний монгол уран зохиолын хүрэнээ илэрсэн зөн шидлэг туужис нь латин америк тивийн шидэт ахуйч үзэл буюу илбэлэг ахуйч үзлийн туужистай адилшаах талтай боловч тэр бүгд адил бус. Зөн шидлэг туужсын үзэгдэл нь урлахуй ухааны этгээд шинж төрх ба гүн зузаан түүх соёлын агуулагдахууны хавлаг уялдлаар нийгмийн шилжилтийн үеийн монгол уран зохиолын бусад үзэгдлээс илт онцлогдоно. Бараг 20дугаар зууны ерээд оноос нааш, монгол уран зохиолын хүрээнд онцгой нэг үзэгдэл – Зөн шидлэг туужсын үзэгдэл бий болов. Зүүдний зөн совингийн тухай хүүрнэл бол монгол уран зохиолын чухал нэгэн уламжлал болно. Зөн шидлэг туужис гэдэг нь уран зохиолын онцгой нэг үзэгдэл болсны хувьд, түүний онцлог шинж нь яриангүй зөн совин ба илбэ шид гэдэг хоёрхон зурваст хязгаарлагдахгүй, харин энэхүү хоёр зурвасыг багтаасан мөртөө нэн өргөн дэлгэр агуулагдахуунтай өөрийн гэх тодорхой шинж төрхтэй байдаг. Зөн шидлэг туужсын үндсэн шинж төрхийг бид хуумгай хүүрнэлд шингэсэн бараан юмор шинж; хачин байгаль ондоо ертөнц ба зөн совингоор илэрсэн шидэт илбэлэг шинж; чөтгөр албинаар дүржүүлсэн аюунгар түгшүүрт шинж; хүйтэн цэвдэг уур амьсгалтай нитгэрсэн ганцаардал ба горь тасрал, гуниг гутралын урамс сэлт; цаг ба орон зайн этгээд шинж; бэлгэдлээр бүтсэн олон оногдоруунт шинж гэж хэдэн зурвасыг хураангуйлж болно. Шинэ эриний монгол зөн шидлэг туужис нь угсаатны түүх, соёлтой нэн нарийн ширийн, нэн гүн гүнзгий холбоо уялдаа үүссэн байна. Тэр нь монгол үндэстний зарим домог, тууль, түүхийн модифийг дахин ашиглалтад оруулж, ардын дуу, хараал, ерөөл зэрэг аман яруу найргийг хавтай уусган, мэргэ төлгө үзэх ба ном гүрэм үйлдэх шашны зан үйлийг эвлэг шимтгэж, сүнсний тухай иргэний соёлын ойлголтыг улируулан хэрэглээд одоо цагийн сонирхолтой гойд туужсийг урлан бүтээсэн байна. (Сараана “Зөн шидлэг туужсын үзэгдэл” ‘дээд, доод’) Энэ нь шинэ зуунаас хойш монгол утга зохиолын хүрэнээ онцгой нэгэн уран зохиолын үзэгдэл судлал болсон байна.

“Өлзийбүрэнгийн туужис нь өөрийн хэв намбаар монгол уран зохиолын домоглог сэтгэхүй жич, бэлгэшээл сэтгэлгээ, зөн совингийн дохиолол, зүүдний тайлбарын соёл зэрэг уугуул соёлын хөрснөөс үндэслэн өөрийн гэсэн уран зохиолын аргыг бий болгосон байна. Үүний зэргээр “Алтан гандарь” сэтгүүлээр ганзаглагч болгож, А. Хилэн, харнууд Мөнхзаяа зэрэг хүмүүс ч туужсын илрүүлэх аргыг сувин шинжилж, нэг бүлэг зохиол бүтээл нийтэлсэн байна. 2011 онд Сараанын “Өлзийбүрэн судлал” гэх бүтээлдээ зөн шидлэг үзлийн туужис гэж нэрлэсэн үзэгдэл таван жилийн дараа урсгал бүлэг болж бүрэлдсэн явдал нь ёстой түүхэнд тэмдэглүүштэй явдал болох нь яриангүй. 2016 оны 12 дугаар сарын 25-ны өдөр Өвөрмонголын их сургуульд “Зөн шидлэг үзлийн урсгал бүлгийн зохиол бүтээлийн тухай анхдагч удаагийн судлан ярилцах хурлыг хийв” [Сараана 2018: 106].

Дүрс хувиргал, ондоошил, зүүдэллэг бичлэг зэрэг шинэрхүү сонин одоохч бичлэгийн аргыг зохиолдоо нэлээд уран чадамгай хэрэглэж чадсан хүн бол Өлзийбүрэн болох юм. Өлзийбүрэн нарын зөн шидлэг үзлийн туужис нь 20 дугаар зуунаас нааш бий болсон нүүдэллэн малжих амьдралын устал ба нийгмийн одоохчлолт хувьсалтаас болсон монголчуудын амьдрал, үзэл ухамсрын хүрээнд бий болсон маш том хувьсалтыг тусган харуулсан байдаг. Иймээс түүх, соёлын хувьд өрнө дахины илбэч ахуйч үзэл, домог туурвил жич, монгол уран зохиолын зөн шидлэг үзэл нь тусгалын хувьд ахуйч үзлийн амьдралын суурьтай мөртөө илрүүлэх арга барилын хувьд одоохч үзлийн олон зүйлийн арга барилыг нээн ашигласан байдаг. “Монголчуудын бөө мөргөлийн шүтлэг ба бурхан шашны сэтгэлгээ нь зөн шидлэг үзлийн туужсын бий болсон сэтгэлгээний үндэс суурь болно. Илбэч ахуйч үзлийн зохиол илбэ шидийг илүү ашигласан байхад монгол уран зохиолын доторх зөн шидлэг үзлийн туужис, харин зөн мэдэл ба зөн сэрлийн зүйлийг илүү хэрэглэсэн байдаг” [Сараана 2018: 105]. Хайрхан: “Өлзийбүрэнгийн хуумгайч хүүрнэл нь түүний цөхрөл бялхсан ертөнцийн үзэл, ёжлон егөөдөх гоо зүйн овор ба ордос монголчуудын юмор тоглоомын соёлын уламжлалын нийтгэл илрэл байж мэднэ. Лигдэн, Г. Шаравжамц, Өлзийбүрэн бол шинэ эриний монгол туужист ‘өөр ертөнц’-ийг бүтээгч гурван төлөөлөгч байж, Өлзийбүрэн энэ талаар хамгийн хол аялагч нь бололтой. Түүний бүтээсэн туужсын ертөнц нь ‘ахуй ертөнц’-өөс нэн өргөн агуулгатай ‘хотол ертөнц’ болсон юм” [Сараана 2018: 104] гэжээ. Дээрх эрдэмтдийн үзэлтүүд нь монгол уран зохиолын хүрээнээ урьдчилсан үзэлтүүд байж, зөн шидлэг туужсын хөгжлийн улбааг дээд хэмжээнд хураангуйлсан байна.

Зөн мэдрэхүй бол хүн, байгалийн далдын хүчнийг зүрх сэтгэлээрээ мэдэрч, түүний дагуу үлэмж ихээхэн хөдөлмөр гаргаж, хариу хүртээл хүлээн тусгах мэдрэмжийн хэлбэр мөн. “Өлзийбүрэн өвөрмөц зохион бүтээлгийн онцлог шинж ба хачин гайхамшигт зохион бүтээлгийн хэв намбаа түшиглэн, монгол үндэстний одоо үеийн уран зохиолын шинэ ертөнцийг нээхийн хамт, уран бүтээлгийн хүрээ царыг өргөтгөн хөгжүүлсэн юм” [Хайрхан 2018: 111]. Харнууд Мөнхзаяагаас “нэг талаар, энэ бол шинэхэн гарсан зүйл, түүнийг хүлээж байгаад мэдье гэсэн бодол хүн болгоны цээжинд бий. Нөгөө талаар, зуршлын хүмүүс энэ талаар бэлтгэлгүй, иймэрхүү хэлбэрлийн зохиол бүтээлийн тухай юу хэлэхээ мэдэхгүйгээс шалтгаалжээ. ‘Зөн шидлэг үзэл’ гэх нэрийг итгэн хүлээсний шалтгаан гэвэл: “Зөн шидлэг үзэл” гэх нэр уран зохиолын тавцанд шинэ хүчин болон илэрсэн нэг бүлэг хүмүүсийн зохион бүтээлгийн онцлогийг товойлгож чаджээ. “Зөн шидлэг” гэх үгийн зөн нь уугуул монгол үг, шидлэг нь монгол дагавартай харь үг байна. Урлагийн үзэл урсгалын нэр заавал уг бүлэгтнүүдийн онцлог шинжийг бүрэн харуулах албагүй гэж гурван талын шалтгааныг өгүүлж, “Зөн шидлэг үзэл” гэх нэр асуудалгүй” гэжээ. (Харнууд Мөнхзаяа “‘Зөн шидлэг үзэл’ гэх нэрийг солих шаардлагагүй”) бас “Зөн шидлэг үзлийнхэн харийн одоохч үзлийн зохион бүтээлгийн аргыг хүлээн зөвшөөрдөг. Тэр нь монгол үндэстний уугуул гүн ухаан, ойлголтын хөрсөн дээр соёолсон юм. Нэгд, зөн шидлэг үзэлтнүүд хүн төрөлхтнийг байгаль ертөнцийн бусад амьтай, амьгүй бодистой сацуугаар үздэг. Хоёрт, зөн шидлэг үзэлтнүүд харьцуулшгүй эрх чөлөөг хөөцөлддөг. Гуравт, зөн шидлэг үзэлтнүүд ертөнцийн түмэн боломжит чанарыг хүлээн зөвшөөрдөг. Дөрөвт, зөн шидлэг үзэлтнүүд үхлийн тухай зөв оновчтой ойлголтыг бий болгохыг зорьдог. Тавд, зөн шидлэг үзэлтнүүд дэлхийн эл үндэстний сод мэргэн гүн ухааныг химийн урвалын зуух шиг боловсруулан биедээ шингээж

авдаг” гэв. (Тунгалаг “Монгол уран зохиолын шинэ дохио – Зөн шидлэг үзлийн урсгал бүлгийн тухай анхдагч удаагийн судлан ярилцах хурлын эмхэтгэхүй”)

“Ондоошлын асуудал, сүнсний зовол шаналал, хүн чанарын асуудал, хүн төрөлхтөн оршихын үндсэн асуудал бол зөн шидлэг үзлийн туужисчдын анхаардаг асуудлууд болно. Тэд өөрийн сэрэхүйгээрээ ертөнцийг ойлгож, зөн билгийн ухаарлаараа ертөнцийг дүрсэлдэг, зурагладаг. Миний зохиол улам бүрэг, улам галзуутай, улам сонин, танигдашгүй болохыг би мэднэ. Цул хийсвэр маягаар бичсэн үлгэр сонирхлыг татна. Хожим миний зохиол бүрмөсөн тиймэрхүү маягийн болж хувирна”. (Өлзийбүрэн “Бодит ахуйтай хэтэрхий янаг бол сайн зохиолч болж чадахгүй”), Өлзийбүрэн “Одоогийн роман хэвшмэл, хэтэрхий дөхөм энгийн болж, уншигчдын дур сонирхлыг алдрааж байна. Үлгэр хүүрнэхээс цааш юм үгүй, хүүрнэлийн дан цулгай, сэтгэхгүй, бодохгүй, хэтрүү, гэнэн, зориг санаа дутуу, өвөрмөц онцлог алга, хүнд шинэ соргог юм өгөхгүй ... зэрэг нь романыг ийм байдалд оруулж байна. Роман энгийн ерөмдөг болж байгаагийн нэг нь соёл боловсрол, нөгөө нь зэрлэг санаа. Зэрлэг санаагүй зохиолч бол өндөрцгүй зохиолч, энгийн зохиолч” [Аяс 2021: 64] гэж ярьж өнгөрөв.

Зөн шидлэг үзлийн “зохион бүтээлэг нь монголын уламжлал туульс, явган үлгэр домгийг одоохч арга барилтай уялдуулаад бий болсон мөртөө зохиол бүтээл нь дэгтэрлэг үзэл санааг агуулсан бэлгэдэлт дүрээр нийгэм ахуйн бодит үйл хэргийг тусгахаар барахгүй, шаргаалт агшаалт бүхий хэл хэллэгээр соёлын дотоод дахь агуулагдцыг хийсвэрлэн харуулж, өнгөрсний туужсын зохиол шиг уншигчдыг хүлээлтийн байдалтай байлгаж, үлгэрийн үйл явдлын өрнөл хөгжлөөр урмшуулан дагуулах биш, харин олон чимээ зангийг чамд хангаж, уншигчид сэтгэн бодох орон зай олгодгоор уншигчидтай хамтаар зохион бүтээх баяр баяслыг хүртээдэг байна”. (Уурга “Оюун сүнсний эрэлхийлэл нь гадаад дүр төрхөөс нэн чухал”).

“Илбэлэг ахуйч үзлийн туужсын үзэл урсгалын ‘илбэлэг ахуйч’ чанарын нэг талын онцлог бол ‘бусдач ахуйгаас гардах’ бусдач хэлбэрийн үзэл урсгалын баримжаатай нийцэхгүй шиг байдаг. Зарим нь илбэлэг ахуйч үзлийг хэт ахуйч үзлийн үзэл урсгалд оруулан шинжлэхэд, зарим нь зохион бүтээлгийн арга барилын талаар одоохч үзлийн үзэл урсгалд хаман оруулахад, бас зарим нь илбэлэг ахуйч үзэл хожуу одоохч үзлийн хүрээ цард оруулан шинжилж, зарим илбэлэг ахуйч үзлийн их зохиолч нар өөрийн зохион бүтээлгээ ахуйч үзлийнх гэж баримталсаар буй” [卢铁澎著 : : 2015: 160]. “ ‘Илбэлэг ахуйч үзлийн туужсын хэлбэр нь сүнс, зүүд, совин, хий сэрлийг ашиглаж, ахуйгаас хэтийдсэн хүчин буюу сонин гайхалтай учрыг бичин, арга барил нь цаг орон зайн дэглэмийг эвдэн, бэлгэдэл давууллыг ашигладаг. Ачаалбар нь нууцгай соёл уламжлалыг багтаасан аман хүүрнэлийн эл хэвшил, шашин шүтлэгийн зан үйл, тухайн үеийн шинэ илрүүлэл зэрэг; зорилго нь оршихуйн халамжлал байж, үр нөлөө нь дэлхийч шинжтэй урсгал бүлэг болж, зөн шидлэг үзлийн туужсыг шууд нөлөөлжээ’ (Иүй Лан), ‘Нэгд, Өлзийбүрэн үзэгдлийн өнгөрсний төсөөллүүд. Хоёрт, гурван үлгэр буюу ертөнцийг туурвих гурван боломж. Гуравт, ертөнцийг туурвих дөрөвдүгээр боломж байгаа юу. Дөрөвт, далдын оршихуй, талын ахуй, далдын ертөнц, далдын дэглэм гэж байгаа юу. Тавд, далдын ертөнц хийгээд түүний төсөөлөл, тухайлбал, далдын ертөнц (оршихуй, ахуй, бүтэц, дэглэм) нь ил ертөнцийн дэглэмийн тогтоогч мөн’ (Дорнотэнгэр), ‘Монгол уран зохиол ч хуучин хэвээсээ ангижирч, хошууч туршиц – туйлширсан хэлний туршиц зэрэг тэмдэг байх хэрэгтэй. Өлзийбүрэн нарын зохиол бүтээл нь уламжлалаас хагацах, уламжлалтай эвлэрэхгүй байх, ахуйг тусгахгүй буюу шинэ ахуйг зохион бүтээх зэрэг нь тэдний хошууч туршицын бэлгэ тэмдэг болж байх юм’ (Ю.Төмөржин)”, (Тунгалаг “Монгол уран зохиолын шинэ дохио – Зөн шидлэг үзлийн урсгал бүлгийн тухай анхдагч удаагийн судлан ярилцах хурлын эмхэтгэхүй”) гэж өөр өөрийн үзэлтээ дурдсан байна.

“Романтик үзэл, илбэлэг ахуйч үзэл зэргийн зохион бүтээлэгт голдуу сэтгэлгээний үнэнийг чухалчлан, одоохч үзлийн зарим урсгал бүлэгт, бодитойгоор хэлбэл илтгэхүй хэмээх үзэлтнүүдийн зохион бүтээлэгт санаанд нийцэхийг хүндэтгэдэг” [Зоригт 2010: 65]. “ ‘Элсэн гүнд’ роман доторх нутаг орны эрэлхийлэл бол үнэндээ байгаль, амь ахуйн эрэлхийлэл, байгаль, амь ахуйн онгон дархан шинжийн эрэлхийлэл ажэй. ‘Илбэлэг ахуйч үзэл’-ийн

туужис хэдийгээр бодит ахуйн доройтол буурал, сул наазгай талыг илчилдэг боловч тус роман шигээр ирээдүйн гэсэн хүслийг олгох бичлэг тун хомсхон байдаг. Олон сүнсний ойлгогдохуун бол даруй байгаль ертөнцийн түмэн бодис бол бүр сүнстэй байдаг, бүр амьтай байдаг гэсэн үзэлт ойлгогдохуун болно. Олон сүнсний ойлгогдохууны суурин дээр байгаль, амь ахуйн соёл ухамсар бий болсон байна” [Дархад Хянган 2017: 66].

Өлзийбүрэнгийн “ ‘Гал’ өгүүллэгт гал нь мөн л хүний ертөнцөд гарч мэдэх ямар нэгэн аюул сүрдүүлэл гэх зэрэг хүний санаагаар шийдвэрлэж эс чадах хүчин зүйлийн бодисчилсон ил хэлбэр – бэлгэдэл дүрээр илэрч, аюунгарь түгшүүрийн совин татсан энэхүү гал нь гайхаш төрүүлэх мөртөө айдас төрүүлэх хэлбэрээр бичигджээ. Дэлхий ертөнцийн учир явдлын төлөө үргэлж сэтгэл зовж суудаг, тэр мөртөө бүхнээс илүү зовдог сэхээтэн хүний авираар Өлзийбүрэн гуай өөрийн уран бүтээлээрээ тэдгээр гай зовлонг мэдээлж, түгшүүрийн аястай сэрэмжийн хонхыг цохиж байсан нь даруй түүний зөн шидлэг туужис нь билээ. Сэтгэхүйн загвар, үлгэр, үйл явдал, зохиомж, дүр зэрэг аль нэг талаар шинэчлэх асуудал мөн тулгам шаардагдаж байна” [Сараана 2015: 22]. “Ерөөс зөн совины зонхилохыг нь дийлж чадахгүйдээ итгэн яддаг нь бий гэхэд, оноон тайлбарлахыг хичээж сүсэглэн шүтэгч ч олон байдгийн учир нь түүнд далдын хүчин, далдын дохио эсхүл, далдын туршлага ихэд агуулагдаж байдаг мөртөө тэдгээр нь гэрэл гэгээ болж, ‘харанхуй’-ыг цоолж нээж чаддагаас шалтгаалсан бөлгөө. Ялангуяа, ахуйгаас хэтийдсэн, ерийн логикт үл баригдсан уран төсөөлөлтэй зохиол бүтээлүүдэд зөн совинг мэдрэн ухаарч, тайлан дэлгэрүүлж, уусган нийлүүлэх нь гоо сайхны дээд хүртээл болдог учиртай. Ялангуяа, нийгэм, байгаль нь уг язгуурын хэв журмаа алдсан буюу хүмүүсийн итгэл бишрэл эвдэрсэн цагт зөн совин, шид илбийн зүйлсийг шүтэх нь ч аяндааны явдал. Тэр нь хий хоосон, ‘мухар бишрэл’-ийн хүчин бус, харин ‘ерөөс харагдаагүй агаад үзэл санаанаасаа ургуулж байгуулж чадах гүрэн’ (Гаршияа Маркс) байж билээ” [Буянхишиг 2016: 75].

Өлзийбүрэн “зохиолдоо өрнө дахины олон зохион бүтээх аргыг хэрэглэн, хожуу одоохч үзлийг зээлэн ашигласан ба гол нь өөрийн үндэстнийхээ соёл сэтгэхүй, утга зохиолын уламжлалтай уялдуулсан, энэ нь харин нэгэн их шувтлалт бөгөөд шинэ нэгэн үүдэн бүтээлт болно. Өлзийбүрэнгийн туужис дахь цаг зайн оршихуй нь өнгөрсөн – сайн (баатар), одоо – муу (доройтол), ирээдүй – хямрал (мөхөл) гэх утгыг хадгалжээ. Энэхүү гурван шатлал нь мөнхүү тасралтгүй ‘орчин эргэж’ шинэ шатлалыг бүрэлдүүлж байдаг. Орон зайн оршихуй бол хүнээр төв болгосон ‘амьтан зургаан зүйл’-ийн оршихуй болно. Хүн хэдийгээр туужсын гол өгүүлэгдэхүүн болж байгаа ч нэгэнт ‘эзэн биет чанар’-аа алдсан буюу ‘оршихуйн зүйт чанар’-аа алдаж байгаа ‘доройтогсод’ буюу ‘хүний оронцог’ болон дүрслэгджээ. Үүнд: хүн, сүнс, амьтан, ургамал, ад чөтгөр, харь гаригийн хүн хийгээд зүүдний ертөнц багтана. Өлзийбүрэнгийн туужис нь бодис, эрх, байгууламж зэрэг гадаад хүчний эзэмдлийг дэд байранд тавьж, харин биеч элемент – хүсэл, шунал, горилын давуурлыг чухалчлан өгүүлсэн нь үндэстэн, газар орны хөгжлийн шатны онцлог бөгөөд хувь хүний магадлал ба хөөцөлдөл байж болно. Өвчин, ондоошил ба сүр сүлдийн буурал бол хямралын чухал илрэл байж, эвдэгдсэн байгаль, хямарсан нийгэм, өвчилсөн хүн, хэцүүдэж байгаа аюулын хүчин (чөтгөр шулмас, харь гаригийн хүн) бол хямралын чухал хэдэн элемент болно” [Хайрхан 2018: 111]. “Зөн шидлэг туужсын үзэгдлийн илэрсэн ба зөн шидлэг үзлийн туужсын урсгал бүлгийн бүрэлдэл бол монгол уран зохиолын шидчилж бичих шугамын нэг оргил билээ. Ахуйч үзлийн асуудал, ‘шарх сорвийн уран зохиол’-ын асуудал, зөн шидлэг туурвилын асуудал ба нууцгай үзлийн шүлэг зүйн асуудал бол монгол уран зохиолын тойронд тойрон гарч болшгүй судалгааны сэдэв болох төдийгүй, нэн чухал нь заавал хариулт өгөх хэрэгтэй чухал асуудлууд юм [Сараана 2019: 3].

Өлзийбүрэн “эн тэргүүнд туужсын зохиолын зохиомжид шинэчлэлт хийж, ахуйч үзэлд байдаг цаг, орон зайг нэгмөсөн эвдэж, цагийн талаар эрт, өдгөө, ирээдүйн хоорондох зайг устган харилцан солбицуулж хутгалдуулан, орон зайн талаар алс ба ойр, зүүд ба үнэн, бодит ахуй болон хүслэнгийн ахуй, хүний ертөнц болон шулмасын ертөнц, мухар бишрэл болон шинжлэх ухааны таамаглалыг уялдуулжээ” [Боржгин Нарс 2007: 67]. “Нууцгай үзлийн туурвил буюу шидэт хүүрнэл бол зохиогчийн ертөнцийн үзэлтийн уран зохиол доторх илрэл

байгаа юм. Энэ нь яг сайхан бодисч үзлийн гүн ухааны хувьсангуй аргатай ч нийцнэ. Нууцгай үзлийн гүн ухаан ч болог, нууцгай үзлийн туурвил ч болог, тэр нь эцэстээ орчлонгийн тогтолцоо болон амь насны оршихуйн хэлбэрийн тухай хүмүүсийн нэг зүйлийн ойлголтын тунадас юм. Даруй оршихуйн тухай таамаг, амь ба үхлийн тухай таамаг, ертөнцийн түмэн бодисын холбоо харьцааны тухай таамаг юм. Нууцгай үзлийн туурвил ба шидэт хүүрнэл зэрэг нь хүмүүсийн нэг зүйлийн таамгаас өдсөн уран илтгэл болно гэж үзвэл, хүн тэргүүтний мундаг их сүжгийн хүчин бол харин нууцгай ахуйн нууцгай хүчний амь нас ба үхэл мөхөлд үзүүлэх нөлөө үйлдлийг шилжишгүй итгэдэг итгэлээс нь ирсэн юм” [Сараана 2018: 104]. Тийм болохоор “уран” ба “далд” бол уран зохиолын амин сүнс нь билээ. А. Хилэнгийн “Агшин зуурын унуул” түүвэр нь үлгэрийн дотор үлгэр хавсаргах бүтцээр зохиомжлогдож, хүний сүсэг бишрэл, итгэлийн хүчнийг эрэлхийлсэн бол Мөнхзаяагийн “Гайхалт эрхэс” романд домог ба зүүд, сэрэл хийгээд төсөөлөл уусалдан нэгдэж, хүний орчлонгийн нууцгай, далдын холбоо, сүг сүнс, зүүд зэрэглээ солбицон оршиж, хүний орчлонгийн үүсэл гарал, уг үндсийг сүвэгчилж, “Гайхалт эрхэс”-ийн ертөнцийг урлан бүтээсэн байна.

Нахиагийн “Шинэ эриний монгол туужис бүтээлэг дэх нууцгай үзлийн шүүмжлэл” [Нахиа 2021: 62] гэх докторын зэрэг хамгаалах өгүүлэлд шинэ эриний (1978 он – одоо) монгол үндэстний туужсаар судлагдахуун болгож, шинэ эриний монгол үндэстний туужсын зохион бүтээлэг дэх нууцгай үзлийн үзэгдлийг судалж, түүний үзэл санааны эх сурвалж, онолын суурь, урлагийн илрэл, хүүрнэх зорилго жич, гоо таашаалын онцлог зэргийг бүх талаар, гүнзгий, нарийн нямбай шинжилжээ. Нууцгай үзлийн үзэгдэл бол шинэ эриний цаг үеийн зориг санаа, монгол зохиолчдын нийгэм оршихуйн бодлогошрол, хүн соёлын халамжлал, урлаг хэлбэрийн хайлт сүвэгчлэлийг илрүүлжээ. Таслагдсан уламжлал нууцгай үзлийн хүүрнэлээс сэргэн амилж, далдлагдсан ахуй нууцгай үзлийн туурвил дунд тодрон илрэв. Өгүүлэлд дэлхийн утга зохиолын өргөн хараас, гүн ухаан, гоо зүй, соёл зүй, шүлэг зүйн онолын зогсоос монгол үндэстний нууцгай үзлийн хүүрнэлийн уламжлал ба шинэ эриний монгол туужис бүтээлгийн бодит байдалд үндэслэн, нууцгай үзлийн үзэгдлийн үндсэн онцлог, чухал агуулахуун, хүүрнэх зорилго жич, гоо таашаалын онцлог зэрэг асуудлыг гүнзгий судалж, онолын тайлбарлалт ба хураангуйлал хийсэн бөгөөд аль олон өвөрмөц үзэлтийг дурдсан байна. Тус өгүүлэл нь дэлхийн нууцгай үзлийн утга зохиол жич, түүний онолоор толь болгож, монгол үндэстний соёл, утга зохиол (ардын аман зохиол багтана) доторх нууцгай үзлийн уламжлалтай уялдуулан, шинэ цаг үеийн монгол үндэстний туужсын доторх нууцгай үзлийн үзэгдлийг төвлөрүүлэн байцааж, үүний улмаар монгол үндэстний утга зохиолын доторх нууцгай үзлийн хувиралтын түүхийг бүхэл цогцоос нь эзэмшиж, монгол үндэстний нууцгай үзлийн шүлэг зүйг бүтээхэд ашигтай болов гэж үзсэн байна.

Хайрхан “Монгол шүлгийн тайламж”-даа “Төвөдийн уран зохиол нь нууцгай онцлогтой бөгөөд шашны өнгө будаг гүн, хүн, сахиулсан ба чөтгөр хамт оршсон хий бодлоор дүүрч, ахуйч амьдралын элемент харьцангуй цөөн харагдана. Хятад уран зохиол нь үндсэндээ ахуйч үзлийн онцлогтой. Ингээд үзвэл төсөөлөл нь соёл лугаа дотоодын холбоотой” гэж шинжилсэн байна. “‘Зөн шидлэг туужис’-т зохиолчдын бийр доор элдэв зүйлийн орон зай цогцлогддог мөртөө зөвхөн үлгэр, үйл явдал үүссэн ар үзэгдэл буюу дагалт эд биш, харин үйл явдлаа ахиулах, санаагаа гүнзгийрүүлэх, дүр бүтээх, бэлгэдэл, далд зүйрлэл зэрэг олон хүүрнэх үйлдэлтэй.”

“Зөн шидлэг туужис”-т махбод бол чухал орон зайн элемент, ялангуяа Өлзийбүрэнгийн туужист махбодын тухай зураглал нь ердөө хүн төрөлхтөн ба оршиж байгаа ертөнцийн нягт бөгөөд будилаантай харьцааг илрүүлж, махбодын орон зайг цогцлоодог. “Зөн шидлэг туужис”-т нэлээд олон ‘байгаль’-ийн орон зайн санаа дүр байдаг, мөн ч монгол уран зохиолд илэрдэг газар зүйн орон зай болно” [Цолмончимэг 2021: 62], “Нууцгай үзэл бол зөн шидлэг үзлийн туужсын чухал нэгэн онцлог, энэ нь оршихуйн олон янзат хэлбэр шинжийг дүрслэг харуулж, энгийн зуршсан ойлгогдохууныг эвдсэн нууцгай үзлийн хайлтын зориг санааг илрүүлжээ. Зөн шидлэг үзлийн туужис нь уламжлалт соёлын уудлал ба дахин цогцлол дунд нууцгай үзлийн соёлын элементийг сэргээн ашиглаж, одоо үеийн туужис бүтээлэгт шинэ уур

амьсгалыг авчирчээ. Зөн шидлэг үзлийн туужис нь одоохч гүн ухааны ойлгогдохуунд түшиж, уран бүтээлээр оюун санааны гэр орныг цогцлоон байгуулж, оршихуйн хүчирдлийг илчлэн дүрсэлдэг” [Нахиа 2021: 79], “Цул уран зохиол бол оюун санааны оюун санаа, хийсвэрлэлийн хийсвэрлэл. ‘Зөн шидлэг үзлийн туужисчид’ өнгөн талын амьдралыг бичдэггүй, харин үзэгдэхгүй, хэлж дийлэхгүй, гэвч хаа ч үйлдэл үзүүлдэг гүн давхаргын амьдралыг зурагладаг. Тэд нарын эрж байгаа нь хүн чанарын хүслэн, урлагийн хүслэн” [Өлзийбүрэн 2021: 75], “ ‘Зөн шидлэг үзэл’-ийнхэн нэг зүйлийн таамаглалыг хийж байгаа юм. Даруй хүн төрөлхтөн уул нь дөрвөн хэмжигдэлт орон зай буюу түүнээс нэн дээр дэсийн орон зайн амьд бодис мөн. Гэвч өдгөөгийн хүн төрөлхтөн тэр нэг хэсэг түүхээ мартжээ. Тэр нэг хэсэг түүхийн цээжилбэр нь хүн төрөлхтний далд ухамсарт бий, нэг аугаа том хар бүрхүүлийн цаана нуугдаж байна. Тэр бүрхүүлийг сөхөж болно, тэр бүрхүүлийг сөхвөл хүн төрөлхтөн жинхэнэ өөрийгөө танина” [Харнууд Мөнхзаяа 2021: 76] гэсэн шиг нууцгай үзлийн туужис нь зарим талаар хэт нууцгай байж, уншигчийг төөрөгдүүлэх буюу ойлгоход төвөгтэй талыг ч авчирч өгсөн байна. Энэ нь нөгөө талаар, зөвхөн үсэг бичгийн тоглоом төдий болж, уран зохиолын гоо сайхны үнэ өртгийг бууруулах гэм архаг ч оршиж бий.

Нууцгай үзлийн туужсын тухай дараачийн судалгаа, гадаадын уран зохиол ба монгол хятад уран зохиол, монгол, төвөд уран зохиол, монгол, хятад уран зохиолын харьцааны судалгаа зэрэг талд гүнзгийрч болох өргөн боломжийг ч нээж өгсөн байна.

Хоёр. “Зэрлэг адуу” бүлэгтнүүдийн яруу найргийн тухай

“Зэрлэг адуу” бүлэгтнүүдийн яруу найраг нь уламжлалд хүлээслэгдээгүй, их, дээд сургуулийн зохион бүтээлгийн онолын хэвшилд баригдаагүй, атар талын зэрлэг адууд шиг дархан чөлөөтэйгөөр дээдсээсээ өвлөсөн далдыг сових зөн мэдрэхүйгээ яруу найргийн онгод болгон цахиж, энгийн хүний мэдэрч эс дийлэх өндөрцөөс зохион бүтээлгээ хийдэг. Тэд зохион бүтээлгээ орчлонг багтааж, байгаль, амь насны далд нууцгайг идэвхтэй сүвэгчлэн, хүн төрөлхтөн бол байгалийн өчүүхэн нэг хэсэг нь юм гэснээ зоригтой мэдэрч, хүн төрөлхтний амь нас, үхлийн тухай зөв оновчтой ойлголтыг бясалган, эрх чөлөөг амь насанд үнэнхүү буцаан өгөхийг зорьдог”. (“Зэрлэг адуу” бүлэгтнүүдийн тунхаг) “ ‘Зэрлэг адуу’ бүлэгтнүүдийн шүлгийн үзэсгэлэн шинийг хайж, шинийг илрүүлэхэд үг хэлний хүндийн жин, өөрийгөө нэвт таньсан ухамсар, дэлхийг харах харц, түүхээ гэгээртэл таних ... талаар юу нэг дутуу шиг санагдана. Иймээс хайлт найрагчид минь дэлхийн хошууч больё гэвэл дэлхийн хошууч нартай найзалж, өөрийн гүйцэд үгүй талаа илүүхэн ойлгоё гэж сануулья!” гэж “Зэрлэг адуу” бүлэгтнүүдэд өгөх санууламжаа ч дурджээ. (Вангууд С. Бөхчулуу “Үүр зүг салхилсан ‘Зэрлэг адуу’ ”) оршихуй, амь насны сэрэгдэл ба шүлгийн үг хэлний хооронд илтгэхийн багтрал зааглаж тарчлагдаж байдаг Мөнхзаяагийн “шүлэг хэлний хувьд нэг их сортуулсан зүйл алга, аван үзэхэд борогжуунаар ‘үг ярьж’ байгаа төдий, ахиад нягтлахад ахуй амьдралын хуулбар болсон зүйл алга. Аливаа бүхэн нь цөм төсөөлөл, холбон бодолт ба хий сэтгэмжлэлийн хүчинд биелэн босжээ. Тэрхүү хийсвэрлэн сэтгэсэн орчин тойронд цаг, орон зайн тухай метафизик бодлогошрол хийж байгаа нь онцын сонирхолтой бөгөөд цаашдаа амь нас, амьдралын зам, оршихуй, учрал заяаны тухай олон зүйлийг бодогдуулна. Шүлэг гэгч ахуй амьдралын хуулбар буюу шууд тусгал биш, харин амь насны нэн гүн нууцад нэвтэрсэн зүүдний тэмдэглэл мөн, шүлэгч өөрөө энэхүү зүүдний гол баатар, гэхдээ амьдралын уул төрхөөрөө биш, ‘үрчийж муруйсан дүрс’-ээр зүүдэнд илэрнэ. Өөрийн далд ухамсраас нь дайжин зугтсан үг хэлний хойноос шүлэгч эцэс төгсгөлгүй эрэл болно. Өвөрмөц сэрэхүй бол шинэ илрүүлэл мөн. Харнууд Мөнхзаяагийн шүлэг хий сэтгэмжлэлийн боловч хийсвэр хоосон биш, бясалгал маргалын боловч номлол сургаалын биш, шүлэглэхүй сэтгэхүй хоёрыг сав үгүй сайхан нэгтгэсний нууц нь өвөрмөц баялаг сэрэхүйгээрээ ундалж байсанд оршино. Сэтгэлгээ, сэтгэхүй, ахуй, бясалгал, төсөөлөл, хүүрнэл, ухаарлын аль алиныг ч үл гадуурчилна, гэтэл тэдгээр зүйлс шүлэгт орохдоо эрхбиш гүйцэд хэмжээгээр сараалжсан байх ёстой билээ” [Төмөржин 2017: 70] гэж “Харандаагаар зурсан зүүд” түүврийн оршилд бичсэн шиг “шүлэг бол оршихуйн цэлмэгшил буюу шүлэглэл оршихуй, тэр нь энгийн оршихуйн цаана нуугддаг ‘нөгөө нэг оршихуй’ – ‘Зүүд’, ‘Согтуурал’ ба ‘Илбэ’ юм” (Хайрхан) тус түүврийн шүлгүүд нь зүүд совин, хий сэрлээр одоохч шүлгийн урамс ертөнц урлагдсан нь үнэнтэй.

Ангитын шүлэг зөн мэдрэхүй, сөрөг сэтгэхүйгээр шүлгийн онгодыг дайж, оюунч бус, хий хүслийн оюун санааны болор ордныг урлан бүтээсэн байна. Шүлэгчийн өөр би, хэт би-ийн тэлэрэл, дүр төрх, бор зураг ч дагалдан зураглагдсан байна. “Зөн мэдрэхүй гэдэг нь задлалт зүйчлэлийг дамжилгүйгээр олсон шууд сэрлийн дүгнэлтийг заана. Өөрөөр хэлбэл, зөнгөөр олсон ‘үнэн ёс’-ыг хэлнэ”. “Зөн мэдрэхүйгээр хэрэг бодисыг эзэмдэх, далд ухамсрыг уудлах, хүний оюунлиг бус чанарыг идэвхжүүлэх ба хэвийн бус дотоод сэтгэлээр ертөнцийг шийдвэрлэсний учир одоохч шүлэг дэх ертөнц бол дүрс хувирсан ертөнц, гажмал гоо сайхны ертөнц мөн. Ангит оюунлаг бус сэтгэхүйг урмшуулж, оюунч ертөнцийг цогцлоохоор дамжин нөгөө нэг ‘дэмийрлийн вант төр’-ийг байгуулжээ” [Хайрхан 2013: 362]. “ ‘Солио сэтгэхүй ’ бол Ангитын цэцлэлийн зэвсэг, эрүүл ‘Солио’ туссан гэмээр их үсрэлт дунд тэр хэлний зүй ба логик зүйн бүхнийг эвдэж, сэтгэхүйн чөлөөт агаарыг цогцолно. ‘Солио’ бол нэг зүйлийн үүтгэл хүчин юм. Гагц одоохч урлагт төдий биш, оюунлиг бус чанар бол бүх утга урлагийн түүхэн дэх чухал нэг үүтгэл хүчин буюу шинэтгэлийн сурвалж, утга урлагийг оюунч чанарын зогсонгуйрлаас аврах далдын хөмрөг юм. Тоглоомжил бол цуцлалын чухал нэг хэлбэр юм. Хожуу одоохч үзэл гүнцийг баллаж, сонгодог бүтээлийг баллаж, амьдрал хийгээд урлагийн заагийг баллаж, тоглоомын зориг санааг уран бүтээлд юүлэн оруулжээ. Нэгэнт бий болсон бүхий дэглэм – оюун ухаан, эш мораль, соёл ба урлагийн дэглэмийг эвдэж ямар ч хүлээс хориогүй чөлөөт агаарыг цогцлоох нь тоглоомын зориг санааны эцсийн харалт мөн. Шүлгийн гүн давхарга дээр үзэл санаа (оюунч чанар) маш холоос эзэмдэж байгаа боловч бодитой шүлгийн эзэгнэл дээр оюунлиг бус, логик бус элемент идэвхжиж, хэвийн сэтгэхүйн биелүүлж эс чадах үсрэлтийг биелүүлж байна” [郗稚牛、张照进、童庆姆斯:2015: 57].

“Уран зохиолын үүдэн бүтээлт нь бодисын ургаж төлжихтэй адилаар байгалилаг маягийн байж, төлөвлөгөөт бус, ухамсар бусын өнгөрөлт болно” [Бүрэнбэх 2001: 1]. “Зөн мэдрэхүй бол урлаг зүй, гоо зүйн чухал нэгэн ай. Тэр нь биеч этгээдийн оюуны тунгаалтгүй, задлалгүйгээр ямар нэгэн хэрэг бодисын тухай шууд олж эзэмшсэн дүр төрх болдог учир ухагдахуун зүйчлэл болж үл чадна” [Хайрхан 2020: 4]. “Шүлэгчдийн үзэл сэтгэлгээ бол хамаг өргөн дэлгэр, хамаг эрх чөлөөтэй байдаг” [孙玉石著 : 2007: 25]. “Шүлэгчийн сүсэглэдэг нь оюунлиг бус үзэл, биеч чанарын хязгааргүй бадрал төдий юм. Энэ нь нэг талаар зохисгүй нийгмийн бэлэн тогтолцоо, өртгийн дэглэм, гоо зүйн зарчмын үгүйсгэл боловч монголчуудад нэн олон дутагддаг нь оюунлаг үзэл, хүнлэг зориг санаа, гүн ухааны сэтгэхүй юм” [Дорнотэнгэр 2018: 225].

“Одоох шүлэгт уйтгар, харанхуй, үхэл, үрэгдлийн тухай үлгэр үргэлж яригдана. Бүдэг, далд, нууцгай бол одоохч шүлгийн ерөнхий гоо намба” [Хайрхан 2013: 351]. “Хожуу одоохч үзэл нь 20 дугаар зууны тавь жараад онд америкт үүсэж, дал наяд онд Европт хөгжлийн оргилд хүрсэн байна” [崔少元著 2002: 25]. “Хожуу одоохч үзэл нь хүний устал, хүний бодисчлол, ертөнц дэлхийн утга агуулгагүй буюу тогтворт бус чанарыг анхаардаг” [卢铁澎著 : 2015: 163]. “Одоохч үзэл бол уран зохиолын үзэл урсгал төдий биш, бас нийгмийн үзэл урсгал төдий биш, харин одоох хүний дэлхий ертөнцийг өөрчлөх нэг зүйлийн тэмцэл – одоох хүний тус биеийн “одоохчлол”-ын нийгмийн хөдөлгөөн болно” [卢铁澎著 : 2015: 314]. “Хэлний оршихуй нь Бенжаамины томъёолсноор үзэл санааны оршихуйн дамжуулгын чадавхын суугдац, үзэл санааны бодит цогцод дамжуулагддаг нь хэлний оршихуй болно” [刘北成著 : 2012: 30]. Хайрхан “Одоохч үзлийн шүлэгчид бол оюун санааны язгууртан, хожуу одоохч үзлийн шүлэгчид бол эгэл ертөнцийн наадагчид” [Хайрхан 2013: 379] гэсэн шиг “Уран зохиолын хэтийдмэл чанар нь зохиогч соёлоор зууч болгон зохиол бүтээлийг өнө мөнхийн татах хүчтэй байлгах, бодит ахуйн хэтийдмэл чанар нь зохиогчийн бодит ахуйн тухай анхаарал нь утга зохиол төдий биш, харин утга зохиолоор дамжин бодит ахуйд зохих ашиг тус олгох явдал болно” [李扬著 : : 2013: 68]. “Зөн шидлэг туужсыг өрнө дахины туужсуудтай харьцуулбал, ахуйн тухай илэрхий халамжлал, зөн шидлэг шинж, өөрийн онцлог бүхий бараан юмор хийгээд хуумгайч шинжээрээ илбэлэг ахуйч үзэлд ойртож байх бөгөөд өрнө дахины оршихуйч үзэл, хуумгайч бүлэгтний хийгээд бараан юмор туужсын

бүлэгтний хожуу одоохч үзлийн туужсаас зохих ялгаатай” (Иүй Лан). Шүлэг бол өөр би хийгээд өнгөвч үзэгдлийн хамаг тохиромжтой арга хэлбэр болно. Шүлэг бол өөрийгөө өөрөө хангах хэлбэртэй байж, сөг.

Сүнсний эрх чөлөөг илрүүлдэг. Шүлэгч хүн шүлгийг үүдэн бүтээснээр үл барам, цэвэр цулгай шүлэг хүрч чадашгүй харанхуй балар орныг ч үүдэн бүтээсэн байна. “Шүлэг дуу бол хүн чанарын үнэн оршихуй, ‘суугдал’-аар лавлалт болгох нь шүлэг дууг бүрмөсөн тайлбарлаж чадахгүй, шүлгийн өргөн уудам чанар дунд тэднийг биеэрээ өнгөрөөх явдал болно” [张逸婧: 2013: 207].

Уран зохиолын харьяалагдах чанар бол уран зохиол гэх энэхүү нэр томъёо эсхүл, нэг хэрэг бодисын онцгой чанар эсхүл, онцлогийг заана. Уран зохиол нь үзэл сэтгэлгээгээ илтгэхээр гол болгож, уран зохиолын авьяас билигтэй хэлний бүтээл болно. Уран зохиол нь өргөн утга дээр хүн төрөлхтний үүдэн бүтээсэн аливаа хэлний чанартай тэмдэг болно.

Уран зохиолын үүдэн бүтээлтийн үүрэг нь үнэн бодитойгоор бусдач сэтгэгдэл эсхүл, биеч үзэл сэтгэлгээгээ тэмдэглэх биш, харин онцгой хүний амьдралын туршлагыг тайлбарлаж, түүнд нэг хэмжээний нийдмийн чанар ба дамжуулах чанар бий болгох явдал болно. Уран бүтээлийн үнэ өртөг нь дамжуулсан онцгой чанар эсхүл, нууцгай чанарт байх биш, харин түүний нийдмийн чанар ба ойлгох чанарт бий. Уншигч уран бүтээлийг сонирхохоор дамжин, зохиогчийн түүнд ивээсэн утга агуулгыг ойлгоход байдаг. “Урлаг бол хэлний шилжилтийн явц дунд хэрэг бодисын дахин амилах ур мэргэшил болно” [李森著 2022: 308]. Зөн шидлэг туужсын сүвэгчлэл, “Зэрлэг адуу” бүлэгтнүүдийн хайлт найраг нь өөрийнхөө шандаст баримтлал, бүтээлч оролдлого, алхинч хайлт ба хошууч чармайлгаараа монгол уран зохиолын хүрээнд шинэ нэгэн уур амьсгааг нэвтрүүлж, шинэ нэгэн холын аяныг гэрэлтүүлэн гийгүүлэх болно гэдэгт итгэж буй.

Ном зүй

1. Аяс. “Өлзийбүрэнгийн ‘Наргүй 20 өдөр’ хийгээд Яан Лиан Кегийн ‘Амьдрахуй’-н харьцуулал”, “Алтан гандарь”, 2021. – 5 дугаар хугацаа.
2. Б. Бүрэнбэх. “Зөн мэдрэхүй шүлэг зүй”, Өвөрмонголын ардын хэвлэлийн хороо, 2001.
3. Б. Бүрэнбэх. “Зөн мэдрэхүй шүлэг зүй”, Өвөрмонголын ардын хэвлэлийн хороо, 2001 он, 1-р нүүр.
4. Б. Зоригт. “Туужсын зохион бүтээлэгт холбогдох хэдэн асуудал”, “Алтан түлхүүр”, 2010. – 6 дугаар хугацаа.
5. Боржгин Нарс. “Өлзийбүрэнгийн орчмын туужсын утга сэдвийн эрэлхийлэл”, “Алтан гандарь”, 2007. – 4-р хугацаа.
6. Буянхишиг. “Хүнээс давсан хүчин буюу зөн совингийн мод”, “Өнөр цэцэг”, 2016. 1-р хугацаа.
7. Дархад Хянган. “Зөн шидлэг үзлийн туужсын байгаль амь ахуй – Өлзийбүрэнгийн ‘Элсэн гүнд’ роман хийгээд ‘Зөн шидлэг үзлийн туужсын түүвэр’-ийн жишээн дээр”, “Алтан түлхүүр”, 2017. 3 дугаар хугацаа.
8. Дорнотэнгэр. “Ажиглалт: ахуй талбайгаас илгээсэн мэдээлэл”, Алсын бараа хэвлэлийн хороо, 2018.
9. Дорнотэнгэр. “Ажиглалт: ахуй талбайгаас илгээсэн мэдээлэл”, Алсын бараа хэвлэлийн хороо, 2018 он, 225-р нүүр.
10. Нахиа. “Зөн шидлэг үзлийн туужис ба нууцгай үзэл”, “Алтан гандарь”, 2021. – 5-р хугацаа.
11. Нахиа. “Шинэ эриний монгол туужис бүтээлэг дэх нууцгай үзлийн шүүмжлэл”, Өвөрмонголын их сургууль, 2021.
12. Өлзийбүрэн. “‘Зөн шидлэг үзлийн туужис’ бол цул уран зохиол юм”, “Алтан гандарь”, 2021. – 5-р хугацаа.
13. Өлзийбүрэн. “Монгол романы гэм архаг”, “Алтан гандарь”, 2017. – 1-р хугацаа.

14. Сараана. “Гай гамшиг, аюул сүрдүүллийн далдын совингийн ил дохио – Өлзийбүрэнгийн ‘Гал’ өгүүлэгийн жишээн дээр”, “Өнөр цэцэг”, 2015. – 1-р хугацаа.
15. Сараана. “Зөн билгийн монгол уран зохиол”, Өвөрмонголын их сургуулийн хэвлэлийн хороо, 2019.
16. Сараана. “Монгол уран зохиолын нууцгай үзлийн шүлэг зүйн асуудал”, “Дундад улсын Монгол судлал”, 2018. – 1-р хугацаа.
17. Хайрхан. “Монгол шүлгийн одоохч хувьсалтын судлал”, Өвөрмонголын ардын хэвлэлийн хороо, 2013.
18. Хайрхан. “Монгол шүлгийн тайламж”, Өвөрмонголын их сургуулийн хэвлэлийн хороо, 2020.
19. Хайрхан: “Монгол шүлгийн тайламж”, Өвөрмонголын их сургуулийн хэвлэлийн хороо, 2020.
20. Хайрхан: “Хотол оршихуйн төсөөлөл ба цогцлол – Зөн шидлэг туужсын тайламж”, “Дундад улсын Монгол судлал”, 2018. – 5 дугаар хугацаа.
21. Харнууд Мөнхзаяа: “ ‘Зөн шидлэг үзэл’-ийнхэн юу хайж байна”, “Алтан гандарь”, 2021. – 5-р хугацаа.
22. Цолмончимэг: “Орон зайн хүүрнэлийн хараас дахь зөн шидлэг туужсын тайлал”, “Алтан гандарь”, 2021. – 5-р хугацаа.
23. Ю. Төмөржин: “Метафизик шүлгийн хайлт”, “Алтан гандарь”, 2017. – 1-р хугацаа.
24. 卢铁澎著：文学思潮论，人民出版社，2015年。
25. 艾布拉姆斯著，郗稚牛、张照进、童庆姆斯译：“镜与灯”，北京大学出版社，2015年。
26. 孙玉石著：“中国现代解释学的理论与实践”，北京大学出版社，2007年，第27页。
27. 崔少元著：“后现代主义与欧美文化”，中国社会科学出版社，2002年。
28. 刘北成著：“本雅明思想肖像”，中国人民大学出版社，2012年。
29. 李扬著：“拯救与逍遥：新时期文学发展的精神向度”，上海交通大学出版社，2013年。
30. 加斯东巴什拉著，张逸婧译：“空间的诗学”，上海译文出版社，2013年。
31. 李森著：“荒诞的游戏”，商务印书馆，2022年。

Коваева Б.М.
г. Элиста, Россия

ОБЗОР ИЗДАНИЙ КАЛМЫЦКИХ НАРОДНЫХ ПЕСЕН В СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ

Аннотация: *Статья посвящена истории собирания и публикаций калмыцкой народной песни в советский и постсоветский периоды. В ней дается краткий обзор некоторых изданий, включающих тексты калмыцких народных песен. Привлечены архивные материалы и экспедиционные записи.*

Ключевые слова: *калмыцкая народная песня, архив, полевые материалы, фиксация, обзор публикаций, изучение, история, период, советский, постсоветский, сборники, экспедиция.*

Всестороннее изучение калмыцкой песенной поэзии, знакомство широкой аудитории с песенным наследием калмыцкого народа стало возможным благодаря собирательской работе и издательской деятельности нескольких поколений российских и зарубежных ученых, путешественников и исследователей.

Начало поисковой и собирательской работы среди российских калмыков было заложено первыми академическими экспедициями Академии наук России (1768–1774), возглавляемыми П.С. Палласом, И.И. Лепехиным, И.П. Фальком. В экспедиционных

материалах того периода обнаруживаются важные сведения о фольклоре и этнографические факты о кочевой жизни и скотоводческом быте калмыков. Образцы калмыцких народных песен, записанные в конце XVIII столетия, познакомили научную общественность того времени с песенной культурой калмыков и заложили основу для дальнейшего изучения калмыцкой песенной традиции

Активная запись калмыцких народных песен продолжалась в XX веке. Этот период характеризуется событиями, повлиявшими на ход истории, судьбы народов, культур, развития науки.

Собирательская деятельность советского периода (1920–40-х годов) была регламентирована социальными изменениями, происходившими в калмыцкой степи, ломкой мировоззренческих взглядов (представлений), отрицанием духовных ценностей веками формировавшихся парадигм: создавались новые революционные песни, зарождалась советская интеллигенция.

Образцы калмыцких народных песен на основе старокалмыцкой письменности «Тодо бичиг» были опубликованы в первых двух выпусках журнала «Хонхо» (Калмыцкая хрестоматия), изданных в Праге эмигрантами-калмыками в 1925–1926 гг. [Хонхо I 1925; Хонхо II 1926]. Этот материал стал доступен для исследователей в конце 1980-х годов, когда в фонд научной библиотеки КИГИ РАН из библиотеки Академии наук Чехословакии поступили эти журналы.

Итогом экспедиционной работы нескольких поколений собирателей калмыцкого фольклора, образцов калмыцкой народной песни стали многочисленные издания, включающие тексты калмыцкой народной песни на языке источника, в некоторых случаях – с переводами на русский язык, нотными записями, комментариями и другими сведениями, важными для изучения калмыцкой народной песенной традиции.

Летом 1927 г. Ц.-Д. Номинхановым были записаны 42 песни донских и 29 песен ставропольских калмыков. Что особенно ценно, кроме текстов в транскрипции, имеются комментарии собирателя.

В 1929 году при участии Союза писателей и Калмыцкой драматической школы была организована экспедиция по калмыцким улусам, в ходе которой было записано свыше 500 калмыцких песен. Итогом этой собирательской работы стал первый сборник калмыцких песен «Халмг дун» («Хальмг дун»), составителем которого стал М. Тритуз [Тритуз 1934]. Песни, собранные во время экспедиции 1929 года, позже публиковались в фольклорных сборниках и на страницах периодической печати.

Ряд калмыцких песен был опубликован в сборниках «Песни народов СССР» (1935), «Творчество народов СССР» (1938) и др. Кроме того, песни калмыков помещались в газетах «Ленинский путь», «Коммунист» и др. [Кравченко 1940: 289].

Калмыцкие народные песни издавались и в переводе на русский язык. В 1940 году И. Кравченко был издан сборник «Народное творчество Калмыкии», куда вошли шестьдесят шесть текстов песен, переведенных на русский язык Д. Бродским, К. Новоспаским, В. Панченко, А. Глобой и А. Шагуриным. В основном, это переводы текстов песен, записанных экспедицией 1929 года [Кравченко 1940]. Указывается у кого, когда и где они были записаны.

В сборник «Хальмг фольклор» (Калмыцкий фольклор 1941), составленный Ц.О. Леджиновым и Г.М. Шалбуровым, были включены тексты 71 песни и вступительная статья под названием «Хальмг олин-эмтнэ фольклор» (Калмыцкий народный фольклор) [Хальмг фольклор 1941]. Авторы статьи уделяют внимание роли певца как хранителя песенной традиции, тематическому составу калмыцких песен.

Полевые исследования на территории Калмыкии были прерваны во время Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) и депортации калмыков в Сибирь в 1943 году (1943–1956 гг.).

Записи, публикации текстов калмыцких народных песен были продолжены после возвращения калмыков из тринадцатилетней сибирской ссылки. Начало системному сбору

песенного фольклора положили экспедиции, предпринятые учеными Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории начиная с 1962 года. Результаты этих экспедиций позволяли констатировать сохранность калмыцкой народной песенной традиции и активное бытование всех жанровых разновидностей песенной поэзии на тот период. Эти экспедиционные материалы до сих пор являются ценным материалом для филологических, музыковедческих, культурологических исследований. Особую ценность представляют фонографические записи калмыцких народных протяжных песен «ут дун», исполнявшихся тогда согласно традиции. Полевые материалы тех лет во многом определили начало нового этапа в развитии калмыцкой фольклористики, в изучении калмыцкой песенной культуры.

Из числа изданных в то время необходимо отметить сборник из 212 песен «Дуулыч, теегм, дуул!» («Пой, степь моя, пой!») [Джимбинов 1958] и сборник «Калмыцкая народная песня», составленный Н.К. Волькович, Н.Ц. Эрендженевым [Волькович, Эрендженев 1963]. В 1965 году издается монография М.Л. Тритуза «Музыкальная культура Калмыцкой АССР», в которой песенные тексты сопровождаются нотными приложениями [Тритуз 1965].

В изданиях 1960-х годов в песенные сборники стали активно включаться авторские песни, воспевающие советскую власть. Так, в «Антологии калмыцкой поэзии» («Хальмг поэзин антолог»), составителями которой были С. Каляев, И. Мацаков, Л. Сангаев, в разделе «Песни старого времени» опубликовано шестьдесят четыре образца традиционных песенных текстов и тридцать три текста песен о новом времени, а также 9 песен, сочиненных писателями и известными общественными деятелями того периода (С. Каляев, Х. Кануков, А. Сусеев, Ц. Леджинов, К. Эрендженев, Д. Кугультинов, М. Тюлюмджиев, Т. Бембеев). Старинные песни «хуучна цагин дуд» разделены на несколько тематических групп: «туужин дуд» (исторические), «авъясин болн күч-көлснэ дуд» (обрядовые и трудовые), «дурна туск дуд» (песни о любви), «гер-мал боллһна, өрк-бүлин, бээдл- жирһлин дуд» (свадебные, семейные и будничные песни), «дамбрлтин болн шогин дуд» (сатирические и шуточные песни) [Хальмг поэзин антолог 1962].

Публикации в республиканских средствах массовой информации («Хальмг үнн», «Известия Калмыкии», «Теегин герл») также сыграли важную роль для включения народных песен в научный оборот.

Работа Н.Ц. Биткеева «Калмыцкая народная песенная поэзия», адресованная широкому кругу читателей, помимо публикуемых текстов песен, дает представление о калмыцком песенном фольклоре, его жанровом своеобразии, художественной специфике, тематическом составе [Биткеев 1987].

Б.Б. Оконов во вступительном слове к сборнику «Төрскн һазрин дуд», куда вошли тексты 157 народных песен, в том числе авторские песни о советской власти, Гражданской войне, о Великой Отечественной войне, подчеркивает значимость и востребованность песенной поэзии в народных массах [Оконов 1989].

В постсоветский период в конце XX-начале XXI вв. выходит ряд специальных работ, посвященных песенному творчеству калмыков, в которых исследователи также публикуют отдельные образцы песен. Начиная с 90-х годов прошлого столетия появляются сборники, составленные музыковедами, например, Л.И. Цебиковым. Примечательно, что данное издание 1991 года состоит из песен, записанных в Республике Калмыкия в 1981–1989 гг., и песен, записи которых имелись в фондах Калмыцкого радио, на грампластинках. Издание сопровождается нотным приложением, столь важным для сохранения народной исполнительской традиции [Цебиков 1991].

В монографии Е.Э. Хабуневой «Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия» представлены тексты песен, исполняемых на свадьбе [Хабунова 1998].

В 2005 году выходит книга «Калмыцкий песенный фольклор», составленная из экспедиционных материалов, которые Н.Ц. Биткеев собирал на протяжении нескольких десятилетий (1973–2003 гг.) [Биткеев 2005].

В постперестроечный период стали появляться издания, составленные из репертуара

народных и профессиональных артистов. Так, сборник «Песни моей жизни» состоит из репертуара народной артистки Калмыкии В.Н. Горяевой. Из 133 песен, исполняемых В.Н. Горяевой, 89 – составляют калмыцкие народные песни, среди которых есть протяжные песни (15), 19 образцов включены в раздел «ахр дуд» (песни короткие), 45 образцов отмечены как «домбрт келдг дуд» (песни, исполняемые под домбру) [Гаряева 2006].

Литературно-художественное издание «Живая старина» на калмыцком и русском языках, вышедшее в 2006 году, содержит образцы различных жанров калмыцкого фольклора, в том числе 81 текст калмыцких народных песен, записанных Н.О. Очировым в 1909–1911 гг. [Живая старина 2006].

В монографическом исследовании Т.Г. Борджановой «Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика)» представлен каталог обрядовых песен [Борджанова 2007].

В 2011 г. увидел свет сборник фольклорных материалов из репертуара Т.С. Тягиновой, куда вошли 18 калмыцких протяжных песен [Тягинован 2011].

В 2015 г. был издан сборник «Калмыцкие народные песни и мелодии XIX в. (по архивным и опубликованным материалам)», в который вошли материалы, записанные в XIX в. И.В. Добровольским, Ш. Санджирхаевым, Э. Джабдыковым, Г. Балинтом, А.М. Позднеевым [Калмыцкие народные песни 2015].

В 2018 г. отдельным сборником вышли полевые материалы, собранные в 2012–2017 гг. во время комплексных экспедиций, организованных КалмГУ. Большая часть книги представлена песенными текстами [Хуучн үгд худл уга 2018].

В том же году были опубликованы фольклорные материалы Международной экспедиции «Джангар-2017» [По следам Номто Очирова 2018]. В сборник вошли около 30 песен, записанных в Малодербетовском и Кетченеровском районах Калмыкии летом 2017 года.

Краткий обзор публикационной истории калмыцких песен и лексики песенных текстов представлена в недавней монографии Б.Э. Убушиевой и Э.У. Омакаевой «Калмыцкая народная песня: Этнолингвистический анализ» [Убушиева, Омакаева 2020].

Таким образом, советский и постсоветский периоды были ознаменованы появлением сборников калмыцких народных песен. В научный оборот были введены новые архивные источники и полевые материалы.

Литература

1. Биткеев Н.Ц. Калмыцкая народная песенная поэзия / Н.У. Биткеев. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1987. – 141 с.
2. Биткеев Н.Ц. Калмыцкий песенный фольклор. – Элиста: АПП «Джангар», 2005. – 214 с.
3. Борджанова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. – 450 с.
4. Волькович Н.К., Эрендженев Н.Ц. Калмыцкая народная песня. – Элиста: Мин-во культура КАССР, 1963. – 64 с.
5. Горяева В.Н. Песни моей жизни / В.Н. Горяева. – Элиста: Джангар, 2006. – 166 с., ил.
6. Глоба А. Песни народов СССР / А. Глоба. – 2-е изд., доп. – Москва: ГИХЛ, 1935. – С. 291–296.
7. Джимбинов Б.О. Дуулыч, теегм, дуул (Хальмг дуудын хураңһу) / Б.О. Джимбинов. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1958. – 330 х.
8. Калмыцкие народные песни и мелодии XIX в. (по архивным и опубликованным материалам). Записи XIX века. Ч. I / вступ. ст., сост., предисл., подг. текстов, пер. на соврем. калм. язык и прилож. Б.Х. Борлыковой; транслитерация, пер. со старокалм. на соврем. калм. язык Б.В. Меняева. – Элиста: Джангар, 2015. – 120 с. (на калм. яз.)
9. Кравченко И.И. Фольклор калмыцкого народа // Народное творчество Калмыкии. – Сталинград: Элиста: Областное книгоизд-во, 1940. – С. 3–31.
10. Очиров Н.О. Живая старина / Н.О. Очиров; сост., вступ. ст., коммент. Б.А. Бичеева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2006. – 398 с. (на калм. и рус. яз.)
11. По следам Номто Очирова. Материалы международной научной экспедиции

«Джангар – 2017», собранные Малодербетовском и Кетченеровском районах Республики Калмыкия 7–8 августа 2017 г. [Текст.] / Запись, расшифровка и сост. Коваевой Б.М. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2018. – 108 с

12. Творчество народов СССР / под ред. А.М. Горького, Л.З. Мехлиса. – Москва: Правда, 1938. – 592 с.

13. Төрскн назрин дуд. Хальмг улсин кезэңк болн өдгэ цагин дуд // Нүр үгнь, цуглулж диглэд барт белдснь Окна Б. – Элст: Хальмг дегтр харнач, 1989. – 308 х.

14. Тритуз М.Л. Хальмг дун» (Хальмг дун) / М.Л. Тритуз. – Москва: Музгиз, 1934. – 51 с.

15. Тритуз М.Л. Музыкальная культура Калмыцкой АССР / М.Л. Тритуз. – Москва: Музыка, 1965. – 110 с.

16. Тягинован Т.С. амн урн үгин көрнгэс. Фольклорные материалы из репертуара Т.С. Тягиновой. – Самозапись 2004–2010 гг. / предисл. Н.Г. Очировой; сост., коммент. Б.Б. Горяевой. – Элиста: КИГИ РАН, 2011. – 208 с.

17. Убушиева Б.Э., Омакаева Э.У. Калмыцкая народная песня: Этнолингвистический анализ. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2020. – 138 с.

18. Хабунова Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. – 224 с.

19. Хальмг поэзин антолог // Цуглулад барт белдснь Калян С., Мацга И., Санган Л. – Элст: Хальмг госиздат, 1962. – 304 х.

20. Хальмг фольклор // Бүрдәһэд, нүр үгинь болн темдгүдинь бичснь Шалвра Н., Леежнэ Ц. – Элст: Хальмг госиздат, 1941. – 466 х.

21. Хонхо: Калмыцкая хрестоматия, Вып. II. – Прага: Изд. Калм. комиссии культурных работников в ЧСР, 1926. – 314 с.

22. Хонхо: Калмыцкая хрестоматия. Вып. I. Издание калмыцкой комиссии культурных работников в Ч-С.Р. – Ржевнице, 1925. – 134 с.

23. Хуучн үгд худл уга. Кеерин хураңу материал. Истины древней словесности. Коллекция экспедиционных материалов / сост., авт. вступ. ст. на калм. яз. Е.Э Хабунова. – Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2018. – 399 с.

24. Цебиков, Л.И. Сто калмыцких народных песен / Л.И. Цебиков. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. – 128 с.

Очирова Н.Г.

г. Ростов-на-Дону, Россия

ФОЛЬКЛОР КАЛМЫЦКОГО НАРОДА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ

Публикация подготовлена в рамках реализации ГЗ ЮНЦ РАН № гр. проекта 122020100347–2

***Аннотация.** В статье рассматриваются вопросы изучения и сохранения самобытного устно-поэтического творчества и эпического наследия калмыцкого народа, как источники традиционных духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей, посредством которых происходит формирование и воспитание национально-гражданского самосознания у подрастающего поколения, не позволяющая ему потерять своего национального лица и не раствориться в небытии, сохранить свою неповторимую культуру, продолжить путь в будущее, успешно преодолевая все исторические перипетии.*

***Ключевые слова:** фольклор, эпос, культура, традиции, художественное творчество, наследие, калмыцкий народ, культурные ценности.*

Российские традиционные духовно-нравственные и культурно-исторические ценности могут быть определены как ценности, свойственные уникальной российской цивилизации, особость и самоценность которой провозглашена в ряде документов стратегического планирования Российской Федерации. Важнейшим среди этих документов являются Основы

государственной культурной политики (утверждены указом Президента Российской Федерации № 808 от 24 декабря 2014 г.). Среди целей государственной культурной политики здесь названа «передача от поколения к поколению традиционных для российской цивилизации ценностей и норм, традиций, обычаев и образцов поведения». В Стратегии национальной безопасности Российской Федерации (утверждена Указом Президента Российской Федерации от 31 декабря 2015 г. N 683) среди стратегических целей обеспечения национальной безопасности в области культуры отмечено, что «основой общероссийской идентичности народов Российской Федерации является исторически сложившаяся система единых духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей, а также самобытные культуры многонационального народа Российской Федерации как неотъемлемая часть российской культуры». В своей публикации мы рассматриваем в качестве социокультурной ценности фольклор, в частности фольклор калмыцкого народа, который одновременно является частью монгольского мира в России.

В нашей стране международный научный термин «фольклор» стал использоваться с начала XX века (англ. *folklore*: *folk* – народ, *lore* – знание, мудрость, то есть «народное знание», «народная мудрость»). Этот термин появился в середине XIX века, его предложил английский ученый У. Дж. Томс, для обозначения материалов по старинной поэзии, обрядов и верований, а в немецкой научной и художественной литературе уже существовали аналогичные термины: *das Volkstum*, *die Volkskunde*, *die Volksforschung* и подобные. Термин «*die Volkskunde*», соответствующий английскому «*folklore*», введен в науку И.Ф. Кнафлем в 1913 году. Все эти термины выделяют признак принадлежности фольклора к народной культуре, преимущественно архаического происхождения. Западноевропейская наука XIX века ввела в обиход и другие термины. Во Франции появился термин «*traditions populaires*» (народные традиции), в Италии ему соответствовал аналогичный «*tradizioni popolari*», в Испании – «*tradiciones populares*». Этими терминами отмечено устойчивое в течение многих веков существование фольклора. В пределах такого толкования фольклор связали с проявлением в культуре массовых особенностей народной психики – были введены термины: «*demopsychologie*» (фр.), «*demopsychologia*» (итал.). Растворили фольклор и в общепринятом народоведении: «*volksforschung*» (нем.), «*demologie*» (фр.) «*scienza demica*» (итал.), «*demosofia*» (исп.) и др. Каждый термин, в свою очередь, связывали с особым пониманием фольклора [Еремина 1991: 20].

У фольклора, как части общей культуры, была еще и познавательно-прагматическая функция: она состояла в передаче и закреплении знаний, необходимых для труда и самосохранения рода, племени: фольклор повествовал о повадках зверей, о ведении охоты, о занятиях рыболовством и уходе за животными и пр. Эта функция соединялась с религиозно-магической: она вышла из системы понятий и представлений, возникавших в условиях незнания истинных причин реальных явлений. Религиозная функция, вероятно, особенно близкой была к психологической, регулирующей строй мысли и чувств человека. В ряду всех функций у фольклора была и художественная. С помощью наглядного образа как момента познания люди выражали свои ощущения, представления и понятия, осваивали мир [Аникин 2002: 10]. Ф. М. Достоевский писал: «Великий Пушкин, по собственному своему признанию, принужден был перевоспитывать себя и обучаться духу народному, между прочим, у своей няни Арины Родионовны» [Помаранцева 1977: 27]. Если общество стремится воспитывать подрастающее поколение по «духу народному», т. е. духовной культуре обучаться подобно великому Пушкину, значит надо ее и сохранять. А у самого А.С. Пушкина есть такая всеобъемлющая мысль: «Подлость, невежество, дикость не уважают прошедшего, пресмыкаясь перед одним настоящим. Уважение к минувшему – вот черта, отличающая образованность от дикости» [Русская фольклористика 1971: 78].

Рассматривая историю развития фольклора, мы можем видеть какими сложными, непростыми путями человечество шло и поднималось на вершины культуры. Фольклор как бесценный клад народного опыта и таланта, мудрости собрал и сохранил все, что было открыто и изобретено бесчисленными и безымянными талантами, передавшими будущему

человечеству первое богатство культуры, которое стало фундаментом для возникновения и поступательного развития мировой культуры. Фольклор помогает заглянуть в детство народа, настойчив в своем проявлении, потому что человек без творчества не может. Не случайно, так рано проявляется стремление к самовыражению у первобытных народов. Еще до знакомства с огнем, пещерный человек фиксирует свои впечатления от внешнего мира и у него рождается желание разгадать загадку природы, выразить свое эстетическое впечатление, творческий порыв. Человек проявляет свою самобытность в фольклоре. А определяется эта самобытность местными условиями жизни того или иного народа. Прикочевав в пределы Российского государства и добровольно войдя в его состав, более 400 лет назад (1609), калмыки принесли с собой по тому времени высокую ойратскую культуру, испытавшую на себе влияние монгольской, индийской, тибетской культур и буддийской религии, сумев в нелегком кочевом быту сохранить и развить национальную письменность «Тодо бичиг» (Ясное письмо), письменное и устное поэтическое творчество, вершиной которого является калмыцкий героический эпос «Джангар», входящий в сокровищницу мировой культуры. Богатое устное народное творчество калмыцкого народа еще в XIX в. привлекало внимание русских ученых и калмыцких просветителей.

Начало собирания и изучения фольклора калмыков приходится на середину XIX – начало XX вв. и связано с именами российских ученых-востоковедов Н.И. Михайлова, А.А. Бобровникова, К.Ф. Голстунского, А.М. Позднеева, В.Л. Котвича, И.И. Попова, Б.Я. Владимирцова, С.А. Козина и др. Под влиянием работ замечательных представителей российской науки, благодаря их интересу и поддержке из среды нарождающейся калмыцкой интеллигенции выросли известные собиратели, исследователи (Номто Очиров, Найман Бадмаев, Шамба Санжирхаев, и др.). Дореволюционный период в собирании фольклора отмечен тем, что в 1908–1910 гг. студентом восточного факультета Санкт-Петербургского университета Номто Очировым в Калмыцких степях был записан цикл песен эпоса «Джангар» у рапсода Ээлян Овла в урочище Ики-Бухус, куда он приехал по направлению своего учителя, профессора Санкт-Петербургского университета В.Л. Котвича. Впоследствии профессор В.Л. Котвич и сам побывал в Калмыкии и встретился с выдающимся джангарчи Ээлян Овла.

С 1935 по 1940 годы в Калмыкии был проведен ряд олимпиад, на которых выступали джангарчи (сказители, рапсоды) и коллективы художественной самодеятельности, период формирования советской калмыцкой культуры. В сентябре 1940 г. в республике состоялось торжественное празднование 500-летия калмыцкого героического эпоса «Джангара», яркое зрелищное представление, оставившее поистине неизгладимый след в истории культуры калмыцкого народа и в памяти ее участников. 15 мая 1941 г. в культурной жизни Калмыкии произошло другое важное событие – постановлением Совнаркома Калмыцкой АССР в Элисте был открыт Калмыцкий научно-исследовательский институт языка, литературы и истории (КНИИЯЛИ) [Ученые Калмыцкого института гуманитарных исследований 2001: 78]. Перед институтом была поставлена задача: изучение языка, литературы и истории калмыцкого народа, собирание калмыцкого фольклора. Однако научная деятельность ученых была прервана Великой Отечественной войной. Многие сотрудники ушли на фронт защищать страну от немецко-фашистских захватчиков. Потом – тяжелые годы депортации, восстановление национальной автономии. В 1957 г. после возвращения из 13-летней депортации калмыцкого народа в восточные районы СССР распоряжением Совета Министров РСФСР институт был восстановлен. Конец 50-х – начало 60-х гг. прошлого столетия стали для института началом активного развития, новым этапом в собирании, систематизации и исследовании фольклорных жанров. В институте была начата планомерная работа по собиранию, изучению и публикации жанров калмыцкого фольклора. Ежегодно предпринимались экспедиции в районы республики для записей произведений устного народного творчества. В первые десятилетия к собиранию фольклора были привлечены писатели и поэты Калмыкии, молодые ученые. Среди них А.И. Сусеев, М.Э. Джтмгиров, Н.Н. Убушаев, Н.Н. Мусова, М.Д. Онджанова В результате в архиве КНИИЯЛИ накопилось

большое количество произведений калмыцкого фольклора. В экспедиции 1965 года была выявлена в совхозе «Степной» Сарпинского настоящий самородок – молодая девушка Манджуракова Булгун Бюрчиевна, виртуозно игравшая на домбре народные мелодии, певунья и плясунья, позже ставшая одной из ярких и широко известных деятелей самобытной калмыцкой культуры.

В 70–90-х гг. XX века в Калмыкии появились теоретические исследования эпоса «Джангар» и калмыцкого фольклора – монографии А.Ш. Кичикова, Б.Х. Тодаевой, Г.Ц. Пюрбеева, Н.Ц. Биткеева, Э.Б. Овалова, Т.Г. Басанговой (Борджановой), Н.Б. Сангаджиевой, Е.Э. Хабуновой, ставшие заметным событием в калмыковедении. Первой крупной работой явилась монография А.Ш. Кичикова «Героический эпос Джангар», вышедшая на калмыцком языке. В работе впервые были выделены специфические черты, характерные для локальных версий, репертуарные циклы, выявлены происхождение сказительской традиции и слова «Джангар» [Кичгэ 1974]. Значительным вкладом в эпосоведение явилась другая монография А.Ш. Кичикова – первое фундаментальное исследование «Джангара» на основе сравнительно-типологического исследования всех известных науке версий калмыков, ойратов, халха-монголов и бурят. Проблемы сказительства, сюжетосложения героических песен, а также поэтические и художественные особенности эпического репертуара Мукебюна Басангова рассматривала в своих работах Н.Б. Сангаджиева (Пюрвеева) [Сангаджиева 1969]. Авторами ряда трудов, посвященных исполнительскому мастерству джангарчи, эпической поэтике, типологии национальных версий, являются Н.Ц. Биткеев и Э.Б. Овалов [Биткеев 2001] [Овалов 2008].

Значительными событиями в истории калмыцкого эпосоведения стали научные конференции по проблемам «Джангара». Первая такая конференция состоялась в 1967 г. в связи с празднованием 110-летия со дня рождения выдающегося джангарчи Ээлян Овла. Вопросы эпосоведения активно обсуждались на Всесоюзной конференции по проблемам алтаистики и монголоведения (май 1972 г.). Всесоюзная научная конференция «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов» (1978 г.) и Международная конференция «Джангар» и проблемы эпического творчества», посвященная 550-летию калмыцкого эпоса (1990 г.), способствовали объединению ученых-монголоведов, фольклористов, эпосоведов России, Монголии, Китая и других стран для решения актуальных проблем джангароведения. Современные проблемы эпосоведения, изучения «Джангара» на новом этапе, вопросы типологии, исполнительского искусства также постоянно обсуждаются на научных форумах. В 2004 году проведена Международная научно-практическая конференция «Джангар» в евразийском пространстве».

Перед фольклористами Калмыкии стоит задача изучения всего богатства жанрового состава устного народного творчества, поэтому к исследованию привлекаются архивные, полевые и этнографические материалы. Проводятся сравнительно-типологические исследования, связанные с проблемами эволюции образной системы, мотивов, сюжетов и поэтики эпоса «Джангар», его версий и ряда героических произведений монголов, калмыков и бурят.

Богатый сказочный фольклор калмыков – сокровище устного народного творчества – всегда привлекал внимание исследователей. Сбором и публикацией образцов калмыцкого фольклора занимались известные востоковеды Б.Я. Владимирцов, К.Ф. Голстунский, Г. Гомбоев, А.М. Позднеев и др. Перевод калмыцких сказок на немецкий язык и их публикация были осуществлены Б. Бергманом, Б. Юльгом, Г.И. Рамstedтом. В калмыцкой фольклористике в разное время рассматривались вопросы жанровой специфики народных сказок, освещались идеи и образы сказочных сюжетов. Ученые исследовали проблемы классификации, соотношения фантастических и реалистических элементов в структуре сказочных сюжетов, описания типичных персонажей калмыцких сказок, а также происхождения, жанрового состава, идейно-тематического содержания и основных образов калмыцких сказок [Джимгиров 1970]. Элементы сюжетосложения, особенности художественной формы, «типические места», художественные приемы стали предметом

исследования В.Т. Сарангова [Сарангов 1984]. Загадки, являясь одним из интереснейших жанров устного народного творчества калмыков, относятся к малоисследованной области калмыцкой фольклористики. Сбором загадок занимались отечественные и зарубежные ученые: Г. Балинт, Г.И. Рамстедт, В.Л. Котвич, Номто Очиров, Ц.Д. Номинханов и др. В 2007 году в КИГИ РАН вышла книга «Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая» (составление, перевод Б.Х. Тодаевой) [Тодаева 2007], в которой отобраны и переведены лучшие образцы пословиц, поговорок и загадок, отражающие внутренний мир человека, особенности традиционной культуры и быта калмыков России и ойратов Китая. Впервые в России введены в научный оборот образцы этих жанров фольклора, собранные среди синьцзянских ойратов.

Научный мир давно располагал сведениями о том, что «Джангар» бытует среди ойратов Синьцзяна, но первая публикация появилась в 1980 г., когда в Урумчи благодаря усилиям ученых Т. Бадмы и Буянкишига вышел в свет сборник с текстами 15 песен, из которых четыре восходят к калмыцкому источнику, а остальные 11 относятся к региональной синьцзянской версии. Китайским джангароведом профессором Джамцо и его коллегами были изданы все известные в Синьцзяне песни «Джангара» на ойратской письменности. В 1986–2000 гг. в Урумчи опубликовано трехтомное издание «Джангара», состоящее из 70 песен. В нашей стране публикация синьцзянской версии героического эпоса «Джангар» впервые была предпринята в Калмыкии. Три тома этой версии изданы Калмыцким институтом гуманитарных исследований РАН (ныне Калм.ИЦ) [Тодаева 2005] [Тодаева 2006] [Тодаева 2009]. Тексты эпических песен ойратов Синьцзяна переложены с ясного письма на современный калмыцкий язык крупным учёным-монголоведом Б.Х. Тодаевой. По мнению российских специалистов, исследователем «по существу совершен научный подвиг».

Культура каждого народа неповторима, уникальна, самобытна. В то же время культура каждого народа отличается многообразием, качественной неоднородностью. При этом, как отмечал академик Д.С. Лихачев «настоящие ценности культуры развиваются только в соприкосновении с другими культурами, вырастают на богатой культурной почве и учитывают опыт соседей [Лихачев 1991: 238]. Вместе с тем устойчивым элементом любой культуры, неприкасаемой сердцевиной, где взаимопроникновение и взаимодействие сводятся к минимуму, является фольклор – чисто национальное художественное творчество, которое проявляется в произведениях устно-поэтического творчества, в музыкальном и хореографическом искусстве, в изделиях народных промыслов, обычаях, обрядах и других видах народного творчества [Кононенко 2002: 45]. Фольклор возникает как проявление совокупного духовного потенциала народа, реализующегося вне зависимости от социального заказа. Он становится важной частью всей культуры народа, где действует закон его приоритетности в общественном развитии. Известный философ Н. Бердяев писал: «В жизни общественной духовный примат принадлежит культуре. Не в политике, ни в экономике, а в культуре осуществляются цели общества». И высоким качественным уровнем культуры измеряется ценность и качество общественности» [Бердяев 1994: 523].

Калмыцкая культура, имея высокий уровень духовной культуры, и во многом уникальной материальной культуры, огромный потенциал фольклорной, музыкальной, хореографической культуры по праву занимает одно из почетных мест в ряду культур многонациональной России. В Калмыкии хорошо понимают значение фольклорного наследия. О бережном отношении к этой культуре свидетельствует тот факт, что Калмыкия стала местом проведения международных, всероссийских, и региональных научных конференций. Фольклорные коллективы республики занимают достойное место на различного уровня фольклорных фестивалях, проводимых как в России, так в зарубежных странах, получая самые престижные награды и признание зрителей. В республике действует большое количество фольклорных коллективов, в составе которых демонстрируют свое мастерство люди разных поколений и возрастов. Такие коллективы имеются в каждом районе и во многих селах. Фольклорные произведения звучат по республиканскому

телевидению и радио. В связи с развитием туризма в республике с фольклорной культурой калмыцкого народа все больше знакомятся многочисленные гости из различных российских регионов и зарубежья.

Калмыцкий героический эпос «Джангар», как и в целом, фольклор является важнейшей частью духовной культуры калмыков, ярким символом этнической идентичности. Калмыцкий народ пронес через века и поколения героический «Джангар» – вершину творческого гения народа. Эпос пронизан высокими идеями любви к родине, верности, добра, справедливости и счастливой жизни. Сегодня как никогда именно эпос «Джангар!» и в целом калмыцкий фольклор, наряду с другим эпическим наследием российских народов, должен стать мерилем духовного развития нашего общества, его нравственного состояния, морально-этических норм и эстетического вкуса. Насущной задачей научного сообщества является активное изучение фольклорной культуры и на этой основе создание единой интегрированной информационной системы в качестве основы сохранения и научного исследования как эпического, так и в целом фольклорного, историко-культурного наследия монгольских народов. И в этой связи важное значение приобретает включение в поле своей родной культуры общества, включая подрастающее поколение, на основе смыслов и ценностей отечественной культуры.

Литература

1. Аникин В.П. Историческая периодизация русского фольклора в свете комплексного анализа его традиций. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – Москва: Научно-издательский центр «Индрик». – 2002. – № 1. – С. 10.
2. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2-х т. – Москва: Искусство, 1994. Т. I.
3. Биткеев Н.Ц. Калмыцкий героический эпос «Джангар». Проблемы типологии национальных версий. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. – 155 с.
4. Биткеев, Николай Цеденович. Джангарчи: [На рус. и калмыц. яз.] / Н. Ц. Биткеев. – Элиста: Джангар, 2001. – 447 с.
5. Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-калмыков (Переложение с ойратской письменности на совр. калм. Письмо Тодаевой Б.Х.) / В 3-х томах. Т. 1. – Элиста: АПП «Джангар», 2005; Т. 2. – Элиста: АПП «Джангар», 2006; Т. 3 – Элиста АПП «Джангар», 2009.
6. Джимгиров М.Э. О калмыцких народных сказках. – Элиста: Калмиздат, 1970. – 104 с.
7. Еремина В.И. Ритуал и фольклор / В.И. Еремина. – Санкт-Петербург: Наука, 1991. – 206 с.
8. Калмыцкие народные сказки / [Под ред. канд. филол. наук И.К. Илишкина и доц. У.У. Очирова]; Худож. Н. Будников [Науч.-исслед. ин-т языка, литературы и истории при Совете Министров Калмыц. АССР]. – Элиста: Калмиздат, 1961. – 249 с.
9. Кичгэ Т. Баатрлг дуулвр «Жаңһр»; Баатрлг дуулврин һарлһин, багбөлгүдин, теднэ һоллгч баатрмудын, утх багтаврин шинжлһн / Т. Кичгэ. – Элиста: Хальмг дегтр һарһач, 1974. – 160 х.
10. Кичиков А.Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. – Москва: Восточная литература РАН, 1997. – 320 с.
11. Кононенко Б.И. Основы культурологи. Курс лекций. – Москва: Инфра-М, 2002. – 208 с.
12. Лихачев Д.С. Раздумья. – Москва: Дет. лит., 1991. – 238 с.
13. Овалов Э. Б. Сюжетно-стилевые традиции в эпосе «Джангар» и его версиях / Э.Б. Овалов; Рос. акад. наук, Калмыц. ин-т гуманитар. исслед. – Элиста: НПП «Джангар», 2008. – 303 с.
14. Овалов Э.Б. Проблемы типологии версий эпоса «Джангар». – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1987. – 58 с.
15. Помаранцева Э.В. О русском фольклоре / Э.В. Помаранцева. – Москва: Наука, 1977. – 201 с.
16. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. Сост., перевод Тодаевой Б.Х. – Элиста: ЗАОр «Джангар», 2007. – 839 с.

17. Пюрбеев Г.Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. – 127 с.
18. Пюрвеева Н.Б. Поэтика героического эпоса «Джангар». – Элиста: АПП «Джангар», 2003. – 240 с.
19. Русская фольклористика. Хрестоматия. – Москва: Высшая школа, 1971. – 178 с.
20. Сангаджиева Н.Б. Джангарчи [Текст]. – Элиста: Калмиздат, 1967. – 36 с.
21. Сарангов В. Т. Поэтика и стиль калмыцкой богатырской сказки. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2015. – 104 с.
22. Сарангов В.Т. Калмыцкая волшебная сказка // Калмыцкая народная поэзия. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1984.– С. 59–73.
23. Тодаева Б.Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. – 530 с.
24. Ученые Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук. Элиста, АПП «Джангар», 2001. – 440 с.

Паштакова Т.Н.
г. Горно-Алтайск, Россия

О НАУЧНЫХ ДИСКУССИЯХ В ИССЛЕДОВАНИЯХ АЛТАЙСКОГО ЭПОСА «ЯНГАР»

***Аннотация.** В данной статье предметом исследования является сказание «Янгар» алтайского сказителя Н.К. Ялатова. Целью в статье ставится освещение исследований данного эпоса и выяснение аспектов, которые вызвали дискуссионные моменты. Материалом исследования в статье выступают изданные тексты эпоса «Янгар» в трех томах на алтайском языке ученым И.Б. Шинжиным. Методом исследования стало изучение исследовательских работ и статей, текстологических изданий по теме нашей статьи. Научная новизна статьи заключается в том, что системный подход анализа исследований эпоса «Янгар» до этого не осуществлялся, поэтому в ней представлен первый опыт изучения этого вопроса. Освещение этой проблемы важна для научного осмысления взаимосвязи текста и сказителя для сравнения алтайского эпоса «Янгар» со сказаниями родственных народов.*

***Ключевые слова:** эпосоведение; героическое сказание; научная дискуссия; сказитель, исследования.*

В связи с тем, что полноценный текст алтайского эпоса «Янгар» был записан в 80-ые годы XX века, масштабность текста, его поздняя запись в период угасания эпического процесса, по поводу истинного бытования алтайского эпоса «Янгар» имеется ряд дискуссий, но нет широкого анализа по всем поднятым вопросам. В числе спорных аспектов приводится утверждение о том, что алтайский текст является вторичным и заимствованным из ойротско-монгольского репертуара или же алтайский эпос «Янгар» является архаической версией ойротского «Джангара», сохраненной в алтайской иноязычной среде, другие отстаивают самобытность «Янгара» в репертуаре алтайских сказаний, но с общими сюжетными эпизодами, мотивами и поэтическими элементами. Поэтому рассмотрим все точки зрения в этом разделе более подробно.

В свое время С.С. Суразаков в сопоставительном плане обратился к теме: «Калмыцкий «Джангар» и героический эпос алтайцев». В своей короткой статье он отмечает факты о том, что алтайцы в историческом плане были на протяжении многих веков в тесном контакте с монгольским миром при разной системе языков. «Но это никогда не являлось препятствием для культурных связей и духовного взаимообмена между ними» [Суразаков 1982: 22].

С.С. Суразаков подтверждал свою точку зрения полевыми материалами, которые велись

им с конца 40 годов вплоть до 80-ых годов XX века. Он приводит записи бесед со сказителями Алтая: «В эту эпопею входило 77 древних героических сказаний (по сообщениям стариков-исполнителей эпоса: Улагашева, Бутуева, Таштамышевой и других). Сказитель Ч. Бутуев сообщил, что «Алтай-Буучай» – средний сын Дьангара, и вообще все богатыри являются сыновьями Дьангара. Бутуев сказал, что «Дьангар» исполнял знаменитый сказитель XIX в. Дьелей, знавший и все 77 других сказаний. Сказительница Е. Таштамышева сообщила, что все эти сказания, начиная с «Дьангара», исполнял тоже знаменитый сказитель Кабак Тадыжеков» [Суразаков 1982: 22–23].

С.С. Суразаков предполагает, что «калмыцкий «Джангар» первоначально складывался именно так, как алтайский «Дьангар». Джангар сначала был героем одного сказания, а затем он стал старшим или отцом других богатырей (ср. с киргизским «Манасом»), а впоследствии стал ханом над всеми. А когда стал ханом, остальные – подчиненными, то он начал фигурировать во всех других сказаниях. Это произошло в период возникновения калмыцкого государства» [Суразаков 1982: 23]. В этой статье исследователь также указывает на общие мотивы, персонажи и поэтические формулы, сходные в алтайских сказаниях и «Джангаре», указывает на то, что эти вопросы должны изучаться в сопоставительном аспекте [Суразаков 1982: 22–26].

Информацию о том, что когда-то было большое сказание «Дьанар» вплоть до 80-х годов XX века также фиксировали исследователи: Т.С. Тюхтенов, И.Б. Шинжин из уст самих алтайских сказителей – Тужаловой Талат, Бекпеева Бай, Башпакова Саадак, Шинжиных Тензе и Бедес [Суразаков 1974; Суразаков 1982; Шинжин 1980; Шинжин 1982; Шинжин 1990].

Большая текстологическая и исследовательская работа была проведена И.Б. Шинжиным при публикации и исследовании эпоса «Дьанар» от сказителя Н.К. Ялатова. Им был написан ряд статей про алтайский эпос «Дьанар», а также были тезисно поставлены вопросы общности с калмыцким эпосом «Джангар» [Шинжин 1980: 111–112]; [Шинжин 1982:116], [Шинжин 1990: 69–73], [Шинжин 1997: 101–103], [Шинжин 2004: 117–122].

Но в 2002 году З.С. Казагачева в своей монографии: «Алтайские героические сказания: «Очи-Бала», «Кан-Алтын» [Казагачева 2002] обращаясь к вопросу освещения эпоса Н.К. Ялатова «Дьанар», ставила основным вопросом: «действительно ли это подлинно народный эпос, «проснувшейся в генной памяти» сказителя, или мы имеем дело с искусственной монтировкой текстов сказаний под одного эпического героя?» [Казагачева 2002: 67]. Свои сомнения исследователь обосновывает тем, что объем эпоса намного превышает объем традиционных алтайских сказаний. Во-вторых, подвергла сомнению первичность текста сказания, считая, что он был «воссоздан» сказителем по сюжетной схеме из 9 сказаний – сыновей, внуков, правнуков Дьангара, когда-то изложенной Л.П. Потаповым со слов сказителя Н.У. Улагашева [Казагачева 2002: 67–69]. В-третьих, одним из аргументов для подобного утверждения исследователя стало мнение С.С. Суразакова о том, что: «Отдельные талантливые сказители, владеющие огромным репертуаром, прибегают к циклизации всех алтайских сказаний вокруг одного лица каана Дьангара, наподобие киргизского «Манаса» и калмыцкого «Джангара», но это форма не получила развития, что объясняется отсутствием в прошлом у племен Алтая процесса народосложения и самостоятельной государственности» [Суразаков 1985: 241].

Что касается «воссоздания» сюжета эпоса «Дьангар», согласно схеме, изложенной Л.П. Потаповым, то этот вопрос рассматривался отдельно и опубликовано в нашей статье [Садалова, Паштакова 2022: 27–36].

З.С. Казагачева также обращает внимание на то, что эпос или название эпоса «Янгар» не фиксировался исследователями XIX века и 30–40-ых годов XX века. При этом противоречивым остается утверждение исследователя о том, что: «И не потому ли в свое время П.В. Кучияк, а позднее С.С. Суразаков, также не могли не только записать эту эпопею, но и обозначить название такого эпоса в репертуаре кого-либо из сказителей, в том числе и Н.Улагашева?» [Казагачева 2002: 69]. Но в связи с этим следует указать на статью

Л.П. Потапова и С.С. Суразакова, которые фиксировали имена сказителей, которые слышали и упоминали, что был такой эпос «Джангар» [Потапов 1949], [Суразаков 1982: 22–23].

Эпос «Джанар» был предметом изучения Е.Е. Ямаевой в ее монографии «Алтайская духовная культура. Миф. Эпос. Ритуал», в которой, анализируя сюжетные линии сказания, она отметила их соответствие эпической традиции: «В целом эпос производит впечатление, созданного по всем правилам эпического искусства, с соблюдением закономерностей эпоса; соблюдение «эпических правил» наблюдается по всем параметрам – пространственно-временным критериям, его сюжетике, поэтике, составу персонажей и т.п. [Ямаева 1998: 140]. При этом Е.Е. Ямаева акцентировала внимание на ряд недостатков в сказании, в частности, перегруженность монологами, диалогами, вставками благопожеланий и песен, что, на ее взгляд, снижает художественный уровень произведения [Ямаева 1998: 147–148].

Эпос «Джанар», как сочиненный и авторским произведением, был рассмотрен в рецензии 1982 г. алтайского писателя А.О. Адарова, обнаруженной нами в фондах Национального музея Республики Алтай им. А.В. Анохина [ПМА]. Из числа отрицательных оценок необходимо отметить несколько позиций.

Автор убежден, что алтайский «Янгар» не имеет ничего общего с калмыцким «Джангаром». Про эту позицию А.О. Адарова следует вести речь после подробных сопоставительных исследований двух эпосов, конечно, поэтому рано говорить об алтайском варианте «Джангара». Хотя в своей статье С.С. Суразаков «Калмыцкий Джангар и героический эпос алтайцев» [Суразаков 1974: 74] указывал на общие аспекты в сюжетах и поэтике алтайских сказаний и «Джангара».

Не будучи фольклористом, автор рецензии высказывает сказителю и заодно записавшего эпос фольклориста И.Б. Шинжину критические оценки относительно излишних повторов, растянутости сюжетов, в большом количестве персонажей и отсутствии индивидуализации многих персонажей, кроме главных героев.

В этих претензиях автору рецензии можно оппонировать тем, что им не учитываются особенности фольклорного текста, а проявлен литературоведческий подход, так как в повторах, сюжетных контаминациях, гиперболизации образов главных героев – в этом особенность фольклорного текста.

В своих замечаниях рецензент неоднократно подчеркивает, что сказитель Н.К. Ялатов и фольклорист И.Б. Шинжин творчески не обработали текст, чтобы избежать этих недостатков. То есть, рецензент относится к тексту эпоса как художественному литературному произведению, хотя именно такие шероховатости текста свидетельствуют об устности и аутентичности фольклорного текста.

Рецензент подробно и постранично по тексту высказывает свои замечания по следующим сюжетным эпизодам эпоса. В частности, он указывает на осовременивание отдельных эпизодов, бытовизмы (пышные похороны вождю воинов Быйанты, покидание земли Янгаром на устройстве, схожем с ракетой, попадание его на ханство, где царит равноправие). По поводу этих эпизодов можно сказать, что автор прав, считая их влиянием событий и явлений из современного общества, но нужно вновь напомнить о выводах С.С. Суразакова, который считал, что сюжеты алтайского эпоса в последние века развивались и пополнялись новыми бытовыми темами, в основе этих произведений лежат обычные житейские конфликты, а в образах героев определяются нормы общественного и семейного поведения людей, в результате чего, вплоть до XX века происходили изменения тем, идей и образов, сюжетов и композиции [Суразаков 1985:100–110; 238–241].

В связи с этим следует подчеркнуть, что на сказителя, скорее всего, два глобальных события XX века: Великая Отечественная война 1941–1945 годов, полет человека в космос, произвели огромное впечатление, что косвенно отразилось в представлениях и эпического сюжета. К тому же нужно сказать, что психологизация отношений героев, этнографизмы – в форме народных песен, объяснений архаических явлений, конечно, это также отражение нового времени. Такие примеры присутствуют не только в ялатовских сказаниях, но и у других сказителей. В заключительных сюжетных эпизодах можно как этнографизмы можно

указать на то, сказитель дает объяснение появлению жанрового вида величальной народной песни – дьанар кожон (песня дьанар). По его мнению, песня дьанар первоначально возникла, как песня восхваления эпического героя Дьанар батыра. Это связано с тем, что сказитель, осознавая, что современное поколение многого не понимает в эпическом языке, старается более подробно объяснить разные слова, предметы быта и т.д.

Поэтому многие из замечаний, в том числе, о шероховатости текста, в рецензии А.О. Адарова, а также в монографиях З.С. Казагачевой, Е.Е. Ямаевой, объяснимы с точки зрения аутентичности фольклорного текста и самого процесса развития алтайского эпоса, это и свидетельство того, что текст не создан как литературное произведение и литературно не обработан.

На фоне высказываний писателя А.О. Адарова особо следует отметить статью профессора Университета Внутренней Монголии (КНР) Д. Тая «Великий алтайский сказитель Н.К. Ялатов и некоторые вопросы, связанные с эпосом «Янгар», в которой освещены дискуссионные моменты по изучению эпоса «Дьанар», которые выражаются следующим образом: «является ли Н.К. Ялатов традиционным сказителем» и записанный от него «эпос Янгар является ли алтайским сказанием» [Тая 2023: 426]. Д. Тая приводит примеры о том, что с 1960-х годов XX века ученые записывали публиковали тексты сказаний Н.К. Ялатова, характеризовали и творческую биографию сказителя, доказывали традиционность его сказаний [Ялатов 1970; Суразаков 1982]. Поэтому вызывает вопрос, почему вдруг ряд ученых усомнились в происхождении эпоса «Янгар» как исконно алтайского [Казагачева 2002; Ямаева 1998].

То есть, автор, опираясь на исследования самих же алтайских фольклористов, приводит аргументы, подтверждающие сказительский талант Н.К. Ялатова, указывает на свидетельства о том, что он является потомственным сказителем с большим репертуаром сказаний. Обращаясь к вопросу о том: является ли «Янгар» алтайским сказанием, он приводит факты о том, что о бытовании алтайского сказания «Дьанар» отмечали сами сказители еще с начала XX века [Тая 2023: 426]. Он также ставит под сомнение версию о заимствовании сюжета алтайского эпоса «Дьанар» от соседних западно-монгольских исполнителей. Он считает, что этот эпос относится к репертуару собственно алтайских сказаний.

Вместе с тем исследователь поставил несколько проблем исследований, которые рассматриваются в нашем диссертационном исследовании и опубликованных нами статьях, в которых выявили один из архаических сюжетов о брате и сестре в алтайском и бурятском героических сказаниях, проведен сравнительный анализ сюжетов репертуара героических сказаний Н.У. Улагашева и эпоса Н.К. Ялатова «Янгар», рассмотрен эпос «Дьанар» в репертуаре алтайских и других тюрко-монгольских народов [Паштакова 2019: 410–417], [Паштакова, 2020], [Паштакова 2021], [Паштакова 2022: 15–25].

Учитывая неоднократные упоминания исследователей о том, что эпос «Дьанар» не может быть бытовать у алтайского народа, так как он не имел самостоятельного государственного образования, нами были приведены аргументы о предках алтайцев, которые были основателями и конфедеративными союзниками под разными этнонимами: «авторами данных гипотез не учитываются исторические истоки государственности у предков алтайского народа, которые составляли теле-телёское этническое ядро древнетюркских каганатов, даже в более ранние этапы, чем был основан Кыргызский каганат. Общеизвестен и факт вхождения алтайских теленгитов в состав конгломеративного Ойротского (Джунгарского) государства, когда часть ойротов – калмыки основали свое ханство на западе. Поэтому эпос «Джангар», являющийся общим произведением в ойротском эпическом репертуаре, мог быть известен и алтайским сказителям. Возможно, алтайский «Янар» является тем архаическим звеном, к которому присоединялись другие сюжетные звенья, известные уже в эпосе «Джангар». Конечно, учитывая то, что данное произведение было записано уже в конце XX века, в период угасания в целом эпической традиции, действительно, мы находим в нем также элементы нарушений традиционных эпических

законов, «нагруженность» сюжетных линий. Но необходимо, напомнить о том, что длинноты, сцепления новых сюжетов относятся к весьма характерному и традиционному явлению во многих произведениях алтайских сказаний в последние этапы его развития – контаминации сюжетов.

Сокращения

ПМА – Полевые материалы автора. Извлечение из архива Национального музея Республики Алтай им. А.В. Анохина. Рукопись. Аржан Адаров. Рецензия на героический эпос «Янгар», записанный Иваном Шинжиным от сказителя Николая Ялатова. 14 листов. Период создания: 1982 г. Номер по КП (ГИК): НМРА КП ОФ-13606/19.

Литература

1. Казагачева З.С. Алтайские героические сказания: «Очи-Бала», «Кан-Алтын». – Горно-Алтайск, 2002. – 348 с.

2. Паштакова Т.Н. Алтайский эпос «Дьанар» в репертуаре алтайских и других тюрко-монгольских народов. // MONGOLICA. Санкт-Петербургский журнал монголоведческих исследований. Том XXV 2022 № 2. Институт восточных рукописей РАН. ООО «Свое издательство», Санкт-Петербург. – С. 15–25, ISSN 2311–5939.

3. Паштакова Т.Н. Архаический сюжет о брате и сестре в алтайском и бурятском героических сказаниях // Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II». // г. Элиста, Калмыцкий научный центр РАН. – 2020. – № 1. ISSN: 2587–6503.

4. Паштакова Т.Н. О начальных сюжетных действиях алтайского героического сказания «Дьанар» // Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Героический эпос и сказительское искусство народов Евразии: сохранение, изучение и популяризация» посвященная 100-летию со дня рождения сказительницы Натальи Черновой. 10–13 сентября 2019 г. в НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова. – С.410–417.

5. Паштакова Т.Н. Общие основы творческой лаборатории Центрально-Азиатских сказителей (на примере алтайских и синьцзянских сказителей) / Төв Азийн туульчдын бүтээлч туурвилын ерөнхий суурь үндэс (Алтай болон Шинжааны туульчдын жишээн дээр). Аман зохиол судлал [Folklore Studies]: Аман зохиол судлалын эрдэм шинжилгээний цуврал. Боть ХLI, дэвтэр 1–13. – Улаанбаатар., 2020, – Х. 165. «Соембо Принтинг» ХХК. ISSN 2308–281 X.

6. Паштакова Т.Н. Сравнительный анализ сюжетов репертуара героических сказаний Н.У. Улагашева и эпоса Н.К. Ялатова «Янгар». Народы Алтая в социокультурном пространстве России на рубеже эпох. // Сборник статей, посвященный 30-летию со дня образования Республики Алтай и 265-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства. – Горно-Алтайск: БНУ РА «Научно исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова», 2021. – С. 518.

7. Потапов Л.П. Героический эпос алтайцев // Советская этнография. – Москва: Издательство АН СССР, 1949. – № 1. – С. 110–132.

8. Садалова Т.М., Паштакова Т.Н. Аспекты реконструкции сюжетного состава алтайского эпоса «Янгар» в контексте алтайских сказаний // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». – № 4. – 2022. – С. 27–36.

9. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. – М.: Наука, 1985. – 256 с. Суразаков С.С. Из глубины веков. – Горно-Алтайск, 1982. – С. 22–26. Суразаков С.С. Калмыцкий «Джангар» и героический эпос алтайцев // Проблемы алтаистики и монголоведения: Мат-лы Всесоюз. конф., г. Элиста, 17–19 мая 1972 г. – Элиста, 1974. Вып. 1. С. 73–77.

10. Шинжин И.Б. Алтайская версия «Джангара» (Сюжет и композиция) // «Джангар» и проблемы эпического творчества: Тез. докл. и сообщ. Междунар. науч. конф., г. Элиста, 22–24 авг. 1990 г. – Элиста, 1990. С. 69–73.

11. Шинжин И.Б. Алтайская версия «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического

творчества: Мат-лы Междунар. науч. конф., г. Элиста, 22–24 авг. 1990 г. – Элиста: АПП «Джангар», 2004. – С. 117–122.

12. Шинжин И.Б. Алтайский эпос о богатыре Янгаре // Литературоведение и история: Тез. докл. и сообщ., Ташкент, 12 сент. 1980 г. – Ташкент: Фан, 1980. – С. 111–112.

13. Шинжин И.Б. Бессмертный Янгар-Богатырь // Эпическая поэзия монгольских народов. – Элиста, 1982. – С. 116.

14. Шинжин И.Б. Проблемы типологии в исполнительском искусстве калмыцких джангарчи и алтайских сказителей-кайчи // Проблемы современного джангароведения: материалы Респ. науч.-практ. конф., посв. 75-летию профессора А.Ш. Кичикова. Кн. 1. – Элиста: Изд-во КГУ, 1997. – С.101–103.

15. Ялатов Н.К. Өлөнир / Оленгир: Героическое сказание алтайцев. Вст ст. С.С. Суразакова. – Горно-Алтайск, 1970. – 176 с.

16. Ямаева Е.Е. Алтайская духовная культура. Миф. Эпос. Ритуал. – Горно-Алтайск, 1998. – 168 с.

17. Янгар. Алтайский героический эпос. Сказитель Ялатов Н.К. / Перевод на рус. яз.: Т.М. Садалова, Т.Н. Паштакова. Т. 1. – Горно-Алтайск: Литературно-издательский Дом «Алтын Туу», 2023. – 439 с.

Садалова Т.М.
г. Горно-Алтайск, Россия

ОБ ОПЫТЕ НАУЧНОГО ПЕРЕВОДА АЛТАЙСКОГО СКАЗАНИЯ «ЯНГАР» НА РУССКИЙ ЯЗЫК

***Аннотация.** В данной статье предметом исследования является осуществленный нами перевод сказания «Янгар» алтайского сказителя Н.К. Ялатова с языка оригинала на русский язык в сопоставлении с существующими переводами алтайских сказаний.*

Целью в статье ставится вопрос о выяснении особенностей оригинального текста и поиск более точных вариантов их перевода на русский язык. Материалом исследования в статье выступают изданные тексты эпоса «Янгар» в трех томах на алтайском языке ученым И.Б. Шинжиным, а также опубликованный авторами текст перевода на русский язык. Методом исследования стало изучение опыта перевода алтайских сказаний на русский язык и собственные поиски в вопросах адекватной передачи оригинала на русском языке. Научная новизна статьи заключается в том, что дословный лингвистический перевод алтайского эпоса «Янгар» на русский язык до этого осуществлялся в качестве неопубликованного учебного материала для аспирантов Центра Джангароведения (КНР), поэтому в данном издании представлен научный перевод в системе переводческой школы российской фольклористики. Данная проблема чрезвычайно важна для полного представления об этом тексте для широкого круга исследователей в области фольклористики. Исследования перевода и самого текста представляются весьма актуальными для дальнейшего сравнения эпоса «Янгар» с центрально-азиатским репертуаром в целом, и его научной систематизации с учетом всех версий и сходных сюжетов монгольского эпоса «Джангар». Отмечая особые моменты, авторы на конкретных примерах выявляют красоту языка и эпического стиля оригинала и делятся своим опытом их передачи на русский язык.

***Ключевые слова:** перевод, фольклор, эпосоведение, героическое сказание, алтайский язык, русский язык, сказитель, научный перевод, исследования; исследования, сопоставления.*

Проблема перевода алтайского эпоса «Янгар» на русский язык чрезвычайно важна для полного представления об этом тексте для широкого круга исследователей в области фольклористики. Исследования перевода и самого текста представляются весьма актуальными для дальнейшего сравнения эпоса «Янгар» с центральноазиатским репертуаром

в целом, и его научной систематизации с учетом всех версий и сходных сюжетов монгольского эпоса «Джангар».

Анализируя историю переводов текстов алтайских сказаний на русский язык, в свое время в статье «Из истории перевода алтайских сказаний» З.С. Казагачева условно выделила четыре типа принципов переводов: пересказы содержания оригинала на русском языке (в трудах дореволюционных собирателей В.И. Вербицкого, Г.Н. Потанина, А. Калачева), поэтические переводы переводы (П. Кучияк и А. Гарф), лингвистический перевод, т.е. дословный, буквальный, нередко со стремлением отразить синтаксическую конструкцию алтайского языка (В.В. Радлова, Н.Я. Никифоров, Н.А. Баскаков), научно-фольклористический перевод (С.С. Суразаков) [Казагачева 1986].

О своем опыте перевода алтайских сказаний, С.С. Суразаков отмечал: «Переводчик старался передать на русском языке поэтический смысл сказанного, но ни в коем случае не допускал вольности. Переводить текст эпоса, особенно устойчивые поэтические формулы, очень трудно, поскольку в них в сжатой и весьма своеобразной словесной форме изображены более сложные картины, чем это может передать любой пересказ. Переводчик старался «извлекать» из алтайского текста и передавать по-русски, в наиболее близком к оригиналу словесном оформлении самое сокровенное, самую суть народной поэтической мысли. Стихи переведены в основном строка в строку. Но иногда приходилось и переставлять строки, поскольку синтаксический строй алтайского и русского языков совершенно разный. Этим объясняются – в общем нечастые – случаи несовпадения (на одну строку) нумерации строк алтайского текста с нумерацией строк перевода» [Суразаков 1973: 62].

Инициатива лингвистического перевода на русский язык эпоса «Янгар» принадлежит профессору Д.Тая – руководителю Центра джангароведения при Университете Внутренней Монголии (г. Хух-Хото, КНР). В связи с этим нами была проведена большая работа по лингвистическому или дословному переводу строка в строку, слово в слово текста алтайского сказания «Янгар» на русский язык для учебного процесса по университетской программе.

В настоящее время нами – мной и аспиранткой Т.Н. Паштаковой издан научно-фольклористический перевод текста «Янгар» [Янгар 2023], осуществленного с учетом опыта перевода эпоса С.С. Суразаковым на материале текста сказания А.Г. Калкина – «Маадай-Кара» [Маадай-Кара 1973]. Для нас это, скорее всего, экспериментальный перевод такого масштабного текста, вышел 1 том из 400 страниц, на следующий год будем готовить 2 том с таким же объемом, но, по условиям издательства, тираж маленький – 300 экз.

Издание было осуществлено литературно-издательским Домом «Алтын Туу» и предварено вступительной статьей народного писателя Республики Алтай И.И. Белекова «Духовный стержень народа в его героических сказаниях» [Белеков 2023: 3–4] в которой он подчеркивает, что родное слово, народные традиции и творчество, эпос и фольклор составляют первооснову духовной самоидентификации каждого народа: большой он или малочисленный. И в сказительском пантеоне алтайского народа десятки имен сказителей, которые совершили духовный подвиг, сумев передать будущим поколениям уникальные тексты сказаний. К ним мы возводим имена Н. Улагашева, А. Калкина, Т. Чачиякова, С. Савдина, Т. Шинжина, среди них достойное место занимает сказитель Н. Ялатов, от которого мы восприняли десятки сказаний и эпический шедевр под названием «Янгар». Краткая история записи алтайского сказания «Янгар» представлена одним из старейших алтайских фольклористов – И.Б. Шинжиным. К 1 тому перевода алтайского эпоса «Янгар» в конце даны Комментарии, примечания, в которые включены краткая статья Т. Паштаковой о творческом репертуаре сказителя Н.К. Ялатова, статья Д. Тая «Выдающийся алтайский сказитель Н.К. Ялатов и некоторые вопросы, связанные с эпосом «Янгар», список исследований по эпосу «Янгар», Словарь непереведенных слов, имен героев и персонажей, затем Примечания к тексту [Тая 2023: 426–430].

Оригинальный текст эпоса «Янгар» представлен 3 томами на алтайском языке, изданный фольклористом И.Б. Шинжиным в 1997, 2002, 2004 годах [Янар 1997; Янар 2002; Янар

2004]. На основе лингвистического перевода на русский язык эпоса «Янгар» 1 том оригинального текста был осуществлен Т.Н. Паштаковой, дальнейший перевод был осуществлен мной, но для сведения в единый стиль мной проводилась редакторская работа. Следует уточнить, что для перевода Паштаковой Т.Н. характерно активное использование инверсий, что мы постарались сохранить, так как именно инверсии давали возможность сохранить аллитерации и в русском переводе.

Например,
Пламенно-гнедого своего коня
Поглаживая гриву и хвост,
На голову же коня
Надела золотую уздечку.

В переводах алтайского эпоса «Янгар» мы учитывали и ранние переводы алтайских героических сказаний, но также и индивидуальные особенности сказывания Н.К. Ялатова [Маадай Кара 1973; Алтайские героические сказания 19972: 21]. Следуя же при этом единым принципам перевода алтайских сказаний, особо обращали внимание переводам общих мест, их вариантов в разных текстах, устойчивых формул, парных слов и т.д. Но при этом нами учитывался контекст текста и варианты их изложения сказителем Н.К. Ялатовым.

К общим местам в эпосе «Янгар» традиционно относятся: описание ханских владений, портретная характеристика героев, помощников героев, их одеяния, описание коней, седлание богатырского коня, бег коня, сцены сражений, свадеб, праздников, встречи гостей и т.д. Например, седлание богатырского коня описывается таким образом:

пример дословного перевода:
Словно поляна, огромные чепрак и потник
Сложила все, расправила.
Бронзовым вьючным седлом
Оседлала коня.
Как всегда, прочные
Три подхвостника друг на друга натянула.
Как всегда, непробиваемый
Нагрудник, солнцу подобный,
На груди коня удобно натянула.

Пример научного перевода:
Как поле, чепрак и потник
Сложила, накинула на него.
Сверху бронзовое вьючное седло положила,
Нервущиеся никогда
Сверху три подхвостника натянула
Солнцеподобный нагрудник
Прилаживая, на груди коня закрепила.

Перечисление процедуры седлание коня идет за каждым действием героя. В тексте оригинала все передается ритмизованной аллитерацией в начале слова, мы постарались и в русском переводе частично выдержать эту форму организации эпического стиха.

В том же режиме последовательности действий героя идет процесс описания богатырской одежды и доспехов:

С воинами , чтобы бороться,
Золотом расшитый пояс
Сверху затянув, подпоясался.
Поверх шапки из черной выдры
Бронзовый шлем надел.
Белую саблю, как алмаз,
К левому бедру пристегнул.
Колчан, луна подобный, со стрелами

На спину свою водрузил.
Острую булатную саблю
К своей талии прикрепил.

И в этом случае в русском переводе мы сохраняем обычно в двух следующих друг за другом или же перекрестных строках аллитерацию. В тексте не всегда удобно употреблять слово «шапка», так как оно имеет более облегченную семантику, поэтому иногда в тексте мы употребляем слово: головной убор или избегаем этого слова, например, если в тексте словосочетание «снял шапку», заменяя таким образом: «голову обнажил».

В эпосе «Янгар», конечно же, встречается большое количество устойчивых формул. При переводе подобных устойчивых формул, которые в разных эпизодах эпоса почти не варьируются, мы оставляем их неизменными. В других случаях, когда устойчивые формулы в разных ситуациях варьируются, учитываем конкретный их контекст. Так, нами при переводе учитывались разные вариации устойчивых формул, иногда использовались синонимы отдельных фраз, что не нарушает их смысловое значение, а подчеркивает многообразие семантического подтекста.

Относительно парных слов следует заметить, что они представляют собой отражение исторических этапов развития алтайского языка, в котором сохраняются архаичные слова и выражения: («Канду кастак огын» (Кровавую остроконечную свою стрелу); «Кеске салган бойынча» (На ложе тетивы положив); Тынду жебее окторы (Живые стрелы).

В парных словах также присутствует пласт влияния монгольского языка, например: амыр-энчү, эрмек-куучын [Монгол-орос толь 1957]. Они являются тавтологическими парами: амыр (монг.), энчү (алт.) – в значении: «мир, покой». Но в алтайском языке такой повтор понимается как устойчивое словосочетание, передаваемое синонимичными словами, что и было отражено в переводах: амыр-энчү – «мир-покой», эрмек-куучын – «речь-беседа». В то же время в парные слова объединены близкие по значению слова: эди-каны (кровь – тело), алтын-мөнүн (золото-серебряный), ада-эне (отец-мать). Переводы этих парных слов осуществлялось в двух вариантах, следуя принципам перевода в серийном томе «Алтайские героические сказания» [Алтайские героические сказания 1997]: в первом случае оставалась адекватная форма национальному тексту: отец-мать, косули-маралы, народ-племя, звери-птицы; в другом варианте эти слова согласно правилам русского языка, разделялись на два слова: народ и племя, деревья с камнями, зверей и птиц.

Например:

1 вариант: Звери –птицы вслед за ними прислушиваются.

2 вариант :Звери и птицы вслед за ними прислушиваются.

Иногда в тексте встречаются абстрагированные обозначения конкретных объектов: *ак быйан* – белая благодать, дословно обозначает «скот», почитаемый народом как божественный дар. То же самое относится к обозначению коня, так как его часто обозначают словом: *эрјине* – сокровенное, что также отражает отношение к коню, как дару свыше.

В связи с тем, что в алтайском языке отсутствует грамматическая категория рода, зачастую принадлежность отдельных мифологических персонажей к какому-либо полу выяснялась по содержанию текста (шулмус, змея, монус), так как по контексту оказывалось, что они могут быть чьими-то мужьями, женами, так, например, Эрлик-Бий имел трех зятьев шулмусов.

В алтайском эпосе «Янгар» употребление глаголов 3-го лица при обозначении движения (*барган, жүрүн ийтир*) одинаково обозначает и то, что герой может идти пешком, и то, что он может ехать на коне. В каждом случае действие героя уточнялось, исходя из содержания национального текста в целом, например:

Заметенные горы проезжает,

С шугой реки переплывает...

При определении единственного и множественного чисел мы также исходили из контекста, так как в значении имеется множественное число, а в тексте передается в единственном числе.

Ритмическая организация речи сказания, в основном, достигается, кроме аллитерации в начале строк, также и за счет использования в конце предложения вспомогательных глагольной формы: "эмтир", ("оказывается") и глаголов совершенной формы прошедшего времени, например: "тур-тыр" ("встал, оказывается"), "бартыр" ("шел, оказывается"), "бертир" ("дал, оказывается") и т.д. Таким образом, с помощью формообразующего глагольного суффикса "тыр" / "тир", выражающего субъективно – оценочное отношение к происходящему, создается ритмизация текста. Но в целях облегчения чтения текста на русском языке перевод вспомогательной формы «эмтир» («оказывается») мы использовали в меньшей частотности.

В научном переводе тексте «Янгар» мы стремились максимально сохранить адекватность оригиналу, но с учетом законов русского языка второй нашей задачей была передача богатого смыслового содержания и красоты эпического стиха.

Необходимость перевода алтайского эпоса «Янгар» на русский язык была продиктована для сопоставления сюжетных линий, характеристики персонажей, поэтической образности с произведениями не только всего фонда алтайских сказаний, но и для дальнейшего сравнения с саяно-алтайскими, западно-монгольскими текстами героических сказаний. К тому же данный текст героического сказания у калмыцких, монгольских, китайских эпосоведов вызывает огромный интерес. Изучение же перевода на другой язык позволяет выяснить стабильную базу устойчивых выражений, поэтического образного языка эпоса, что позволяет утверждать об отражении в нем единой эпической картины мира, характерной для всего репертуара алтайских сказаний.

Таким образом, переводческий опыт масштабного текста алтайского эпоса позволяет конкретнее выяснять внутреннюю образный строй национального текста и способствует поиску адекватных форм для передачи содержания сказания.

Литература

1. Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын / В.М. Гацак. – Новосибирск: Наука, 1997. – 663 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 15). (На алтайском и рус. яз.).
2. Белеков И.И. Духовный стержень народа в его героических сказаниях /Янгар. Горно-Алтайск, Литературно-издательский дом «Алтын Туу», 2023. – С.3–4.
3. Казагачева З.С. Об истории переводов алтайских героических сказаний. // e-lib.gasu.ru>konf/liter/R_2.html.
4. Маадай Кара. Алтайский героический эпос. / Сост. С.С. Суразаков. – Москва: Наука, 1973. – 465 с. (На алтайском и русском яз.).
5. Монгол-орос толь (Русско-монгольский словарь). – Москва: ГИС, 1957. – 715 с.
6. Янгар. Алтайский героический эпос. – Горно-Алтайск, Литературно-издательский дом «Алтын Туу», 2023. – 439 с.
7. Янар. Алтайский героический эпос. Т. 1 / сказитель Н.К. Ялатов. – Горно-Алтайск : Изд-во «Ак чечек», 1997. – 319 с. (На алтайском яз.).
8. Янар. Алтайский героический эпос. Т. 2 / сказитель Н.К. Ялатов. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайское книжн. изд-во «Уч Сумер», 2002. – 320 с. (На алтайском яз.).
9. Янар. Алтайский героический эпос. Т. 3 / сказитель Н.К. Ялатов. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайское книжн. изд-во «Уч Сумер», 2004. – 351 с. (На алтайском яз.).

АРХИВ ЦЕНТРА АДЫГОВЕДЕНИЯ КАК БАЗА ДАННЫХ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫКА, ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ АДЫГОВ

Аннотация. В статье описывается опыт работы Центра адыгovedения Адыгейского государственного университета по созданию многоуровневой электронной базы данных на основе фольклорно-этнографического архива. В работе рассматриваются вопросы, связанные с расширением лингвистического корпуса адыгейского языка за счет материалов фольклорного архива. Обобщены результаты исследования лингвокультурологических аспектов ряда концептов адыгейского языка. Анализируются методы формирования и способы структурирования фольклорной информации и представления ее в форматах, обеспечивающих эффективный доступ к ней в рамках как локальной сети, так и глобальной сети Интернет. Делается вывод о том, что электронная база данных способствует оптимизации хранения архивных материалов и доступа к ним, а также осуществлению научно-исследовательских и образовательных задач.

Ключевые слова: адыгский фольклор, фольклорно-этнографический архив, электронная база данных, энциклопедический глоссарий, адыгейский корпус, адыгская концептология.

На современном этапе, с приходом цифровых технологий в науку, проблемы архивирования, оптимизации фольклорных фондов, создания разнотипных электронных баз данных получили новый импульс. Можно указать на опыт работы в калмыков по созданию специализированных баз данных по джангароведению (полнотекстовые, библиографические, звуковые, графические, документально-фактографические, мультимедийные) [Омакаева 2006: 88-89]; информационно поисковой системы «Фольклор осетин», где сосредоточен фольклорный фонд Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева [Сокаева 2018: 174-178].

Проблемы, связанные с методами архивации, принципами формирования электронных баз данных, формами поисковых систем, условиями доступа в фонды и т.д. широко обсуждались на страницах одного из выпусков «Антропологического форума» [https://antropologie.Kunstkamera.ru/06/2012_17].

В современных условиях фольклористика не может обходиться без широкого использования новых технологий на всех этапах объективации фольклорного текста: от фиксации, архивирования, систематизации, подготовки к изданию до реконструкции, как принципов традиционного песнопения и игры на инструментах, так и восстановления вербальных текстов и инструментальных наигрышей, историй их возникновения и особенностей функционирования.

Эти же проблемы находятся в поле зрения сотрудников Центра адыгovedения Адыгейского государственного университета.

Центр адыгovedения создан в 2000 году как полиструктурный научный объект сначала при кафедре истории и культуры адыгов, затем как самостоятельная единица в структуре научно-образовательного кластера «Институт гуманитарного знания и культуры». Изначально он был призван мобильно и комплексно замкнуть на себе триединство «школа – университет – наука» и решать проблемы интеллектуального воспроизводства этноса. Приоритетными для Центра являются: создание научно-информационной базы для разработки актуальных историко-этнокультурологических проблем; исследование и энциклопедическое описание этнической культуры адыгов; разработка и внедрение экспериментальных программ и учебно-методических комплексов по регионально-национальному компоненту для общеобразовательной и высшей школы. В их контексте решаются конкретные задачи по систематизации научно-информационной базы Центра; проведению исследований и введению результатов в научный оборот; организации

стационарных фольклорно-этнографических экспедиций на этнической территории и в диаспоре, включению в специальность одаренных студентов.

В течение 23-х лет Центр адыговедения организовал и провел десятки научно-исследовательских проектов, в том числе региональных, российских и международных форумов, экспедиций, публикаций (монографий, статей, тематических справочников и словарей, сборников фольклорных текстов, материалов конференций). Центр имеет свой печатный орган – ежегодный научный журнал «Псаль» (Слово) на двух литературных адыгских языках (адыгейский и кабардино-черкесский) с аннотациями на русском и английском языках.

Центр создал многоуровневый фольклорно-этнографический архив, насчитывающий более 500 полуторачасовых кассет, около 400 CD- и 106 видеодисков. Также разработаны информационно-справочная и поисковая системы. В частности, составлены электронные и рукописные каталоги по различным принципам: тематический, жанровый, по информантам, по собирателям, по месту записи. К электронным каталогам относятся: систематический – 7359 ед.хр.; тематический – 7100 ед.хр. из них 1139 – народные песни и инструментальные наигрыши; в рукописном архиве в основном сосредоточены расшифровки фольклорных произведений – 1409 ед.хр.; фото-архив – 585 ед.хр. Составлены два именных указателя: один – по исполнителям народных песен, где указаны паспортные данные 515 информантов, другой – по названию населенных пунктов, в котором обозначено 200 аулов. Вышеперечисленные коллекции составляют основу электронной базы данных Центра.

В центре созданы фонохрестоматия «Адыгский фольклор» и три альбома «Жъыу» – ансамбля аутентичного исполнения адыгской народной песни и инструментальной музыки, несколько электронных приложений к сборникам фольклорных текстов.

Более подробно остановимся на принципах построения электронной базы данных по фольклору, являющейся одним из долгосрочных проектов Центра. Описанию того, как построена и работает подобная база на материале фольклора адыгов Турции, посвящены публикации Р.Б. Унароковой и Р.С. Дауровой [Унарокова, Даурова 2012]. Согласно им, электронная база «ориентирована на решение двух основных проблем: оптимизацию хранения архивных материалов и доступа к ним, а также осуществление научно-исследовательских и педагогических задач на материале базы. Работа над созданием столь сложной многоуровневой информационной системы требует не только теоретического обоснования, но и необходимой технологической поддержки» [Унарокова, Даурова 2012: 87]. Авторы указывают, что «разработана форма унифицированного описания единицы хранения, включающая информацию о месте, времени записи, исполнителе, собирателе, в том числе – блок данных о самом тексте: о жанровой принадлежности, сюжетных мотивах, качественных свойствах, в которых, в частности, указываются формы хранения (текстовая, звуковая, коллекция фотографий), информация о полноте текста, библиографические данные (если текст опубликован), номер основного фонда хранения» [Унарокова, Даурова, там же].

Фольклор адыгов Турции представлен в базе следующими жанровыми циклами: сказочная и несказочная проза; историко-героические песни о Русско-Кавказской войне; плачевые песни (гъыбзэ) об изгнании адыгов и сопровождающие их предания; песни-сетования, сочиненные на чужбине; фамильные истории в форме смеховых прений; смеховая поэзия.

В двух обрядовых циклах (свадебном и детском) обнаружено множество ситуативных, кинетических, поэтических особенностей. Часть из них традиционная, другая не имеет аналогов в системе обрядовой культуры адыгов и классифицируются как заимствованные. В контексте этих обрядов особую значимость представляют песни типа *лъэтегъэуцо орэд* (песня первого шага ребенка) и *нысэепчь орэд* (песни невесты, регламентирующие систему ролевых отношений в семье).

Как отмечают Р.Б. Унарокова и Р.С. Даурова, «фольклор адыгов Турции менее, чем в адыгской метрополии, подвержен инокультурному влиянию. Тексты, бытующие у старшего и среднего поколения, представляют собой первичный пласт, усвоенный по традиционной модели устной передачи – от старших – младшим, по трансляционным каналам типа *хъакIэц*

(гостевой дом), джэгу (свадебное игрище), чэц дэс (ночные посиделки), ш1ыхьаф (обряд взаимопомощи)» [Унарокова, Даурова 2010: 168].

Коллекция фольклора адыгов Турции в базе данных распределена на три блока: *текстовый, звуковой и фотоблок*. Звуковой блок составил 1800 единиц из 236 оцифрованных кассет. В *текстовый блок* заложены электронные версии опубликованных в сборнике «Фольклор адыгов Турции» [2004], а также 1000 единиц, расшифрованных текстов из турецкой экспедиции 2005 года, 220 текстов из частных рукописных архивов, переданных в Центр адыговедения собирателями из среды адыгов Турции. Данные тексты не вошли в вышеназванный сборник, они были расшифрованы после публикации книги.

Поиск в базе задается по названию жанров, именам информантов и собирателей, месту и году записи, а также, по ключевым словам, к которым относятся научная и народная терминология, названия текстов и их вариантов. Так, зафиксированная в Турции песня «Емыщ чэпэж» (Возвышенность Емыща), на исторической родине известна как «Борэжь итхьаусых» (Сетования старого Бору). Следовательно, ключевыми словами для поиска определены оба названия.

В блоках данных, связанных с информантами, собирателями, местами функционирования фольклора и с единицами текста поиск ведется через имена.

Фотоблок состоит из портретов информантов и репортажных фотографий, снятых в местах записи.

Вход в электронную базу состоит из трех ступеней: ввод данных, сама информационная база, где осуществляется поисковая работа, и отчеты.

Ввод данных делится на ряд файлов: жанры, справка об информантах – место записи, год записи, информация о публикациях, комментарии к текстам. В файле «о жанрах» – 7 жанровых групп, внутри которых выделено 38 жанров и жанровых форм. К каждому жанру подключены текстовые и звуковые файлы, с которых можно переходить к подробному описанию сюжетных мотивов. В *файле об информантах* содержатся паспортные данные, фотографии, репертуарный список исполнителя, биографическая справка. С этого файла также есть возможность перехода на текстовый и звуковой файлы, содержащие интервью со сказителем и исполненные им фольклорные произведения.

На странице, где обозначено *место записи*, находится контурная карта Турции с отмеченными местами компактного проживания адыгов. Здесь же можно найти информацию о времени записи, историко-этнографическую справку о населенном пункте. Отдельно выделен *год проведения экспедиции* с информацией об участниках и характеристикой собранного материала. Выделена информация и о *публикации фольклорных текстов*, сопровождаемая указателем библиографических данных и демонстрацией обложки книги. В файле, где расположены песни и сопроводительные истории, дополнительно помещены аннотация, паспортные данные об информанте, инвентарный номер.

В автоматическом режиме база накапливает список фольклорных текстов по названиям, а также именам информантов, собирателей, главных героев песен. По ним можно составить и изучать фольклорный ономастикон, функционирующий в среде черкесов Турции. Так, в базе выделены 176 антропонимов – имен информантов: *Афэш1ыжь Амин, Жэнэл1 Айцэ, Бырс Даут*; имена собирателей (11): *Хыдзэл1 Хьазыр, Цурымыт Музэфэр, Тхьагъэзит Рафик*; имена главных героев (151): *Хьатх Мыхьамэт, Даур Джамболэт, Тыкэр, Джаврые, Жьыу Жьансурэт, Шэныбэ Бабыц, Шыбзыхьо Гуагу и др.*; топонимы (17): *Истамбыл, Кайсэр, Пазарсу, Рихьание, Емыщ чэпэж*.

Определенный интерес представляет культурно-историческая информация, заложенная в ономастиконе базы. Так, в данных о месте записи фольклорного текста часть ключевых слов-ойконимов дается соответственно бытующему двойному (адыгскому и турецкому) называнию: *Едэпсыкьуай – Демырджы, Мэхьошхьабл – Карлы, Кьуймэ – Дуручай, Пцыжьхьабл – Касапкой* и т. д. Это говорит о том, что населенные пункты, которые были сформированы заселением изгнанных с Кавказа черкесов, имеют наряду с официальным турецким названием внутриэтническое адыгское, в соответствии либо с (суб)этнонимом

(*Мэхъошхъабл* – селение махосевцев), либо с названием рода предводителя первопоселенцев (*Шагуджхъабл* – *Квартал (Хабль) Шагуджевых*), либо с названием оставленного на родине селения (*Шынджый* – *Шинджий*). Для удобного поиска в электронную базу заложены оба топонима.

Ойконимы, не имеющие адыгской параллели, привязаны к названию более известного административного центра (города или района): *Елэмэ – Анталия, Эртурул – Чорум, Тофкой – Бига, Кайнар – Кайсер* и др.

Работа над базой данных «Фольклор адыгов Турции» позволила приступить к разработке принципов создания полнотекстовой электронной базы данных ЦА АГУ, где будут размещены все фольклорно-этнографические и исторические материалы, как рукописные, так и звуковые, хранящиеся в архиве Центра. Данная база явится сложной многоуровневой информационной системой. Предполагается, что электронная база ЦА АГУ будет состоять из двух основных блоков: фольклорный фонд и историко-этнографический фонд. База данных призвана, как уже было сказано, оптимизировать хранение архивных материалов и доступ к ним. Для этих целей на основе автоматизированной информационно-поисковой системы «Русский музыкально-поэтический фольклор» нами создана специальная программа, обеспечивающая фиксацию, хранение и воспроизведение данных, заложенных в ней, разработана форма описания единицы хранения. Фольклорный фонд данной базы будет состоять из трех блоков: текстового, звукового и фотоблока. Меню каждого из этих блоков также состоит из трех частей: вход в электронную базу, собственно информационная база и отчеты.

Предполагается, что основные тексты будут подстрочно переведены на русский язык. Это позволит расширить возможности пользователей.

Особый интерес представляют долгосрочные Проекты, выполняемые Центром на базе архива вместе со студентами и аспирантами факультета адыгейской филологии и культуры. Один из них – электронный энциклопедический адыго-русский глоссарий, который находится в стадии разработки. Предполагается сделать глоссарий общедоступной базой данных в форме Интернет-портала. В нем будет аккумулироваться адыгская лексика в новом формате отраслевого терминологического электронного энциклопедического словаря. Основу его составят накопленные до настоящего времени в адыговедении лексические материалы, исследования по языку, фольклору, истории и этнографии адыгов, и различные типы словарей. Формирование глоссария, структурированного не в алфавитном порядке, а гнездовым способом по сферам жизнедеятельности человека, ведется методом структурно-функционального анализа.

Другой долгосрочный лингвистический проект, над которым работает Центр – «Корпусные исследования по адыгейскому языку». Изучение состояния языков, презентация их богатства посредством методов корпусной лингвистики является одним из самых продуктивных исследовательских подходов.

В системе некоторых лингвистических корпусов начали функционировать фольклорные подкорпусы, каковыми являются якутский, нгасанский, корякский фольклорные базы данных. В статусе подкорпуса выступает и электронное научное издание «Фольклорный архив Башкирского госуниверситета», оснащенное специфическими сервисами (интерактивное оглавление, автоматически составляемый указатель словоформ издания, интеркарта мест сбора фольклора). К недавно созданным корпусам относится и адыгейский корпус. Данный проект был разработан в НИУ «Высшая школа экономики» группой лингвистов под руководством Ю.А. Ландера. На базе корпуса Центром адыговедения с 2022 года проводятся корпусные исследования по адыгейскому языку. Целью их является актуализация динамики развития и степени сохранности адыгейского языка, также объективация состава, структуры и образной системы языка. Значительное сужение функционирования адыгейского языка углубляет его уязвимость, расширяет возможности иноязычного вторжения, что, в конечном счете, ведет к разрушению образного мышления народа и, как следствие – изменению порождаемой им языковой картины мира. Данный

процесс провоцирует обильное появление в языке заимствованной лексики, калькирование иноязычных слов и понятий, переосмысление исконно адыгских выражений. Расширенный фольклорными текстами лингвистический корпус в этой ситуации демонстрирует объективное состояние языка и помогает наметить пути его сохранения и перспективы развития.

Важным достижением проекта стало значительное увеличение Адыгейского корпуса (с 8,25 млн. словоупотреблений до 11,1 млн. словоупотреблений), благодаря чему в нём теперь намного лучше представлено разнообразие жанров и авторов. В то время как ранее основную часть корпуса составляли газетные тексты, в результате работы проекта в него введено большое число художественных произведений (добавлено около 1,5 млн. словоупотреблений) и научных текстов (более 420 тыс. словоупотреблений).

Созданный на базе фольклорно-этнографического архива Центра адыговедения фольклорный подкорпус адыгейского корпуса включает более 1600 текстов, более 600 тыс. словоупотреблений. Структурирование материала в адыгейском корпусе позволяет фильтровать тексты по фольклорным жанрам, исполнителю, его анкетным данным и т.д.

В рамках корпусных исследований адыгейского языка проводится анализ микролексики основных этнокультурологических концептов и историко-этнографических понятий; ведется подбор к основным глоссам соответствующих фразем и паремиологических единиц (частично). На базе адыгейского корпуса ведется работа по исследованию следующих этнокультурных предметных кодов: мужчина – мужество (*лы – лыгъэ*), женщина (*бзыльфыгъ*); соматизмы в пословичном дискурсе, словообразовательные особенности в географических названиях на примере исторической топонимики.

Таким образом, Архив Центра адыговедения, созданный в период активного развития и популяризации цифровых технологий, в основном формировался с использованием последних, что расширяет возможности исследовательской работы. Здесь созданы три электронные базы данных (оцифрованная фонотека, «Фольклор адыгов Турции» и фонохрестоматия «Адыгский фольклор»), сопроводительная документация, состоящая из нескольких типов электронных каталогов: тематический, (под)жанровые, каталоги по информантам и населенным пунктам, где осуществлялись записи, именной каталог по собирателям.

На материалах фольклора адыгов Турции в Центре адыговедения АГУ создается многоуровневая электронная база данных. Она ориентирована на решение преимущественно двух основных проблем: оптимизацию хранения архивных материалов и доступа к ним, а также осуществление научно-исследовательских и педагогических задач на материале базы.

Как видим, с помощью электронной базы возможно решать разнообразные научные задачи, в том числе: формирование репертуара одного сказителя, определение его исполнительской специфики; поиск и составление географии функционирования отдельно взятого текста/жанра, исследование диалектных и локальных особенностей текстов и т.д. Впоследствии данная база может стать полноценным комплексным ресурсом для специалистов самого широкого профиля.

Существенное расширение адыгейского лингвистического корпуса за счет введения в него фольклорных и диалектных коллекций также дает возможность решать разнообразные лингвистические и этнокультурологические задачи. Данное обстоятельство также позволяет тестировать возможности адыгейского корпуса для научных исследований и проектной работы (в том числе при преподавании языка и фольклора).

Литература

1. Антропологический форум (https://anthropologie.kunstkamera.ru/06/2012_17).
2. Омакаева Э.У. Проблемы сохранения и популяризации эпического наследия монголоязычных народов (на примере калмыцкого героического эпоса «Джангар») // Эпический текст: проблемы и перспективы изучения / Материалы I Международной научной конференции 21–23 сентября 2006 года. Часть II – Пятигорск, 2006. – С. 80–90.

3. Сокаева Д.В. К вопросу о классификации несказочной прозы осетин // Вопросы литературы и фольклора: сборник научных статей. Вып. IX. – Владикавказ: СОИГСИ ВЦ РАН, 2017. с.175–182.

4. Унарокова Р.Б., Даурова Р.С. «Фольклор адыгов Турции»: из опыта научной публикации // Актуальные проблемы общей и адыгской филологии / Материалы VII Международной научной конференции. – Майкоп, 2010. – С. 167-170.

5. Унарокова Р.Б., Даурова Р.С. Имя как ключевое слово в базе данных фольклора адыгов Турции // Проблемы общей и региональной ономастики: материалы VIII Международной научной конференции. – Майкоп, 2012. – С. 250-254.

Хакимьянова А.М.
г. Уфа, Россия

ЦИКЛ БУНТАРСКИХ ПЕСЕН В ФОЛЬКЛОРЕ ЧЕЛЯБИНСКИХ БАШКИР

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-00940,
<https://rscf.ru/project/22-28-00940/>

***Аннотация:** Песни о народных защитниках, бунтарях, беглецах, восставших против колонизации края, отправленных в ссылку, о людях, заключенных в тюрьмы, беглых каторжниках получили широкое распространение и в устно-поэтическом творчестве башкир. В статье рассматриваются цикл песен о беглецах-бунтарях распространенных среди башкир Челябинской области. Рождению таких песен способствовало жестокое подавление народных восстаний против колонизации башкирских земель XVIII столетия, усиление гонений и установление в Башкортостане с 1789 г. кантонной системы управления. В основе бунтарских песен лежит социальный протест против колониального и национального ига, против имущественного и правового неравенства, идея свободы. Фольклорные материалы, собранные башкирскими учеными в 1960–80 гг. в данном регионе показывают устойчивость этих песен, которые можно было услышать повсеместно.*

***Ключевые слова:** фольклор, народное творчество башкир, экспедиция, жанр, цикл песен, архив, современное состояние.*

Территория Челябинской области занимает восточные пределы многовекового обитания башкирского народа. Башкирские шежере (генеалогические летописи родов и племен), своеобразные письменные памятники XVI-XIX веков и многочисленные географические названия области (местная топонимика) свидетельствуют о том, что башкиры являются коренными жителями данной территории.

Начало истории собирания фольклора челябинских башкир датируется 1929 годом и связано с именем Барыя Альмухаметова, материалы, собранные им, хранятся в Научном архиве Уфимского федерального исследовательского центра РАН [Ф. 3. Оп. 26. Ед. Хр. 10].

Сбором фольклора указанного региона в разное время активно занимались уроженцы Челябинской области, ученый-философ Д.Ж. Валеев, этномузыковед Л.К. Сальманова, фольклорист Н.М. Сиражетдинова. Материалы, собранные ими включены в многотомный свод Башкирское народное творчество” и отражены в монографиях ученых и сборниках песен [Валеев 1996; Башкирские народные протяжные песни 2007; Сиражитдинова 2018].

Полномасштабная фольклорная экспедиция сотрудников Института истории, языка и литературы к челябинским башкирам состоялась в 1962 году под руководством А.Н. Киреева. В состав экспедиции вошли С. Галин, Ф. Надршина, Н. Шункаров, К. Ахмедьянов. Фольклористами был собран обширный материал: записано более 30 сказок, варианты эпических произведений (4 варианта эпоса “Кузыйкурпяс һәм Маянхылу”, “Мактымхылу” и т.д.), легенды и предания, зафиксировано более 200 песен, таких как “Азаматов”, “Аргужа”, “Ашкадар”, “Долины реки Миас”, огромное количество коротких песен без названия, такмаков и образцов обрядовой поэзии и т.д.

Довольно большой цикл песен, зафиксированных в данной территории, составляют песни о народных защитниках или беглецах и ссыльных, восставших против колонизации края. Как отмечает С. Галин, "...их рождению способствовало жестокое подавление народных восстаний XVIII столетия против колонизации башкирских земель, усиление гонений и установление в Башкортостане с 1789 г. кантонной системы управления. В основе бунтарских песен лежит социальный протест против колониального и национального ига, против имущественного и правового неравенства, идея свободы" [Галин 2004: 322–323]. Руководитель фольклорной экспедиции 1962 г. в Челябинскую область К. Мэргэн (А.Н. Киреев) отмечает что, "тема беглецов – это социальная тема, тема протеста против социального угнетения народных масс. Причину распространения такого рода песен мы видим в самом песенном репертуаре:

Шадриндарзин алған, һай, туратым	Купленный в Шадринске мой гнедой
Әкрен генә баһып юрмалай.	Тихой поступью идет.
Был империяны зар илаткан –	Эта империя горько плачет
Колой кантон менән Ярмалай.	По вине Кулуй кантона и Ермолая.

В песне открыто сказано, по чьей вине так плохо живет народ" [Мэргэн 1964: 138].

Как видно из поэтических текстов песен и содержания сопутствующих им эпических сказов, легенд ("историй песен"), бунтарские песни делятся на две группы. К первой группе относятся песни, созданные самими беглецами («Арғужа» («Аргужа»), «Шәрәфетдин» («Шарафетдин»), «Шәрәфетдин Вәйсилов йыры» («Песня Шарафетдина Вайсилова»), «Заһизулла» («Загидулла»), «Ишбирзе» («Ишбирде»), «Сәләй» («Салая»), «Сәйфелмөлөк» («Сейфульмулюк») и др.). А ко второй группе относятся песни, сложенные людьми из близкого окружения самих беглых, жителей тех же или окрестных деревень, откуда родом сами бунтари («Сәйкә батыр» («Сайка батыр»), «Ирәле» («Ирале»), «Ирәле Кузыев» («Ирале Кузиев»), «Сираев»). По численности преобладают песни первой группы.

Буранбай, Биш, Шафик, Шарафетдин, Ирәли, Загидулла, Саитхужа, Салая и многие другие, ставшие жертвами несправедливых отношений и порядков и «по-своему» боровшихся с ними, осознавали безысходность своего положения и явную обречённость в борьбе, но всё же бросали открытый вызов обществу, и в этом заключается глубокий трагизм песен, донёсших до нашего поколения боль и страдания народа. "В зависимости с соответствиями по отношению к историческому прошлому народа, героев песен можно расположить по следующим галереям: носители идей борьбы за социальную справедливость и протест против кантонной системы управления, самовластья кантонных начальников и превращения башкир в казачье сословие (Сейфульмулюк, Саитхужа, Салая, Ямантай, Шарафетдин, Насир, Юнус); стремящиеся избежать рекрутской службы, выступающие против произвола в царской армии и совершающие побег из неё (Загидулла, Ишбирде); протестующие против расхищения башкирских земель (Ирәле, Саитхужа) и др." [Сиражитдинова 2018: 47].

Сама жизнь вынуждала жителей к активному сопротивлению колониально-захватнической политике властей и выдвигала из этой среды непримиримых борцов-одиночек, не всегда осознанно поднимавшихся на борьбу с социальной несправедливостью. Чаще всего она выливалась в акты имущественной мести баям-обидчикам или местным начальникам в форме угона их знатных коней или другой живности, раздаче добытого ими поголовья или вырученных от продажи такового денег беднякам-односельчанам и сородичам, что становилось основанием для возведения таких отчаянных смельчаков и героев в ранг «благородных разбойников», народных заступников и единственных избавителей, называемых в обиходе коротким, но ёмким словом «каскын» (беглец), от неимоверного засилия угнетателей. Это самый распространённый общий мотив широко бытующих как во всём Башкортостане, так и соседних башкирских районах, в том числе Челябинской области Российской Федерации [Сиражитдинова 2018: 48].

Анализ архивных материалов показывает, что в 60–80х гг. XX столетия среди челябинских башкир особой популярностью пользовались такие песни о народных

защитниках, как “Заһизулла” (“Загидулла”), “Сэйкэ батыр” (“Сайка батыр”), “Шәрәфетдин” (“Шарафетдин) и другие, записанные с вариантами и версиями.

Наибольшей устойчивостью отличалась песня “Аргужа”. Она встречалась в репертуаре почти каждого певца и на исследуемой территории зафиксировано 4 варианта этой песни и одна версия, посвященная беглецу Шарафетдину. Ему же приурочены две песни “Песня Шарафетдина Вайсилова” и “Шарафетдин”. Тексты песен почти дословно совпадают с вариантами песни “Аргужа”. Примечательно, что у каждой бунтарской песни или же песен о беглецах имеется своя конкретная жизненная основа, многие из них названы личными именами самих героев, ярких, неординарных личностей, подлинных представителей народа. Так, например, песни “Аргужа”, “Шарафетдин”, “Песня Шарафетдина Вайсилова” посвящены уроженцу дер. Ялтыр нынешнего Аргаяшского района Шарафетдину Вайсилову, который вел борьбу против заводчиков, захвативших башкирские земли. «По архивным материалам, он – сын муллы Вайсилкары Кужахметова, 1792 г.р., родился от его первой жены. Известно, что в 1854 году он был посажен в Челябинскую тюрьму. По десятой переписи (ревизской сказке) населения, ему в 1859 году было 37 лет. В данном случае фольклорные данные почти дословно совпадают с конкретным содержанием исторической песни» [Валеев 1996: 28]. По словам исполнителей, “Шарафетдин – сын муллы Вайсила, учился в Троицке, в медресе “Расулия”. С приходом заводчика Демидова на Урал Шарафетдин уже во время учебы создал революционную группу, состоявшую 10–15 человек. За свою политическую деятельность он был заключен в тюрьму, из которой неоднократно бежал” [Сальманова 1999: 211]. Шарафетдин был достаточно образованным и хорошо знал русский язык. Скрывался он от властей возле озера Аргужа.

По мнению Л.К. Сальмановой песня “Аргужа” является одной из песен, составляющих развернутый четырехчастный цикл. Анализируя свои записи, выполненные в 1975 г. она отмечает, что кроме “Аргужи” в этом цикле в качестве второй песни исполняются либо “Миэс буйы” (“Долины реки Миасс”, записано от А. Ахметьянова, 1914 г.р.), либо “Сөл курай” (“Степной курай”, записано от Я. Хамзина, 1905 г.р.) [Сальманова 1999: 212]. В 1976 г. жительница деревни Ялтыр Аргаяшского района Челябинской области Н. Камалова (1927 г.р.) поведала, что Шарафетдин бежал из тюрьмы 4 или 5 раз. Последний его побег не удался, и он написал письмо в котором была песня:

Аяғымда миңең тимер бығау,	На ногах моих железные оковы,
Асыр өсөн аскыс булһасы.	Чтоб отомкнуть их нет ключа.
Ил өстөндә миңе күрәлмәйзәр,	На родине меня ненавидят,
Күккә менер баҫкыс булһасы.	Нет лестницы, чтоб вознестись в небеса.

Тот же информант рассказала о том, что в каждом письме содержалась новая сочиненная Шарафетдином песня, полная чувства тоски и одиночества [Сальманова 1999: 212]. В письмах арестанта доходили только слова песен, а их напевы сочинены известным в округе певцом, жителем деревни Ялтыр стариком Багаутдином. “Напевы этого цикла являются свидетелем таланта и высокого профессионализма йыраусы Багаутдина, сумевшего отразить в интонациях своих мелодий и глубокие страдания народного героя, и его неукротимый свободолюбивый дух”, – пишет в своей работе Сальманова. [Сальманова 1999: 212].

В архивных материалах 1962 г. зафиксировано 4 песни “Миэс буйы” (“Долины реки Миас”). По словам информанта А. Ахметьяновой, в цикле песен Шарафетдина она выполняет функцию вступительной песни, предваряющей пение песни “Аргужа”, так как первоначальное место побега Шарафетдина связано с рекой Миасс (Записано Л.К. Сальмановой в дер. Ялтырово от Ахметьяновой А.). Это замечание информанта свидетельствует о том, что при исполнении циклических песен соблюдается определенная последовательность. Лишь один певец-йыраусы Яхья Хамзин третью песню, входящую в состав цикла песен Шарафетдина, “Сөл курай” (“Степной курай”) называет “Икенсе Шәрәфетдин” (“Второй Шарафетдин”), подчеркивая тем самым ее прямую связь с именем Шарафетдина.

К циклу локальных бунтарских песен относится также песня “Заһизулла” (“Загидулла”).

История песни свидетельствует о том, как уроженец кунашакской земли Загидулла вместе со своим другом из аргаяшских мест Ямантаем угоняли лошадей у царских чиновников и местных богатеев. Однако, они были пойманы и посажены в Челябинскую тюрьму. В истории песни о Загидулле, записанном С. Галиным от Сабитова Ахматъяна говорится, что он бежал от наказания розгами, а раньше люди, наказанные розгами лишались всех прав. Потому и Загидулла после крупной стычки из-за земли с начальством, боясь такого рода наказания, сбежал и стал беглым [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 557. Л. 196]; в другой легенде рассказывается, что он дослужился до сотника, был талантливым певцом, с помощью песен и боевого клича поднял сородичей на борьбу с колонизаторами, но был пойман и сослан в Сибирь. По дороге в место назначения, проходя через одну из деревень Загидулла поет песню:

Исемкәйем минең Заһизулла	Мое имя Загидулла,
Сығып киттек йырак Себергә.	Гонят нас в далекую Сибирь

Ночью на караул нападают башкиры и освобождают закованных в цепи собратьев [Сиражитдинова 2018: 45–46]. Он снова собирает свой отряд и продолжает борьбу, пока не претерпевает полное поражение. Еще один вариант этой же песни, записанный в 1979 г. Д.Ж. Валеевым сложен в форме диалога Загидуллы и его друга Ямантая, переговаривающихся в тюрьме посредством пения [Валеев 1996: 38–39].

В истории песни «Сәйтхужа» («Саитхужа»), она также известна под названием “Куязан күле” (“Озера Куязан”) говорится о том, что во времена кантонного управления, башкиры стали переворднить в казачье сословие. Многие башкирские деревни отказались от этого, и на этой почве борьба была очень упорной. Люди, решительно выступавшие против «оказачивания» были изгнаны из родовых владений, лишались земель и рассеялись по округе, пополнив ряды обездоленных припущенников. Такова печальная участь огромного множества башкирских деревень и их жителей в дореволюционной России. “Саитхужа был одним из образованных людей деревни Куязан (дер. Куязан нынешнего Красноармейского района Челябинской области), писал по-русски и на-тюрки. Отказавшись перейти на казачье положение, он агитировал и других. Поэтому кантонные начальники обвинили его как зачинщика антиправительственных выступлений и как бунтовщика посадили в тюрьму. Но, говорят, он сбежал, долгие годы жил в камышах озера Куязан, а потом подался в казахские степи, где и провел жизнь под именем һары мулла (т.е. рыжий мулла) [БНТ 1995: 108–109].

Куязанкай күлдең, ай, буйында	Красивы Куязана берега,
Ат бәйләргә урын уңайы.	Здесь лошадям всегда вольготно было.
Ғәзиз генә башым под суд булды,	Головушка моя в шестнадцать лет
Ун алты ла йәшем тулайы.	Под суд несправедливый угодила.

В 1979 г. в дер. Норкино Аргаяшского района Д.Ж. Валеев записал от Сафаргали Султанбекова песню “Сайфельмулюк”. В истории песни повествуется о двух друзьях Сайфульмулюке и Саитхуже, протестующих против бесчинства чиновников и власть придержащих. Друзья были пойманы и посажены в тюрьму. События связаны с деревней Тәүәкәй (Тавакай) Красноармейского района. В тексте встречается название Куйһазан (Куязан), по словам информанта, Куязан – древнее название деревни Тавакай” [Валеев 1996: 40].

Ергенәйе алтын, һыуы һалкын,	Земля богата, холодна водица,
Куязанкай кеүек ер кайза?!	Где найти край щедрее, чем Куязан?
Ике лә генә хатты тиндәр яза	Кто знает равно оба языка?
Сәйтхужа кеүек ир кайза?	Никто с Саитхужой здесь не сравниться.
	“Саитхужа”
Илегез йәмһез, һыуығыз тәмһез,	Земля ваша не красива, у воды нет вкуса,
Куйһазанкай кеүек ер кайза?	Где найти край щедрее, чем Куязан?
Ике генә телдә хаттар яза	Пишет письма на двух языках,
Сәйтхужа тигән ир кайза?	Где же мужчина по имени Саитхужа?
	“Сайфульмулюк”

Для песен о беглецах характерен мотив раскаяния, в них выражены тяжкие раздумья лирического героя по поводу избранного им неверного жизненного пути:

Арғужа буйлап йөрөгәнөмдә	Когда бродил я вдоль Арғужы
Исемемде яззым ташына.	Имя свое написал на камне.
Ата-бабай һүзен тыңламайса	Не вняв родительским словам,
Еттем буғай ғәзиз башыма.	Сгубил я голову свою напрасно.

“Арғужа”

Баш китәрзәй эштәр эштәбейзем,	На голову свою наделал дел,
Акылыма һалып уйламай.	Не подумав умом-разумом...

“Комкүл”

“Кумкуль”

Бунтари обладали большой физической силой, были талантливыми певцами и кураистами, пользовались уважением и авторитетом у односельчан. Правда, в конце концов судьба беглых чаще всего заканчивалась арестом, заключением или ссылкой на каторгу. Поэтому для всех песен о беглецах-бунтарях характерен мотив неизбежного пленения и, нередко, неотвратимой гибели героя. Причём его арест и угон в неволю воспринимаются односельчанами как всенародное горе и несчастье, и они прощаются с ним навсегда, зная, что того ждёт неминуемая смерть. Так, когда увозили в тюрьму Ямантая, то «проводить его вышла вся деревня и многие даже плакали» [Сальманова 1999: 220]. В песнях повторяется мысль о безвозвратной утере своего героя :

Күк күгәрсен тигән кошконайзың	У голубка окраска сизая,
Аяктары кызыл, узе күк.	А лапы алым выкрашены цветом.
Ғүмәров та тигән ир кешенәң	Мужчины по имени Гүмеров
Йырғынайы калды, үзе юк.	Осталась песня, самого его нет.

“Ғүмәров”

“Гүмеров”

Песня "Сираев" является ярким примером сочувствия народа к своим заступникам. В ней напрямую выражена поддержка и пожелание освобождения беглеца, несмотря на осознание людей о невозможности этого:

...Әсир булып яткан шул Сираев,	...Пленного и взаперти Сираева,
Манифест та булып кайтһа ине	Пусть освободят манифестом...

(«Сираев») («Сираев»)

Даже пойманный и сосланный в Сибирь, герой не падает духом, и песня заканчивается на оптимистичной ноте:

Бөткән малдар өсөн,	Не печальтесь, друзья, по богатству,
эй, кайғырмайык,	которого нет,
Баш сәләмәт булһа мал таба.	Коль будет голова цела –
	богатства найдутся!

“Алмағаскай”

“Яблонька”

Все песни о бунтарях или беглецах основаны на реальных фактах, имена лирических героев навсегда остались в названиях песен. Например, герой песни «Сәйкә» («Сайка») – уроженец дер. Акбаш нынешнего Аргаяшского района, был неукротимо вольнолюбив и справедлив во всём, защищая интересы своего народа, боролся против помещиков и казаков, несколько раз сидел в тюрьме, много раз совершал побеги; герой песни «Ишбирзе» («Ишбирде») – житель дер. Кадыр из тех же мест, отказался от службы в царской армии и несколько лет скрывался в лесу; герой песни «Сәләй» («Салаяй») скрывался в глуши, так как за свою агитацию против царских властей, по доносу недоброжелателей, подвергался постоянным преследованиям; герой песни «Йүркә Юныс» («Юрка Юнус») крадёт свою возлюбленную у начальника кантона, который взял её замуж в качестве четвёртой жены, за что кантонный начальник мстит ему – велит поймать и отправить на каторгу, где тот оканчивает свои дни [Сиражитдинова 2018: 46]. Среди архивных материалов 1962 г. сохранены 6 вариантов песни “Ирәле”, о знаменитом силаче и борце Ирали Кузыеве. Он всегда выступал против продажи и раскупки башкирских земель. Однажды из-за земли началась какая-то тяжба с властями, в которой главным зачинщиком был Ирали Кузыев. И

поэтому кантонное начальство решило избавиться от него и под видом угощения его отравили [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 557. Л. 211–216].

Очередная фольклорная экспедиция к челябинским башкирам, организованная научными сотрудниками ИИЯЛ УНЦ РАН, состоялась в 2009 г. Временной промежуток между первой и последней экспедицией составляет 47 лет. Анализ разновременных записей “свидетельствуют о наметившейся тенденции к затуханию традиции протяжного пения, причину которой можно усматривать в нарушении “принципа преемственности”, обусловленной к тому же демографическими процессами” [Сальманова 1999: 221–222]. Если в 1962 г. фольклористами было зафиксировано 10 вариантов песни “Аргужа”, то в материалах 2009 г. мы нашли только один вариант этой песни. Надо отметить также, что утеряны названия песен, информанты отмечают их как “озон көй” (протяжная песня) или же “Бороңго йыр” (старинная песня). Некоторые из них хранят у себя тетради, в которых записывают тексты песен, исполняемые их родителями или родственниками. Так, например, в 1997 г. Гайсина Ф.Ф. переписала с тетради Мухаметшиной Г. две песни, именуемые “Озон көй” и “Бороңго йыр” [Фольклор челябинских башкир 2012: 99–100]. Также “сравнение репертуаров исполнителей башкирских народных песен Саяхетдина Насретдинова (уроженец дер. Куйсары) и его сына Ахмета, показывает, что сын обладает меньшим количеством песен в своем репертуаре, а дети последнего вовсе не знают и не исполняют протяжных песен [Сиражетдинова 2018: 19–20]. Традиции песенного творчества сохраняются теперь в такмаках, баитах, мунажатах, коротких лирических песнях.

В научном своде “Башкирское народное творчество” 1974 г. издания публикуется 40 бунтарских песен с вариантами. Из них 7 песен (с вариантами), записаны на территории Аргаяшского и Кунашакского районов Челябинской области, 7 песен – в Курганской области, и одна общая песня «Буранбай». Учитывая зафиксированные материалы со всеми вариантами и версиями, количество бунтарских песен в башкирском фольклоре доходит до 25. Некоторые песни о беглецах зафиксированы от разных информантов в нескольких вариантах. Благодаря видным в 1960–1980 гг. исполнителям песен, как Яхья Хамзин, Магинур Шаимова, Саяхетдин Насретдинов и др., до нас дошли жемчужины народного песенного творчества, которые вызывают оправданное чувство гордости не только челябинских башкир, но и всего башкирского народа.

Литература

1. Башкирское народное творчество. Песни. Кн. 1. / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. С.А. Галин. Ответ. ред. К.А. Ахмедьянов. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1974. – 386 с. (на башк. яз.).
2. Башкирское народное творчество. Том 8. Песни (дооктябрьский период) / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. С.А. Галин. Ответ ред. Ф.А. Надршина. – Уфа: Китап. – 400 с.
3. Башкирские народные протяжные песни / Сост. Л.К. Сальманова. – Уфа: Гилем, 2007. – 276 с.
4. Галин С.А. Башкирский фольклор (Устно-поэтическое творчество башкирского народа). – Уфа: Китап, 2004. – 389 с.
5. Кирей Мэргэн (Киреев Ахняф Нуриевич). Песенная тетрадь (Записки фольклориста). – Уфа, 1964. – С. 138.
6. Сальманова Л.К. Заметки на темы Аргаяшских протяжных песен // Башкирский фольклор: исследования и материалы: Сб. статей. Вып III. – Уфа: Гилем, 1999. – С. 199–222.
7. Сиражитдинова Н.М. Песенное творчество челябинских башкир. – Уфа: Башк. энцикл., 2018. – 204 с.
8. Фольклор челябинских башкир (материалы и исследования). – Уфа, 2012. – 204 с.
9. Фольклор башкир Челябинской области. 1962 г. Т. 1. – Научный архив УФИЦ РАН. Ф.3. Оп.2. Д. 557.

ПОЭТИКА ВЕЩИ В КАЛМЫЦКОЙ ЛИРИКЕ О СИБИРСКОЙ ССЫЛКЕ

Исследование проведено в рамках государственной субсидии – проект «Универсалии и специфика традиций монголоязычных народов сквозь призму кросс-культурных контактов и системы взаимоотношений России, Монголии и Китая» (№ госрегистрации: 123021300198-4).

***Аннотация.** Актуальность статьи определена тем, что тема вещи в калмыцкой лирике о сибирской ссылке не была объектом и предметом исследования. Цель статьи определена рассмотрением поэтики вещи в избранных произведениях калмыцких поэтов на родном языке. Материалом для изучения стали стихи калмыцких поэтов разных поколений о сибирской ссылке, в которых вещи стали маркерами и символами жизни родных и близких, память о которых трансформируется в репрезентативных текстах в историческом и личном аспектах. Выявлены стихи Б. Джимбинова, М. Хонинова, Э. Тепкенкиева, Н. Хатуева разных лет, где письма, деревянный чемодан, нож становятся свидетелями исторических событий, участвуя в жизни авторов.*

***Ключевые слова:** вещь, сибирская ссылка, автобиографизм, историческая память, калмыцкая лирика, поэтика, перевод.*

Тема депортации, ссылки и возвращения в калмыцкой поэзии XX – начала XXI в. остается малоизученной областью калмыцкого литературоведения [Джимбинова 2003; Ханинова, Ханинова 2007; Ханинова 2008; Ханинова 2009; Ханинова 2013; Санджиев 2013; Манджиева 2014; Ханинова, Валетова 2022а; Ханинова, Валетова 2022b и др.]. В этих работах рассматривались стихи, реже поэмы калмыцких авторов о депортации и ссылке в основном на основе русских переводов. Тема возвращения из ссылки на примерах произведений калмыцких поэтов остается на периферии внимания исследователей.

В ряде названий стихотворений калмыцких поэтов фигурируют те или иные вещи-предметы, становящиеся объектом авторской рефлексии о сибирской ссылке: «Элст хээсн бичг» («Письмо, искавшее Элисту», 1957) Бемби Окуновича Джимбинова (1914–1986), «Хойр бичг» («Два письма», 1963) Михаила Ванькаевича Хонинова (1919–1981), «Хоорндан ниитэ иньглнэ» («Дружат между собою», 2007) Эрнеста Ивановича Тепкенкиева (1931–2017), «Балг» («Нож», 2019) Николая Сенаевича Хатуева (г.р. 1953).

В хронологическом плане эти произведения относятся ко второй половине прошлого столетия и к 2000-м гг. Все вещи соотносятся непосредственно с их авторами, пережившими сибирскую ссылку взрослыми людьми или детьми. В стихах Б. Джимбинова и М. Хонинова почтовые письма, принадлежавшие им, стали путеводителями по жизни. У Н. Хатуева – это нож, которым при его рождении была отрезана пуповина. Э. Тепкенкиеву деревянный чемодан подарен в ссылке его другом. Лишь один текст Э. Тепкенкиева имеет посвящение: Б.С. Манджиевд (Б.С. Манджиеву). Два произведения датированы: у Б. Джимбинова (Элст балһсн, 1957 жилин март сар = город Элиста, март 1957 года), у М. Хонинова (1963).

Все стихотворения в разное время переведены на русский язык Александром Голембой (псевдоним Александра Соломоновича Рапопорта, 1922–1979), Александром Грековым (псевдоним Александра Тимофеевича Гаркуши), Валентиной Лиджиевой, Алексеем Скакуновым, опубликованы в печати и авторских книгах. Часть стихотворений – М. Хонинова, Э. Тепкенкиева, Н. Хатуева – имеет новые переводы, сделанные Риммой Ханиновой.

Письмо как вещь обычно представлено в формате почтового конверта и бумаги, подразумевает адресата и адресанта, т.е. являет возможность коммуникации между отправителем и тем, кому оно адресовано.

В первом стихотворении Б. Джимбинова «Элст хээсн бичг» («Письмо, искавшее Элисту», 1957), написанном после возвращения на родину, письмо, не уточняющее адресата, путешествует годами между городами, поскольку нет города под названием Элиста.

Ср. название русского перевода А. Голембы «Письмо в Элисту», в котором нивелируется оригинальное название. В первом случае название оригинала являет прием олицетворения, во втором случае – нейтрализация путешествия письма в виде указания топонима как конечного пункта прибытия, хотя на самом деле переводчику удалось в тексте придать письму активную роль с помощью олицетворения.

Безымянный адресат в стихотворении назван дорогим другом («эңкр иньг»), кому от чистого сердца послано письмо в Элисту: «Эңкр иньг, чамд, / Элвг седклэн бичлэв. / Элст балһсн тал / Эн бичгэн илгэлэв» [Жимбин Б. 1957: 3]. Возраст, национальность друга никак не конкретизированы, если учесть, что во время депортации были высланы из республики все калмыки, значит, письмо адресовано не калмыку.

Во второй строфе сюжет получает свое развитие в связи с тем, что такого города уже нет на карте, произошла ошибка, поэтому письмо возвращается к адресату: «Балһснтн ода уга, / Бээдлтн эндүрсн кевтэт... / Бичгим тиигж тиизлэд / Бийдм хэрү илгэнэ» [Жимбин Б. 1957: 3]. Ср. в переводе: «Нами не разыскан адресат: / Нет такого города в стране. / И, письмо, решив вернуть назад, / Почтовик его послал ко мне» [Джимбинов 2009: 120].

Сюжетная интрига обусловлена тем, что в мае 1944 г. столица Калмыцкой АССР была переименована в город Степной.

Ср. авторскую ошибку в стихотворении Виктора Папуева «Элиста» (2007): «В сорок третьем – город Степной» [Папуев 2018: 176].

В третьей строфе Б. Джимбинов вводит временной диапазон (тринадцать весен) путешествия письма из города в город в поисках адресанта, наконец, вернувшемуся к отправителю в Барнауле: «Арвн хурвн хаврт / Ардасм намаг хээнэ, / Балһснас балһс кедэд / Барнаул деер ирнэ» [Жимбин Б. 1957: 3].

Перечисление сибирских городов (Новосибирск, Тюмень, Омск), упоминание Алтайского края в следующей строфе демонстрирует географию ссылки калмыков в этом регионе: «Тендэсн Новосибирск орад, / Тюменүр хаалһ олна, / Олн назр эргэд / Омскд ирдг болна. // Дорд Алтан өөр / Дала хальмгудла харһна» [Жимбин Б. 1957: 3]. В оригинале названы калмыцкие мужские и женские имена (Дулахн, Дорджи, Делгир), кому адресованы слова любви: «Дулахн, Дорж, Делгрт / Дурна үгэн күргнэ...» [Жимбин Б. 1957: 3], у переводчика эти детали отсутствуют (тринадцать лет ссылки, калмыцкие имена).

Исторический факт (Указ Президиума Верховного Совета СССР 1956 г.) знаменует возвращение народа из ссылки, возможность укреплять, строить, петь, потому что наступила радостная пора: «Деед Советин Указ / Делкэд күрч дүүрв, / Батлсн, тосхтн, дуултн, / Байрта цаг делгрв» [Жимбин Б. 1957: 3]. Поэтому в следующей строфе поэт актуализирует другое историческое событие: восстановление автономии республики с ее столицей – любимой Элистой: «Хальмг автономн таңһчин / Хотл балһсн болсн / Элст, Элст, Элст, / Эңкр мана балһсн» [Жимбин Б. 1957: 3].

Характерно, что в тексте ни разу не назван переименованный город, но на протяжении всего повествования название столицы Элиста повторяется пять раз, в переводе – дважды. В духе времени подчеркивается, что восстановление исторической справедливости произошло благодаря великой партии – «алдр партин нилчэр» (т.е. Коммунистической партии), оттого радостно звучит утверждение: «– Тиим балһсн бээнэ, / Түүнэ нернь – Элст!» [Жимбин Б. 1957: 3], т.е. «Есть такой город, его имя – Элиста».

Ср. у переводчика: «Обо мне конверт мой каждый день / Спрашивал у наших земляков. // Но Указ тут встретился ему, / Радостью сияющий Указ, – / Новый путь он указал письму, / В край родимый возвратил он нас. // Он сказал посланью моему: / – В Элисту лети, домой, домой, / Прямо к адресату твоему, / Ведь на свете город есть такой!» [Джимбинов 2009: 120]. Здесь прием олицетворения с письма-конверта переносится и на официальный документ (Указ), снимаются идеологический акцент оригинала, упоминание партии. Стихотворение в этом переводе становится более лиричным, проникновенным, тема ссылки для знающего читателя прочитывается в контексте.

Если это стихотворение Б. Джимбинова имеет обобщенный ракурс, то стихотворение

М. Хонинова «Хойр бичг» («Два письма», 1963) – автобиографический. Два письма, фигурирующие в стихотворении, разной адресации. Одно – официальное, извещение о смерти, т.н. «похоронка», другое – частное, письмо жены мужу. В обоих случаях речь идет об одном и том же человеке – офицере, участнике Великой Отечественной войны. Написанное в 1963 г., стихотворение тогда же было опубликовано в газете «Хальмг үнн» 12 мая [Хоньна М. 1963: 3], в следующем году – в авторской книге [Хоньна М. 1964: 105–107].

Сразу отметим, что первое письмо – художественный вымысел: автор партизанил в лесах Белоруссии, переписка с домом была невозможна. Трагический посыл в начале стихотворения задает камертон общей теме войны и ссылки: «Намаг немшин сумнла хархулад, / Нерн уга һазрт оршаһад, / Альхн дүнгэ цаасн гүүв, / Авалим, күүктәһинь хээж олв» [Хоньна М. 1964: 105]. В оригинале лирический субъект сообщает, что был убит немецкой пулей, был похоронен в безымянном месте, бумага величиной с ладонь принесла об этом известие его жене и дочери.

В переводе А. Грекова: «Был убит немецкой пулей я, / В чистом поле мой споткнулся конь. / Весть о том в родимые края / Лист принес – величиной в ладонь» [Хонинов 1966: 58]. У переводчика в тексте появляется споткнувшийся конь в духе народных песен. Ср. в нашем переводе: «Был убит немецкой пулей я, / Похоронен в безымянном месте – / Лист с ладонь в родимые края / Разыскал жену и дочку вместе» [Хонинов 2016].

В стихотворении калмыцкого поэта повествование ведется от первого лица.

Ср. стихотворение А. Твардовского «Я убит подо Ржевом» (1946): монолог погибшего солдата.

Как у Б. Джимбинова, у М. Хонинова тоже письмо «бежит, находит», т.е. прием олицетворения определяет сюжетное развитие. Но если там письмо / конверт внешне не конкретизированы, то тут детализирована определенная величина (в ладонь). Приведем наши пояснения по этому поводу. Во-первых, здесь отсылка к калмыцкой загадке о письме: «Альхн дүнгэ альчур ээл болһнд күрч (Бичг). Платок с ладонь побывал у всех соседей (Письмо)» [Пословицы, поговорки 2007: 661]. Во-вторых, видимо, имеется в виду «треугольник» военной корреспонденции.

В следующих строках названы имена жены (Нюдля) и маленькой дочки (Нимн), проливавших слезы над письмом, когда же потом муж нашел свою семью, злосчастное письмо лежало у жены в кармане: «Нимнтәһән хоюрн Нүүдлэ-авальм / Нүдндән күрч ядад уульж, / Намаг хөөннь эмдрэд ирхлэм, / Нүүлтэ цаасн хавтхднь кевтж...» [Хоньна М. 1964: 105].

Ср. в переводе: «Получив известие, жена / Окропила скорбный лист слезой. / Но еще не кончилась война, / Я живым приехал в край родной...» [Хонинов 1966: 58]. Между тем опущенная переводчиком деталь (письмо в кармане жены, высланной в Сибирь) передает страдания горюющей женщины.

В духе эпических сказаний дается характеристика лирического субъекта, не горящего в огне, твердеющего, как железо, возрождающегося, как Хонгор – богатырь из эпоса «Джангар», отправившегося на родину осенью сорок четвертого, приехавшего в Элисту на машине в сумерках, искавшего до утра свой дом: «...Тер цаасна һацанд үклого, / Түүмрт улаһад, / Төмрт хатурад, / Хорһлжднь цутхгдад, / Хонһршң эмдрэд / Нутг-нурһан нүдәрн үзхәр / Намрар, дөчн дөрвдгчд, Элстд / Нохан хатрһнһла машинэс буувв, / Нарн һартл герән хээвв» [Хоньна М. 1964: 105].

В третий раз появляется рефрен письма («Тер цаасна һацанд үклого», т.е. вопреки письму не умерев), указывается время появления на родине (осень сорок четвертого года), которое обусловлено тем, что тогда калмыков-офицеров снимали с фронтов по национальному признаку и отправляли в ссылку, а рядовых – в Широклаг.

Автор стихотворения в сентябре 1944 г. прибыл на родину, чтобы узнать, где находится в ссылке его семья. Но приехал он не в Элисту, столицу Калмыкии, а в переименованный город Степной. Ни в газетной, ни в книжной публикации стихотворения эта историческая неточность не исправлена. Вряд ли это можно объяснить незнанием человека, явившегося в

свой переименованный к тому времени город. Кроме того, поэт там написал 21 сентября 1944 г. большое письмо «Прощай, родная степь!», ныне находящееся в Национальном архиве Республики Калмыкия, позднее опубликованное в одной из наших статей.

Обратим внимание на определение времени суток по-калмыцки в этом стихотворении («Нохан хатрлһнла», букв. когда собака спотыкается, т.к. темнеет), подразумевается «ноха цаг» (час собаки), т.е. с 18 до 20 часов вечера, ср. у бурят это более позднее время: 23 – 1 час ночи [Бакаева 2010: 288]. При этом автор не уточнил месяц (сентябрь), обозначив сезоном (намрар = осенью).

У переводчика в данном фрагменте темпоральность отсутствует, она появляется ближе к концу стихотворения, когда лирический субъект встречается в ссылке со своей семьей: «Снежную взметая пелену, / Ветер выл в том северном краю» [Хонинов 1966: 59].

Автор нашел семью в Красноярском крае на станции Ададым. В его стихотворении не указано, что он прибыл в ссылку зимой, поскольку события прились на осень.

У переводчика уточнено, что приезжий искал отчий дом: «Год сорок четвертый. Элиста. / Город свой я узнаю с трудом. / Вот они, родимые места, / Только где заветный отчий дом?» [Хонинов 1966: 58]. На самом деле, отчий дом находился в селе Цаган-Нур, а в Элисту автор приехал из Астрахани летом 1936 г. после учебы в Калмыцком техникуме искусств, он со старшим братом Лиджи вошел в первую труппу актеров Калмыцкого национального театра, открывшегося 8 ноября того же года. Отсюда в октябре 1939 г. он был призван в Красную Армию, служил в Забайкальском военном округе, затем во время Великой Отечественной войны воевал под Смоленском в июле 1941 г.

В сюжете стихотворения появляется второе письмо, которое перед выселением жена оставила русской соседке: «Нөкэдүртнһ алыһн дүңгэ цаас / Нег орс ээж өгв» [Хоньна М. 1964: 106] («На следующий день бумагу величиной с ладонь принесла одна русская старая женщина»). Это реальный факт. У автора не сообщено, что написано в письме, у переводчика появляются такие детали, как написание этого письма под стук вагонных колес: «Жду тебя... Будь проклята война» (что противоречит действительности), как ответ мужа жене: «"Мы вернемся!" – крупно написал / Я на этом маленьком листке» [Хонинов 1966: 59].

Мотив слез – один из рефренов стихотворения – показан в гендерном плане. Это слезы жены при получении «похоронки», при выселении в Сибирь, слезы мужа, не плакавшего на войне, но заплакавшего при чтении письма от жены, вспомнившего маленькую дочь, растущую без отца (родилась в конце ноября 1938 г.): «Асхрад уга нульмсм асхрв, / Асрад уга үрм сангдв» [Хонинов 1966: 59].

И, наконец, в заключительных строках стихотворения актуализация отсутствия у мужчины слез, которые он выплакал тогда, осенью сорок четвертого года, после получения двух писем, а теперь по возвращении на родину спустя двенадцать лет сибирской ссылки слезы его высохли: «Хар нульмсм эс чиихлв. / Тиигн гихнһ: / дөчн дөрвдгчд, намрар / Тер хойр / бичг нанас күчэр / Нүднэм нульмсим Элстдм шавхж, / Намаг эргэд иртлм хагсч» [Хоньна М. 1964: 107].

Ср. у переводчика: «Видно, две бумажки в горький час / Слез остатки выжали из глаз. / Снова встретясь на краю земли, / Мы слезинки больше не нашли... <...> Впереди чернела Элиста. / Город мой! Не плакал я в тот час, – / Стиснув зубы, я шагал вперед. / Видно, слезы выжал все из глаз / Роковой сорок четвертый год. / Иль степей привольных старожил – / Ветер – наши слезы осушил?» [Хонинов 1966: 59].

Определение сорок четвертого года как рокового в оригинальном тексте отсутствует, поскольку роковым считался 1943 г., 28 декабря, год депортации калмыцкого народа в Сибирь, поначалу в четыре региона: Красноярский край, Алтайский край, Новосибирская область, Омская область. Хотя выселение калмыков из других областей и краев, как известно, продлилось до осени 1944 г., но роковой точкой отсчета является 1943 г.

Пространство маршрута из степи в сибирскую даль автор передал эпической формулой: «Йовад уга һазрар төгэлүв, / Ирэд уга һазртан ирүв» [Хоньна М. 1964: 106] («Преодолея земли, в которых не был, пришел в землю, в которую не приходил». – Здесь и далее наш смысловой перевод. – Р.Х.).

Ср. у переводчика укороченную формулу: «И пошел туда, где не бывал / С вещмешком солдатским, налегке» [Хонинов 1966: 59].

Мотив слез вновь возник при встрече семьи в сибирском краю через удивленный вопрос соседки-калмычки: ««Аальта өдрв, акад авальмудв, / Асхрулж нульмс һарһцхахш» [Хоньна М. 1964: 106] («Странный день, странные супруги, не плачут совсем»).

В переводе мотив слез дифференцируется: «Удивлялась старая Нарма: / “Что за встреча без счастливых слез?!”» [Хонинов 1966: 59].

В стихотворении, кроме лирического субъекта и безымянной русской соседки, все персонажи именованы: жена Нюдля, дочь Нимн, соседка-калмычка в ссылке – героиня гражданской войны Нарма Шапшукова. Заметим, что имя ребенка образовано от двух имен родителей: Нюдля и Михаил, такого калмыцкого имени нет. Таким образом, имя лирического субъекта опосредованно присутствует в тексте.

Возвращение на родину калмыцкий поэт передал в том же эпическом плане: «Хатрж йовсн мөрм киисв» [Хоньна М. 1964: 107] («Спотыкающийся мой конь упал»). Через образ обессиленного коня показан долгий путь семьи домой вместе с детьми (их уже четверо).

На самом деле, среди транспортных средств – поезд из Алтайского края до станции Дивное Ставропольского края, а оттуда на грузовике до Элисты.

Ср. у переводчика: «Возвращались мы... Наш конь упал / И не смог подняться» [Хонинов 1966: 59].

Эпическая составляющая: образ богатыря Хонгора, необозримое пространство, конь.

Ср. в нашем переводе: «Но детей я на руки поднял / И понес, не плача, обнимая. / Ведь все слезы выплакал / – я знал – / В год сорок четвертый, / в два письма я. / И пока вернулся вновь домой, / Слезы высохли той летнею порой» [Хонинов 2016].

В конце стихотворения очередное появление топонима Элиста мотивировано тем, что городу было возвращено прежнее наименование.

В двух стихотворениях Б. Джимбинова и М. Хонинова вещь (письмо) играет сюжетобразующую роль.

Та же роль в стихотворении Э. Тепкенкиева «Хоорндан ниитэ иньглнэ» («Дружат между собою», 2007) отведена деревянному чемодану.

Посвящение «Б.С. Манджиевд» («Б.С. Манджиеву») определено юбилеем друга детства и юности, которому исполнилось семьдесят лет, как явствует из текста: «Далн наснаннь өөннь – Давсн жирһлиннь агнь» [Төвкнкин Э. 2007: 120] («Семидесятилетний юбилей – настой прожитых лет»).

Поздравление с юбилеем сопровождается по традиции благопожеланием (йорялом): «Далн наснаннь дүрэр / Дангин Бембэ бээтхэ! / Эрүл-менд цогцар / Элвг жирһлэн эдлтхэ! / Алтн һариннь эрдмнь / Алцтрулад эмтс өврүлтхэ! / Манжин Бембэ нернь / Мөңкинд өөдэн һартха!» [Тепкенкиев 2007: 120] («Пусть Бембя всегда выглядит на свои семьдесят лет! В здравии познает счастливую жизнь! Пусть умение его золотых рук приводит людей в изумление! Пусть имя Бемби Манджиева останется навеки!»).

Этот элемент йоряла отсутствует в переводе В. Лиджиевой под названием «Черный чемодан» (2007), в котором основное внимание закономерно уделено вещи.

Как в стихотворении М. Хонинова, у Э. Тепкенкиева нет деления на строфы. Начальные строки вводят в сюжет вещь – черный чемодан: «Хальмгин “хар өдриг” / Хар чемодан герчлнэ» [Тепкенкиев 2007: 119] («О калмыцких “черных днях” свидетельствует черный чемодан»). Если определение «черные» дни характеризуют время, то определение «черный» чемодан понимается как имеющий отношение к такому периоду и в то же время цвет вещи.

В следующих строках уточняется место основных событий, связанных с чемоданом: «Тенд, киитн Сивриг, / Теслцэд һарсинь медулнэ» [Тепкенкиев 2007: 119] («Дает знать, что выдержали испытание там, в холодной Сибири»).

Ср. у переводчика: «О черных днях калмыцкого народа / Свидетельствует черный чемодан» [Тепкенкиев 2007: 45].

В нашем переводе: «Свидетель черных дней калмыцкого народа / Такой же черный в доме

чемодан. / Он подтверждает молча год от года, / Как выжить-то пришлось в Сибири...» [Тепкенкиев 2023].

Сюжетное развитие стихотворения базируется на подробном описании труда двух подростков на лесоповале в сибирской ссылке. Тяжелая работа голодных детей в дремучей тайге, когда они пилят деревья, очищают от коры, передает их дружбу, прошедшую испытания. Оба вернулись на родину, им уже по семьдесят лет.

Вновь появляется образ чемодана: «Бембэн кесн чемодань / Белглсн үүрнь хадһлв» [Тепкенкиев 2007: 120] («Чемодан, сделанный Бембей, хранит как подарок его друг»).

У переводчика: «Тот чемодан, что в доме у Манджи... / Соорудил его Бембя для друга» [Тепкенкиев 2007: 46]. Переводчик назвал одного из детей Манджи, хотя в оригинальном тексте такое имя отсутствует, т.к. имеется в виду автор. Глагол «соорудил» неудачен в связке с чемоданом, как и метафора «поседевшей души» друзей: «Но иногда вдруг о тайге дремучей / Напомнит *поседевшая* душа» [Тепкенкиев 2007: 45], как и метафора вольной жизни: «И зажили два друга неразлучных / На родине, *свободой дыша...*» [Тепкенкиев 2007: 45]. Переводчик уточнил материал вещи: «Он вместе с ними прибыл из Сибири – / Тот деревянный черный чемодан» [Тепкенкиев 2007: 46].

Для автора этот чемодан своего рода тавро (тамһ), клеймо, характеризующее начало таежной работы: «Тайгад көдлмшэн эхлсинь / Тамһ – чемодан иткүлв» [Тепкенкиев 2007: 120].

У переводчика символика вещи иная, искажающая авторский смысл: «Он талисманом стал для двух друзей» [Тепкенкиев 2007: 46], поскольку значение слова «талисман» относится к предмету, приносящему его обладателю счастье, удачу.

Поэтому в контексте стихотворения значим образ «тамһ» (тавро), которым клеймят скот, т.е. определяют его принадлежность владельцу. Тем самым калмыцкий поэт символически передал бесправие ссыльных калмыков в период сталинских репрессий. Ср. в нашем переводе: «...Хранится в доме чемодан, подарок друга: / Он сам его на память смастерил – / Тавро тайги сибирской – он оттуда, / Из детства. Из сосны, которую срубил» [Тепкенкиев 2023].

Название вещи не имеет калмыцкого аналога, поэтому в стихотворении воспроизводится в безэквивалентном виде как чемодан.

Для стихотворения Э. Тепкенкиева также характерен автобиографизм: в возрасте 11–12 лет он вместе с семьей был выслан в Сибирь.

Для Николая Хатуева местом рождения стала Сибирь, где находилась в ссылке его семья. Об этом его стихотворение «Балг» («Нож», 2017), в котором повествуется о дне его рождения, когда 12 декабря 1953 г. в племовцесовхозе Рубцовского района Алтайского края повитуха домашним ножом отрезала ему пуповину. Текст структурирован шестью катренами, в переводе А. Скакунова – пять неравнозначных строф, в первой строфе с «лесенкой».

Если у автора в названии заявлен балг – в первом значении как широкий и плоский нож, то у переводчика – во втором значении как столовый нож [Калмыцко-русский словарь 1977: 79].

В толковом словаре Г.Ц. Пюрбеева: «балг – хавтха өргн утх» [Пүрбэн Г. 2020: 47], т.е. плоский легкий нож. Ср. со словом «утх»: «нож, ножик» [Калмыцко-русский словарь 1977: 540].

Как писал историк У.Э. Эрдниев, «из привозной стали и железа делались ножи различных размеров и назначений. Мужские ножи, подвешивавшиеся к поясу на левом боку в футлярах, часто украшенных белой жемчужной или серебряной эмалью, употреблялись для убоя скота и разделки туши, шорного дела, для обработки дерева и т.д. Кроме того, из различных обломков железных кос (литовок) изготовлялись *женские ножи – балыг...*» [Эрдниев 1970: 107], т.е. балг.

В стихотворении рассказ-воспоминание ведется от первого лица, от автора. «Моһа жилин чилгчд / Бар сарин дунд / Мана Сенэнд көвүн төрж», – / Байрлж көгшдүд күүндж» [Хатуев

2017: 78]. В переводе: «В конце года Змеи, / В декабре аккурат, / Народился у Сени сыночек – / Драгоценнейшая / из возможных наград – / В локоточек, / чуть с гаком росточек» [Хатуев 2017: 80].

Месяц и год своего рождения поэт обозначил, исходя из калмыцкого календаря: в год Змеи, в месяц барса, у переводчика калмыцкое обозначение месяца отсутствует. Во втором катрене место рождения автором конкретизировано с учетом сезона: «Киитн Сиврин аһар / Киилн экрэд уульжв» [Хатуев 2017: 78] («Вдохнув холодный сибирский воздух, заплакал»).

Ср. в переводе: «Я заплакал надрывно, / Дух ссылки вдохнув» [Хатуев 2017: 80]. Прямолинейная метафора (дух ссылки вместо морозного воздуха) не согласуется с мировосприятием новорожденного ребенка.

В конце второй строфы появляется в сюжете нож, которым обрезана пуповина при родах: «Кемтрхэ иштэ балгар / Киисэн керчүлсн бээжв» [Хатуев 2017: 78]. Описание старого ножа дано с уточнением, что ручка его была не целой, а обломанной. В контексте понимается, что роды принимались на дому, хотя в тексте не указана повитуха.

По словам автора, это была русская старушка, имени которой он не помнил, так с помощью русской женщины калмыцкий мальчик появился на свет. Об этом ему позднее рассказала мама, пояснив, что у них был нож с обломанной деревянной ручкой, с его помощью была отрезана пуповину: «Модн ишнь кемтрсн / Манад балг билэ. / Мини киис тээрснь / Медулж экм келлә» [Хатуев 2017: 78].

Ср. в переводе: «Повитуха, / Столовым ножищем сверкнув, / Перерезала мне пуповину. // Мама мне говорила / Об этом потом. / Нож был старым, / С отколотой ручкой. / Прокалить его тогда / Не подумал никто. / Обошлось всё – / Удачным был случай» [Хатуев 2017: 80]. Хотя в оригинале нет последней детали, переводчик вводит дополнительный штрих, придавая событию драматический оттенок, но тем самым понижая труд повитухи.

История ножа показана во временном аспекте, когда вещь служила долгие годы, а потом ее ручка поломалась, и нож пришел в негодность: «Олн жилин турш / Олзлгдж балг эдлгдлэ. / Кемтрхэ ишнь хамхрж / Керглгдгэн дэчч уурла» [Хатуев 2017: 78].

Автор не уточнил, где происходят последующие действия – там же, в ссылке, или уже по возвращении на родину, когда осталось от ножа одно лезвие, неудобно было им пользоваться, и отец бросил нож в огонь с пожеланием, чтобы тот забрал с собой все плохое: «Һарарн бэрхд ишнь эвго, / Һанцхн төмрнь үлдсн бээж. / “Һэ кидх автха”, – гиж / Һалд эцкм балг хайж» [Хатуев 2017: 78–79]. «Һэ 1) несчастье, горе, беда; һэ болг! <...> б) *бранная формула* будь он не ладен; да пропади он!» [Калмыцко-русский словарь 1977: 162]. В нашем переводе: «”Пусть огонь теперь плохое съест”, – / Мой отец нож бросил торопливо» [Хатуев 2023].

Здесь мы наблюдаем обряд очищения огнем, с одной стороны, а с другой – предание огню отслужившей вещи, с которой связано рождение ребенка, т.е. согласно верованиям, такой нож нельзя было просто выбросить, не совершив определенные манипуляции. Так, этнограф У. Д. Душан писал о народных суевериях, бытовавших ранее: «Ножи используется калмыками не только для первой своей цели, но и для предохранения от нечистой силы. <...> По убеждению калмыков, нечистая сила так же, как и человек, боится ножа» [Душан 2016: 217].

А. Скакунов, уточняя, что нож был из отличной стали, пояснил: «Нож без ручки для дела, / Понятно не гожд. / (Кто об этом, признаться, не знает). / В печку брошен был / Верно служивший нам нож: / “Пусть плохое с ним в топке сгорает!”» [Хатуев 2017: 81]. В то же время в переводе не указан тот, кто бросил в огонь вещь, высказав пожелание, но добавлено, что нож был вынесен с золой и теперь на свалке ржавеет.

Движение времени показано через седеющие волосы на голове повествователя: «Тер цагас авн / Толһан үсн буурлтв» [Хатуев 2017: 79].

А история ножа завершилась его дряхлением-разрушением: «Киисм керчсн балгнь / Кезэнэ өмкрж одв» [Хатуев 2017: 79] («Нож, которым перерезали мою пуповину, давно уже превратился в труху»). Глагол «өмкрж» образован от существительного «өмкрц – труха, гниль» [Калмыцко-русский словарь 1977: 415].

Ср. в нашем переводе: «В печке наш балг тогда горел, / Я прощался с ним, в примету веря... / Я с тех пор давно уж поседел. / А балг трухою стал, наверно» [Хатуев 2023].

Воспоминание о семейной истории от начала и до конца повествования сопровождается параллельным существованием вещей и людей: когда изнашиваются вещи, стареют люди, остается память о тех и о других.

Переводчик заключил: «Годы мчат. / Нет отца. / Я изрядно седой, / Но о ножике том / Вспоминаю» [Хатуев 2017: 81].

По сравнению с оригиналом перевод в стилевом отношении отличается просторечием (народился, аккурат, с гаком, не гож), кроме того, вещь названа в тексте по-разному, хотя ее величина осталась неизменной: ножище, нож, ножик.

В нашем переводе приводится пояснение вещи: «Был у нас балг – калмыцкий нож, / С чуть отбитой ручкой, деревянной» [Хатуев 2023].

В хатуевском стихотворении вещь также играет сюжетообразующую роль.

Все вещи в четырех стихотворениях имеют свою историю существования, как правило, долгую. Письма хранятся в течение многих лет, путешествуют по стране в поисках адресата. Чемодан, который смастерили как подарок другу, отправляется на родину и хранится в доме. Нож, ставший своего рода хирургическим инструментом при родах, долгое время сопровождает жизнь семьи, а потом, исчерпав свои возможности, исчезает из дома.

Кроме стихотворения Э. Тепкенкиева, все три текста в названии манифестируют ту или иную вещь. Да и то не случайно в русском переводе название этого стихотворения переименовано в пользу вещи. Поэтика вещи, таким образом, манифестирует связь с владельцем, характеризует жизнь человека, моделирует судьбу.

В стихотворении Б. Джимбинова, начиная с заглавия, история вещи показана с помощью приема олицетворения. Этот же принцип соблюдал и переводчик при работе над текстом. Если у Б. Джимбинова физическая величина письма не указана, то у М. Хонинова уточнение – письмо величиной в ладонь – отсылает к калмыцкой загадке о письме.

Калмыцкий нож заявлен в названии стихотворения Н. Хатуева.

Безэквивалентная лексика присутствует в стихотворении Э. Тепкенкиева при обозначении чемодана, поскольку нет калмыцкого аналога в именовании этой вещи.

Все произведения в основном небольшого объема, структурированы разными строфами или имеют единый текст, созданы в традициях калмыцкого стихосложения, с некоторым строфическим отступлением («лесенка»), с использованием анафоры разных видов.

Поэтика заглавия стихотворений отличается в аспекте перевода: лишь стихотворение М. Хонинова имеет адекватное название («Хойр бичг» = «Два письма», пер. А. Грекова), все остальные – измененные: «Элстэн хээн бичг» – «Письмо в Элисту» (перевод А. Голембы), «Хоорндан ниитэ иньглнэ» – «Черный чемодан» (перевод В. Лиджиевой), «Балг» – «Столовый нож» (перевод А. Скакунова).

Литература

1. Джамбинова Р.А. Литература Калмыкии: проблемы развития / Р.А. Джамбинова. – Элиста: АПП «Джангар», 2003. – 240 с.
2. Джимбинов Б. Письмо в Элисту / Б. Джимбинов // Поэзия Калмыкии: антология: на калм. и рус. – Элиста: ГУ «Издательский дом «Герел», 2009. – С. 210.
3. Душан У.Д. Избранные труды / У.Д. Душан; сост. Батыров В.В., Шараева Т.И. – Элиста: КИГИ РАН, 2016. – 376 с.
4. Жимбин Б. Элстэн хээн бичг // Хальмг үнн. – 1957. – Апрель 20. – Х. 3.
5. Бакаева Э.П. Календарь / Э.П. Бакаева // Калмыки. – Москва: Наука, 2010. – С. 282–289.
6. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б.Д. Муниева. – Москва: Русский язык, 1977. – 768 с.
7. Манджиева Б. В. Тема сибирской ссылки калмыков в лирике Джангра Насунова, Риммы Ханиновой и Валентины Лиджиевой / Б.В. Манджиева // «Где родина, там наша песня и воля»: тема Великой Отечественной войны и депортации народа в калмыцкой и

- русской литературе: сб. статей / отв. ред. Р. М. Ханинова. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. – С. 161–167.
8. Папуев В. Элиста / В. Папуев // Моя Россия, моя Калмыкия!: Антология поэзии Калмыкии в 2 томах. Т. 1. Сост. Э.А. Эльдышев, предисл. Б.А. Бичеева. – Элиста: Национальная библиотека им. А.М. Амур-Санана, 2018. – С. 176.
9. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая / сост., пер. Б.Х. Тодаевой. – Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2007. – 839 с.
10. Пүрбән Г. Хальмг келнэ тээлвр толь. – Элст: Хальмг ик сурпулин дегтр харнач, 2020. 444 х.
11. Санджиев Н. Живая боль народа (Тема депортации в произведениях калмыцких литераторов) / Н. Санджиев // Теегин герл. – 2013. – № 6. – С. 17–30.
12. Тепкенкиев Э. Черный чемодан / Э. Тепкенкиев. Пер. Р. Ханиновой. 2023. Из личного архива.
13. Тепкенкиев Э.И. Цаган Сар. Стихи на русском и калмыцком языках / Э.И. Тепкенкиев. – Элиста: ЗАОР НПП «Джангар», 2007. – 240 с.
14. Хатуев Н. Нож / Н. Хатуев. Пер. Р. Ханиновой. 2023. Из личного архива.
15. Хатуев Н. С. Талисман калмыка: стихотворения / Н.С. Хатуев. На калм. и рус. яз. – Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2017. – 96 с.
16. Ханинова Р.М. Давид Кугультинов и Михаил Хонинов: диалог поэтов / Р.М. Ханинова. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2009. – 185 с.
17. Ханинова Р.М. Депортация в судьбе и творчестве Михаила Хонинова / Р.М. Ханинова // Репрессированные народы: история и современность. Материалы Всероссийской научной конференции (г. Элиста, 26–28 ноября 2013 г.). Ч. II. – Элиста: КИГИ РАН, 2013. – С. 150–153.
18. Ханинова Р.М. Тема депортации в поэзии Д. Кугультинова и М. Хонинова / Р.М. Ханинова // Вестник Калмыцкого университета. – 2008. – № 5. – С. 50–56.
19. Ханинова Р.М., Валетова Э.Г. Мотив Поезда памяти в современной калмыцкой поэзии / Р.М. Ханинова, Э.Г. Валетова // Бюллетень Калмыцкого научного центра. – 2022а. – № 3. – С. 171–190.
20. Ханинова Р.М., Валетова Э.Г. Экфрасис в современной калмыцкой поэзии (монумент Э.И. Неизвестного «Исход и Возвращение») / Р.М. Ханинова, Э.Г. Валетова // Бюллетень Калмыцкого научного центра. – 2022б. – № 4. – С. 152–173.
21. Ханинова Р.М., Ханинова Э.М. Тема депортации в возвращенной литературе XX века (Поэма Михаила Хонинова «Мой путь») / Р.М. Ханинова, Э.М. Ханинова // Историософия в русской литературе XX и XXI веков: традиции и новый взгляд: материалы XI Шешуковских чтений / под ред. д. филол. н., проф. Трубиной Л.А. – Москва, 2007. – С. 298–305.
22. Хонинов М. Два письма / М. Хонинов // Хонинов М.В. Гимн человеку: стихи и поэма. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1966. – С. 58–59.
23. Хонинов М. Два письма / М. Хонинов. Пер. Р. Ханиновой. 2016. Из личного архива.
24. Хоньна М. Хойр бичг // Хальмг үнн. – 1963. – Майин 12. – Х. 3.
25. Хоньна М. Хойр бичг // Хоньна М. Мини домбр күнкнхлэ: шүлгүд болн поэмс. – Элст: Хальмг дегтр харнач, 1964. – Х. 105–107.
26. Эрдниев У.Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографические очерки / У.Э. Эрдниев. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. – 311. с.

СОВРЕМЕННЫЕ ПРАКТИКИ В ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ БАШКОРТОСТАНА

«Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда

№ 22-28-00940, <https://rscf.ru/project/22-28-00940/>»

***Аннотация.** Статья нацелена дать представление о современных практиках в праздничной культуре Башкортостана. Отмечается, что особо популярными стали праздники “Молочная страна”, “День национального костюма”, проводимые уже несколько лет подряд. В этом году впервые состоялся еще один содержательный праздник “Айда играть”, который, судя по отзывам участников праздника, будет иметь продолжение. Упоминаются также разные, многочисленные праздники урожая – ярмарки, проводимые ежегодно в осеннюю пору и превращающиеся в народные праздники.*

***Ключевые слова:** праздничная культура, Башкортостан, современная практика, традиции.*

В постсоветском пространстве многонационального Башкортостана появление новых праздников стало доброй культурной традицией. Праздничный календарь республики является разнообразным и интересным, искусно сочетает традиции и новации, во многом переосмысливая существовавшие в прошлом праздники и наполняя их новым содержанием, соответствующим духу времени. Так, когда не стало совхозов и колхозов, исчезли одноименные сабантуи, но появились детские, школьные, молодежные сабантуи, сабантуи людей с ограниченными возможностями и др. Они стали проводиться даже в городах, что было не традиционно для данного праздника.

В сельской местности также появились новые праздники, такие как “Здравствуйте, односельчане”, “Праздник родословной”.

В праздничную культуру районов и городов республики стали внедряться “брендовые” мероприятия, отражающие их специфику и знаковые характеристики: Бурзянский район стал местом проведения праздника “Башкирский мед”, Баймакский район – “Башкирская лошадь”, г. Бирск – “Бирское яблоко” и т.д.

Культурная жизнь народа обогащалась разными конкурсами, фестивалями, часто превращающимися в народные праздники и гуляния. В последние годы в столице республики осенью проводятся такие масштабные праздники, как “Молочная страна”, “День Национального костюма”. Последний проводится два раза в год (в третью пятницу апреля и вторую пятницу сентября), согласно Указу Главы Республики Башкортостан Р.Ф. Хабирова. Основной идеей праздника является сохранение и развитие национальной культуры народов Республики Башкортостан, где проживают представители более 100 национальностей. По справедливому утверждению исследователя З.Я. Рахматуллиной, исторические катаклизмы и испытания в жизни этносов зачастую разрушали многое, но национальная одежда, органично вобравшая в себя духовные традиции и неповторимую этническую манеру ношения костюма и его аксессуаров, народную философию и психологию, эстетический вкус, этические добродетели, богатство народного декоративно-прикладного искусства (ювелирного мастерства, узорного ткачества, вышивки, шитья бисером и др.), “не умирала” и не уходила в прошлое. Более того, подобно птице Феникс каждый раз возрождалась из “пепла надвигающегося забвения”, сохраняя свое право на жизнь, при необходимости изменяясь в соответствии с требованиями актуального времени и незримо связывая воедино духовное прошлое, настоящее и будущее в сознании народа [Рахматуллина 2018: 17] о чем свидетельствует названный праздник. Идею проведения “Дня национального костюма” поддержали не только историко-культурные организации, но и государственные учреждения. На предприятиях, например, стали проводить флешмоб «Фото в национальных костюмах», которые далее выставляются в соцсетях; становится традицией ношение одежды с

национальной атрибутикой не только на работу, но и на различные мероприятия. В образовательных учреждениях проводятся различные мастер-классы, квесты, выставки и акция «Я учусь в национальном костюме».

В Уфе ежегодно с 2011 года проводится новый праздник – семейный фестиваль «Молочная страна», на котором крупнейшие сельскохозяйственные производители республики представляют молочную продукцию, ремесленные сыры, хлебобулочные и кондитерские изделия. В рамках праздника организовываются гастрономические фестивали с зоной фудкорта, различные мастер-классы, аттракционы и спортивные площадки, а в 2023 году в его рамках состоялся «Грибушинский чайный фестиваль», собравший участников со всей республики. Фестиваль пропагандирует здоровый образ жизни и способствует популяризации травяных чаев, бальзамов, мёда и развитию потребительского рынка Башкортостана. Почетными участниками фестиваля являются чайные фабрики России, Узбекистана и Турции.

Фестиваль назван в честь Кунгурского купца 1-й гильдии Михаила Ивановича Грибушина, который внес большой вклад в развитие чайного дела в России и предназначен для объединения производителей чая, в частности иван-чая и других трав, растущих на территории Башкортостана. К примеру, в одной из команд Давлекановского района были представлены более 30 травяных рецептов, которые были высоко оценены членами конкурсной комиссии и другими участниками мероприятия. Фестиваль вызвал большой интерес у башкортостанцев, поскольку использование травяных чаев в наше время активизировалось, они являются и сувенирной продукцией республики. Об актуальности фестиваля говорит и то, что скоро в с. Кушнаренково пройдет третий этап фестиваля с проведением конференции «Живительная сила травяных чаев», с чайными мастер-классами и кулинарными конкурсами.

Традиционным является уже ставший любимым народным праздником Кабак-байрам (праздник тыквы) в Кармаскалинском районе в селе Утяганово, приуроченный к осеннему сбору урожая. Это праздник сельчан, тех, кто привык трудиться на родной земле. На празднике презентуются улицы, где рассказывают о знаменитых выходцах, трудолюбивых и образцовых семьях. (Ауылдың йөзөк кашы булырзай кешеләр менән таныштырзылар). Жители села устанавливают юрты, готовят блюда башкирской национальной кухни, встречают гостей праздника песнями и угощением из тыквы. Цукаты и мармелад из тыквы – самое необычное из того, что представляется на празднике КабакФест. Кстати, по мнению участников, из тыквы можно приготовить более 400 различных блюд.

В этом году в столице республики Башкортостан с 14 по 17 сентября получил старт еще один новый праздник – первый Всероссийский фестиваль игр «Айда играть!». На целых четыре дня территория Советской площади г. Уфы превратилась в одну большую игровую площадку, где с утра и до позднего вечера проходили тематические конкурсы и мастер-классы, спортивные турниры, кинопробы, открытая детская телестудия, выступление популярных детских коллективов и, конечно же, выставка-продажа игрушек по привлекательным ценам производителей. Из названия фестиваля можно понять, что у события очень важные задачи: вернуть современным детям настоящие детские игры, место которых в последнее время заняли телефоны и гаджеты.

На фестивале «Айда играть» было представлено более тысячи игр и игрушек от ведущих производителей России. Работала мастерская-госпиталь для игрушек, где каждый ребенок смог «вылечить» «больную» игрушку. Особое внимание уделили подвижным играм. Юные спортсмены смогли познакомиться с развлечениями разных народов мира. Среди них – башкирские скачки и стрельба из лука. Для юных спортсменов провели открытую тренировку по баскетболу. Участвовать могли все желающие: как те, кто хочет отточить свои навыки, так и те, кто впервые взял в руки мяч.

По информации, представленной в СМИ, за эти дни, фестиваль посетили более 250 тысяч человек, родители с детьми, бабушки и дедушки со всей республики, а также гости из других регионов.

Одним из самых ожидаемых моментов на всероссийском фестивале «Айда играть» в Уфе стала развлекательная программа «Спокойной ночи, малыши!» и выступление ее культовых кукольных персонажей. В Уфе Хрюша и Степашка начали изучать башкирский язык.

Специальным гостем фестиваля стал изобретатель и популяризатор развивающих игр и механических головоломок Владимир Красноухов. В Уфу он приехал не с пустыми руками, а с подарками в виде нескольких тематических головоломок «Айда играть», «Шиханы», «Урал-батыр» и других. Автор свыше 100 головоломок, обладатель более 40 патентов на изобретения лично пообщался с гостями фестиваля и провел семейный чемпионат по механическим головоломкам.

Изначально фестиваль игр «Айда играть» задумывался организаторами как уникальная площадка, которая должна объединить фестиваль, выставку-продажу и форум для специалистов науки, промышленности, образования и родительского сообщества по вопросам развития игровой культуры, значения игр и игрушек в воспитании детей. Именно поэтому гостями этого масштабного события стали не только любимцы детской публики, но и региональные и федеральные эксперты, ведущие производители детских товаров, руководители и педагоги школ и детских садов.

Стоит отметить, что на площадке фестиваля помимо выставки-продажи была организована благотворительная акция «Подари игрушку!». Посетители активно принимали участие в благотворительном «игрушечном» сборе. Все собранные игрушки по итогам акции будут переданы в дар детским домам, больницам, уфимскому хоспису. Все дни фестиваля на площадке работала гастрозона «Вкусная улица», где гости могли не только отведать гастрономические изыски стритфуда, но и попробовать традиционные башкирские угощения. Кроме того, ежедневно на «Вкусной улице» проходили мастер-классы от именитых мастеров кулинарного искусства [1].

В республике в осеннюю пору очень популярны и востребованы праздничные ярмарки сельскохозяйственных продуктов. Самая любимая ярмарка уфимцев и гостей города – медовая ярмарка «Татлы бал». Участие в медовой ярмарке приняли 120 пчеловодов из 30 районов Башкирии, порадовав покупателей большим ассортиментом продукции – липовым, цветочным и бортевым медом – всего более 15 тонн сладкого лакомства! [3].

Еще одно новое веяние в современном праздничном пространстве республики – фестиваль уличных театров «Айда фест». В этом году были представлены 40 спектаклей, перформансы, интерактивные площадки и карнавальное шествие с участием артистов из разных городов Башкортостана. На три дня улицы башкирской столицы стали театральной площадкой для 100 артистов из Москвы, Санкт-Петербурга, Казани, Альметьевска, Перми, Челябинска, Йошкар-Олы и Уфы. На улицах города прошло карнавальное шествие, город превратился в эпицентр веселья и праздника: клоуны, уличные актеры, жонглеры, ходулисты, музыканты, художники, танцоры и др. Закончился праздник показом спектаклей. Раньше, в 2019 и 2022 годах, фестиваль проходил во время празднования Дня города, нынче он приобрел статус самостоятельного масштабного культурного мероприятия [2].

Здесь же уместно будет упомянуть такие праздники и фестивали, как «Урман фестиваль», который проходит в начале августа и посвящен экологической ситуации в республике; туристический фестиваль «Шура», проходящий в г. Стерлитамак, где можно погрузиться в башкирскую культуру, научиться традиционным ремеслам и ощутить вкусовые качества национальной кухни; праздник «День Башкирии», который отмечается в октябре: в городах и селах Башкортостана проводятся ярмарки, концерты, выставки и культурные мероприятия, а главное событие праздника – парад национальной культуры – впечатляет своими яркими костюмами и танцами; Международный фестиваль лошадей башкирской породы «Башкорт аты» («Башкирская лошадь») направленный на сохранение и развитие традиций коневодства, кумысоделия, народных ремесел в Республике Башкортостан и популяризации лошади башкирской породы. В Фестивале принимают участие коневоды, специалисты и ученые по коневодству, мастера декоративно-прикладного творчества, ремесленники, художники, творческие коллективы разных жанров народного творчества, специалисты в области

народного творчества, фольклористы, этнографы, участники спортивных состязаний. Популярен среди местного населения и гостей республики фестиваль «Кумысфест», проводимый во многих районах республики и направленный на этнокультурное развитие, популяризацию национальных обычаев и традиций башкирского народа по приготовлению кумыса с целью сохранения и развития исконно башкирского промысла.

Праздничная культура современного Башкортостана ежегодно обогащается новыми мероприятиями: от возрождения народных плясок до соревнований по национальным играм и выставкам народной творческой мастерской – таков их семантический диапазон.

В эпоху глобализации и культурной унификации, информатизации и цифровизации в Башкортостане не только сохраняются, но и на народных традициях рождаются новые практики в праздничной культуре народов, внося свою лепту в сохранение, укрепление традиционных ценностей, сформированных многовековой историей нашей страны.

Литература

1. Башкирия начинается с детства: чем удивил первый фестиваль игр <https://www.bashinform.ru/news/social/2023-09-18/bashkiriya-nachinaetsya-s-detstva-chem-udivil-pervyy-festival-igr-ayda-igrat-3441994> от 18.09.2023 г.
2. Информация взята из открытых источников СМИ.
3. На медовой ярмарке «Татлы бал» в Уфе свою продукцию представили 120 пчеловодов <https://www.ufa.kp.ru/online/news/5457431/> от 17.09.2023 г.
4. Рахматуллина З.Я. Национальный костюм в современном измерении: диалектика традиций и инноваций / Калейдоскоп культур в национальных костюмах народов Башкортостана, Урала и Поволжья. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. 8 июня 2018 г. / отв. Ред.М.Х. Марданов, сост. В.В. Латыпова, Р.Р. Яппарова. – Уфа: УНИКУМ, 2018. – С. 16–19.

Шендеровская Н.С.
г. Ярославль, Россия

ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ЯПОНСКОМ ОБЩЕСТВЕ КАК ФУНДАМЕНТ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ЯПОНИИ

Аннотация. В данной статье рассмотрены наиболее характерные особенности социального взаимодействия в японском обществе с точки зрения их влияния на понятие педагогического взаимодействия в Японии. Являющемуся разновидностью профессионального типа социального взаимодействия, педагогическому взаимодействию присущи те особенности социального взаимодействия, которые характерны для того или иного общества. В современных условиях модернизации, индустриализации и урбанизации, когда потребность в гражданах, умеющих творчески и гибко мыслить, растет, вопрос педагогического взаимодействия становится все более актуальным, поскольку оно является фундаментальной частью любого педагогического процесса, влияющий на итоговый результат образования.

Ключевые слова: педагогическое взаимодействие Японии; педагогические отношения; социальное взаимодействие; коммуникация; коллективизм; групповое сознание; иерархические отношения..

Вопрос социального взаимодействия японцев представляет интерес, во-первых, потому что, сталкиваясь на практике с коммуникативными особенностями японцев, любой иностранец испытывает трудности коммуникации, во-вторых – именно в социальном взаимодействии и его особенностях иностранцы видели ключ к «японскому экономическому

чуду», который Япония продемонстрировала в 70-х годах XX века. В свою очередь, для японских исследователей данный феномен представляет интерес в силу специфики внутренней направленности анализа социальных явлений и стремления найти основу своего национального характера.

Несмотря на различия в понимании сущности социального взаимодействия, все исследователи сходятся в том, что социальное взаимодействие выступает основой социального поведения. Под социальным поведением понимают совокупность поступков и действий индивида или группы, зависящих от социальных факторов и преобладающих в обществе норм, обычаев, правил, традиций и образцов. Детерминирующим фактором поведения всегда выступает определенная потребность, которая в процессе социального взаимодействия выступает в форме интересов и целей социальных субъектов [Горшков 2018]. При этом в процессе взаимодействия люди используют средства, которые являются доступными в их окружении. И, поскольку социальное взаимодействие народа несет на себе отпечаток исторического и культурного наследия той или иной страны, можно говорить о национальных особенностях социального взаимодействия. В этом проявляется признак ситуативности, о которой писал П.А. Сорокин. В данном случае – национальной ситуативности [Сорокин 1992].

Как разновидность профессионального типа социального взаимодействия педагогическое взаимодействие также уникально для каждого народа и ему присущи те особенности социального взаимодействия, которые характерны для данной культуры. Оно является неотъемлемой частью любого педагогического процесса и в то же время является научным принципом, организующим процесс воспитания.

Само это понятие очень многогранно и не имеет однозначной трактовки. Отчасти это объясняется тем, что, по мнению некоторых исследователей, оно представляет собой скорее категорию, отражающую закономерные связи и отношения реальной действительности и познания, чем термин [Коротаяева 2007]. Отсюда и возможность трактовать его с философской, социальной, психологической и педагогической позиций. В силу своей многоплановости данное явление объединяет такие виды взаимодействия как социальное (социально-педагогическое), дидактическое и воспитательное. К тому же, это процесс индивидуальный (между участниками взаимодействия), социально-психологический (взаимодействие в коллективе) и интегральный (объединяет разнообразные воспитательные воздействия в отдельном обществе). Также его можно охарактеризовать в разных плоскостях: горизонтальная (между учащимися; между учителями) и вертикальная (между учителями и учащимися; между учителями и администрацией; между учителями и родителями/законными представителями учащихся). Таким образом, диапазон социальных взаимодействий в рамках образовательного учреждения довольно широк: «учитель – ученик», «ученик – ученик», «ученик – группа», «ученик – класс», «учитель – администрация», «учитель – учителя» и пр. – и все они в совокупности составляют педагогический процесс [Данилова 2022]. Данное взаимодействие включает в себя вплоть до такой сложной взаимосвязи общественных явлений как системы образования, общества, социального заказа и т.д.

Также оно органично включает в себя такие схожие, но более узкие понятия как «педагогическое общение» и «педагогическая коммуникация». Также можно выделить понятие «педагогического воздействия» как еще одну его составляющую, из которого выросла такая дефиниция как «педагогическое взаимодействие». Педагогическое воздействие определяют как «влияние педагога на сознание, волю, эмоции воспитуемого, на организацию его деятельности и общения в интересах формирования знаний, умений, навыков, определенных качеств личности» [Краткий педагогический словарь пропагандиста 1988: 26].

Вопрос педагогического взаимодействия становится актуальнее год от года. В условиях модернизации, индустриализации и урбанизации стран по всему миру, общество той или иной страны призывает личность к самораскрытию и развитию своей индивидуальности.

Следуя актуальным потребностям японского общества, государство в лице Министерства проводит уже третью реформу образования, разработку которой начали в 1984 году при правительстве Ясухиро Накасонэ. Основными ее постулатами являются поворот в сторону раскрытия разнообразных индивидуальных способностей каждой отдельной личности, повышение эффективности преподавания иностранных языков, усиление патриотического и морального воспитания молодежи, повысить степень участия родителей в жизни школ и т.д. Также реформа нацелена на решение ряда проблем системы образования, таких как буллинг в школе (*идзимэ*), отказ детей посещать занятия, чрезмерные стрессы на вступительных экзаменах в ВУЗы и т.п. [Министерство образования, культуры, спорта, науки и технологии Японии].

Основу научного взгляда японских ученых на вопрос педагогического взаимодействия составили идеи таких ученых как немецкого историка и философа Вильгельма Дильтея, Иоганна Фридриха Гербарта (предположил, что основа образования – постоянный личный и дружеский контакт педагога и ученика, а воспитание нравственности возможно только посредством личного взаимодействия между педагогом и учеником), (концептуализировал понятие «педагогическое взаимодействие»), Германа Ноля и Мартина Бубера (концепция «воспитательных отношений»), Вильгельмом Флинтнером Отто Прист Боллоу, которые развивали идеи предшественников и т.д. [Мияно 2001].

Наиболее часто употребляемыми понятиями в Японии, соответствующим понятию «педагогическое взаимодействие», является «теория педагогических отношений» (教育関係論 *яп. кё:ику-канкэйрон*), которое утвердилось в японской педагогике с конца XIX по XX век. Однако, от «теории образовательных отношений», основанной на векторе «учитель → ученик», педагогическая мысль двинулась к идее педагогического взаимодействия (教育的相互作用論 *яп. кё:ику-со:госаё:рон*). Теория взаимодействия закрепилась с 1970-х годов и была основана на теориях «диалога» Бубера и Боллоу, а кроме того, теорией символического взаимодействия Мида и теорией коммуникации Хабермаса [Мияно 2001]. Тем не менее, анализ выпускаемой в Японии литературы по данной тематике показывает, первое понятие все еще преобладает над вторым по частотности употребления. Например, Мияно Ясухару «Исследования теории педагогических отношений», Сакоси Масаки «Герменевтика педагогических отношений», Такахаси Масару и Хиросе Тосио «Текущее состояние теории педагогических отношений: развитие человека, расшифрованное через «отношения» и т.д.

Как отмечают многие исследователи, Япония много заимствовала у Запада, начиная с периода Мэйдзи, однако приживалось именно то, что находило отклик в японском обществе и что было созвучно с традиционным образом мысли. Известно, что социальная среда, сформировавшаяся в контексте определенной природно-географической среды (Япония – островная страна с естественной изоляцией, со всех сторон окруженная морями, и жарким климатом), в каждом конкретном случае обладает уникальной спецификой. На волне интереса к Японии в 1970-ых гг., выразившегося в так называемых «теориях о японской культуре» (*нихон бунка рон/ нихондзин рон*), социальные особенности японского общества стали предметом изучения таких исследователей как Р. Бенедикт, Наканэ Тиэ, Дои Такэо, Хякудай Сакамото, Эсюн Хамагути и др. Было выдвинуто множество концепций и теорий. Не смотря на то, что единой и всеми признанной системы пока нет, некоторые концепции социального взаимодействия можно назвать наиболее общепризнанными.

Групповое сознание (*яп. 集団意識 сюдан-исики*) По мнению социального психолога Тамоцу Шибутани, совместная жизнь людей настолько важна, что от нее зависит само выживание человеческого рода. Коллективная жизнь людей позволяет выживать в неблагоприятных условиях, развивать лингвистическую коммуникацию, рефлексивное мышление и самодисциплину [Шибутани 1999]. Таким образом, групповая жизнь оказывается естественной и необходимой в любом обществе. Однако, то, что общества Азиатско-Тихоокеанского региона (Японии в том числе) особенно отличаются от Западных ориентацией на группу, заметили многие учёные. Так профессор университета Аояма гакуин

Хякудай Сакамото, который подробно исследовал азиатский этнос, определил, что его сущность заключается в стремлении достичь гармонии целого. Это объясняет приоритет групповых ценностей над индивидуальными в таких обществах. Таким образом, общая гармония и социальный порядок выходят на первый план, а индивидуальные интересы и личное достоинство не имеют первостепенной важности. Такая гармония достигается путем распределения социальных ролей между людьми и выполнения соответствующих обязанностей [Сакамото 2005]. Исследователь Эсюн Хамагути, предложивший теорию интерперсонализма, направленную на объяснение уникальности японского характера через социальные связи, отмечает важность факта отношений самих по себе для японцев, безотносительно к людям, которые в них участвуют, что образует традиционный фундамент японского общества [Хамагути 1977].

Анализ японского общества согласно типологии организационных культур нидерландского социолога Герта Ховстеде, разработанной им по результатам всестороннего исследования подразделений транснациональной корпорации IBM, также показал, что Япония отличается коллективистским типом организации общества, большой дистанцией власти, мускулинностью общества и недоверием к будущему [Ховстеде 1991]. Данные этих и многих других исследований доказывают групповой характер социального взаимодействия японцев, который является следствием общего стремления сохранять гармонию и равновесие в обществе, где выживаемость зависела от того, как хорошо индивид встраивается в группу.

Большую роль в понимании главенствующей роли группового сознания в японском обществе сыграла японская социологическая теория общества вертикальных отношений «*татэ сякай*», была активно принята зарубежными и японскими специалистами как базовая социокультурная модель японского общества.

Согласно Наканэ, в различных обществах люди группируются по двум основным принципам и в двух плоскостях:

1. Группа формируется из качественно однородных членов, которые обладают общими признаками, т.е. общей принадлежностью (возраст, пол, профессия, социальная категория и т.п.). Между ними устанавливаются горизонтальные связи. Хорошим примером здесь является школьный класс: он формируется по признаку единства возраста и вида деятельности индивидуумов;

2. Группа формируется из членов с разными признаками, но объединенных одним местом «*ба*», территориальным или географическим признаком (деревня, фирма, школа). Здесь устанавливаются вертикальные, иерархические связи, объединенные одной институциональной рамкой [Наканэ 1970]. Так К. Одака, исследуя межличностные отношения в японской промышленности, выявил в качестве характерной особенности таких отношений стойкую самоидентификацию большинства промышленных рабочих со своей компанией и профсоюзом [Одака 1975].

Наканэ утверждает, что в любом обществе имеют место быть оба типа, и каждый человек является членом и того, и другого. Разница между обществами заключается только в функциональной значимости этих групп.

Итак, перечислим основные характерные черты японской группы по Наканэ, отличающие социальное взаимодействие японцев:

- вертикальная субординация между членами группы;
- внутригрупповая дифференциация на основе ранга и статуса;
- функциональные отношения имеют неформальную основу;
- роль лидера определяется местом в группе и связями с другими членами.

В обществах, где преобладают горизонтальные связи, преобладает общая идентификация. Например, «я – зубной врач» или «я – менеджер по продажам». Исследователь относит к этому типу страны Запада, Индию, Китай. В вертикальных обществах преобладает идентификация по месту учебы, работы и т.д. Например, «я – врач больницы №5» или «я – работник компании Тойота». Японию Наканэ относит к данному типу. «Место в таком обществе» представляет собой институциональную единицу и является основой социальной

организации, прототип которого исследователь видит в традиционной японской семье «иэ» [Наканэ 1970].

Иэ (яп. 家 *дом*) Традиционная семейная система «иэ», что можно перевести как «дом», рассматривается учеными как система, наглядно отражающая правила старшинства в японском обществе. Холл и Бирдсли дают такое определение: «иэ – это патриархальный клан, сеть домочадцев, семейств, которые связаны друг с другом родственными узами через своих предков. Включает в себя основные и вспомогательные постройки, передающиеся следующим поколениям». Такая семья представляла собой «расширенную семью», состоящую из главной и боковых семей, где между ее членами сложилась определенная иерархическая система отношений. Также она характеризовалась патриархальностью и авторитарностью этих отношений, где члены семьи проявляли покорность ее главе, как и ее боковые семьи. Глава семьи обладал абсолютной властью и контролировал действия всех ее членов. Иерархическая система отношений в японском обществе находила свое полное отражение в таком семейном клане. Однако следует отметить, что в семьях самураев такие элементы патриархата были сильнее, чем в крестьянских. Главное в такой семье была ее непрерывность и преемственность. Сознание того, что все члены клана принадлежат к одному роду, сплачивало его членов и побуждало еще больше укреплять свое «иэ», развивая сплоченность и сотрудничество. Такое явление как семейный клан «иэ» получил наибольшее развитие в период Токугава (1603–1868 гг.) и, по сути, являлся корпоративным целым [Япония. Как ее понять 2006].

Данная система оказала огромное влияние на японское общество, формирование его семейных традиций и специфику социального взаимодействия. Японский исследователь Минами выделяет 3 основные черты традиционного семейного уклада «иэ»:

1. Патриархат;
2. Глава дома руководил семейным бизнесом, который передавался по наследству старшему сыну;
3. Само хозяйство считалось важнее исполнителей, главной целью которых считалось поддержание согласия в семье.

Однако в результате пересмотра гражданского кодекса после Второй мировой войны, устои этой системы сильно ослабли, и выросло количество нуклеарных семей и приверженцев индивидуалистического образа жизни. Тем не менее, образ мысли, основанный на иерархическом восприятии отношений, как в семье, так и в обществе, остается актуальным и по сей день.

Оякбун-кобун / сэмнай-кохай (яп. 親分 – 子分 / 先輩 – 後輩 «старший/младший»). Раскрывая особенности иерархических отношений в японской группе, исторические корни которой уходят в систему семейного уклада «иэ», необходимо рассмотреть такое понятие как «оякбун-кобун», которое отражает отношения между вышестоящим и нижестоящим членами группы. Данное понятие можно перевести как «родитель и ребенок» или «старший и младший» [Хлебус 2015], по сути, отражая субординацию во взаимодействии. Поскольку в японских социальных отношениях вертикальная иерархия межличностных отношений чрезвычайно развита, система подчинения младшего старшему является доминирующей [Наканэ 1970].

Однако существуют и горизонтальная плоскость взаимоотношений, например между коллегами, то есть те, кто занимает одинаковое служебное положение или одноклассниками, одногруппниками и т.п., то есть сверстниками. Однако такие отношения можно назвать нехарактерными для японцев, и в большинстве социальных контактов внутри группы существует прочная вертикальная иерархия. Отношения типа старший/младший – самый распространенный пример таких групповых взаимоотношений. Этот принцип выражается в наставнической деятельности со стороны более опытных членов группы по отношению к новичкам, а также закрепляет за старшими более высокое положение по праву старшинства или же большего опыта [Наканэ 1970]. Вся система пожизненного найма в японских компаниях основана на этом принципе, при котором зарплата и бонусы основаны по

принципу выслуги лет, то есть чем старше работник, тем он больше получает и имеет больше шансов продвигаться по карьерной лестнице.

Психология Амаэ (яп. 甘え «пассивная любовь»). Концепция вертикальных отношений в японском обществе также подтверждается разработками одного из ведущих представителей психоаналитического направления в японской культурологии, японским психиатром и этнопсихологом Дои Такэо, который выделяет ключевое понятие японского менталитета и структуры всего японского общества – феномен «амаэ». Это понятие можно перевести как «зависимость от благожелательности других». Оно обозначает ориентацию на зависимость от другого и на его благожелательное и снисходительное отношение или пассивную любовь. Такая психология сходна с поведением ребенка, ищущего постоянной опоры и поддержки у родителей [Дои 2001]. Перекос в сторону данного психологического феномена порождает такую особенность японцев, как избегание говорить «нет» и уход от конфликтов. Поскольку отношения, в основе которых лежит психология «амаэ» нестабильны, люди сильнее испытывают тревогу за их сохранение [Япония. Как ее понять 2006].

Таким образом, в обществе, где преобладает вертикальная структура и групповое мышление, психология «амаэ» становится ведущей. Причиной этому является то, что в вертикальных отношениях большую роль играет привязанность подчиненного к вышестоящему, социальный обмен между которыми не равносильна, а отношения носят взаимозависимый (можно сказать, взаимовыгодный) и эмоциональный характер. Стратификация всего вертикального общества при этом происходит по институциям и группам, а не по классам или слоям. Дои отмечает, что данный феномен человеческих отношений получил словесное выражение только в японском языке, что может указывать на то, что особая восприимчивость японцев к «амаэ» стала причиной акцентирования вертикальных отношений в обществе. Однако настаивает на том, что в его основе лежит нечто общее для всех людей [Дои 2001].

Внутреннее/внешнее (яп. 内・外 *ути/сото*). Мощное групповое самосознание также создает ощущение противостояния с «внешним», что отражено в концепции «свой/чужой», которая определяет принадлежность японца к определенной группе и является основной дихотомией японского менталитета. «Ути» переводится как 1. внутри; 2. мой дом, моя семья; 3. группа, к которой мы принадлежим; 4. моя жена/муж. «Сото» олицетворяет его противоположность, а именно 1. снаружи; 2. улица, за пределами дома, двор; 3. другие группы [Большой японско-русский словарь 1970]. Разделяя людей на «своих» и «чужих», данная особенность влияет на чувство комфортности, которое может возникнуть между людьми. Вследствие этого степень формализованности отношений относительно не только других стран, но и японцев, принадлежащих к внешнему кругу, высока. Японцы выстраивают отношения, манеру поведения, тон, основываясь, прежде всего на том, к какой группе принадлежит собеседник и какой у него статус. То же можно сказать и про склонность японцев к восприятию иностранцев как «чужаков», не вдаваясь в их индивидуальные различия. Как считает Эдвин Олдфатер Рейшауэр, американский историк-японист и дипломат, традиционное ощущение обособленности и уникальности остается серьезной проблемой для самих Японцев в новом мире глобальных процессов [Reischauer 1990].

Культура стыда (恥 *хадзи*) Руд Бенедикт в своей книге «Хризантема и меч: модели японской культуры», предложила типологию культур на основе понятий стыда и вины. Разница их заключается в том, что стыд ориентирован на внешнюю оценку своих действий, а вина – на внутреннюю. Так исследователь отмечает, что для общества с групповой ориентацией чувство стыда является механизмом социального контроля. Оно воспитывается с детства путем высмеивания, обращению к общественному мнению и даже бойкотом.

По Бенедикт Япония представляет собой культуру стыда, проявляющаяся в обостренной восприимчивости к оценкам окружающих людей. При этом Запад представлен культурой вины, которая основывается на переживании, направленным вовнутрь. Тем временем стыд возникает по причине неумения следовать общественным нормам и правилам и неумения

соблюсти баланс [Бенедикт 2007]. Добродетельный человек в Японии характеризуется тем, что он «знает стыд» (маленькие дети, например, еще «не знают стыда», т.е. не усвоили еще социальных норм и правил). Японский социопсихолог Эсюн Хамагути отмечает, что осознание стыда присутствует во всех областях жизни японца и действует как оценочный фактор для поддержания и развития отношений. Это восприятие органами чувств того поведения, которое требуется в данный момент. Таким образом, японскую культуру он рассматривает как культуру ситуационной этики, а культура Запада – этики моральных абсолютов. Таким образом, как отмечает социопсихолог Конти Итикава, в культуре стыда мораль представляет собой релятивную норму, а не универсальную. М.Н. Корнилов отмечает, что именно благодаря способности японцев быть маневренными в зависимости от ситуации, они смогли успешно модернизироваться, усвоив подходящие для этого западные ценности [Корнилов 1998].

Такие особенности социального взаимодействия японцев как акцентирование вертикальных отношений подчеркивают важность таких ценностей как традиция, конформизм, власть. Ведущая роль психологии «*амаэ*» и ярко выраженная вследствие этого «групповое сознание» подчеркивает приоритет таких ценностей как безопасность, сохранение отношений с членами группы. Последнее нам видится ключевым фактором, как в межличностном взаимодействии, так и в педагогическом. Сам термин (教育関係) содержит в себе слово 関係 (яп. *канкэй*), что дословно переводится как «отношения». Это красноречиво указывает на то, что видится приоритетным в педагогическом процессе.

Таким образом, мы видим предпосылки того, почему одни идеи касательно педагогического взаимодействия приживались, а другие нет. Так, особенно авторитетными считаются идеи Ноля, который подчеркивает «взаимность» между «учителем и учеником». Согласно ей, взрослые и педагоги работают с детьми и учениками, которые находятся в процессе развития, опираясь на «любовь» и «авторитет» [Мияно 2001]. Не смотря на то, что теория образовательных отношений Ноля подвергалась критике за ее односторонний характер и акцент на личности учителя, к ней все еще часто обращаются японские педагоги. По-видимому, такой взгляд все еще актуален на фоне сохраняющейся вертикальной структуры общества, где фигура учителя иерархически занимает высокое положение.

Учида Тацуру, современный японский философ, в своей работе под названием «Превосходный учитель» (яп. 先生は偉い *сэнсэй-ва эрай*), вышедшей в 2005 году, для обозначения взаимодействия учителя и ученика использует термин 師弟関係 (яп. *ситэй-канкэй*), что дословно переводится как «отношения учителя и ученика». Автор говорит о том, что действительно продуктивные отношения между учителем и учеником возможны при условии возникновения между ними так называемой «ошибки восприятия/понимания» и основаны на асимметрии отношений [Учида 2005: 18]. Такая «ошибка», по мнению автора, состоит в том, что воспитанник подсознательно верит в исключительность своего учителя. Такую веру автор сравнивает с понятием «влюбленности», то есть, как пишет автор, когда человек видит в своем собеседнике уникальную личность, в то время как для других он «обычный».

Как и в нашей стране, в Японии вопрос педагогического взаимодействия становится все острее. Прежде всего, это происходит по причине роста числа кризисных явлений в сфере школьного образования. Японские исследователи обеспокоены тем, что такие традиционные для школы отношения типа «учитель-ученик», «родитель-ребенок», «взрослый-ребенок» или «ученик-ребенок», которые обеспечивали полноценный образовательный процесс, все больше ослабевают.

Литература

1. Chie Nakane, Japanese society, Berkeley, Los Angeles, London. – 1970. – 158 с.
2. Hofstede, G. Cultures and Organizations: Software of the Mind. London: McGraw-Hill Professional, – 1991. – 306 с.

3. Kunio Odaka *Toward Industrial Democracy: Management and Workers in Modern Japan*, Harvard University Press. – 1975. – 272 с.
4. Reischauer E.O. *Japan: The Story of a Nation*. NY: McGraw-Hill. – 1990. – 401 с.
5. Sakamoto Hyakudai, Globalization of bioethics as an intercultural social tuning technology. *Journal International de Bioethique // International Journal of Bioethics*. – 2005. – Mar-Jun;16(1-2):17–27, – С. 189–190.
6. Бенедикт Рут *Хризантема и меч: модели японской культуры*. – Санкт-Петербург: Наука, 2007. – 360 с.
7. Более 190 тыс. отказов. Путь школьной реформы, рекомендованный главным редактором газеты «Отказ от школы», URL: <https://futoko.publishers.fm/> Япония. <https://futoko.publishers.fm/article/25045/> (дата обращения: 15.10.2023).
8. Большой японско-русский словарь ред. Конрад Н.И. – Москва: Советская энциклопедия, 1970. – 808 с.
9. Горшков М.К., Тощенко Ж.Т. Основные вехи в развитии отечественной социологии // *Социологические исследования*, – 2018. – № 6. – С. 3–16.
10. Данилова Лариса Николаевна *Культурологические основания педагогического взаимодействия в школах Японии // Педагогический ИМИДЖ*, 2022. – №3 (56). – С. 248–260.
11. Дой Такэо *Амаэ-но ко:дзо*. Токио: Кобундзо, – 2001. – 294 с.
12. Корнилов М.Н. *Культура стыда и культура вины в Японии и на Западе // Человек: образ и сущность*. – Москва, – 1998. – №9. – С. 94–123. – на яп. яз. (Структура «амаэ»)
13. Коротаева Е.В. *Педагогическое взаимодействие: становление дефиниции // Педагогическое образование в России*. – 2007. – № 1. – С. 73–83.
14. *Краткий педагогический словарь пропагандиста / под общ. ред. М.И. Кондакова, А.С. Вишнякова*. – Москва: Политиздат, – 1988. – 368 с.
15. Министерство образования, культуры, спорта, науки и технологии Японии: официальный сайт. Япония. URL: https://www.mext.go.jp/a_menu/shotou/new-cs/1383986.htm (дата обращения: 10.10.2023).
16. Мияно Ясухару. *Кёйку канкэй-рон но кэнкю: Репозиторий исследовательской информации Киотского университета: 2001. – 4 с. на яп. яз. (Исследования теории образования)*.
17. Сорокин П.А. *Человек. Цивилизация. Общество*. – Москва, «Политиздат», 1992. – 543 с.
18. Учида Тацуру *Сэнсэй-ва эрай*. – Токио: Тикума-сёбо:, 2005. – 175 с. на яп. яз (Превосходный учитель).
19. Хамагути Эсюн. «Нихонрасиса»-но сайхаккэн. – Токио: Нихон кэйдзай симбунся, 1977. – 265 с. – На яп. яз. (Новая трактовка своеобразия японского национального характера и японской культуры).
20. Хлебус Е.Е. *Группизм, как характерная черта японской социокультурной традиции/ Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. №1-2 (22), – 2015. – С. 54-58 .*
21. Шибутани Тамоцу *Социальная психология*. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. – С. 544.
22. Япония. Как ее понять: очерки современной японской культуры/ред. Роджер Дж. Дэвис, Осаму Икэно. – Москва: АСТ: Астель, 2006. – 317 с.

CHILDHOOD EXPERIENCE AND ARTISTIC CREATION – TAKING THE WORKS OF LIGDEN AND VAN GOGH AS EXAMPLES

Abstract: *The famous contemporary Mongolian writer Ligden and the famous Dutch post-impressionist painter Van Gogh are both creative artists who use the form of art, and their own aesthetics and unique pursuits to move closer to life and deepen the value of life. This paper, from the perspective of psychoanalysis, explores the impact of childhood experience on the artist's psychological state and the artistic creation process, aiming to reflect the universality of artists.*

Key words: *Ligden; Van Gogh; childhood experience; artistic creation.*

The spirituality of art is the aesthetic expression of the artist's life experience. Therefore, there is a close connection between art and the artist's experience that cannot be ignored. Although Van Gogh and Ligden are two giants in different countries, different nationalities and different art fields, some similarities in their life experience and artistic creation reflect a kind of universality of artists, and prove that life experience has great influence on art. It has a profound impact on the shaping of the artist's subjective psychological structure and artistic creation. The following discusses and analyses the two from three aspects: their childhood experience, the choice of themes in their works of art, and their psychological state when creating their works of art.

1. "Loneliness" - Childhood Experience

"Loneliness" is a subjective feeling of people, which is closely related to people's mental trauma. This situation is particularly evident in the artist's childhood experiences. There are two different situations of loneliness, one is the result of the individual's active pursuit, and the other is the result of the situation [Tang 1991: 42].

The former is a personal subjective choice, which is conducive to the individual's spiritual development, while the latter is due to the squeeze of the external environment, intertwined with a series of strong emotional experiences such as inferiority, anxiety, and despair, which will put the subject in a serious state. Psychological imbalance, leaving serious trauma to the spirit. Although the childhood experiences of Ligden and Van Gogh were very different, the mental trauma left in childhood and the resulting loneliness reflected the universality of the artists.

(1) "The sun goes down, and my world is dark from now on"

Ligden was born on July 25, 1943 in a herdsman family in Xianghuang Banner, Inner Mongolia. His father died when he was one year old. From then on, mother and son depended on each other and began a difficult life journey. After World War II, the life of Ligden mother and son became even more harder. The writer said that only one cow and a dozen sheep were recaptured from the bandits. Due to financial difficulties, the young Ligden was adopted into the care of others twice in 1944 and 1950. During this time, he fell in the fire pit and was seriously injured twice because he was left unattended. In October 1955, when Ligden was in the fourth grade of elementary school, his mother unfortunately died due to illness. From then on, Ligden was forever separated from his only support in the world - his mother. Later, Ligden recalled in the essay "A Thousand Nights of Dreams": "The sun has set, and my world has been dark since then". Throughout a person's life, especially in childhood, "death or the threat of death is undoubtedly a huge external stimulus" [Tang 1991: 10]. He said, "I almost didn't talk to people at that time and I didn't dare to talk to people. I walked away in great sadness for several years (about 4–9 years old)". The death of his mother undoubtedly left him with deep mental trauma, making him inevitably fall into loneliness and grief.

(2) "The second" Vincent Van Gogh

The famous Dutch post-impressionist painter Van Gogh was born in a complete family, his childhood and even his whole life were shrouded in the dark cloud of loneliness. On March 30, 1852, van Gogh's mother Anna Cornelia Carpentus gave birth to a dead baby boy, the same day the following year (March 30, 1853), Van Gogh was born. His mother named him "Vincent Van Gogh"

after the dead baby boy, and often took Van Gogh to pay homage to his dead brother's grave. [Lubin 2022: 123]. The famous Van Gogh researcher Charles Mauron once said: "The painter, who was conceived by a distraught mother and brought into the world, when he was old enough to understand, went to a person every day. Condolences on the grave of the man who came to replace him...the psychological impact of these details on a person is immeasurable" [Lubin 2022: 124]. Collected from "The Complete Letters of Van Gogh" (2016) Among the 902 letters from 1872 to 1890, it can be found that 819 of them were letters written by Van Gogh to his own brother Theo, while the other 83 letters were written by his friends and family members. Judging from the content of the letter, Van Gogh rarely mentioned his mother, and expressed very few emotions towards her. Without further exploring whether Van Gogh's mother loved Van Gogh. But it is not difficult to conclude that there is an obvious emotional gap between Van Gogh and his mother. Van Gogh once said in a letter to his brother: "I worry that you and our family will never understand how much I long for us to live in harmony... Although in that room at home, I can feel the friendship and affection, but Deep in my heart, I am more lonely and helpless than when I was in the wilderness". [Gogh, Hanbin, Liqun 2014: 197–198]. The lack of maternal love and family affection made Van Gogh in the shadow of loneliness since he was a child, and even hindered his psychological growth. The mental trauma he suffered during his childhood left distinct traces in Van Gogh's later paintings, which are permeated with a deep longing for maternal love.

Generally speaking, the misfortune of Ligden and Van Gogh's childhood caused their loneliness in their situation and mentality, which affected the formation of their psychological structure.

2. "Mother"- repetition of themes

"The theory of intentionality in phenomenological psychology believes that the initial schema or basic schema of a person's intentional structure is constructed from his or her initial experience – childhood experience. This pre-existing intentional structure plays a determining and restrictive role in the the artist's experience.

Although the artist's experience will continue to be enriched, developed, and completed with the enrichment of practice and mind, it cannot be separated from the influence of the prior intentional structure formed by childhood experience" [Tong, Cheng 2011: 89]. Therefore, the artist's creative process is closely related to his childhood experience, which can have an impact on the motivation, theme, content and subject matter selection and expression form of his artistic creation. Especially when the author repeats the same theme non-accidentally in his creation, this "repetition" reflects a desire in his heart. [He 2022: 28–30]. In the works of Ligden and Van Gogh, the theme of "mother" appears repeatedly. Ligden mainly expressed his longing for his mother, while Van Gogh showed his infinite desire for maternal love.

(1) Mother is the earth

Ligden said: "Mother is the earth" [Ligden 2014: 143]. However, the cold winter of 1955 ruthlessly took his mother away, and since then he sank into the sea of tears in the world and was imprisoned in a lonely prison. He said: "When my mother was alive, although she was poor, maternal love could withstand all hunger, cold, fear and sadness" [Ligden 2014: 143]. "But after my mother passed away, the days were dark, the summer was cold, and even the sugar was tasteless" [Ligden 2014: 151]. The author has successively created works such as "Days with Sun but No Sun" (essay, 1987), "Poor Mother" (short story, 1994), and "A Dream of a Thousand Nights" (essay, 2003) to recall his childhood and commemorate his mother. "Days with Sun and No Sun" is a reminiscent prose written by the author to recall his childhood life and his mother's love. "Poor Mother" is the author's description of the mother's life image, praising the mother's tenacity and hardworking character. "A Dream of a Thousand Nights" is a reminiscent essay written by the author on the centenary of her mother's birth. Especially in "Dream of a Thousand Nights", the author's longing for his mother surged out. Obviously, this kind of creative motivation is not a groundless fantasy, but the psychological imbalance of the artist caused by the lack of (or excessive) needs, and the susceptibility points produced in the imbalance, as well as an indescribable need to be vented. [Tong, Cheng 2011: 141]. For Ligden, the death of his mother has caused his psychological imbalance, and everything related to his mother will touch him, causing him to achieve emotional catharsis through the medium of words.

(2) Mother's love is in heaven

Love is hope and need [Hai 2010: 253]. Van Gogh proved by himself that it is difficult to survive in a world without love. On July 29, 1890, Vincent van Gogh committed suicide at the age of 37. Recalling his life as a child, he once said: "The germinated seeds will never grow in the cold frosty wind, and that was the situation from the beginning of my life". [Lubin 2022: 117]. From 1879 onwards, Van Gogh started nomadic life, and started his painting creation journey in 1880, during which he created many pictures with the theme of "mother". Such as "Mother and Baby" in 1888 (Picture 1), "Miss Rowling and Baby" (Picture 2), "Portrait of Mother" (Picture 3), "The Virgin Holding the Crucifixion of Jesus" in 1889 (Picture 4) etc.



"Mother and Baby" (Picture 1) "Miss Rowling and Baby" (Picture 2) "Portrait of Mother" (Picture 3)

As shown in the figure, both Figures 1 and 2 have the same theme of "mother holding baby", and the content and colour of the two images are very similar. The mother holding the baby in her arms reflects the natural continuation of life, while the bright colours such as yellow and green seem to contain a hopeful, positive and positive emotional factor of the artist. However, in choosing the content of the painting, Van Gogh did not depict the mother and son cuddling closely together, but a large distance apart. Especially the mother's expression showed a kind of alienation and indifference. To a certain extent, this reflects Van Gogh's abnormal understanding of maternal love, and it is an expression of his subconscious sadness for not being able to get maternal love but longing for it. Figure 3 is a portrait of Van Gogh copying a black-and-white photo of his mother. Regarding this painting, Van Gogh once said in a letter to his brother Theo: "Black and white photos make me hate it so much... The mother's portrait is No. 8 gray and white, the background is green, and she is wearing a crimson dress. I want to give her a fair impression" [Gogh, Banger 2016: 298]. Colour, as one of the important forms in the art of painting, has a direct effect on the viewer's visual nerves, not only because of its physical properties, but also What matters are the psychological and emotional properties that colour possesses [Xia 2022: 38]. When Van Gogh painted his mother's portrait, he injected his subjective emotions through colour. From his sentence "I want to give my mother a fair impression", we can feel his love for his mother and his ideals. A search for the image of a modernised mother.



"The Virgin Holds the Crucified Jesus" (Picture 4) "Sympathy" (Picture 5)

Figure 4 is a portrait that Van Gogh copied from "Sympathy" (Figure 5) painted by the famous French painter Delacroix in 1850 - "The Virgin Holding the Suffering Jesus". But the Jesus in Van Gogh's painting not only has red hair and a red beard, but also looks very similar to Van Gogh. Replacing Jesus in the Virgin's arms with himself further proves Van Gogh's desire for maternal love. For Van Gogh, "maternal love is only in heaven" [Lubin 2022: 153].

The lack of maternal love caused Ligden and Van Gogh to become mentally unbalanced, which profoundly affected the process of his artistic creation.

3. "Childlike Innocence" - Creative Psychology

Professor Tang Xiaomin mentioned in the book "Psychological Trauma and Artistic Creation" (1991) that the artist's childlike creation has a non-negligible connection with his traumatic experience. He believes that "traumatic experience, as a strong painful experience that cannot be adapted in a normal way, will inevitably cause individual psychological changes. An important aspect of this change is that the individual uses imagination and fantasy because he is frustrated by reality. It is the ways to get rid of pain and find hope [Tang 1991: 70]. In other words, the pressure of reality will continue to strengthen the individual artist's imagination and fantasy activities, thus causing the artist to produce emotional factors similar to children's psychology. These theoretical views are reflected in Ligden and Van Gogh. It has been concretely reflected in his works. Children's literature occupies an important position in Ligden's works, and the sense of childlike innocence runs through all his children's literature. Van Gogh's oil paintings have rough brushstrokes and thick colours, and you can also feel a kind of child thinking straightforwardness and innocence from them.

(1). The writer who enters the heart of children

Throughout the works of writer Ligden, they cover a variety of genres such as poetry, prose, novels, etc., among which children's literature takes up for the vast majority. Poems about children include "Magical Hunting", "Magic Mirror", "The Story of Thirty-three Golden Bulls", "The Story of Fishing for Pearls", "Records of the Orchard Symposium", "Bee"... Children's novels include "The Most Delicious Candy", "Whose Apple Is It?", "An Interview in the Ant Empire", "Oh, My Yishi Tsering", "My Little Cat", "Sports Dayo", "Grandma", "The Adventures of Mantou Baatar", "The Three Magical Skins"... etc. He is a writer who gets into children's hearts [Rigden 2009: 91]. Only by mastering children's thinking can we observe real life from a child's perspective and create works that are in line with children's psychology. "The Divine Mirror" is a children's epic with a mythical flavour. This story is combined with the "war motif" of fighting demons and protecting the hometown and her livestock in the Mongolian heroic epic. The author uses this to encourage children to fight bravely, defend their homeland, and cultivate their courage, justice, and freedom spirits. The exaggerated passages and magnificent descriptions of war scenes in myths are conducive to arousing children's idealistic spirit and individual free spirit. "An Interview with the Ant Empire" is also a representative work of Ligden's children's literature. In this story, a national newspaper reporter named Solo from Bee Country walked into the "Underground Ant Empire" and witnessed the empire's palaces, factories, labor places, agriculture and farming, weddings, battles, etc, and interviewed for the story. By showing the good customs of Ant Empire citizens advocating and loving labor, the author educates children on hard work, unity, friendship, and patriotism. "The Three Magic Skins" is another excellent fairy tale created by Ligdon. The story tells that there were three children a long time ago, and each of the three children had a skin. One day they heard that the emperor was giving "happiness" to the children. So they each embarked on an adventurous road to find "happiness", but they could never find the "happiness" issued by the emperor. In the end, the three people found their own "happiness" story through their own efforts. In this story, the author captures children's natural love of "adventure", satisfies children's curiosity, and aims to cultivate children's spirit of exploration and pioneering, and inspire children how to treat life, how to deal with life, and how to understand the meaning of happiness. Ligdon said: "Children are the kindest and warmest call for love!... The biggest motivation for my writing is children and the nation" [Rigden 2009: 36]. It is obvious that the writer has special feelings and unique understanding of children. At the same time, "Both children and artists are compassionate. A child's compassion is

naive and limited by his or her life experience, while an artist's compassion is a broad and deep sympathy, a sympathy for human destiny" [Tang 1991: 68]. Therefore, the reason why Ligden wrote for "The Child" is also obvious. This is a subjective choice of the writer, a positive pursuit, and writing for the destiny and future of children, the nation, and even all mankind.

(2). A painter with a child's eye

Traumatic experiences not only stimulate an individual's fantasy activities, but also may cause an individual's "socialisation delay" phenomenon, which is conducive to the formation of an individual's unique personality [Tang 1991: 71]. The deformed family environment caused Van Gogh to develop a mentality of staying away from family and society since he was a child. He rarely accepted the customary concepts in the environment where he lived, which made him show his unique pursuit in artistic creation. The objects in his oil paintings are deformed and basically have no fixed size ratio. The painting style is bold and exaggerated, implying the psychological characteristics of children such as innocence, love for fantasy, and advocating freedom.



"Starry Sky" (Picture 6)



"Sunflower" (Picture 7)

"Starry Night" created by Van Gogh in 1889. It can be seen that the world in Van Gogh's eyes is mutated. The stars in the sky are like rough waves, and the trees are tall and soar into the sky. The painter seems to be in the starry sky, imagining his dreams. Van Gogh said: "I often feel that the night is more vivid and full of colour than the day... because it is not easy to identify the true colour of the paint at night. But this is the only way to get rid of the traditional expression of night in painting" [Gogh 2018: 270]. Van Gogh had unique insights into the art of painting and even the world that were different from ordinary people. "Sunflowers" (1888–1889) is also a representative painting of Van Gogh. The sunflowers in the painting are not the delicate flowers in life, but golden fireballs. The golden petals give people a warm feeling like sunlight, and the thick brushstrokes give the picture a sculptural feel and are inspiring. Van Gogh said: "Aren't we pursuing passionate passion rather than calm brushwork? Is it really possible to maintain a calm and methodical brushstroke in such an exciting environment, such as on the ground or in nature? In my opinion, it's like attacking when fencing" [Gogh 2018: 274]. This should be the purest artistic spirit and a direct expression of the artist's childlike consciousness. Van Gogh also said: "This kind of happiness is almost like I am living in some idealised real life" [Gogh 2018: 247]. Therefore, it can be said that Van Gogh created his own ideal world through painting.

In general, Ligden cares about children and the future of the nation. By creating for children, he awakens his own childlike thinking. Van Gogh chose to immerse himself in his innocent inner world in order to escape the suffering of real life.

In Conclusion

Art is a value system that "questions" about human life and its human worth. Therefore, art has an inseparable connection with human life experience. Although Ligdon and Van Gogh are outstanding figures from different countries, different nationalities, and different artistic fields, their similar life experiences, the repetition of the "mother" theme in their works, and the childlike consciousness in artistic creation fully reflect the artist's universality, but also confirmed the profound influence of the artist's life experience on his artistic creation.

Quote

[Dutch] Van Gogh, Zhang Hanbin, Yang Liqun Translation. Loneliness and Madness: Van Gogh, China Federation of Industry and Commerce Press, 2014. – Pp. 197–198.

[Dutch] Vincent William Van Gogh, [Dutch] Johanna Van Gogh Banger, translated by Yang Yalei and Li Ling. Dear Theo: A Biography of Van Gogh. Changjiang Literature and Art Publishing House, 2016.

[Netherlands] Vincent Van Gogh, Van Gogh's Manuscripts, translated by 57oN Art Group, published by Beijing United Publishing Company, 2018.

Hai Rihan. Comprehensive Research on Contemporary Mongolian Poetry, Inner Mongolia Education Press, 2010.

He Zixin. Research on Van Gogh's Artistic Painting from the Perspective of Psychoanalysis [J]. Comedy World (Second Half). Issue 4, 2022. – Pp. 28-30.

Ligden. Ligedeng's Collected Works – Children's Novels and Prose Collection, Inner Mongolia Education Press, 2014.

Research on Rigden II edited by Su Youge, Beijing. Ethnic Publishing House, 2009.

Tang Xiaomin. Psychotrauma and Artistic Creation, Baihua Literature and Art Publishing House, 1991.

Tong Qingbing, Cheng Zhengmin eds. Course of Literary Psychology (Second Edition), Higher Education Press, 2011.

Written by Albert J. Lubin, translated by Cheng Yingzhu. The Stranger in the World: The Psychological Biography of Van Gogh. – Shanghai: East China Normal University Press, 2022.

Xia Shuang. Research on the Aesthetic Implications of Color in Post-Impressionist Paintings [D], Huaibei Normal University, Master's Thesis, 2022.

К.Ф. ГОЛСТУНСКИЙН ЦУГЛУУЛСАН НЭГ ДУУНЫ ТЕКСТЙН ШИНЖЛЭЛ –
«БАРДАНЬГИЙН ДУУН»-Ы ЖИШЭЭН ДЭЭР

[7] 1771 онд бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан "Бардны дуун" гэдэг нэрээр "Бардны дуун" гэдэг нэрээр гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан.

Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан.

Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан.

Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан.

Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан.

Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан.

Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан.

Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан. Бардны дуунуудыг нэгтгэн гаргасан.

КАЛМЫКОВ-ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ РУССКОГО
 (8) Б. Х. Боровикова, Б. В. Меньев. Рукописное наследие
 в Элиста. 2015 г. р. 62.

(7) Борлыкова. Калмыцкие народные песни и мелодии 19
 1, ед. хр. № 96.

Архив востоковедов при СПбФ ИВ РАН Фонд № 44, опись
 (6) Свадебные песни Калмыков/Сост. А. М. Позднее в//
 Калм. № 19. Салм. В12. Калмыкия песни. Ху1.1238

(5) Восточный отдел Фундамент. Библиотечка. ЛГУ. ин. 1753/36.
 List of Szepkalojina's Kalmuk Texts. V. 1. 2011.

mid-19th Century Philological Studies on the Basis of Gábor Bá
 (4) Vitalan Ágnes. Kalmuk Folklore and Folk Culture in the
 Географического общества Р. 53. Оп. 1. Д. 15.

(3) Песни и сказки Калмыцкого народа // Архив Русского
 Географического общества Р. 20п. 1. Д. 72.

Губернии/Сост. Э. Джабыдыкова// Архив Русского
 (2) Калмыцкие загадки, песни и поговорки Астраханской
 13.

/Архив Русского Географического общества Р. 53. Оп. 1. Д.
 (1) Песни Калмыков/Сост. Ш. Саджирхаев, Э. Джабыков/
 глоссы :

Этими глоссами описаны песни, которые были собраны авторами в 1917 г. ...
 глоссы описаны в 1917 г. ...

(2) Восточный отдел Фундамент. Библиотечка. ЛГУ. ин. 1753/36.
 List of Szepkalojina's Kalmuk Texts. V. 1. 2011.

mid-19th Century Philological Studies on the Basis of Gábor Bá
 (4) Vitalan Ágnes. Kalmuk Folklore and Folk Culture in the
 Географического общества Р. 53. Оп. 1. Д. 15.

(3) Песни и сказки Калмыцкого народа // Архив Русского
 Географического общества Р. 20п. 1. Д. 72.

Губернии/Сост. Э. Джабыдыкова// Архив Русского
 (2) Калмыцкие загадки, песни и поговорки Астраханской
 13.

/Архив Русского Географического общества Р. 53. Оп. 1. Д.
 (1) Песни Калмыков/Сост. Ш. Саджирхаев, Э. Джабыков/
 глоссы :

түгэл үл өлөөтүл үл үлүтүл, 1997 г. ...
 (17) Эср. глоссы : « үлүтүл (глоссы) үл үлүтүл » (үлүтүл үлүтүл) . « үлүтүл үлүтүл »
 Зокьялмуудас элст. халымт дегтр харһач. 2006ж .

(16) Номто Очиров. Мөнк дееж – амн урн үгн
 үлүтүл үлүтүл үлүтүл, 1984 г. ...

(15) « үлүтүл үлүтүл үлүтүл » (үлүтүл үлүтүл үлүтүл) . « үлүтүл үлүтүл үлүтүл »
 University Library. Tokyo. 1999.

Manuscripts and Xylographs in The St. Petersburg State
 (14) Vladimir L. Usrensky. Catalogue of The Mongolian
 MONGOLICA - V. Наука РАН, Санкт-Петербург, 2001.

Санкт-Петербургский университет от К.Ф. Голстунского.
 (13) Успенский В.Л. Ойратские рукописи, поступившие в
 РАН, Санкт-Петербург, 2014.

совершенной в лето 1886 года. MONGOLICA - V. Наука
 (12) Сабуркова С.С. Очерк поездки в Калмыцкую степь,
 V. Наука РАН, Санкт-Петербург, 2001.

деятельность выдающегося монголоведа. MONGOLICA -
 (11) Решетов А.М. К.Ф. Голстунский: жизнь и
 деятельность в 1917 г. ...

(10) Глоссы : « үлүтүл үлүтүл үлүтүл » . « үлүтүл үлүтүл үлүтүл » – үлүтүл үлүтүл үлүтүл
 « үлүтүл үлүтүл үлүтүл » . « үлүтүл үлүтүл үлүтүл » – үлүтүл үлүтүл үлүтүл
 « үлүтүл үлүтүл үлүтүл » . « үлүтүл үлүтүл үлүтүл » – үлүтүл үлүтүл үлүтүл

Давлагаа 2607. УБ. 2015 он.

(9) Дэлхийн монгол судлагч-Монгол эрдэмтдийн
 наачного форума. Элиста. 2019г.

времени и в пространстве. Материалы международного
 взаимодействия монгольских и тюркских этносов во
 географического общества. Сетевое востоковедение :

географического общества. Сетевое востоковедение :

географического общества. Сетевое востоковедение :

географического общества. Сетевое востоковедение :

географического общества. Сетевое востоковедение :

[30] Osip Kovaljevski. Mongolian-Russian-French Dictionary

англээр, төвд хэлний үгсийг, бичлэг, 2013 он ..

[29] « мандал үгсийн үндэсний сэтгүүр » • б • үндэс үндэстний сэтгүүрэд төвд англээр, төвд англээр, төвд англээр, бичлэг, 2002 он ..

[28] « мандал үгсийн » — үндэс үндэстний үгсийг төвд англээр • б • англээр төвд англээр үгсийг, бичлэг, 2006 он ..

[27] « төвд үгсийн үндэсний үгсийн » • б • үндэс үндэстний үгсийг, төвд англээр, төвд англээр, бичлэг, 2012 он ..

[26] « төвд үгсийн үндэсний үгсийн » • б • үндэс үндэстний үгсийг, бичлэг, Москва, 1977г.

[25] Калмыцко русский словарь.Издательство русский книжное издательство. Элиста. 1986г.

[24] Калмыцко монгольско русский словарь.Калмыцкое Академии наук. Санкт-Петербург, 1867.

Санкт-Петербург. 1895. Типография Императорской

[23] К.Ф. Голгунский. Монгольско-русский словарь (I). Kazan, 1844.

[22] Osip Kovaljevski. Mongolian-Russian Dictionary 1911.

Петербург. Типография императорской академии науки.

[21] А. Позднее. Калмыцко-русский словарь.С-Академии наук. Санкт-Петербург, 1867.

II) Санкт-Петербург. 1894. Типография Императорской

[20] К.Ф. Голгунский. Монгольско-русский словарь (II) Kazan, 1846.

[19] Osip Kovaljevski. Mongolian-Russian-French Dictionary

төвд англээр үгсийг, бичлэг, 2002 он ..

[18] [төвд] г • төвд : « төвд англээр төвд англээр төвд англээр » • төвд англээр төвд

阶段性研究成果之...))

年项目《卡尔梅克民歌资料集成与研究》(19CZW060)的

(19CZW060) 为卡尔梅克民歌资料集成与研究项目之成果

研究项目之成果, 为卡尔梅克民歌资料集成与研究项目之成果

研究项目之成果, 为卡尔梅克民歌资料集成与研究项目之成果

[32] « төвд үгсийн үндэсний үгсийн » • б • үндэс үндэстний үгсийг, төвд англээр, төвд англээр, бичлэг, 1994 он ..

Академии наук. Санкт-Петербург, 1867.

III) Санкт-Петербург. 1893. Типография Императорской

[31] К.Ф. Голгунский. Монгольско-русский словарь

(III) Kazan, 1849.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ В АЗИАТСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Авлиев В.Н., Чумудова Е.А.
г. Элиста, Россия

НОРМАТИВНО-ПРАВОВЫЕ АКТЫ В ОБЛАСТИ СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВЫХ ЗАПРОСОВ НАСЕЛЕНИЯ

Аннотация. В статье рассматривается проблема нормативно-правового обеспечения деятельности архивов в области социально-правовых запросов населения. В работе упоминаются наиболее важные нормативно-правовые акты, которые вышли за период современного периода существования нашего государства. Отмечается, что наиболее важным законом, который непосредственно регулирует исследуемый нами вопрос в частности и архивы в целом это федеральный закон 2004 г. – №125-ФЗ «Об архивном деле в РФ». В целом, отмечается, что деятельность Национального архива по Республике Калмыкия по исполнению тематических и социально-правовых запросов регламентируется целым перечнем нормативных документов, как федерального, так и регионального масштаба. Практически все нормы касаются, прежде всего, взаимоотношений между органами власти и гражданами, а также юридическими лицами. Однако, несмотря на наличие немалого числа законов в исследуемой области, процедуры подачи документов по личному составу для реализации прав граждан и юридических лиц недостаточно разработаны в правовом поле нашего государства.

Ключевые слова: нормативные акты, Национальный архив, документы, запросы, обращения граждан.

Деятельность Национального архива Республики Калмыкия (далее – НАРК) по исполнению тематических и социально-правовых запросов регламентируется целым перечнем нормативных документов.

Прежде всего, стоит упомянуть нашу недавно отредактированную Конституцию Российской Федерации (далее – РФ). Как прописано в статье 33 жителя нашей страны (в статусе граждан) имеют право либо сами, либо коллективно обращаться в органы власти и органы местного самоуправления (далее – ОМС) [Конституция РФ].

Также стоит упомянуть и Кодекс об административных нарушениях РФ (далее – КоАП РФ) [КоАП РФ]. По нему предусмотрена ответственность организаций и юридических лиц за нарушение законодательных актов в области исследуемого нами объекта и предмета. Крайне важно соблюдать нормы в вопросах комплектования, учета, хранения и использования документов. Так, по ст. 13.20. нарушение в этих вопросах влечет для граждан предупреждение либо наложение административного штрафа (1–3 тыс. руб.), а для должностных лиц – 3–5 тыс., юридических лиц – 5–10 тыс. руб. В связи с ежегодным обесцениванием нашей валюты считаем важным увеличить штрафы хотя бы в два раза, прежде всего, для второй и третьей категории лиц.

Также предусмотрена ответственность за подделку документов (а также печатей, штампов и бланков, государственных наград). Однако в данном случае уже наступает более серьезная для нарушителей ответственность – уголовная (ст. 327 Уголовного кодекса РФ) [УК РФ].

Однако наиболее важным законом, которые непосредственно регулирует исследуемый нами вопрос в частности и архивы в целом это федеральный закон 2004 г. – № 125-ФЗ «Об архивном деле в РФ» [Федеральный закон от 22.10.2004 №125-ФЗ (ред. от 28.12.2022) «Об архивном деле в Российской Федерации»]. Так, в начале закона помещены основные понятия, например, документы по личному составу – это архивные документы, отражающие трудовые отношения работника с работодателем. Именно они выполняют важнейшую функцию по защите прав человека. Отсюда и иное понятие, также отражающее возможность

гражданина либо юридического лица использовать свои права – пользователь архивными документами – это государственный орган, ОМС либо юридическое или физическое лицо, обращающиеся на законных основаниях к архивным документам для получения и использования необходимой информации.

В 26 статье этого же закона весьма информативны и достаточно подробны три пункта: 3, 3.1 и 4. Так согласно пункту 3, «...государственные органы, ОМС, организации и граждане, занимающиеся ПБОЮЛ, при наличии у них соответствующих архивных документов обязаны бесплатно предоставлять пользователю архивными документами оформленные в установленном порядке архивные справки или копии архивных документов, связанные с социальной защитой граждан, предусматривающей их пенсионное обеспечение, а также получение льгот и компенсаций в соответствии с законодательством РФ. Запросы и обращения пользователей могут быть направлены в форме электронных документов с использованием информационно-телекоммуникационных сетей общего пользования, в том числе сети Интернет» [Федеральный закон от 22.10.2004 №125-ФЗ (ред. от 28.12.2022) «Об архивном деле в Российской Федерации»].

Согласно пункту 3.1. той же статьи и закона 2004 г.: «Государственные и муниципальные архивы при наличии у них соответствующих архивных документов предоставляют по запросу Фонда пенсионного и социального страхования РФ сведения о гражданине, необходимые для его пенсионного обеспечения, с использованием Единой государственной информационной системы социального обеспечения в соответствии с положениями Федерального закона от 17 июля 1999 г. №178-ФЗ «О государственной социальной помощи»» [Федеральный закон от 22.10.2004 №125-ФЗ (ред. от 28.12.2022) «Об архивном деле в Российской Федерации»].

По пункту 4: «Государственные и муниципальные (за исключением структурных подразделений органов местного самоуправления) архивы, музеи, библиотеки, научные организации, включенные в перечень, который утверждается Правительством РФ, а также государственные и муниципальные организации в соответствии с законодательством РФ могут на основе имеющихся у них архивных документов и справочно-поисковых средств оказывать пользователю архивными документами платные информационные услуги, заключать с ним договоры об использовании архивных документов и справочно-поисковых средств» [Федеральный закон от 22.10.2004 №125-ФЗ (ред. от 28.12.2022) «Об архивном деле в Российской Федерации»].

Не менее интересным и информативным является федеральный закон №149 2006 г. [Федеральный закон от 27.07.2006 №149-ФЗ (ред. от 31.07.2023) «Об информации, информационных технологиях и о защите информации»] Данный НПА показывает алгоритм отношений с информацией и информационными технологиями и их защитой. Соответственно там регулируются доступ к информации, ее документирование и ответственность за правонарушение в области информации. Согласно данному закону граждане и организации имеют право на получение информации от органов власти и ОМС, которые касаются его демократических прав. По статье 9 данного закона порядок доступа к персональным данным граждан устанавливается федеральным законом о персональных данных.

Федеральный закон №152-ФЗ 2006 г. регулирует отношения, связанные с обработкой персональных данных [Федеральный закон от 27.07.2006 №152-ФЗ (ред. от 06.02.2023) «О персональных данных»]. В этом законе конкретизируется словосочетание персональные данные, из названия которого можно понять, что оно относится только к физическим лицам. Поскольку в расшифровку словосочетания обработка персональных данных входит слово «хранение», то можно сказать, что архивы занимаются данной обработкой. Сюда же можно присовокупить и автоматизированную обработку персональных данных. Также к архиву подойдет и деятельность, связанная с предоставлением персональных данных, понятно, что при удовлетворении социально-правовых запросов. Стоит отметить, что согласно принципам обработки таких данных они должны ограничиваться конкретными целями и не более того. То есть нельзя обрабатывать такие данные помимо конкретных целей их обработки.

Стоит упомянуть и федеральный закон №59-ФЗ, который вышел 17 лет назад [Федеральный закон от 02.05.2006 №59-ФЗ (ред. от 04.08.2023) «О порядке рассмотрения обращений граждан РФ»]. Поскольку в Основном законе нашей страны предусмотрено право граждан обращаться в органы власти и ОМС, то выход этого закона лишь упорядочил данное право. Порядок рассмотрения обращений граждан крайне важен не только для органов власти и ОМС, но и для самих граждан. По этому закону граждане могут обращаться как сами, так и в коллективном порядке, причем свободно и добровольно. Причем прописываются, как сроки в таких можно сказать демократических взаимоотношениях. Можно сказать, при обращении в архив гражданина реализуется его право как по Конституции РФ, так и по данному закону. Граждане могут также предоставлять дополнительные материалы или наоборот обращаться об их получении. Свобода граждан в таком взаимодействии не должна переходить границы прав иных граждан, либо нарушать государственную, либо другую тайну, которая охраняется законами. Также граждане имеют право обращаться с жалобой на бездействие либо действие властей по их вопросу.

Нельзя не коснуться и федерального закона №131-ФЗ, который вышел два десятилетия назад [Федеральный закон от 06.10.2003 №131-ФЗ (ред. от 04.08.2023) «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации»]. Понятно, что исходя из самого названия НПА, он касается, прежде всего, общих алгоритмов работы ОМС: организационные, правовые, территориальные, экономические. Также он определяет границы осуществления власти ОМС. По закону также граждане могут обращаться как индивидуально, так и коллективно в ОМС. Отметим, что этот закон предусматривает все архивные полномочия по документам ОМС (комплектование, хранение, учет и использование).

Однако наиболее важным для нашего региона законодательным актом местного субъектного значения является Закон РК №195-IV-3, вышедший в свет в 2010 г. [Закон Республики Калмыкия от 29 июня 2010 г. №195-IV-3 «О некоторых вопросах в сфере архивного дела в Республике Калмыкия»]. Он касается вопросов архивного дела в нижеволжском национальном регионе. Этот НПА регулирует согласно первой статье особенности правового положения архивных документов и фондов на территории нашего региона. Также упомянуто в законе о том, что архивное дело в регионе осуществляется на основании Основного закона РФ, федерального закона 2004 г. («Об архивном деле в РФ»), другими законами РФ, Степным Уложением РК (то есть региональной Конституцией), этим законом и иными НПА нижеволжского национального региона. В третьей статье закона оговаривается принадлежность с точки зрения собственности архивных документов региона, в четвертой статье – особенности правового положения архивных материалов, находящихся в собственности региона, пятая статья – расшифровывается и прописывается уникальные и особо ценные архивные документы. И наконец, в последней статье (шестая) закона прописываются сроки вступления закона в юридическую силу и указываются НПА, которые утратили свою силу в связи с выходом этого закона.

Итак, можно прийти к таким выводам по итогам этого наших изысканий.

Деятельность НАРК по исполнению тематических и социально-правовых запросов регламентируется целым перечнем нормативных документов, как федерального, так и регионального масштаба. Все практически нормы касаются, прежде всего, взаимоотношений между органами власти и гражданами, а также юридическими лицами. Последним двум категориям гарантируются их права на обращения в органы власти и ОМС по тем или иным вопросам. Эти обращения могут быть поданы как в индивидуальном, так и в коллективном порядке. Также они могут быть поданы как обычной бумажной форме, так и посредством электронной версии через различные информационно-телекоммуникационные системы (прежде всего, Интернет). Это касается также и документов по личному составу, поскольку именно они задействованы при удовлетворении (в том числе путем отказа) социально-правовых запросов. В целом, можно сказать, что процедуры подачи таких документов по личному составу для реализации прав граждан и юридических лиц недостаточно разработаны в правовом характере.

Литература

1. Закон Республики Калмыкия от 29 июня 2010 г. № 195-IV-3 «О некоторых вопросах в сфере архивного дела в Республике Калмыкия» // СПС «Гарант». Режим доступа: <https://base.garant.ru/24917567/#friends>.
2. Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях от 30.12.2001 № 195-ФЗ (ред. от 04.08.2023) // СПС «Консультант-плюс». Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_34661/.
3. Конституция РФ (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020) // РГ от 25.12.1993. № 237.
4. Уголовный кодекс РФ от 13.06.1996 № 63-ФЗ (ред. от 04.08.2023) // СПС «Консультант-плюс». Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/eb1160e707f86680589d651351beda77dbbde1f5/.
5. Федеральный закон от 27.07.2006 №152-ФЗ (ред. от 06.02.2023) «О персональных данных» // СПС «Консультант-плюс». Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_61801/.
6. Федеральный закон от 02.05.2006 № 59-ФЗ (ред. от 04.08.2023) «О порядке рассмотрения обращений граждан РФ» // СПС «Консультант-плюс». Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_59999/.
7. Федеральный закон от 22.10.2004 № 125-ФЗ (ред. от 28.12.2022) «Об архивном деле в Российской Федерации» // СПС «Консультант-плюс». Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_1406/.
8. Федеральный закон от 27.07.2006 № 149-ФЗ (ред. от 31.07.2023) «Об информации, информационных технологиях и о защите информации» // СПС «Консультант-плюс». Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_61798/.
9. Федеральный закон от 06.10.2003 № 131-ФЗ (ред. от 04.08.2023) «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» // СПС «Консультант-плюс». Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_44571/.

Аджаев А.В.
г. Элиста, Россия

СОДЕРЖАНИЕ ВОЕННОЙ РЕФОРМЫ АЛЕКСАНДРА II

***Аннотация:** Статья посвящена реализации военной реформы Александра II, проводимой под руководством военного министра Д.А. Милютин. Рассмотрены основные преобразования в российской армии: введение военных округов, техническое и организационное преобразования в армии, введение всеобщей воинской повинности, преобразования в сфере военного образования. Кроме того, важное значение имели принятые Военно-судебный устав и Военно-морской судебный устав.*

***Ключевые слова:** военная реформа, армия, всеобщая воинская повинность, военные округа, военно-судебный устав.*

В настоящее время в Российской Федерации идет постепенное реформирование вооруженных сил. Главной целью преобразований в военной сфере является оптимизация управления, улучшение подготовки военных кадров и военнослужащих, повышение престижа военной службы. Реформирование вооруженных сил невозможно без учета исторического опыта. Проект современной реформы во многом напоминает реформы армии второй половины XIX в. времен Александра II. Реформа Александра II затронула не только порядок формирования армии, но и организационно-управленческие и технические стороны армии.

В мае 1862 г. Д.А. Милютиным представлены «Главные основания предполагаемого устройства военного управления по округам». В данном документе предлагалось разделить страну на военные округа во главе с Командующими военными округами. Предполагалось, что командующие военными округами сосредоточат всю военную власть на территории военного округа.

В 1864 г. было принято «Положение о военно-окружных управлениях» [1864]. В соответствии с этим Положением 1864 г. было образовано 10 военных округов: Петербургский, Финляндский, Рижский, Виленский, Варшавский, Киевский, Одесский, Харьковский, Московский и Казанский. При этом на некоторых территориях страны (Кавказ, Оренбургский край, Западная и Восточная Сибирь) временно сохранялось их военное устройство до введения Положения 1864 г. Земли Войска Донского сохраняли прежнее управление.

Тогда же 6 августа 1864 г. были утверждены «Положение об интендантских складах» [1864], «Временное положение о начальнике военного госпиталя» [1864], «Положение об управлении пехотной и кавалерийской дивизии» [1864], «Положения об управлении местными войсками военного округа, о губернских батальонах и уездных командирах, о резервных батальонах пехотных и стрелковых» [1864], «Дополнительные Правила об управлении войсками и учреждениями Петербургского военного округа» [1864].

Одновременно проводились мероприятия по техническому перевооружению армии. В армии планомерно вводились новые стандарты обмундирования и вооружения. Так, в 1856 г. была разработана 6-линейная винтовка, которой впоследствии было вооружено более 250 тысяч человек. В 1866 г. были утверждены стандарты вооружения артиллерии. Артиллерийские части вооружались 4-фунтовыми и 9-фунтовыми нарезными пушками. Российский флот пополнился броненосцами.

В 1868 году в войсках появляется совершенно новая пехотная винтовка Бердана, которая позволяла использовать унитарные патроны малого калибра – 10,75 мм. В 1870 году эту винтовку модифицируют и, в преддверии русско-турецкой военной кампании 1877–1878 гг., российские воинские подразделения были оснащены новым нарезным оружием малого веса и высокой дальностью стрельбы.

С принятием в 1866 году нового положения о вооружении артиллерийских батарей (пеших и конных), войска начинают снабжаться нарезными орудиями.

В 1870 году (17 ноября) начинает действовать комиссия о воинской повинности во главе с Ф.Л. Гейденем. Данная комиссия осуществляет подготовку проекта устава и призыва государственного ополчения (8 января 1873 г.). Проект устава стал предметом споров в стенах Особого присутствия при Госсовете, возглавляемого великим князем Константином Николаевичем.

Как отмечал Д.А. Оболенский: «Большинство членов присутствия были настроены весьма консервативно, не выступая открыто против заранее одобренного государем проекта» [Шалашная 2009: 263].

При этом, большинство несогласных «...не отказывались от критики многих его положений, прибегая к поддержке К.П. Победоносцева и М.Н. Каткова» [Голиков 2016: 5]. Указанное обсуждение, в конце концов, подвигало участников к доскональному изучению вопроса, подготовке документа на высоком уровне и выработке тактики работы с противниками реформирования.

Широкие споры, при обсуждении, вызвал вопрос увеличения выделения финансовых средств на нужды армии. Ярыми противниками этого были А.Н. Барятинский, Д.А. Толстой и П.А. Шувалов, указывающие на неэффективность системы округов и отсутствие выучки военного контингента на должном уровне. 10 апреля 1873 года Д.А. Милютин писал: «Почти ежедневно приходится замечать признаки продолжающихся против меня и Военного министерства враждебных влияний. Сегодня, по окончании моего доклада, государь показал мне в «Мемории» Государственного совета статью об ассигновании интенданству около 860 тыс. руб. на покрытие сверхсметного в прошлом 1872 г. расхода по статье: на заготовление и

шитьё вещей, и при этом выразил с некоторым неудовольствием удивление, что такие крупные расходы не предусматриваются при составлении сметы» [Дневник 1847: 78].

Была не малая группа противников всеобщей воинской повинности, как способа посягательства на привилегии дворян, поскольку сохранение старой системы набора войск, способствовало минимизации угрозы возникновения крестьянских волнений и их подавлению, в связи с тем, что отслужившие в армии бывшие крестьяне, как правило, не возвращались к прежней своей жизни, а перебирались в города. При новой планируемой системе формирования войск и сроков службы, недовольная крестьянская среда пополнялась подготовленными, еще активными кадрами.

И все же Милютину удалось убедить императора в необходимости введения новой системы. Переданный в ноябре 1873 года в Государственный Совет проект был: «...утверждён после заседаний в 3, 11, 13 и 17 числа декабря, вступив в силу 1 января 1874 г., вышедшим Высочайшим манифестом о введении всеобщей воинской повинности» [ПСЗ РИ 1874: 948].

1 января 1874 г. императором был подписан «Манифест о введении всеобщей воинской повинности» [О введении всеобщей воинской повинности: манифест ... 1874]. «Защита престола и отечества есть священная обязанность каждого русского подданного. Все мужское население привлекается к отправлению воинской повинности» [О введении всеобщей воинской повинности: манифест ... 1874] – говорилось в Манифесте. Тогда же был утвержден «Устав о воинской повинности» [О введении общей воинской повинности: высочайше утвержденное мнение 1974].

Н.А. Маслов писал, что воинская повинность учитывала положительные стороны рекрутской повинности [Купавых, Пыльцина 2017: С. 1366–1370].

На лиц мужского пола возложена обязанность, по достижении 20-летнего возраста, явки в призывной пункт для жребия. Мужчины, вытянувшие соответствующий номер, определялись на военную службу, а не вытянувшие этот номер, освобождались от нее, но зачислялись в государственное ополчение, где находились до достижения 40-летнего возраста.

Всеобщая воинская повинность, во многом, изменила состав призывников. Теперь в армейские ряды зачислялись лица, которые до нововведения не подлежали призыву. Например, лица с образованием.

В этот период происходит трансформация и повышение статуса военного человека, а термины «воин», «защитник отечества» – это, уже не просто слова, они наполняются новым смыслом.

Новый закон определил и новые сроки службы в русской армии. Для сухопутных частей это 15 лет, из которых: 6 – это реальный срок службы, а 9 – пребывание в запасе. Для военно-морского флота эти сроки составляли – 10, 7 и 3, соответственно.

Имелись в законе и особые сроки. В частности, для лиц с образованием. Так, для военных с начальным образованием срок реальной службы уменьшался до 4 лет, при этом, время нахождения в запасе увеличивалось до 11 лет. Выпускники городских школ служили 3 года и 12 – в запасе. Выпускники гимназий – 1,5 и 13,5, соответственно, выпускники высших учебных заведений – 6 месяцев и 14,5 лет.

Закон предусматривал возможность получения отсрочки для окончания обучения.

В соответствии с положениями гл. 6 ст. 62 Устава о воинской повинности освобождались от призыва христианские священнослужители, лица с увечьями, единственные кормильцы и сыновья, а также братья военнотружущих или уже отслуживших в армии.

Следует отметить, что уменьшение сроков реальной службы в воинских частях и освобождение от призыва значительной части населения способствовали решению важного вопроса о сокращении численности действующего кадрового воинского контингента, и это несмотря на введение всеобщей воинской повинности.

Примечательно, что сам факт введения всеобщей воинской повинности позволил Д.А. Милютину, при сокращении расходов на содержание армии, увеличить ее количественный состав, конечно, с учетом запасников.

В.И. Баяндин отмечал, что военная реформа имела важное значение в деле совершенствования армии России. Он писал, что большинство новобранцев поступало на службу в 20–21 год, поэтому возрастной состав армии стал более однородным, что положительно отразилось на физическом состоянии армии [Баяндин 2011: 18–21].

С учетом этого, можно смело утверждать, что планы военного министра в данном направлении были реализованы на 100%.

Помимо этого, несомненно, – «... военно-окружная реформа позволила осуществлять быструю мобилизацию войск, при установлении четкой очередности мобилизации, к тому же, можно было мобилизовать несколько округов, а не все, в зависимости от того или иного военного конфликта» [Дискуссионные проблемы ... 1994].

Новшества были введены в структуру высшего командования и организацию управления армией. Началось это реформирование с изменений главного военного ведомства – Военного министерства.

В течение 5 лет, начиная с 1862 года, продолжалось реформирование министерства. Д.А. Милютин, перед началом нововведений в военной сфере, поменял часть персоналий в руководстве военного министерства. Так, штат ведомства пополнился новыми лицами, начали работу – А.А. Данзас, Н.И. Карлгоф, К.П. Кауфман, знаток в области военного права и законов Ф.Г. Устрялов и В.М. Аничков, который отвечал за вопросы военного управления.

В первый год в системе Военного ведомства создаются 2 новых управления, возглавляемые представителями царской семьи (артиллерийское и инженерное главные управления). Через год – управление генерального штаба, включившего в себя Николаевскую академию и военно-топографическое депо.

В 1866 году на базе этого управления образовывается Главный штаб, куда вливается инспекторский департамент.

Данная структура содержала в себе 6 отделений и 2 части (судовая и азиатская). В Главный штаб также были переданы отдел военной топографии и, упомянутая выше, Николаевская академия.

17 апреля 1863 г. отменены телесные наказания в армии [Рогова 2010: 100], в следующем году – неэффективная внутренняя стража. В регионах еще функционировали губернские батальоны, уездные и местные команды, исправительные роты, но в целом, происходит значительное их уменьшение.

К концу 1868 года реформирование министерства завершается.

1 января 1869 года утверждается новое Положение о Военном министерстве. По нему, в состав ведомства входили: Главный штаб, главный военный суд, канцелярия, Военный совет, императорская Главная квартира и главные управления (инженерное, военно-медицинское, военно-судовое, военно-учебных заведений, иррегулярных войск).

Кроме того, к министерству: «...относилось управление генерал-инспектора кавалерии, управление инспектора стрелковых батальонов и управление комитета о раненых» [Сыров 1983: 335].

Необходимо уточнить, что, несмотря на увеличение полномочий министра, «начальники военных округов подчинялись напрямую императору, который являлся верховным главнокомандующим всех вооруженных сил Российской империи» [Политическая история ... 1991: 321].

Происходит дальнейшая регламентация вопросов управления военной структурой.

Так, в 1868 году вводится в действие Положение о полевом управлении войск в военное время. Оно предусматривало следующее: «В случае начала военного конфликта войска образуют одну или несколько армий, во главе которой должен стоять военачальник, подчиняющийся лично императору – верховному главнокомандующему. Военные же округа не подчинялись командующим армии, осуществляя только снабженческие функции» [История государства ... 1996: 411].

Следует отметить, что утверждение этого документа унифицировало структуру полевого управления воинскими подразделениями во время войны и четко разграничило полномочия главы военного ведомства и армейских командующих.

Важнейшее значение имело принятие 14 мая 1867 г. «Военно-судебного устава» [1867]. Он закрепил структуру и компетенцию военных судов. В соответствии с Военно-судебным уставом были образованы Главный военный суд, военно-окружные суды, полковые суды. Также был принят 15 мая 1867 г. «Военно-морской судебный устав» [1867], установивший экипажные суды, военно-морские суды и главный военно-морской суд.

В 1863 году реорганизуются военные учебные заведения. Так, из 15 корпусов кадетов, появляются военно-пехотные училища (3) и военные гимназии (12). Для сохранения традиций оставили Финляндский и Пажеский корпуса кадетов. В новых учреждениях меняются сроки обучения (с 5 на 7 лет) и внутреннее его содержание. Военные воспитатели заменяются гражданскими.

Окончившим двухлетнее обучение в военных училищах присваивается звание – подпоручик. Они составляют 30% офицерского корпуса армии. Основой этого корпуса были бывшие юнкера или «вольноопределяющиеся».

С 1864 г. выпускник училища становился юнкером. Такие училища работали в округах (16). После года обучения в них, можно было получить звание прапорщика.

Таким образом, военная реформа Александра II способствовала появлению в государстве армии нового типа, обновленной, боеспособной и одной из самых мощных в мире. Кроме того, данная реформа заложила фундамент современных вооруженных сил России. За время проведения преобразований в военной сфере в 1862–1874 гг. численность солдат сократилась на 40%. В итоге рекрутские наборы были заменены всеобщей воинской повинностью. При этом была усовершенствована система военного управления, устранена излишняя централизация военного ведомства. Результаты военной реформы показала Русско-турецкая война 1877–1878 гг. России удалось вернуть часть территорий, потерянных в ходе Крымской войны.

Литература

1. Баяндин В.И. Всеобщая воинская повинность как часть военных реформ императора Александра II / В.И. Баяндин // Гуманитарные науки в Сибири. – 2011. – № 2. – С. 18–21.
2. Высочайше утвержденное временное Положение о начальнике военного госпиталя от 6 августа 1864 г. // ПСЗ РИ – 2. – Т. 39. – 1864. – № 41164.
3. Высочайше утвержденное Положение о Военно-окружных управлениях от 6 августа 1864 г. // ПСЗ РИ - 2. – Т. 39. – 1864. – № 41162.
4. Высочайше утвержденное Положение об интендантских складах от 6 августа 1864 г. // ПСЗ РИ - 2. – Т. 39. – 1864. – № 41163.
5. Высочайше утвержденное Положение об управлении пехотной и кавалерийской дивизии от 6 августа 1864 г. // ПСЗ РИ – 2. – Т. 39. – 1864. – № 41165.
6. Высочайше утвержденное Положения об управлении местными войсками военного округа, о губернских батальонах и уездных командирах, о резервных батальонах пехотных и стрелковых от 6 августа 1864 г. // Полное собрание законов Российской империи.– 2. – Т. 39. – 1864. – № 41166.
7. Высочайше утвержденные дополнительные Правила об управлении войсками и учреждениями Петербургского военного округа от 6 августа 1864 г. // Полное собрание законов Российской империи. – 2. – Т. 39. – 1864. – № 41168.
8. Высочайше утвержденный Военно- морской судебный устав от 15 мая 1867 г. // ПСЗ РИ - 2. – 1867. – № 44576.
9. Высочайше утвержденный Военно-Судебный устав от 15 мая 1867 г. // Полное собрание законов Российской империи. – 2. – 1867. – № 44575.
10. Голиков А. «В нашей армии настало время коренных и обширных преобразований» (журнал "Военный сборник" и газета "Русский инвалид" в период милютинских реформ 1860–1870-х гг.) // Российская история. – 2016. – № 6.
11. Дискуссионные проблемы истории / Черменский Е.Д. – М.:Наука, 1994.
12. Дневник Д.А. Милютина 1873-1875: в 3 т. / под ред. П.А. Зайончковского. – М., 1947.– Т. 1.

13. История государства и права России / Исаев И.А. – М., Юрист, 1996.
14. Купавых А.Н., Пыльцина М.В. Военная реформа Александра II: нормативно-правовая основа и значение преобразований // Научно-методический электронный журнал «Концепт». – 2017. – Т. 39. – С. 1366–1370.
15. О введении всеобщей воинской повинности: манифест от 1 января 1874 г. // ПСЗ РИ – 2. – Т. 49. – 1874. – №52982.
16. О введении общей воинской повинности: высочайше утвержденное мнение Государственного Совета от 1 января 1874 г. // Полное собрание законов Российской империи. – 2. – 1874. – Т. 49. – №52983.
17. Политическая история России и СССР: Курс лекций/ Под общ. Ред. Доктора исторических наук, профессора Леванова Б.В. – М., 1991.
18. ПСЗ РИ – Полное собрание законов Российской империи. – 2. – 1874 – Т. 49. – Ч.1. – 948 с.
19. Рогова О.В. Телесные наказания в русском праве X-XV вв.// Вестник Тольяттинского государственного университета. – 2010.
20. Страницы истории / Сыров С.Н. М.: Изд-во Русский язык, 1983.
21. Шалашная В.М. Д.А. Милютин и военные реформы в России в 60-70-е гг. XIX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2009. № 4-4.

Арбугийн Басан
г. Ланьчжоу, Китай

ТОД ҮСГИЙН “ХОО ӨРЛӨГИЙН ТҮҮХ”-ИЙН СУДАЛГАА, БИЧМЭЛ ЭХИЙН ШИНЭ ХУВИЛБАР

Ойрадын түүхэн сурвалж бичиг, данс архив, албан бичигт холбогдох материал нь улсын дотоод гадаад өөр өөр үг хэл, үсэг бичиг дээр үлэмж их хэмжээгээр олдсоор ирсний дагуу түүний тухай судалгаа шинжилгээ ч маш эрчимтэй явагдсаар ирсэн байдаг. Ялангуяа Ойрадын түүхэд холбогдох эх хэлний материалын хувьд тод үсгээр тэмдэглэгдсэн түүх бичлэг болох Гаван шарвын “Дөрвөн Ойрадын түүх”, Баатар Убаши Түмний “Дөрвөн Ойрадын түүх”, зохиогч нь тодорхойгүй “Дөрвөн Ойрадын түүх тууж”, “Халимаг хаадын туужийг хурааж бичсэн товч оршвой”, “Хоо Өрлөгийн түүх”, “Монголын уг эхийн түүх”, “Богд Чингисийн төрийг бариад хаан өргөө тэтгэсэн тууж” зэрэг сурвалж бичгийн олонхыг уул эхийн гэрэл зураг, буулгавар хөрвүүлэг, тайлбар зүүлтийн дагуу олон харснаас судалж шинжилсээр иржээ. Эдгээр тод үсгийн түүхэн сурвалжууд дотроос “Ойрадын товч түүх” [Сүхбаатар 2006] хэмээн эрдэмтдийн хараанд танин мэдрэгдсэн “Хоо Өрлөгийн түүх” нь Ойрадын түүхэнд холбогдох зарим мадагтай асуудал, түүхэн хэрэг учрыг шийдвэрлэхэд шинэ сэвүүн сураг зангийг хангасан гэдгийг судлаачид дуу нэгтэй үзэцгээдэг. Өнгөрсний судалгааг хянаж үзвэл, “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн тухай голдуу ерөнхийлсөн шинжит бүтээлүүд голлох байрыг эзэлсээр ирснээс гадна тусгайлсан судалгааны хувьд Ш. Норов [Норов 1983], Алтан-Оргил¹, Д.Таяа [Таяа 1987] зэрэг эрдэмтдээс уг түүхийн утга агуулга, түүний төрөл ангилал жич зохиогч, зохиогдсон цаг үе зэргийг судалж шинжилсэн байв. “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн эх бичгийн хувьд, уг эх нь өнөө хүртэл олдсонгүйн улмаар өнгөрсөнд эрдэмтдээс голдуу дан гагц түүний хуулбар эхийг буулган диглэж хэвлэсээр ирсэн боловч одоо хүртэл уг эхийн хуулбарыг гэрэл зургийн хэлбэр (бичээчийн гарын тиг, бичлэгийн онцлог, цаасны хэмжээ байдал, хуудасны тоо зэрэг)-ээр нь хэвлүүлээгүй ирсэн явдал нь нэг ёсны харамсал мөн. Орчмын жилүүдэд бидний гарт шинээр олдсон “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн хуулбар эх нь Ойрадын түүх судлалын эх бичгийн судлал жич тэдгээрийн харьцуулсан судлалд чухал эх хэрэглэгдэхүүн хангасан болов уу хэмээн бодож байна. Доор энэхүү

¹ 金峰：《从和鄂尔勒克史看三个不同时期的四卫拉特》，《内蒙古社会科学院学报》，1985年第3期。

шинээр олдсон “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн хуулбар эхийг “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн судалгааны байдал, “Шинээр олдсон хуулбар эхийн тухай” гэх хоёр талаас дөхөм шинжлэлт хийсүгэй.

Нэг. “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн судалгааны байдал

“Хоо Өрлөгийн түүх” хэмээн алдаршсан Ойрад монголын чухал нэг түүхэн сурвалж бичгийг эрдэмтэн Ш.Норовоос 1982 онд Баянголын орон нутгийн түүх судлаач Аюушийн¹ гараас олж, уул хуулбар эхийг “Хан тэнгэр” сэтгүүлийн 1983 оны 3 дугаар хугацаад нийтэлсэн байв. Түүнийг судлаачид өнөөг хүртэл “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн эх хэрэглэгдэхүүн болгож, харуулан нягталж, харь хэлэнд орчуулж, дахин давтан хэвлэж ирсэн нь “Хан тэнгэр” сэтгүүлд нийтлэгдсэнээр хэвлэл болох юм. Доор “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн судалгааны хүрээ царааг үндэслэж “хуулбар эхийн буулгавар, орчуулга”, “Хуулбар эхийн судалгаа” хэмээх хоёр талаас товчхон өгүүлье.

(Нэг) Хуулбар эхийн буулгавар, орчуулга

“Хан тэнгэр” сэтгүүлд нийтэлсэн хуулбар эхийн ирэл гарлын тухай Ш.Норовоос “Энэхүү “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийг миний бие Шинжааны монголын нийгмийн түүх судлах дугуйланд ажиллаж Шинжааны монголчууд суурьшин суусан зарим хэсэг газраар явж байхдаа Баянголын монгол өөртөө засах жуугийн Хежин шианы түүх бичих дугуйлангийн дараа Баяны Аюуш гэдэг нөхрөөс олсон билээ. Нөхөр Аюуш энэ түүхийг 1981 онд Хежин шианы засгийн ордны ажилтан Аарагийн Мижээгээс хуулж авчээ. Нөхөр Мижээ монгол хэл судлах дугуйлангийн ажилд оролцож явахдаа Ховогсайрын Ш.Буува гэдэг хүнээс хуулж авсан гэнэ. Ш.Буувад байсан нь бас л дам хуулбар учраас түүнийг нэг үг алдалгүй уг ёсоор нь хуулсан гэнэ. [Норов 1983: 14] хэмээн тодорхойлноос үзвэл, “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийг анх Ховогсайрын Ш. Буува² гэдэг хүний дам хуулбараас Мижээ нөхөр хуулж авсныг Аюушаар дахин хуулж авсан эхийн нийтлэл болно. Өөрөөр хэлбэл, өнгөрсөнд “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн тухай “Буувагийн хуулбар эх”, “Мижээгийн хуулбар эх”, “Аюушийн хуулбар эх” зэрэг гурван хүний (гурван хүнээс дээш байх бололцоо ц байж мэднэ) хуулбар эхүүдээс өнөө хүртэл дан ганц “Аюушийн хуулбар эх” нь үлдэгдэн ирч бусад хуулбар эх нь мөн өнөө хүртэл олдоогүй буюу ор мөргүй болжээ. Хэдийгээр “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн уг эх нь гээгдсэн боловч тэрхүү олон хүний гар дамжсан дам хуулбар эхүүдийн дотроос сүүлийн хуулбар болох “Аюушийн хуулбар эх” (тус хуулбар эх нь мөн одоо хүртэл олдоогүй) нь эрдэм

1 Аюуш (1936-2021) 1936 оны 10 сард үнэн сүсэгт хуучин торгуудын өмнө замын чуулганы Харшаарын нутгийн Баянбүтэхийн гэр бүлд төржээ. Түүний уг нутаг болбоос Ховогсайрын торгуудын засгийн хошууны манайхан сумны Баатад Хардай овгийн Хойд арваны хүн болно. Уг удмын сүлжээ болбоос Сангааж -Өлзийт - Буянтөлгөөр - Баянбүтэх - Аюуш болно. Түүний өвөг дээдэс нь хорьдугаар зууны эхний үеэр Ховогсайрын нутгаас Харшаарын нутагт цагаачлан ирч амьдран суурьшжээ. Тэрбээр 1950-1952-д Балгаантайн бага сургууль, 1952-1954 онд яанж багшийн сургууль, 1955-1957 онд Үрөмчийн багшийн сургуулийг төгсгөж ирээд 1957-1990 он хүртэл Хежин шианд ирээд соёл сурган хүмүүжил, гаалийн товчоон, жуугийн сонны хороо, шианы намын хорооны ухааралтын хэлтэс, шианы шашин суртахууны товчоо зэрэг олон салбар ажилд ажиллаж байснаа, 1991 оноос эхэлж насны амралтад гарсан байв. Тэрбээр орон нутгийн түүх, шашин судлагч байж, ардын дундаас төвд, монгол өсгийн түүхэн сурвалж бичиг (голдуу тод монгол үсэг)-г ч биечлэн хадгалж байсан мөртөө олонх сурвалж бичгийг өөр хүмүүст бэлэглэх буюу зарим нь ор мөргүй гээгджээ. (Аюушийн хүү Бадайн зохиогчид хангаж өгсөн гар бичмэл эх хэрэглэгдэхүүнийг үндэслэж найруулав).

2 Аравжирийн Буува (1925-1974) бол Ховогсайрын вангийн хушууны бага зүүн сумны бухын арваны хүн болно. Бухын Дүүрнээс Аравжир, Хөх, Шавран гурван хүүтэй, Аравжраас Довдон, Болгон, Чөрм, Буува зэрэг дөрвөн хүүхэдтэй. Буувагийн хүүхэд нь Төрт, Нансалмаа, Бадамжав, Дэлгэр, Жинхувр болно. Буувагийн тухай Мөнгөн ээжийн ярьсныг үндэслэвэл «тухайн үед Ховогсайрт Буува гэдэг нэртэй хүмүүн олон байсан бөгөөд абага болох Шавран ламаар түүнийг “Хар Буува” хэмээн энхрийлэн дууддаг байжээ. Буува багадаа Овоотын хүрээд Шавран ламын гэрт байж ном уншгсанаар тухайн газрын хүмүүс Шаврангийн Буува гэж бас дууддаг билээ. Буува бол өндөр нуруутай хар хүмүүн билээ. Буува Бадгар баяны хонь хариулж яваад, хойно хоршоон товчоон болоход өмнөх Бүстүнгүү малжих талбайн гишүүн болж суурьшжээ » . Тэрбээр бас багш гаралтай хүмүүн байж, Намруу гэдэг хүмүүнтэй хамт багш болж өнгөрчээ. (Эх хэрэглэгдэхүүнийг хангагч Довтны Мөнгөн, 1942 онд төрсэн морин жилтэй, Ховогсайрын вангийн хушууны бага зүүн сумны бухын арваны хүмүүн болно.).

шинжилгээнийхэнд идэвхтэй ашиглагдаж, эрдэмтдээс түүнийг буулгаж тайлбарлах, орчуулах танилцуулах ажлыг ч эрчимтэй хийсээр ирсэн байв.

1. Буулгавар

“Хоо Өрлөгийн түүх”-ийг буулгаж сэргээх талаар эрдэмтдээс адил бус арга барилаар тайлбарлаж цохолборлосоор иржээ. Үүнд Ш.Норовоос тод үсгийн “Хан тэнгэр” цуврал бичгийн 1983 оны 3 дугаар хугацаад нийтэлсэн “Аюушийн хуулбар эх”-ийг шинээс сэргээн буулгаж, цэг тэмдэг, үг өгүүлбэр, утга агуулгыг нь ангилан хуваахын дагуу үгсийн тайлбар үйлдэж хэвлүүлжээ. Тэрбээр уул эхийг «“Хан тэнгэр”-г нийтлэхдээ агуулгаар нь хэсэг хувааж, шинэ мөр гаргаж, араб тооны дарааллаар нэмж өгүүлбэрийн утгын нийлэмжийг бодож тайлбар хаалтад үг нэмж, онцгой зарим буруу болсон үгс ба нэрийг тодорхой болгож бага сага засалт хийв.» [Норов 1983: 15] хэмээн тодорхойлжээ. Бодитойгоор яривал, “ийм учраас” “баатар хун тайжид”, “албатаа”, “байж”, “тул”, “гамшигт тохиолдсон учраас”, “нүүж”, “Хоо Өрлөг”, “тэднийг”, “дээр”, “зоригт”, “зоригт”, “тэгээд”, “зоригт”, “хаан”, “түүнээс”, “зоригт”, “тэдэнд”, “танд”, “хэлбэл”, “тэд лай”, “Аюук хаан”, “хэрвээ мэнд”, “мэт”, “-д”, “сүүлээр Зүүнгар гэдэг нэртэй болсон”, “шашинд оров”, “цагаан номын хаан”, “цагаан номын хаан гэдэг”, “өөлдөөс”, “үүний дүү”, “убаши”, “дөрвөдөөс”, “харц”, “банди”, “заяа бандид”, “камын”, “Хөхнуурын”, “ба ноён”, “хүртэл”, “Монгол”, “тангад дээрэмчид”, “болов”, “Гүүш хаан”, “Гүүш хаан”, “батлав”, “нутагтаа”, “Хяргази”, “Уйгур”, “Узбек”, “хааны”, “1655”, “1701”, “томилоод”, “гэх мэт”, “-гийн хэргэмийг”, “1723”, “Чин улс лай”, “зоригт”, “хаан буюу цол нь дээд”, “1737”, “энэ нь буруу болжээ чухамдаа 1755 болох ёстой”, “Чин улсын” зэрэг нийт 66 үг дагавар, утга өгүүлбэрийг () хашилтад сэргээн буулгасны дагуу 14 үг өгүүлбэрт түүхийн ухааны талаас дэлгэрэнгүй тайлбар сэлт хийсэн байв.

Алтан-Оргилоос “Хоо Өрлөгийн түүх” хэмээх гарчигтай бүтээлийг “Өвөр монголын багшийн их сургуулийн эрдэм шинжилгээний сэтгүүл” (1986 оны 2 дугаар хугацаа)-д уулын “Хан тэнгэр” сэтгүүлд нийтлэгдсэн тод үсгийн хуулбар эхийг анх удаа уйгаржин монгол үсэгт буулган сэргээж, тайлбар сэлт хадаж хэвлүүлжээ. Энэ тухай тэрбээр “энэхүү түүхэд дурсгал бичгийг тод монгол үсгээс худам монгол үсэг дээр буулгахын хамт, түүнд шинээр цэг тэмдэг тавьж бадаг хувааж тайлбар бичиж, залруулагдсан зүйлийг төгрөг хашилтад оруулан, залруулсан буюу нэмсэн зүйлийг дөрвөлжин хашилтад хийжээ” [Алтан-Оргил 1986: 74] хэмээн тодорхойлжээ. Тодруулж яривал, “хоёрдугаар”, “түүний”, “анхан”, “нь”, “нь”, “Дашнямбуу”, “цэригт”, “хоёрдугаар” зэрэг 8 үг дагаврыг () хашилтаар, “ахмад”, “Аюук хааны хоёрдугаар”, “Агсахал”, “нь”, “-аас”, “дуни”, “Рашлүмбэ”, “цогт”, “1656 он”, “1701 он”, “-г”, “1723 он”, “хорьдугаар”, “1755 он” зэрэг нийт 14 үг өгүүлбэр, дагавар, он тооллын тойронд [] хашилт тавьж тодорхойлноос гадна 55 үгсэд түүхийн ухааны талаас товч дэлгэрэнгүй тайлбар сэлт хийжээ.

Дараа нь эрдэмтэн Алтан-Оргилоос “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн тухай уулын хийсэн буулгавар тайлбарын суурин дээр Бадай, Эрдэнэ нартай хамтарч 1992 онд “Ойрад түүхийн дурсгалууд” хэмээх номдоо уул “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийг дахин хэвлүүлж, “цохолт үг”, уг хуулбар эхийн дахин сэргээлтээс гадна үгсийн тайлбар хадсаны хамт уул түүхийн хэлбэр бүтцийн тухай “энэхүү түүхт дурсгал бичгийг тод монгол үсгээс уйгаржин монгол үсэг дээр буулгахын хамт, түүнд шинээр цэг тэмдэг тавьж бадаг хувааж тайлбар бичив” [Алтан-Оргил 1992: 88] хэмээн тодорхойлсон байв. Тодруулж яривал, эдгээр гурван эрдэмтнээс уг “Хоо Өрлөгийн түүх”-д Ш. Норовийн () хашилтад нэмж сэргээсэн үгсийн тодорхойлолтыг хасаж орхигдуулан, уг хуулбар эхийн зарим тодорхойгүй буюу илүүц үг хэмээн бодсон “цаад”, “түүний”, “анхан”, “Зүүнгар”, “цэрэгт”, “хоёрдугаар” зэрэг 6 үгсийн тойронд шинээр () хашилт тавьж, сэргээж нэмсэн “ахмад”, “Аюук хааны хоёрдугаар”, “Агсахал”, “-аас”, “дунь”, “Рашлүмбэ”, “цогт”, “1656”, “1701 он”, “-г”, “1723 он”, “хорьдугаар”, “1755 он” зэрэг нийт 13 үг өгүүлбэр, дагавар, он тооллын тойронд [] хашилт тавьж тодорхойлноос гадна 55 үгсэд товч дэлгэрэнгүй тайлбар сэлт хийжээ.

Монгол улсын Ойрадын түүхийн эрдэмтэн На.Сүхбаатараас 1983 оны 3 дугаар хугацааны “Хан тэнгэр” ба 1992 оны “Ойрад түүхийн дурсгалууд” хэмээх бүтээлд хэвлэгдсэн тод ба

уйгаржин монгол үсгийн эхүүдийг харьцуулан хянаж, дөхөм танилцуулгын дагуу монгол кирилл үсэгт буулган сэргээж, 2001 онд “Ойрад монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгүүд”[Сүхбаатар 2001: 155–156] гэх бүтээлдээ хэвлүүлсэн байв. Бодитойгоор яривал, тэрбээр Бадай, Алтан-Оргил, Эрдэнэ нарын сэргээлт тайлбартай адил хуулбар эхийн зарим тодорхойгүй буюу илүүц үг буюу шинээр сэргээж нэмсэн “түүний (Аюук хааны хоёрдугаар)”, “анхад (Агсахал)”, “Зүүнгар”, “-аас”, “дунь”, “цэрэгт (цогт)”, “1656”, “1701”, “-г”, “1723”, “хоёрдугаар (хорьдугаар)”, “1755” “дээд” зэрэг 13 үгсийн тойронд тайлбар сэлт үйлдсэнээс гадна 34 үгсэд товч дэлгэрэнгүй тайлбар сэлт хийсэн байв.

2009 онд эрдэмтэн Дамбийпэлжид, Г. Лижээгийн цохолборлон тайлбарласан “Монгол хятад харьцуулсан тод үсгийн Ойрад монголын түүхийн сурвалж бичгүүд” [Дамбипэлжид, Г. Лижээ 2009] хэмээх бүтээлд Г. Лижээгээс Ш. Норовын “Хан тэнгэр” сэтгүүлд нийтэлсэн “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн эхийг уйгаржин монгол үсэгт буулган, уг эхийн тухай Ш. Норовын () хашилтад нэмж сэргээсэн үгсийн тодорхойлолтыг хасаж орхигдуулан хэвлүүлсэн байв. Үүнээс гадна дөхөм цохолбрын дагуу “Ховогсайр”, “Эмээл”, “хун тайж”, “Дондогдаш” зэрэг 4 газар орон ба хүний нэрсийн тухай дөхөм тайлбар хаджээ. Эдгээр судалгааны байдлаас үзвэл, улсын дотоод гадаадын эрдэмтэд “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн хуулбар эхийг тод үсэг, уйгаржин монгол үсэг, кирилл монгол үсэгт буулган сэргээхийн дагуу товч дэлгэрэнгүй тайлбар сэлт хийж судалгааны хүрээнд шинэ сэвүүн эх хэрэглэгдэхүүнийг хангасаар ирсэн байв.

2. Орчуулга

“Хоо Өрлөгийн түүх”-ийг эрдэмтдээс уулын гар бичмэл эхийг хорголжин бараар хэвлүүлэх, дараа нь тод үсгийн буулгамал эхийгээ уйгаржин монгол үсэг, кирилл монгол үсэг рүү дахин шинээр буулган сэргээж хэвлүүлэхээс гадна Ойрадын түүхийн сурвалж бичгийг эх хэлний дугарагийн гаднах эрдэмтэд судлаачид буюу уншигчдад түгээн дэлгэрүүлэх зорилгоос хятад хэлэнд ч орчуулан хэвлүүлсээр иржээ.

Ш. Норовоос “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийг анх удаа хятад хэлэнд орчуулан 1985 оны “Өөлд монголын түүхийн орчуулгын цуврал бичиг”-ийн дөрөвдүгээр хугацаанд 4 нүүр хагас текстийг нийтэлжээ. Тэрбээр орчуулгын тодорхойлолтын хэсэгт «уул хуулбар эхийн ирэлт гэвэл, хэл аялгуугийн хээрийн шинжилгээ хийж явж байсан Мижээ нөхрөөс 1956 оны 10 сарын 22-ны өдөр Ховогсайрын Ш. Буува-с хуулж авсан эх нь Аюуш нөхрийн гарт хадгалагдаж байв. Дараа нь 1982 оны зун, Дундад улсын нийгмийн шинжлэх ухааны хүрээлэнгийн үндэстнийг судлах газар, түүх судлах газар, Шинжааны нийгмийн шинжлэх ухааны хүрээлэнгийн үндэстнийг судлах газар, шашин судлах газар, аж ахуй судлах газар, Шинжаан их сургуулийн түүхийн салбарынхан хамтарсан Шинжаангийн монгол үндэстний түүх, шашны байцаалтын бүлгэм нь Баянгол монгол өөртөө жуугийн Хежин шианд хээрийн шинжилгээ хийх явцдаа Аюуш нөхрөөс тус “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн хуулбар эхийг тэдэнд хангаж өгчээ». Үүнээс гадна уг хуулбар эхийг орчуулсан тухай “Ш. Норов аман орчуулга хийж, Цай Жаа Эй, Ма Да Жен сонсон бичиж тэмдэглэснийг дараа нь Ш. Норовоос ахинд нарийн харуулав”¹ (р.65) хэмээн тодорхойлжээ.

Юү Пингээс “Монгол судлалын материал ба мэдээлэл” сэтгүүлийн 1989 оны 2 дугаар хугацаанд “Хан тэнгэр” сэтгүүлд нийтлэгдсэн хуулбар эхийг “Зохиогчийн нэргүй Ойрадын үнэн тэмдэглэл”² хэмээх гарчгаар уг текстийг хоёр хагас нүүр болгон орчуулсан байв. Үүнд орчуулагчаас “Хоо Өрлөгийн түүх” хэмээх уул гарчгийг “Ойрадын үнэн тэмдэглэл” хэмээн өөрчлөн орчуулжээ.

2009 онд эрдэмтэн Дамбийпэлжид, Г. Лижээгийн цохолборлон тайлбарласан “Монгол хятад харьцуулсан тод үсгийн Ойрад монголын түүхийн сурвалж бичгүүд” [Дамбипэлжид, Г. Лижээ 2009] хэмээх бүтээлд Ш. Норовын 1985 оны “Өөлд монголын түүхийн орчуулгын цуврал бичиг”-ийн дөрөвдүгээр хугацаанд нийтэлсэн “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн хятад орчуулгыг дөхөм тодорхойлолтын дагуу хэвлүүлсэн байна.

Дээрх “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн буулгавар ба орчуулгын байдлаас үзвэл, уг түүхийг

¹ 《厄鲁特蒙古历史丛书》第四集，中国社会科学院民族研究室西北一组编，1985年1月。

² 《卫拉特纪实》，《蒙古学资料与情报》，内蒙古自治区社会科学院主编，呼和浩特，1989年第二期。

эрдэмтэн Ш. Норовоос анхлан “Хан тэнгэр” сэтгүүлд нийтлэн, түүнийг буулган сэргээхийн дагуу тайлбар сэлт хийж эрдэм шинжилгээний эргэлтэд оруулснаас эхлээд одоо хүртэл улсын дотоод гадаадын эрдэмтдээс адил бус хараасаас буулган хэвлэсээр ирснээс гадна ойрадын түүхийн сурвалж бичгийн нэр нөлөөг өргөтгөхөд ч “далайд дусал нэмэр” гэдэгчлэн түүнийг хятад хэлэнд гурван удаа орчуулан хэвлүүлээд, уг түүхийн судалгаа шинжилгээний хараасыг ч дэлсээр ирсэн байна.

(Хоёр) Хуулбар эхийн судалгаа

Доор “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн тухай эрдэмтдийн судалгааны байдлыг үндэслэж “ерөнхийлсөн судалгаа” хийгээд “тусгай судалгаа” хэмээх хоёр талаас өгүүлэн шинжилье.

1. Ерөнхийлсөн судалгаа

Ерөнхийлсөн судалгаа гэдэг нь судлаачдаас голдуу монголын түүх (Ойрад монгол) бичлэг буюу сурвалж бичээс жич орон нутгийн түүхийн судалгааны бүтээлдээ “Хоо Өрлөгийн түүх”-д холбогдох сураг зангииг ерөнхийлөн танилцуулах буюу хааяа цухас дурдаж шинжилсэн бүтээлийг зааж бий.

Алтан-Оргил “Тод монгол үсэг дээр зохиогдсон монгол түүхийн сурвалж бичгүүдийн танилцуулга” [Алтан-Оргил 1984] хэмээх өгүүлэлдээ “Монголын уг эхийн тууж”, “Богд Чингисийн төрийг бариад хаан өргөө тэтгэсэн тууж”, “Хоо Өрлөгийн түүх”, “Торгууд хаадын тууж” зэрэг тод үсгийн түүхэн сурвалж бичгүүдийн тухай нарийн системтэй судалгааны танилцуулга хийсэн байв. Үүнд ялангуяа “Хоо Өрлөгийн түүх”-д тэмдэглэсэн Дөрвөн Ойрадын чуулган, хаан төрийн солилт, шарын шашин дэлгэрсэн байдал, Торгуудын Хоо Өрлөг баруунш Ижил Зайд нүүдэллэсэн явц, Хошуудын Гүүш хаан Хөхнуур Төвөдийг эзэлсэн явдал, Зүүнгар болон Хошуудын харьцаа, дөрвөн ойрадаас чин улс болон хаант орост авсан бодлого зэрэг Дөрвөн Ойрадын түүхэн дахь хүнд чухал хэрэг учрыг тоочин өгүүлэхийн дагуу өнгөрсний эх хэл ба харь хэлний түүх бичлэг дахь зарим буруу эндүү тэмдэглэл мэдээллийг уг түүхэн сурвалжийн сураг зангиар нөхвөрлөж өгүүлсэн байна.

М. Улаан “Арван долдугаар зууны Ойрадын түүхийн судлал” хэмээх ганц сэдэвт судалгааны бүтээлдээ “Хоо Өрлөгийн түүх”-д илрэх Цэвэгдорж, Хийрэв болон Агсаал зэрэг ноёдод манж Чин улсаас зэрэг хэргэм олгосон агуулгыг үндэслэж, зохиогчийг Волга мөрний сав газраас харьж ирсэн Ойрад хүмүүн хэмээн үзэж, зохиогдсон цаг үе нь 18 дугаар зууны далаад оноос хойш байх ёстой хэмээн өгүүлснээс гадна уг түүхийн олдворын сураг занги жич агуулга бүтцийн тухай дөхөм дурдсан байна [Улаан 1999: 26–27].

На. Сүхбаатар “Монголын түүхэнд холбогдох тод бичгийн сурвалжууд” [Сүхбаатар 2006] хэмээх ганц сэдэвт судалгааны бүтээлдээ “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн агуулгыг үндэслэж түүний зохиогч болон зохиогдсон он, газар орны тухай тоймлон өгүүлжээ. Бодитойгоор ярьвал, уг түүх нь Торгуудчуудын хуучин Зүүнгарын нутагт ирснээс хойно зохиогдсон гэдгийг тоочихын дагуу “Хоо Өрлөгийн түүх”-д Цэвэгдорж чин ван хэмээн дуудахаас гадна Хийрэв Засаг нарыг дурдаж, он сарыг манжийн хаадын он тооллогыг ашигласан зэргээс үзэхэд 1775 оноос хойш, Шинжааны нутагт туурвисан ба зохиогч нь торгууд аймгийн хүн байсан бололтой хэмээн үзжээ. Үүнээс гадна уг түүхэд Юаны өмнө Дөрвөн Ойрадын түүхэнд гурван удаа зохион байгуулагдаж байсан Ойрадын холбооны тухай болон түүнд оролцогч аймгуудын хувь заяа, хожим нь ор залган гарч байгаа аймгуудыг тэмдэглэсэн зэрэг чухал хэдэн мэдээ зангиуд нь одоор мэдэгдээд байгаа бусад сурвалжуудад бүрэн бүтнээр бараг байхгүй гэдгийг чухалчлан өгүүлэхийн дагуу эдгээр түүхэн хэрэг учрын тухай дөхөм харьцуулсан судалгаан хийсэн байв.

М. Улаан “Ойрад монголын сурвалж бичиг хийгээд түүхийн ухаан” хэмээх ганц сэдэвт бүтээлийнхээ “Тод үсгийн түүхийн сурвалж бичгийн үүсэл, уламжлагдал хийгээд бар хэвлэл” хэмээх хэсэгт “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн тухай товчхон мэдээллийг өгүүлжээ. Бодитойгоор ярьвал, “Зохиогч нь үл мэдэгдэх “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн тухай “Буувагийн бичмэл эх”, “Аюушийн бичмэл эх”, “Хан тэнгэр” сэтгүүлийн хянан тохиолдуулсан эх,

Норовын орчуулгын эх”, “Юу Пингийн орчуулгын эх”¹ (pp. 53–54) хэмээн таван төрөл хувааж, уг эхийг анх тэмдэглэж, сэргээн буулгаж, хэвлүүлсэн байдлын тухай дөхөм өгүүлсэн байв.

П. Түгжжав “Ховогсайрт хадгалагдаж байгаа түүхэн сурвалж бичгүүдийн тухай танилцуулга” хэмээх өгүүлэлдээ голдуу ардын аман зохиол, бичгийн утга зохиол, түүхийн сурвалж бичгүүд хэмээх гурван талаас гардан, орон нутгийн данс архив хийгээд хээрийн шинжилгээний материалдаа тулгуурлаж, Ховогсайрт хадгалагдаж ирсэн эрт, орчин үеийн ховор чухал ном судрын чухал сураг зангий дэлгэн тоочжээ. Тэрбээр Ховогсайрт хадгалагдаж ирсэн түүхэн сурвалж бичгүүд хэмээх хэсэгтээ тод монгол үсэг ба төвөд үсгээр уламжилж ирсэн түүхэн сурвалжууд дотроос “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн тухай бас өөрийн үзэлт ойлгалтаа товчхон ярьсан байв. Бодитойгоор ярьвал, “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийг “1956 онд Баянголын Хөжин шианы засгийн ордонд ажиллаж байсан Мижээ нөхөр монгол хэл судлах ажлын дугуйланд оролцож явахдаа Ховогсайрын Ш.Буува гэдэг хүнээс хуулж авчээ. Байцаалтыг үндэслэвэл тус зууны тавиад оны үеэр Ховогсайр шианд Буува гэдэг хүн багш болж байжээ. Түүний авга нь Шавран лам² гэж байсан бөгөөд их мэдээтэй бичиг номтой хүн санжээ. Бараг бодоход Буува “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийг авгаасаа хуулж авсан бололтой. Энэхүү “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийг “Хан тэнгэр” сэтгүүлийн 1983 оны гуравдугаар хугацаанд Шинжааны их сургуулийн дэд профессор Ш. Норов нөхөр тайлбартай нийтэлжээ. “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн зохиогч нь Ховогсайрын торгууд хүн болно гэж Норов багш үзэж байна. Юу болсон ч энэхүү түүхийн сурвалж бичиг нь Ойрадын түүхэн дээрх их арвин будлиантай, мадаг төвөгтэй буюу маргаантай асуудлыг шийдвэрлэж өгсөн тул ойрад түүхийг судлахад түйлын чухал үнэ цэнэтэй болохыг энд тэмдэглүүштэй байна. Түүхийн эрдэмтэн Алтан-Оргил, “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийг шинээр олсон явдал бол Дөрвөн Ойрадын чуулган өөрөөр хэлбэл Дөрвөн Ойрадын холбоогийн бүрэлдэхүүн, түүний байгуулагдсан цаг үе ба бодлого чиглэлтүүдийг нэн гүнзгийрүүлэн судлах нөхцөл бололцоог олгож өгчээ. Тэр нь 15 дугаар зууны эхнээс 18 дугаар зууны дундаж хүртэлх гурван зуу тавиад илүү жилийн Дөрвөн Ойрадын түүхийг судлах хөтөлбөр болох ном юм гэж өртөглөжээ” [Түгжээжав 2001] хэмээн “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн анхны хуулбар эхийн ирэлт жич түүний тухай эрдэмтэн Ш. Норовоос уг түүхийн зохиогчийн тухай өгүүлэлт хийгээд Алтан-Оргилын “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн Ойрадын түүхийн судалгаанд үзүүлэх үнэ цэнийн тухай үзэлт тайлбарыг дэлгэн тоочсон байв.

У. Эрдэй “Тив алслан зүүнш буцсан торгуудчууд - Ховогсайрын түүх соёл” хэмээх ганц сэдэвт судалгааны бүтээлдээ эрдэмтэн Алтан-Оргил, Ш. Норов нарын уг түүхэн сурвалжийн тухай үнэлэмжийг цухас дурдахын дагуу “Хоо Өрлөгийн түүх” гэдэг түүхийн сурвалж бичиг нь Ойрадын түүхэн дээрх Дөрвөн Ойрадын чуулган зэрэг их арвин будлиантай, мадаг төвөгтэй буюу маргаантай асуудлыг өгүүлсэн тул Ойрадын түүхийг судлахад түйлийн чухал үнэ цэнэтэй сурвалж бичиг болох тухай өртөглөн үнэлжээ [Эрдэй 2004: 51–52].

Хуан Рун Хуа, Ший Жин Буу нар “Цөөн тоот үндэстний эртний ном судрын бар хэвлэл - үндэстний үсэг бичгийн ном судар” хэмээх бүтээлдээ “Хоо Өрлөгийн түүх” бол тод монгол үсгийн эртний ном судар болно, зохиогч нь Хоо Өрлөг, зохиогдсон он цаг нь тодорхой биш.

¹ М.Улан著：《卫拉特蒙古文献及史学-以托忒文历史文献研究为中心》，社会科学文献出版社，北京，2012年。

² Бухын Дүүрэнгийн Шавран (?–1965), Ховогсайрын вангийн хушууны бага зүүн сумны бухын арваны хүмүүн болно. Дүүрнээс Аравжр, Хөх, Шавран гурван хүүтэй, Шавран бол Дүүрэнгийн отгон хүү болно. Шавран бол лам гаралтай хүмүүн байж, шашны ухаанд гүнзгий нэвтэрсэн эрдэмтэн хүмүүн болох юм. Үүнд холбогдох Шавран ламын ач хүүхэн Мөнгөний түүх дурсамжаас үзвэл “Шавраныг манай гэгээн (арван дөрөвдүгээр дүрийн Шалва гэгээн - ишлэгч) сайн мэднэ, би арай мэднэ би. Бидний бага цагт биднийг оньсолж оргиод ном заадаг билээ” хэмээн хуучилжээ. Үүнээс үзвэл, Шавран лам бол арван дөрөвдүгээр дүрийн Шалва гэгээнд багшилж өнгөрсөн шашны ухааны арвин мэдлэгтэй хүн болохыг харуулж байна. Ховогсайрын торгуудчуудийн дунд “шаврыг шалдаад байж байшин барина, Шавраныг тахиад байж гэгээн болгоно” хэмээх нэгэн хэллэг байдаг. (Эх хэрэглэгдэхүүнийг хангагч Довтны Мөнгөн, 1942 онд төрсэн морин жилтэй, Ховогсайрын вангийн хушууны бага зүүн сумны бухын арваны хүн болно.)

Уг түүхэд Дөрвөн Ойрад аймгийн тархалт, хаан суурийн солигдол, Орос, Чин улсад авсан төрийн бодлого, Торгуудын Орост нүүдэллэсэн хийгээд Хошууд аймгийн Хөхнуур Төвөдийг эзэлсэн зэрэг чухал түүхэн хэрэг учрыг туурвисан түүхийн үнэ өртөг маш өндөр бүтээл болно. Одоо дээрээ хоёр зүйлийн бичмэл эхийг илрүүлсэн байгаа. Анхны бичмэл эх нь “Соёлын их хувьсгал” дунд гээгдсэн байж, хоёр дахь бичмэл эхийг 1982 онд Шинжаангийн Баянгол монгол өөртөө засаг жуугаас илрүүлсэн юм”¹ (р. 378) хэмээн өгүүлжээ. Үүнд “Хоо Өрлөгийн түүх”-гийн утга агуулгын тухай дөхөмхөн үнэлэлт хийж, уг түүхийн зохиогчийг Хоо Өрлөг жич уг түүхийн тухай хоёр зүйлийн бичмэл эх байсан буюу уг хуулбар эхийн анхны текстийг “соёлын их хувьсгал” дунд гээгдсэн хэмээн үзсэн зэрэг нь өөрийн биеч таамаглалаар бялхсан, итгүүлэх хүчнээр аанай үзэлт дурдалт болсон байна. Дээрх судалгааны байдлаас үзвэл эрдэмтдээс голдуу орон нутгийн түүх судлалын бүтээл болон Монгол, Ойрадын түүхийн сурвалж бичиг судлалын ном, цаашдаа цөөн тоот үндэстний ном бичгийн танилцуулга зэрэг ерөнхийлсөн шинжит судалгаандаа “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн хуулбар эхийн ирэл гарал, зохиогч, зохиогдсон он цагийн тухай цухас дурдалт жич уг түүхийн зарим агуулгын үнэ цэнэ, эрдэмтдийн үнэлэлт өртөглөл зэргийг дөхөм өгүүлэн тоочсон байв.

2. Тусгай судалгаа

Тусгай судалгаа гэдэг нь судлаачид зөвхөн “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн агуулга хэлбэрийг шинжилж судалсан бүтээлүүдийг зааж байх юм.

Ш. Норов “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн тухай үзэлт” [Норов 1983] хэмээх өгүүлэлдээ “Хоо Өрлөгийн түүх”-д илрэх түүхэн хэрэг явдал болох Торгууд, Ойрадын бүрэлдэхүүн, Хошууд ба хошуудын нүүдэл, Дөрвөн Ойрадын чуулган, Санжавын тухай хэмээх таван талаас өөрийн үзэлт зорилтоо дөхөм авсаархан өгүүлсэн байна.

Алтан-Оргил “Хоо Өрлөгийн түүх”-ээс Дөрвөн Ойрадын холбоог үзэх нь”² хэмээх өгүүлэлдээ “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн хуулбар эхээр гол үндэслэл болгож, түүнд холбогдох монгол хятад түүхийн сурвалж бичгийн материалд суурилан түрүүн, дундад, сүүлчийн хэмээх адил бус гурван цаг үеийн Дөрвөн Ойрадын холбооны бүрэлдүүн, түүний байгуулагдсан цаг үе ба бодлого чиглэлүүдийг нэн гүнзгийрүүлэн судлах тухай өөрийн үзэлт бодлоо нарийн системтэй өгүүлэн тоочсоноос гадна тэр нь 15 дугаар зууны эхнээс 18 дугаар зууны дундаж үеэр Зүүнгар хаант улс мөхөх хүртлэх гурван зуун тавиад илүү жилийн Дөрвөн Ойрадын түүхийг судлахад хөтөлбөр болох чухал ач холбогдолтой ном хэмээн үзжээ.

Д. Таяа “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн зохиогдсон цаг үеийн тухай мөчид ойлголт” [Таяа 1987] хэмээх өгүүлэлдээ “Хоо Өрлөгийн түүх”-д хүүрнэгдэж байгаа торгуудын Хоо Өрлөг Ижил Зайд нүүсэн ба Дөрвөн Ойрадын холбоот цэрэг Хөхнуур Төвөдийг эзэлсэн бодитой өнгөрөлт, онцгойлон Дөрвөн Ойрадын чуулганыг нарийн тодорхой гурван шат үе хуваарьлаж тэмдэглэсэн нь бусад тод үсгийн түүхэн сурвалжид ер тэмдэглэгдсэнгүй чухал түүхэн хэрэг учир болохыг товч дурдахын дагуу уг түүхийн утга агуулга, үйл хэрэг, үг өгүүлбэрийг нарийн шинжилж, түүх бичээчийн овор суртлаас түүний зохиогдлын улбаа мөрийг хайн мөрдөж, “Хоо Өрлөгийн түүх”-д Цэвэгдоржд “Чин ван” цол олгосон явдлыг тэмдэглэснээс үзвэл, 1771 оноос хойш зохиогдсон буюу энэ тухай үзэлтээ Ойрадын бусад түүхэн сурвалж бичигуудад тулгуурлан харьцуулж, уг түүхийг 18-р зууны үед зохиогдсон гэдгийг тодорхойлсон байв. Дээрх судалгааны байдлаас үзвэл, “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн тусгай судалгааны нийт гуравхан өгүүлэл нийтлэгдсэн байж, голдуу агуулгын төрөл ангилал, Дөрвөн Ойрадын холбоонд холбогдох зарим нэг түүхийн учир явдал, зохиогдсон он цаг зэрэг текст судлалын тойронд гол судлагдсаар иржээ.

Дээр ярьсныг хураангуйлбал, “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийг анх илрүүлж судалгааны эргэлтэд оруулснаас эхлэн түүнийг буулгаж тайлбарлаж, орчуулж танилцуулах зэрэг ажлын зэрэгцээ эрдэмтдээс Ойрад түүх соёл судлалын ном зохиол буюу ерөнхийлсөн шинжит судалгааны

¹ 黄润华、史金波：《少数民族古籍版本—民族文字古籍》，江苏古籍出版社，南京，2002年。

² 金峰：《从和鄂尔勒克史看三个不同时期的四卫拉特》，《内蒙古社会科学院学报》，1985年第3期。

бүтээлдээ товчхон хэлбэрээр өгүүлэх буюу цухас дурдаж өнгөрсөн байдал харьцангуй дийлэнгүй орон зайг эзэлсээр иржээ. Харин тусгай судалгааны бүтээл нь өнөө хүртэл маш цөөн судлагдсаар ирсэн байж голдуу “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн зохиогч, зохиогдсон он цаг жич зарим нэг түүхийн үйл хэрэг, утга агуулгын талаас тайлбарлан шинжилсэн байв. Эдгээр бүтээлээс гадна хойшдоо “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн тухай эчнээ оршихуй болох түүхийн хүүрнэгчийн судлал, эх бичгийн шинжлэл, харьцуулсан судлал зэргийг ч улам гүнзгийрүүлэн шинжлэх ажил шаардагдаж байна.

Хоёр. Шинээр олдсон хуулбар эхийн тухай

Одоо дээр олдсон материалыг үндэслэвэл, “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн хуулбар эх нь бүр Шинжаангийн Ховогсайрын торгуудчуудын дундаас олдсон байв. Ховогсайрын торгуудчуудын дунд хэл утга зохиол, аман бүтээл, түүх бичлэг, анагаах ухаан, бурхан шашин зэрэг олон салбар мэргэжилд холбогдох тод үсэг ба төвөд үсгийн ном судар үлэмж олон хадгалагдаж ирсний дотроос түүхийн сурвалж бичгийн талаар “Эр цээлийн данс”, “Халимаг хаадын тууж”, “Торгууд ван гүнгийн сүлжил”, “Монгол Ойрадын цааз бичиг”, “Хоо Өрлөгийн түүх”, Баатар Убаши Түмний туурвисан “Дөрвөн Ойрадын түүх”, “Ижилийн түүх”, “Үнэн сүжигт хуучин торгууд хойт аймгийн ван гүн, засаг тайж нарын эхний нэр данс”, “Эзэн хааны тамаагийн бичиг, зарлиг, газрын зарга бичиг”, “Чин вангийн эрдэнэ тэмдэглэл”, “Хөх судрын нууц”, “Торгуудын уг язгуур”, “Үнэн сүсэгт хуучин торгууд өмнө аймгийн чуулганы дараа Засаг Зоригт хаан Буянцогтын гэрийн тухай уг язгуурын шадар төрлийн дэвтэр” [Түгжээжав 2001] зэрэг ном судруудын олонх нь цаг төрийн үймээн, Улс төрийн хөдөлгөөний улмаар гээгдэж шатагдах буюу зарим ном судрыг 20 дугаар зууны тавь жараад оны үеэр оросын эрдэмтэн Б.Х. Тодаева, Өвөр монголын эрдэмтэн Мэргэнбаатар зэрэг эрдэмтэд авч явсан буюу зарим нэг түүхэн сурвалж нь уг түүх архивын газар хадгалагдаж байхаас гадна хувь хүний гараар орж алга болсон зүйлс ч бага бус байх юм. Орчмын жилд Ойрадын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгийн тухай орон нутгийн зарим бичээч сэхээтнүүдийн гараар дамжин үлдэгдэж ирсэн хуулбар эхүүд ч олдогдож ирсний доторх чухал нэгэн түүхэн сурвалж бичиг бол “Хоо Өрлөгийн түүх” болно. “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн анхны хуулбар эхийн бар хэвлэлийн үндсэн байдлын тухай дээр нэгэнт тодорхой өгүүлсэн болохоор энд, зөвхөн бидний гарт шинээр олдсон “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн хуулбар эхийг “Хуулан бичээчийн намтар жич хуулбар эхийн ирэлт”, “хуулбар эхүүдийн харьцаа холбоо” хэмээх хоёр талаас товчхон шинжилье.

(Нэг) Хуулан бичээчийн намтар жич хуулбар эгээгийн ирэлт

Бидний гарт шинээр олдсон “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн хуулбар эх нь Содномын гарт хадгалагдсаар иржээ. Содном (1951 он-) Шинжааны Ховогсайрын Хэц гэдэг газарт Сангажээгийн гэрт төржээ. Тэрбээр үнэн сүсэгт хуучин торгуудын хойт замын чуулганы засгийн хошууны бөөрс сумны нутгийн арваны Цэхэрийн Цагааны Бямбын угсаа болно. Тэрээр 8 настайдаа Ховогийн эхэн Хөхмодонд бага сургуульд сууж, 12 насандаа Ховогсайр шианд дундад сургууль уншаад, 1966 онд малчинд байсан ах Тавхийн гэрт харьж, малын ахуй эрхэлж яваад, 1969 оны 2 сарт Ховогсайр шианд гадаадаас хүн томилон “ангийн эгнээ ялган цэвэрлэх” хөдөлгөөний явцад, улаан одон нэгдлээс дуудагдаж нэгдэл дээр хоригдсон хүмүүсийг хайлах ба “Ажилчны ухааруулах дугуйлан”-д хятад монгол хэл заалгаж яваад, 1971 оны 6 сард “Тарвагатай аймгийн багшийн сургууль боловсруулах анги”-д хасаг хэлээр суралцаж төгсөөд, 1972 оны 2 сард Ховогсайр шианы Хөхмодоны бага сургуульд багшилж, 1983 оны 7 сард улаан одон нэгдлийн бүрэн бус дундад сургуульд багшилж, 1985 оны 6 сарт Ховогсайрын засгийн ордны томилолтоор шианы дотоодыг хамгаалах товчоонд хятад, хасаг, монгол хэлний орчуулагчаар ажиллаж, 1989 оны 10 сард “Ил хасаг өөртөө засах жуугийн намын сургуулийн орчуулагчийн анги”-д давшиж суралцаад, 1992 оны 7 сард Ховогсайрын засгийн ордны баталбараар “дунд зэргийн орчуулагч”-ийн цол авч, 1993 оны 6 сард Бээжингийн “Цагдаагийн дээд сургуульд орос хэлний анги”-д суралцаж, 2001 оны 7 сард ажлын амралтад гарсан юм. Ийнхүү Содном бол монгол, хятад, хасаг, уйгар хэлэнд цагаарсан орчуулагч мөртөө монгол кирилл үсгийг ч сайн уншдаг, орос хэлийг ч гадарладаг Ховогсайрын уламжлалт бичээчийн хэв намбыг бүрэлдүүлсэн сэхээтнүүдийн нэг болно.

20 дугаар зууны 80 оны эхнээс бичээч Содномоор Ховогсайрын гурван хошуу арван дөрвөн суман торгуудын тухай аман бүтээл, жан үйл, түүх, бурхан шашин зэрэгт холбогдох аман ба бичгийн материалыг олон хэмжээгээр олж цуглуулж хадгалсан байв. Үүнд ялангуяа Ховогсайрын үе үеийн түүхийн үйл явдал, түүхэд хүмүүсийн бичиг баримтаас гадна Ойрад монголын түүхэд холбогдох зарим чухал бичмэл эх хэрэглэгдэхүүнийг ч цуглуулсны дагуу зарим олдосгүй түүхийн сурвалж бичгийг ч биечлэн хуулж хадгалсан байв.

“Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн хуулбар эх нь “Тарвагатай аймгийн дотоодыг хамгаалах товчоо” хэмээх үдмэл дэвтэрт хуулагдан бичигдсэн байв. Уул гар бичмэл дэвтэрт “Ховогсайрын вангийн хүрээгийн лам нарын нэрс”, “Гүүнцин лам эрх барьж байсан үед болсон их хэргүүд”, “Шальва гэгээний аман түүх”, “Зургаан сумны засгийн түүх”, “Ардын дуу”, “Хуучин торгууд хойт аймгийн үе залгамжилсан эздийн үзэлбэр”, “Хуучин торгууд хойт аймгийн чин ван засгийн үе залгамжилсан уламжлалын байдал”, “Хоо Өрлөгийн түүх”, “Чингисийн оюуны түлхүүр”, “Ажакайн хатан Балжаагийн Өрөвжиртай сүлбэлээд эцэг хөвгүүн хоёрын тангаргийг тасалсан нь”, “Торгуудын хувцасны тухай”, “Шамбаны эрлийн тухай”, “Шамбан болон 500 цэргийн тухай”, “Шажны сурвалж”, “Гүүнцин ламын ламын шажин ба Ховогсайрын гэгээний үүслийн тухай хэлсэн тэмдэглэл”, “Гаршийн ярилцаа”, “Тэнгэр тэтгэгч хааны үеийн торгуудын ноёд”-д холбогдох материал зэрэг аман ба бичгийн уламжлалын зохиол бүтээлийг уйгаржин монгол үсэг, тод монгол үсэгээр тэмдэглэснээс гадна хятад, хасаг хэлээр тэмдэглэн үлдээжээ. Одоо тус гар бичмэл нь бичээч Содномын гарт хадгалагдаж бий.

Содномын “Хоо Өрлөгийн түүх” нь тод монгол үсгийн текст байж, нийт 7 шахам хуудастай, хуудас бүрийн мөрийн тоо нь 19 (эхний нүүрийн “гарчиг”-г бас оруулж тоолов), 23, 23, 24, 24, 22, 12 хэмээх тэнцүүрт бус байдлаар бичигдсэн байв. Хуулбар эхийн эхэнд “Хоо Өрлөгийн түүх” (уг номын хавтас нь салбарав) хэмээн тэмдэглэж, эцэст нь “Б. Дугаржав 63, 1, 21-д уг эх нь тод үсгээс буулгасныг Содном нүүлгэв, 95, 1, 12” хэмээн тодорхойлсноос үзэхэд, 1963 оны 1 сарын 21-ний өдөр Б. Дугаржавын¹ тэмдэглэсэн хуулбар эхийг 32 жилийн дараа бичээч Содном түүнээс зээлэн авч 1995 оны 1 сарын 12-ны өдөр хуулан бичсэн байна. Хуудасны эхэнд тодорхойлсон “уг номын хавтас нь салбарав” хэмээх тодорхойлолтын тухай бичээч Содномоос “Б. Дугаржавын хуулбар эхэд бичигдсэн хэлбэрийг уг янзаар нь хуулан бичсэн хэмээн хуучлав. 2020 оны 10 сарын 17-ны өдөр, миний бие Б. Дугаржавыг сурвалжлахад уг хуулбар эхийг анх 1963 оны 1 сард жангарч Жавын Жуунай² гар бичмэлээс хуулан авсан гэв. Энэ тухай Б. Дугаржавын хуучилсныг тодруулж ярьвал “Миний хуулсан эх бол Жуунай гарын тиг, харин уг эх нь биш, Жуунайг хуулбарыг торгоор гадарласан дэвтэрт хуулж бичсэнийг би зээлж аваад хуулан бичив, “Хоо Өрлөгийн түүх”-ээс гадна “Чингисийн оюуны түлхүүр”, “Ховогсайрын ван ноёдын үе сүлжээний бичиг” зэргийг хуулж бичсэн юм”³ хэмээв. Үүнээс үзвэл “Б. Дугаржавын хуулбар эх” нь Жуунай бичмэл эхээс ирэлттэй байж, тэрхүү уг судар нь Жуунайд байсан буюу эсхүл өөр ямар нэгэн хүнээс Жуунайгаар хуулж авсан хэмээн одоохонд бид магадлаж байна. Үүнээс үзвэл, “Содномын хуулбар эх” нь жангарч Жуунай эхийг Б. Дугаржав хуулж, түүнийг Содном хуулж бичсэн дам эх болно. Ийнхүү “Содномын хуулбар эх” нь өнгөрсөнд “Хан тэнгэр” сэтгүүлд нийтлэгдсэн “Аюушийн хуулбар эх”-ийн уугал хэлбэрийг сэргээхэд чухал

¹ Б. Дугаржав, 1943 онд Ховогсайр шианы Мөтүгэй суманд Хаалгаагийн Бэмбэгийн гэрт төржээ. Үнэн сүжигт хуучин торгуудын хойт замын чуулганы вангийн хушууны бага баруун сумны харнут арваны хүмүүн. Түүний удам угсаа гэвэл, Хүүгэжээ, Даш, Цөх, Хаалга, Бэмбэй, Дугаржав болно. Тэрбээр тод үсэг, хятад үсэг мэддэг. Эмч ба багш гаралтай хүмүүн ажээ.

² Жавын Жуунай (1926–2017) бол үнэн сүсэгт хуучин торгуудын хойт замын чуулганы вангийн хушууны их зүүн сумны гэгээрэн овгийн зовгийн арваны хүн болно. Жуунай бол үсэг бичиг мэддэг бөгөөд “Жангар” хайлахыг эцэг өвгөдөөсөө уламжилсан жангарч. Тэрбээр “Жангар”-гийн туулиас гадна бусад тууль, үлгэр домог, ерөөл магтаал мэддэгээс гадна Ховогсайрт хадгалагдаж ирсэн түүхийн сурвалж бичиг материалыг биечлэн үзэж өнгөрсөн буюу түүнийг хуулбарлан бичих ажлыг ч хийж байсан гэдэг.

³ Бэмбэгийн Дугаржав, эрэгтэй, 1943 онд төрсөн хонь жилтэй. Үнэн сүсэгт хуучин торгуудын вангийн хушууны бага баруун сумны харнут арваны хүн. 2020 оны 10 сарын 17-ны өдөр Ховогсайр шианы балгас дахь гэрт нь сурвалжлав.

лавлалтын үнэ цэнэтэйгээр үл барам тэдгээр эхүүдийг нь хооронд нь тулган харгаалзаар дамжин “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн уг хэв дүрсийг ч сэргээхэд чухал ач холбогдолтой юм.

(Хоёр) Хуулбар эхүүдийн харьцаа холбооны дөхөм тоочил

Бичээчдийн адил бус цаг үед “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн уг судрыг хуулбарлан бичсэн эхүүд нь ерөнхийдөө хоёр салбар бүлгээр тархан уламжлагдсан байв. Бодитойгоор яривал, 1956 онд анх “Буувагийн хуулбар эх”-ээс салбарлан уламжлагдсан “Ш. Норовын дармал эх”-ийн бүлэг хийгээд 1963 онд “Жуунайн хуулбар эх”-ээс салбарлан уламжлагдсан “Содномын хуулбар эх”-ийн бүлэг нь өнөө цагт дам ба шууд хэлбэрээр уламжлагджээ. Үүнд “Хан тэнгэр” сэтгүүлд нийтлэгдсэн “Ш. Норовын дармал эх” нь улсын дотоод гадаадын эрдэм шинжилгээнд ашиглагдаж ирсэн боловч түүний уг хуулбар эх нь өнөө хэр олдсонгүй байдаг. Одоогоор бидний гарт “Ш. Норовын дармал эх”-тэй ойролцоо “Содномын хуулбар эх” шинээр олдсон нь “Ш. Норовын дармал эх” (“Аюушийн хуулбар эх”-ийн үндсэн байдал)-ийн уугал хэлбэрийг сэргээхэд чухал лавлалт баримт болох нь лавтай юм. Үүнээс үзвэл, “Ш.Норовын дармал эх”-ийн бүлэг нь “Буувагийн хуулбар эх”, “Мижээгийн хуулбар эх”, “Аюушийн хуулбар эх” зэрэг гурван хүн (түүнээс дээш байж болох бололцоо бий)-ийг гарын тигийг дэмжигдэж ирсэн бол, “Содномын хуулбар эх”-ийн бүлэг нь “Жуунайн хуулбар эх”, “Дугаржавын хуулбар эх” зэрэг хоёр хүний гарын тигийг дамжсан байж, одоо хүртэл уг бичгийн уугал хэлбэрээр олдоогүй “Аюушийн хуулбар эх”-ийг бодвол, тэр нь цөөн хүний гарыг дамжсан цул бичмэл эхийн шинэ олдвор болохоороо уул эхтэй арай ойролцоо байх талаараа давуу талтай юм. Сурвалж бичгийн хараасаас үзэхэд, түүхэн сурвалжийг шууд ба дам хэлбэрээр хуулж бичих явцад бичээчдийн хайхрамжгүйгээс болж цэг тэмдэг, үг өгүүлбэрийг гээж орхих, мөр бадгийн байршлыг солих буюу зарим үгсийг өөрийн ойлголт бодолтойгоо холбож шинээр нэмэх зэрэг түүхийн бусад үзэгдэлд өөрийн биеч үзэлтээ шингээх үзэгдэл ч хааяа тохиолдож байдаг юм. “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийг энэхүү хоёр салбар бүлгийн бичээчдээс хуулж бичих явцад эдгээр үзэгдэл тохиолдох нь яриангүй хэрэг юм. Ийнхүү бидний гарт шинээр олдсон “Содномын хуулбар эх”-ийг “Ш. Норовын дармал эх”-тэйг хооронд нь цэг тэмдэг, мөр бадгийн ангилал, бичлэгийн тиг, үг өгүүлбэр, утга агуулга зэрэг талаар нарийн харагдуулж, нямбай шинжлэх нь “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн уг судрын уугал агуулга хэлбэрийг сэргээхэд ч сурвалж бичгийн үнэ цэнээр өндөр, шинжлэх ухаанч ач холбогдолтой ажил болох нь гарцаагүй юм.

Хураангуйлбал, “Хоо Өрлөгийн түүх” хэмээх түүхэн сурвалж бичгийн хуулбар эх болон түүний судалгаанд оршиж байгаа асуудлын тойронд доор хэдэн талаас дөхөм дүгнэлт хийв.

1. “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн хуулбар эхийг 1956 онд анх илрүүлж, 1983 онд эрдэм шинжилгээний эргэлтэд оруулснаас аваад өнөө хүртэл улсын дотоод гадаадын эрдэмтдээс анхны эх хуулбарын цэг тэмдэг, мөр бадаг, хэл хэллэг, үг өгүүлбэр жич хүмүүн, газрын нэрс, он цагийн зарим тодорхой бус зүйлс зэргийг олон үсэг бичигт буулган сэргээж, товч дэлгэрэнгүй тайлбар сэлт хийж хэвлүүлэхээс гадна харь хэлэнд орчуулан танилцуулж, түүний судалгааны хүрээ царааг өргөтгөн ойрад түүхийн судлалд шинэ сэвүүн сураг занги, түүхийн материалыг хангасаар ирсэн боловч түүний хуулбар эхийг гэрэл зургаар хэвлүүлж гаргасангүй нь уг түүхийн уугал шинж, хуулбар эхийн оор төрх байдлыг олж харахад бас зарим дутагдалтай зүйлс оршиж байхыг анхаарах чухалтай юм.

2. Өнгөрсний судалгааг хянаж үзвэл, “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн тухай эрдэмтдээс голдуу уг түүхийн утга агуулга, түүний төрөл ангилал жич зохиогч, зохиогдсон цаг үе зэргийг голлон судалсаар ирсэн байв. Эдгээр судлалын суурин дээр цаашдаа судалгааны хүрээгээ улам өргөжүүлж, түүхийн хүүрнэгч, эх бичиг, харьцуулсан судлал зэрэг арга барилын талаар ч улам гүнзгийрүүлэн шинжлэх нь ойрадын түүх судлалын үйлсэд чухал ач холбогдолтой ажиллагаа мөн.

3. “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн шинэ хуулбар эхийг ариутган сэргээж, өнгөрсөнд нэгэнт эрдэм шинжилгээний эргэлтэд орсон хэвлэмэл эхүүдтэй тулган харьцуулж, тэдгээрийн ялгаа зөрөө, нийтлэг ба өвөрмөц онцлогийг харьцуулан судлах нь түүний уугал сурвалж эхийн хэв маягийг сэргээхэд ч чухал ач холбогдолтой юм.

Ном зүй

1. “Монгол хятад харьцуулсан тод өсгийн ойрад монголын түүхийн сурвалж бичгүүд”, Дамбицэлжид, Г. Лижээ цохолборлон тайлбарлав, Шинжаангийн ардын хэвлэлийн хороо, Өрөмч, 2009 он.
2. “Ойрад түүхийн дурсгалууд”, Бадай, Алтан-Оргил, Эрдэнэ эмхэтгэн тайлбарлав, Шинжаангийн ардын хэвлэлийн хороо, Өрөмч, 1992 он.
3. “Хоо Өрлөгийн түүх”, Алтан-Оргил буулгаж тайлбарлав, “Өвөр монголын багшын их сургуулийн эрдэм шинжилгээний сэтгүүл”, Хөххот, 1986 оны 2 дугаар хугацаа.
4. 《卫拉特纪实》, 《蒙古学资料与情报》, 内蒙古自治区社会科学院主编, 呼和浩特, 1989年第二期。
5. 《厄鲁特蒙古历史丛书》第四集, 中国社会科学院民族研究室西北一组编, 1985年1月。
6. М. Улан著: 《卫拉特蒙古文献及史学-以托忒文历史文献研究为中心》, 社会科学文献出版社, 北京, 2012年。
7. Алтан-Оргил: “Тод монгол үсэг дээр зохиогдсон монгол түүхийн сурвалж бичгүүдийн танилцуулга”, “Өвөр монголын их сургуулийн эрдэм шинжилгээний сэтгүүл”, Хөххот, 1984 оны 4 дүгээр хугацаа.
8. Д.Таяа: “Хоо Өрлөгийн түүх ”-гийн зохиогдсон цаг үеийн тухай мөчид ойлголт, “Шинжаангийн өдрийн сонин ” (тод монгол үсэг), Өрөмч, 1987 оны 7 дугаар сарын 11-ий өдөр .
9. М. Улаан: “Арван долдугаар зууны Ойрадын түүхийн судлал” (тод монгол үсэг), Шинжаангийн ардын хэвлэлийн хороо, Өрөмч, 1999 он.
10. На. Сүхбаатар. Монголын түүхийн тод бичгийн сурвалжууд. Bibliotheca Oiratika 1. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2006 он.
11. Ойрад монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичигүүд 2. Эмхтгэж, тод болон хуудам монгол бичгээс кирилл бичигт буулган, тайлбар хийсэн На. Сүхбаатар. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2001 он.
12. П. Түгжээжав: “Ховогсайрт хадгалагдаж байгаа түүхэн сурвалж бичгүүдийн тухай танилцуулга”, “Ойрад судлал” сэтгүүл, Өрөмч, 2001 оны 3-4-р хугацаа.
13. У. Эрдэй: “Тив алслан зүүнш буцсан торгуудчууд - Ховогсайрын түүх соёл”, Шинжаангийн ардын хэвлэлийн хороо, Өрөмч, 2004 он.
14. Ш. Норов: “Хоо Өрлөгийн түүх”-ийн тухай үзэлт, “Хан тэнгэр” сэтгүүл (тод монгол үсэг), Шинжаангийн ардын хэвлэлийн хороо, Өрөмч, 1983 оны 3 дугаар хугацаа.
15. 金峰: 《从和鄂尔勒克史看三个不同时期的四卫拉特》, 《内蒙古社会科学院学报》, 1985年第3期。
16. 黄润华、史金波: 《少数民族古籍版本—民族文字古籍》, 江苏古籍出版社, 南京, 2002年。

Ганхуягийн Эрхэмбаяр
г. Улан-Батор, Монголиа

ХАЛИМАГИЙН ДОНДОГДАШ [ДОНРОВДАШ] ХААНЫ ЦААЗЫН БИЧИГТ ХИЙСЭН ЗАРИМ ШИНЖИЛГЭЭ

Товч агуулга: Монголын хууль цаазын судалгаанд бүрэн судлагдаагүй 1640 оны Дөчин дөрвөн хоёрын “Их цааз”-ын нэмэлт гэж ойлгогдож ирсэн 1741–1761 оны хооронд Халимагийн төр барьсан Дондогдаш хааны цаазын бичгийг төр, захиргааны эрх зүйн хэм хэмжээ, иргэний эрх зүйн хэм хэмжээ, эрүүгийн эрх зүйн хэм хэмжээ зэрэг талаас нь судалж, цааз тогтоох үеийн түүхэн нөхцөл, нэршил, цааз тогтоох үйл ажиллагаа, агуулга бүтцийн талаар судалж, нэгтгэсэн болно.

Түлхүүр үг: Дондогдаш хаан, Халимаг улс, Цаазын бичиг, 1741–1761 он, Нэмэлт.

Оршил

XVII зуунд Монгол орон Өмнөд Монгол, Халх Монгол, Баруун Монгол буюу Ойрад хэмээн хуваагдан орших болсны улмаас тэр үеийн ноёдын чуулганы хамрах хүрээ, эрх үүрэг нь багассан ч Монголчуудыг нэгдэн нягтруулах талаар хүчин зүтгэж, цааз хэлэлцэн баталж, түүнийгээ нийтээр дагаж мөрдүүлэхийг хичээж байв. Тухайлбал: Халхын долоон хошууны цааз /*doluγan qušiyun-u šaγajī*/, Халхын үйсэн цаазууд, 1640 оны Дөчин Дөрвөн хоёрын Их цааз /*döčin dörben qoyar-un yeke šajī*/, 1685 оны Хөх нуурийн чуулганы цаазын бичиг /*köke nayug-un šiyul γan- u šaγaja-yin bišig*/ гэх мэтийг дурдаж болно. Гэвч ноёдын чуулганаар хэлэлцсэн цааз нь гол төлөв тунхаг төдий байж, түүнийг хэрэгжүүлэх отог, хошууд нь тус бүрдээ өөр өөрөөр ойлгож, тайлбарлаж, хэрэгжүүлж байсан тул төдий л үр дүнд хүрдэггүй байв. Тиймээс хууль цааз тогтоох, хэрэгжүүлэхэд төрийн нэгдмэл зохион байгуулалт онцгой чухал байснаас бие даасан хаант улсууд үүсэх үндэс тавигдсан юм. 1676 онд Цоросын Галдан хаан (1644–1697) Зүүнгар улсыг байгуулж, 1676, 1678 онуудад нийгмийн харилцааг зохицуулах эрх зүйн хэм хэмжээг тунхагласан шинэ цааз тогтоож байсан бол 1746–1747 онд Халимагийн хаант улсад Дондогдаш хаан (1690–1761) ард түмэндээ зориулан бас нэгэн цааз тогтоосон байдаг.

Дээрхээс бид нийтэд Халимагийн Дондогдаш хааны Ижил мөрний халимагуудад зориулан гаргасан нэмэлт зарлиг /*дополнительные указы составленные для волжских калмыковъ при калмыцком хань Дондукъ-Даши* [Голстунский 1880: 2] / эсхүл, Дөрвөд улс халимагийн хууль /*законы калмыковъ Дербетовскаго улуса* [Леонтович 1879: 3] / гэх мэт нэрээр тархсан цаазын бичгийг тусгайлан судаллаа. Судалгааны дүнд Их цааз”-д хэрхэн холбогдох болон цааз төлөвшин бүрэлдэх нийгэм, эдийн засгийн урьдач нөхцөл, нэршлийн асуудалд, цааз тогтоох үйл ажиллагааны тухайд, агуулга, бүтэц, шашин шүтлэгийн эрх зүйн хэм хэмжээг харьцуулан судаллаа.

Уг цаазын талаар судлаачид харилцан адилгүй үнэлж ирсэн. Тухайлбал:

- К.Ф. Голстунский (1831–1899): “Дондогдаш хаан шинэ тогтоол зохиож хуучин цаазад нэмэх хэрэгтэйг хүлээн зөвшөөрсөн. Энэ нь Халимагийн амьдралын нөхцөл байдал болон Оросын Засгийн газрын хандлагаас шалтгаалан Ижиллийн Халимагуудад шинэ тогтоол боловсруулж, хуучин цаазад нэмэлт оруулсан юм [Голстунский 1880: 35]”.

- В.А. Рязановский (1884–1968): “Дурдсан бүх хэм хэмжээнүүд Ойрадын хуулийн зохих хэм хэмжээнүүдийг засварлаж оруулж, нэмэлт хийсэн хувилбар мөн бөгөөд ихэнхдээ, Оросын төр улсын бүрэлдэхүүнд орсон халимагуудын амьдрал ахуйн шинэ нөхцөл байдал, шинэ хэрэгцээнээс үүдсэн байна [Рязановский 2000]”.

Цааз төлөвшин бүрэлдэх нийгэм, эдийн засгийн урьдач нөхцөл

Анх 1607 онд Торгуудын Хо Өрлөг албат торгууд, хошууд, дөрвөд оролцсон 50.000 өрх улсаа авч 1628 онд Эрчис мөрний хавиас хөдөлж 1650-иад онд Урал, Ижил мөрний сав газар хүрсэн байдаг. Ижил мөрний үржил шимт тал нутаг нь мал аж ахуйд нэн тааламжтай тул тэнд суурших хүсэлтийг Оросын хаанд тавьсанд, хаант Орос өмнөд хилээ бэхлэн хамгаалах нэмэгдэл хүч болгон ашиглах зорилгоор үүнийг зөвшөөрчээ. Тэгснээр Хо өрлөг Ижилд сууж, бие даасан Халимагийн хаант улсыг байгуулсан юм. Гэсэн ч тэд Ойрадын чуулганы Хошууд, Цоросыг дэмжин, холбоотон болж, 1636 онд Хошуудууд Хөх нуурыг эзлэхэд Хо өрлөг цэрэг мордуулж тусалсны дээр 1640 онд Халх, Ойрадын ноёд чуулган чуулж, Дөчин, Дөрвөн хоёрын “Их цааз” батлахад биеэр очиж оролцож байжээ. Энэ талаар “Халимаг хаадын туужийг хурааж бичсэн товч оривой”-д тэмдэглэхдээ “Тийн төмөр луу жил / 1640 / -д Дөчин, Дөрвөн хоёр хуучин эвдрэлээ уураад /*болиод*/ санаа нь нэгдэж, шакъяагийн тойн эцэг Инзан ринбүчи хийгээд Анхоби (Акиоби) Манзушир, Амугашиди Манзушир хутагт гэгээний өмнө Эрдэнэ засагт хан, Түшээт хан, Гүүш номын хан, Эрдэнэбаатар хунтайж тэргүүлэн хаад ноёд чуулж “Их цааз” тогтооход, Хо өрлөг морилж тэр баясгалант их үйлийг бүтээхэд байлцаад, тогтоосон цаазыг нутагтаа авч ирж албат нараа түүгээр барив” [Баяндалай 2022] гэсэн байдаг.

Ийнхүү 1640 оноос “Их цааз”-ыг Халимагууд хэрэглэх болж, нийгэм, улс төр, эдийн засаг, соёлын олон талт асуудлуудыг шийдвэрлэж байв. Эхлээд Хо өрлөг хаан 1644 он хүртэл,

Шүхэр дайчин хаан 1644–1661 он хүртэл, Пунцаг хаан 1661–1672 он хүртэл, Аюук хаан 1672–1724 хүртэл, Цэрэндондог хаан 1724–1735 он хүртэл, Дондог-Омб хаан 1735–1741 он хүртэл тус тус хэрэгжүүлж, нийт 100 гаруй жил болсон байв. Энэ хугацаанд “Их цааз”-ыг хадгалж, хэрэгжүүлж байсан талаар И.Я. Златкин (1898–1999) “Зүүнгарын хаант улс” хэмээх бүтээлдээ “*Заргын байранд цагаан торгон дээр бичсэн 1640 оны Монгол-Ойрадын хуулийн эмхэтгэлийг байрлуулна. Заргын 8 гишүүнийг туслагч ба заргач өөрөөр хэлбэл, зөвлөх, шүүхийн туслах, нийтэд сайдууд гэнэ* [Златкин 1964: 275]” гэжээ. Харин С.Д. Дылыков (1912–1999) “Их цааз” <Великое уложение> гэх бүтээлдээ “*Халимагийн хаад ноёдын төв гэрт зарга шүүдэг газар байсан бөгөөд энэ нь хууль тогтоох, гүйцэтгэх засаглалын байгууллага болж байв. Энд олон хууль журмын ориг эх хувилбар хадгалагддаг байсан ба тэдгээрийн зарим нь үймээн самууны үед алдагдах, устах нөхцөлтэй юм* [Дылыков 1981: 6]” гэжээ.

1741 онд Дондог-Омбо хааныг нас барсны дараа хаан ширээний төлөөх дотоодын тэмцэл өрнөж, Галданноров тэргүүтэй олон зайсангууд хорлогджээ. Энэ байдлыг зогсоохын тулд Оросын хатан хаан Елизавета Петровна зөвлөх Татищевыг Халимаг руу явуулснаар Аюук хааны том хүү Шагдаржавын хүү Дондогдашийг хаан ширээнд суулгасан юм. Энэ шийдвэрийг Дондог-Омбын бага хатан Зан эсэргүүцэж Кабард руу нүүсэн боловч түүнийг эргүүлэн дуудаж, 1743 онд Санктпетрбургт хүргэгдэхэд, албат иргэд 1816 өрхтэй Багацоохор отгийг Дондогдаш хаан авсан байна.

Дондогдашийг хаан ширээнд суух үед Халимагийн нийгмийн амьдралд шашин соёлын, дотоодын зөрчил үймээн, хүн ард нэмэгдэх, гадны аюулаас сэргийлэх зэрэг олон асуудлууд тулгарсан байв. Тухайлбал,

А. 1685 оноос Христийн шашинд орсон халимагууд удаа дараалан Орос нутаг Чугусв, Терешк руу оргон зайлж, өмгөөлөл хүсэж, тэндээ суурьших үйл явж идэвхжих болсон. 1736 он гэхэд Халимагт 1500 орчим өрх христийн шашинд орж, 1741 оноос 500 орчим шашны номлогчдыг суулгаж, ахуй нөхцөл, оюун санааны итгэл үнэмшлийг чиглүүлэх зорилгоор хүүхдүүдэд орос, халимаг хэл сургах сургуулийг Стравропольд нээж байжээ.

В. Дондог-Омбын хаан ширээ залгамжлах асуудлаар түүний ууган хүү Галданноров болон бага хатан Зан, түүний хүү Равдул тэргүүтний хоорондын зөрчлөөс болж Халимагт бослого үймээн гарч, өөр хоорондоо цус урсгах болжээ. Тухайлбал, Үймээний үед Аюукийн хөвгүүн Галданданзан ба Назарын Доржийн хөвгүүн Байг, түүний авга Увш нар хороогдсон байна.

С. 1736 онд Дондог-Омбо хаан Хаант Оросын хүсэлтээр 20.000 цэргээр Кубань дахь Татарууд руу довтолж 10.000 гаруй хүн ардыг олзолж, 20.000 гаруй мал хурааж авсан байна.

Д. Хойдын Дэжид ноён албат иргэдээ авч Зүүнгараас Ижилд суурьшин ирсэн.

Е. Хасагууд 3000 цэргээр Каспийн тэнгисийн хойд захаар довтолж Зайн баруун зүгт гарч Халимаг руу довтолсон.

Цаазын нэршлийн асуудалд

Тус цаазын бичгийн эх нь Дөчин дөрвөн хоёрын “Их цааз”-ын 5 үндсэн эхийн бүрэлдхүүн зарим хэсэгт¹ огт байдаггүй. Тиймээс судлаачид харилцан адилгүй үнэлж, өөр өөрөөр нэрлэж, ном бүтээлдээ ашиглажээ. Тухайлбал,

А. К.Ф. Голстунский “*Монголо-Ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдань-хунь-тайджияи законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хань Дондукь-Даши*” гэх бүтээлдээ “Халимагийн Дондогдаш хааны Ижил мөрний Халимагуудад зориулж боловсруулсан цааз” /законы, составленные для волжских Калмыков при калмыцком хань Дондукь-Даши [Голстунский 1880: 98] / гэсэн нэрээр орж байжээ.

В. Ф.И. Леонтович “К истории права русских инородцев. Древний монголо-кальмыцкий или ойратский устав взысканий” нэрт бүтээлд “*Дөрвөд улс халимагийн хууль*” /законы калмыковь Дербетовскаго улуса [Леонтович 1879: 145] / гэж тэмдэглэжээ.

С. В.А. Рязановский “Монгольское право” (преимущественно обычное) нэртэй бүтээлдээ

¹ Сурвалжийн Е.83, В 9 эхэд хадгалагдаж үлдсэн.

“1640 оны Их цаазад Дондогдаш хааны үед оруулсан нэмэлтүүд” /Дополнения хана Дондук-Даши к Уставу 1640 г [Рязановский 2000] / нэрийг,

Д. Ж. Болдбаатар, Д. Лүндээжанцан нар “Монгол улсын төр эрх зүйн түүхэн уламжлал” бүтээлдээ “*Донров-рашийн нөхвөр болгон гаргасан зүйл* [Болдбаатар, Лүндээжанцан 1997]” гэх нэрийг,

Е. БНХАУ-ын эрдэмтэн Э. Буян-Өлзий, Боу Гэ нар “Монгол-Ойрадын цаазын бичиг” [Mongyol-Oyirad-un šayaja-yin bišig] гэсэн бүтээлд “*Донроврашийн нөхвөр зүйл* [Буянөлзий, Боу Гэ 2000]” гэх нэрийг,

Ф. Ч. Далай “Ойрад монголын түүх” хэмээх бүтээлдээ “*Дондогдаш ханы үед Ижил мөрний Халимагийн зохиосон шашин төрийн зарчим* [Далай 2006]” гэх нэрийг,

Г. На. Сүхбаатар “*Монголын түүхийн тод бичгийн сурвалжууд*” хэмээх бүтээлдээ “*Дондогдаш хааны дүүргэлт* [Сүхбаатар 2006]” нэрийг,

Н. Б. Батбаяр “Их цааз”-ын эх бичгийн судалгаа бүтээлдээ “*Дондогдаш хааны нөхвөр хууль* [Батбаяр 2008]” гэх мэт нэрсийг тус тус ашиглажээ.

Тэдгээрээс үзвэл цаазад буй “*Донровраш*”, “*Дөрвөд*”, “*Шажин төрийн зарчим*” гэх үгс болон “*Халимаг хаадын туужийг хурааж бичсэн товч оршвой*”-д буй “*Дондогдаш хаан*”, “*хуучин цаазыг дүүргэв*” гэх мэт үгсийг үндэс болгохын зэрэгцээ цаазын гол агуулгад нийцүүлэн нэрлэсэн нь харагдаж байна.

Харин бидний үзэхэд уг цаазыг 1640 оны Дөчин дөрвөн хоёрын “Их цааз”-ын зүйл тус бүртэй нь харьцуулан судлаж, яг аль аль зүйлд “нэмэлт” буюу “нөхвөр” хийсэн, аль аль зүйл нь шинэ эсэхийг тодорхойлсны дараагаар /хуучин цаазын нэмэлт үү эсхүл, шинэ цааз уу гэдэг нь тодорхой болсны хойно/ тохиромжтой нэрийг санал болгох нь зүйтэй гэж үзлээ.

Цааз тогтоосон хугацаа, үйл ажиллагааны тухайд

Тус цаазыг тогтоосон хугацааны талаар тодорхой баримт байдаггүйгээс Дондогдаш хааны үед гэх буюу 1741–1761 оны хооронд гэж бичиж, тэмдэглэж ирэв. Харин Ц.К. Корцункиев 1753 оны үед зохиогдсон [Корсункиев 1970: 206–207] гэж тодорхой баримтгүй дурдсан байдаг.

Бидний үзэхэд тус цаазыг 1745–1746 оны үед тогтоосон байна. Учир нь “*Халимаг хаадын туужийг хурааж бичсэн товч оршвой*” сурвалжид түүхэн үйл явдлуудыг он дарааллаж бичсэн байдлыг үзвэл “*модон үхэр жил (1745) Халимагууд Хасагийг довтолсоноор Орос нь Халимаг, Хасаг хоёрыг Зай гаталж бүү яв хэмээн захиа тархааж, цэрэг сахиул тавьж....* [Баяндалай 2022]” гэж дурдсаны хойно цаазтай холбоотой хэсэг тэмдэглэсэн. Мөн цаазад буй “*Ховон, Сэркеш, Харам, Хасаг эдний нутгаас санаагаар дур мэдэж хулгай дээрэм хийсний ацарсан юмыг нь хүчүс аваад хөл морийг нь хүчүс ав. Зайсан нь мэдсэн болохуна дөнөн тэмээ ав. Мэдсэнгүй гэхүнэ гатус адил хүн шах. Түүнийг хэн хэлсэн хүнд тэр одооч хүнээс гунан тэмээ өг* [Голстунский 1880: 23, 33]” гэсэн заалт байгаа нь Оросын засгийн газраас 1745 оны тунхаг гарсны дараа, түүнд нийцүүлж гаргасан заалт байна. Нөгөө талаар Халимагийн улс төрийн дотоодын зөрчил 1745 оны 06 сард Дондогдаш хааны дүү Бодонг баривчлан Архангельскт хүргэснээр намжсан юм. Тэгсэнээр 1745–1746 оны үед Дондогдаш хаан бүрэн эрхээ бусдаар хүлээн зөвшөөрүүлэхээр Халимагийн их бага тайж, зайсан, ноёд, лам нарыг цуглуулж, чуулган хуралдуулж цааз тогтоожээ. Чуулганд оролцогчдын талаар тус цаазын бичигт “*Равжамба Лувсан, Равжамба Санжаажамц, Балдан гавж, Аав гэлэн, Лүнриг цорж, Наваан санжаа ... Ариухан Даржаа, гэлэн Салбон Иш* [Голстунский 1880: 23, 33]” зэрэг нэрсийг тэмдэглэсэн.

Энэ талаар “*Халимаг хаадын туужийг хурааж бичсэн товч оршвой*”-д тэмдэглэхдээ “*Эрт Дөчин, Дөрвөн хоёрын “Их цааз” нь Монгол ба Ойрадын ажигж суухад зохистой боловч, Халимагууд тэднээс салсаар олон он өнгөрч, зан ааль нь хувирч, урьд үгүй сайн, муу чанар төрсөн тул, шинэ тогтоол хууль хэрэгсэж болоод, олон харь улсын дунд суух тул тэдэнтявахуид бас шинэ хууль хэрэгтэй тул, Дондогдаш хаан шинэ тогтоол бичиж, хуучин цаазыг дүүргэв* [Баяндалай 2022]” гэжээ. Чуулганаар дараах асуудлуудыг хэлэлцэж тогтов. Үүнд: Тойн хуврагуудын үүрэх хариуцлага, Хар хүний сахил авах, мацаг барих тухай, Сайдуудын хөвүүдийг монгол бичигт сургах тухай, Дайны үед хэрхэх талаар, Заргачны

тухай, Хулгайчийн талаар, Хоног, хоног үзүүлэх ёсны талаар, Яргачийн ёсны талаар, Ерөнхий элчийн ёсны талаар, Шахааны ёсны талаар, Хүн тоносны ёс, Мөрийн ёс, Ёст гурван улааны талаар, Шан харамжийн тухай, Хуваарилсан нутгаасаа гарах хүний тухай, Хувцас хэрэглэлийн тухай, Зайсангийн тухай, Дайны олзны тухай, Золбины зүйл, Хориотой ан хийх талаар, Архитай холбоотой хорио цээрийн талаар, Ялын тухай гэх мэт.

Цаазын агуулга, бүтцийн асуудал

Уг цаазын бүтцийн талаар судлаачид харилцан адилгүй үзжээ. Тухайлбал,

А. В.А. Рязановский “Монгольское право” (преимущественно обычное) нэртэй бүтээлдээ 54 зүйлтэй “эдгээр зүйлүүд нь оросын тал нутагт шашины үзэл санааг дэмжиж, ламын шашиныг цэвэр ариун байлгах зорилго агуулсан сүм хийд шашины тухай хуулиуд, улмаар шинэ нөхцөл байдалд амьдралаа хамгаалах болон довтолгоон хийх ажлыг зохион байгуулахтай хамааралтай тогтоол заалтууд, овог отгийн ахуй байдал болон халимагуудын өөр хоорондын харилцаанд хамаарах тогтоол заалууд, усны харилцааг зохицуулах хэм хэмжээнүүд тэрчлэн алдуул малын тухай тогтоол заалтууд орсноос гадна эрүүгийн болон хууль цаазын, бас байцаан шийтгэх хэм хэмжээнүүд илүү тодорхой туссан [Рязановский 2000]” гэжээ.

В. К.Ф. Голстунский “Монголо-Ойратские законы 1640 года” бүтээлдээ “законы, составленные для волжскихъ калмыковъ при калмыцком хань Дондукъ-Даши” гэх нэрээр 71 зүйл болгон ангилалгүй оруулсан.

С. Ж. Болдбаатар, Д. Лүндээжанцан нар “Монгол улсын төр эрх зүйн түүхэн уламжлал” бүтээлдээ “засаг төрийг бэхжүүлэх, шашин суртахууны тухайд зохицуулах, гадаадын дайсантай тэмцэх, улаа элчийн тухай, хулгайн нэрийг шийдвэрлэх журам, өр авлагын тухай, оргуул босгуултай тэмцэх, эрүү болон иргэний зарим хэргийн гэрчийн тухай, зан суртахууны байдал, ав хомроого, алдуул малын тухай [Болдбаатар, Лүндээжанцан 1997]” гэх зэргээр 10 ангилжээ.

Д. 1985 онд БНХАУ-ын эрдэмтэн Дорнотив “Ойрад цааз” [Oyirad ᠰaᠶaᠵa] гэсэн бүтээлдээ 18 төрөл 53 зүйлд хуваажээ.

Е. 2000 онд БНХАУ-ын эрдэмтэн Э. Буян-Өлзий, Боу Гэ нар “Монгол-Ойрадын цаазын бичиг” [Mongyol-Oyirad-un ᠰaᠶaᠵa-yin biᠰig] гэсэн бүтээлдээ 20 төрөл 53 зүйл болгож хуваасан.

Ф. 2006 онд На.Сүхбаатар “Монголын түүхийн тод бичгийн сурвалжууд” хэмээх бүтээлдээ

Шашин суртахууны тухай (7 зүйл), сургууль хүмүүжлийн тухай (1 зүйл), гадаад дайсны тухай (4 зүйл), онц эрх (1 зүйл), бэдэргийн тухай (9 зүйл), хулгайчийн тухай (10 зүйл), дотоод засаг төрийн тухай (4 зүйл), улаа элчийн тухай (3 зүйл), шахааны тухай (2 зүйл), өр авлага тухай (1 зүйл), гэрчийн тухай (1 зүйл), булаан дээрэмдэлт (1 зүйл), морь хулгайлсан хэргийн тухай (1 зүйл), оргуул босгуулын тухай (1 зүйл), мал аврах тухай (1 зүйл), зан заншлын тухай (1 зүйл), завхарсан малын тухай (2 зүйл), гөрөөчлөх тухай (1 зүйл) зэргээр 18 төрөл 51 зүйл[Сүхбаатар 2006] д хувааж байжээ.

Г. Б. Батбаяр “Их цааз”-ын эх бичгийн судалгаа бүтээлдээ “Дондогдашийн нөхвөр цааз нь “Их цааз”-ын зарим зүйлийг нэмэн баяжуулсан шинжтэй ба энэ нь шашин суртахууны тухай, сургууль боловсролын тухай, гадаад дайсны тухай, онц эрх бэдрээгийн тухай, хулгайчийн тухай, дотоод засаг төрийн тухай, улаа элчийн тухай, хулгайлсан хэргийн тухай, оргуул босгуулын тухай, мал аврах тухай, зан заншлын тухай, завхарсан малын тухай, гөрөөчлөх тухай зэрэг тухайн үеийн нийгмийн амьдралын шаардлагаар залруулж баяжуулсан онцлогтой [Батбаяр 2008]” 13 агуулгыг дурджээ.

Дээрхээс үзвэл судлаачид уг цаазыг агуулга, зүйлийг хуваахдаа эх сурвалжийн бичлэгийн төрлийн тоочимж, шинэ утга эсхүл, мөрийн өмнөх зай, төгсгөлийн цэг зэргийг харгалзан харилцан өөр өөрөөр хувааж үзсэн нь харагдаж байна.

Бидний үзэхэд эхлээд агуулгыг хэд хэдэн түвшинд хувааж, дараа нь орчин үеийн эрх зүйн хэм хэмжээний зохицуулалт талаас ангилах шаардлагатай. Тухайлбал:

А. Чуулганд оролцогчдын хүсэл зоригт чиглэсэн хэм хэмжээнд үндэслэн нэгдүгээрт,

Дондогдаш хааны өөрийнх нь хүслийн дагуу зарлигдсан хэм хэмжээ, хоёрдугаарт, чуулганд оролцсон тайж, зайсан нарын хэлэлцэн санал болгосон хэм хэмжээ, гуравдугаарт, заргачдын санал болгосон хэм хэмжээнүүдийг багтааж ойлгоно.

Б. Чуулганаар хэлэлцсэн асуудал тус бүрээр нь Тойн хуврагуудын үүрэх хариуцлага, Хар хүний сахил авах, мацаг барих тухай, Сайдуудын хөвүүдийг монгол бичигт сургах тухай, Дайны үед хэрхэх талаар, Заргачны тухай, Хулгайчийн талаар, Хоног, хоног үзүүлэх ёсны талаар, Яргачийн ёсны талаар, Ерөнхий элчийн ёсны талаар, Шахааны ёсны талаар, Хүн тоносны ёс, Мөрийн ёс, Ёст гурван улааны талаар, Шан харамжийн тухай, Хуваарилсан нутгаасаа гарах хүний тухай, Хувцас хэрэглэлийн тухай, Зайсангийн тухай, Дайны олзны тухай, Золбины зүйл, Хориотой ан хийх талаар, Архитай холбоотой хорио цээрийн талаар, Ялын тухай гэх мэт.

В. Эрх зүйн зохицуулалт хэм хэмжээ талаас нь нийгмийн харилцааг хэрхэн зохицуулсан хэм хэмжээнд тулгуурлан төр, захиргааны эрх зүйн хэм хэмжээ, иргэний эрх зүйн хэм хэмжээ, шүүх эрх мэдэл гэх мэтээр ангилж болно.

Харин зүйл хуваахдаа 3 үндсэн агуулга, 14 дэд агуулгадаа үндэслэж хувааж, хойно дэлгэрэнгүй тайлбарлав. Тэгэхдээ зүйл тус бүрийг өмнөх “Их цааз”-ын нэмэлт зүйл үү эсхүл, шинэ зүйл эсэхийг тодорхой болгов.

Хүснэгт 5.1 Агуулгын тогтолцоо

№	Агуулга	Дэд агуулга	Зүйл
1	Цаазын бичиг дахь төр, захиргааны зүйн хэм хэмжээ	Шүтлэг бишрэлийн тухайд	8
		Боловсролын эрх зүйн тухайд	1
		Цэргийн эрх зүйн тухайд	7
		Ноёдод хамаарах эрх зүйн тухайд	4
		Олон улсын эрх зүйн хэм хэмжээний тухайд	2
		Элч, өртөөний албаны тухайд	3
2	Цаазын бичиг дахь иргэний эрх зүйн хэм хэмжээ	Иргэний эрх зүйн хэм хэмжээтэй түүнтэй төсөөтэй ухагдахууны тухайд	3
3	Цаазын бичиг дахь эрүүгийн эрх зүйн хэм хэмжээ	Шүүх үйл ажиллагааны тухайд	9
		Хулгайн эрх зүйн асуудалд	11
		Яргачны тухайд	5

Цаазын бичиг дэх шүтлэг бишрэлийн тухайд

Хүснэгт 6.1. Тойн хуврагийн ёсны тухай

Зүйл	Кириллээр	Галигаар
§1	Тойн хуврагийн ёсон нь. шагшаабад тэргүүтэний тул ерөнхий бүгдээр өөр өөрийн зарчимыг ёсчлон тэдхэ.	toyin xuvragiyin yosoninú, шаqšabad terigúúteni tul a yerúngkei búgúđ ēr óbór óbóriyin zarčimi yosočilan tedkú

Тайлбар: “Тойн хуврагийн ёс нь. “шагшаабад”(ёс суртахуун) тэргүүтэний тул” гэх нь Бурханы шашинд “шагшаабад” буюу гаж буруу үйлсийг цээрлэж, сэтгэлээ барих санаа, сахил, энэлгийг сайтар арилгах, хамаг өвчнийг амарлиулах, хүмүүний насыг цаглашгүй болгох, ямагт бусдын тусад орох тэргүүтнийг сахих сахилыг хэлдэг. Түүнчлэн гэмт явдалгүй сахил, сайн номын хураангуй сахил, амьтны тусыг үйлдэх сахил зэргийг “гурван шагшаабад” гэдэг. “Ерөнхий бүгдээр өөр өөрийн зарчимыг ёсчлон тэдхэ” гэсэн нь хутагтын найман мөр болох үнэн үзэл, үнэн бодол, үнэн хэл, үнэн явдал, үнэн ахуй, үнэн хичээл зүтгэл, үнэн ухаарал, үнэн бясалгал зэргийг эрхэмлэхийг сануулахын зэрэгцээ хойнох “гэлэн”, “гэцэл”, “тойн хувраг” нарын сахилын хэм хэмжээг ерөнийлөн зааж байна.

Хүснэгт 6.2. Гэлэнгүүдийн хариуцлага

Зүйл	Кириллээр	Галигаар		
§2	Гэлэнгүүдэд дөрвөн буурал их гэмийн үндэс мөний тул хэрэв магад гэмтэй болохул түүнийг ууруулан дөнөн тэмээ авч хуралын санд тавь. Архи уусаныг хэн үзсэн хүн гунан морь ав.	dgeslonggüüdtü dörbön buüral yeke gemiyin ündüsün möni tula, kerbe magad gemtei bolxolā tōūni uūruūlun dōnōn temē abci xuraliyin šangdu taibi. araki uūqsayini ken üzegsen kümün yunan möri ab.		
Агуулга	Гэмт хэргийн төрөл	Ялын төрөл	Шинэ	Нэмэлт
Гэлэнгүүдийн хариуцлага	Шашны эсрэг гэмт хэрэг	Торгууль Тушаал буурах	+	

Тайлбар: Энэ “гэлэн” сахил нь бурханы шашин дахь 253 зүйлийг цээрийг сахидаг, хамгийн нэр хүндтэй сахил юм. Цаазад дурдсанаар “гэлэн” сахилтангууд “амь таслах”, “хулгай хийх”, “муу үг хэлэх”, “ужид самуун явах” зэрэг дөрвөн буурал (дөрвөн муу үйл)-ийг тэвчихийг сануулж, хэрвээ үйлдвэл сахилыг нь эвдэж, дөнөн тэмээгээр торгож, хурлын санд хураахаар заасан байна. Мөн “гэлэн” архи уувал, үзсэн хүн нь түүнээс гунан морь авахыг заажээ.

Хүснэгт 6.3. Гэцэлүүдийн хариуцлага

Зүйл	Кириллээр	Галигаар		
§3	Гэцэлүүд тэр мэт буурал болохул дөнөн морь ав. Архи уусаны гунан хонь ав.	dgecūlmüüdtü tere metü buüral bolxolā dōnōn möri ab. araki uūqsayini yunan xoi ab.		
Агуулга	Гэмт хэргийн төрөл	Ялын төрөл	Шинэ	Нэмэлт
Гэцэлүүдийн хариуцлага	Шашны эсрэг гэмт хэрэг	Торгууль	+	

Тайлбар: Энэ “гэцэл” сахил нь бурханы шашин дахь 36 зүйлийг цээрийг сахидаг. Өмнө нь дурдсанаар “гэлэн” сахилтангуудтай адил “амь таслах”, “хулгай хийх”, “муу үг хэлэх”, “ужид самуун явах” зэрэг дөрвөн буурал (дөрвөн муу үйл)-ийг тэвчихийг сануулж, хэрвээ үйлдвэл сахилыг нь эвдэж, дөнөн мориор торгохоор заасан байна. Мөн “гэцэл” архи уувал, үзсэн хүн нь түүнээс гунан хонь авахыг заажээ.

Хүснэгт 6.4. Банди нарын хариуцлага

Зүйл	Кириллээр	Галигаар		
§4	Банди нар тэр мэт буруу явахул гунан хонь ав. Архи уухуна таван мөнгө ав. Хэнд ч сандасба болохул хагацтугай. Эс орхивоос хуралд бүү оруул. Хүнийг гүрэмд бүү явуул. Албанд оруул.	bandinar tere metü buruū yabuxulā yunan xoi ab. araki uūxuna tabin mönggō ab. kendü-čü sandasba bolxolā xaγačatuγai. ese orkibāsu xuraldu bū oruul. kümūni gūrūmdü bū yabuūl, arband oruūl.		
Агуулга	Гэмт хэргийн төрөл	Ялын төрөл	Шинэ	Нэмэлт
Банди нарын хариуцлага	Шашны эсрэг гэмт хэрэг	Торгууль	+	

Тайлбар: Энэ “банди” сахил нь буддын шашны анхан шатны сахил бөгөөд хамгийн доод зэрэг, голдуу хүүхэд залуучууд хамаарагддаг. Тэд мөн “амь таслах”, “хулгай хийх”, “муу үг хэлэх”, “ужид самуун явах” зэрэг дөрвөн буурал (дөрвөн муу үйл)-ийг тэвчиж, хэрвээ зөрчвөл гунан хониор торгохоор заасан байна. Мөн “банди” сахилтан архи уувал, үзсэн хүн нь түүнээс таван мөнгө (орос зоосон мөнгө) авахыг заажээ. Харин “сандасба” гэдэг үг нь “ижил хүйстэн” гэсэн утгатай бөгөөд хэрэв “банди” сахилтангууд өөр хоорондоо харилцаа тогтоовол сахилыг нь эвдэж, шашны хуралд суухыг нь хорьж, өртөө улаа, цэргийн алба зэрэгт дайчилахаар болжээ.

Хүснэгт 6.5. Лам хуврагаа хамгаалах

Зүйл	Кириллээр	Галигаар		
§5	Ёсчлон бүтээгч тойныг хэн хүн бузардан дайран наливаас дөчин дөрөвний их бичгээр болго. Аль хэн хуралтан нугууд өөр өөрийн хуралын ёсыг нь дээр бичсэн ёсоор болгон үйлд.	yosočilan bütēqči toyini ken kümün buzardan dayıran nalibāsu dočın dörböni yeke bičigēr bolγo. ali ken xuraltan noγoūd öbör öböriyin xuraliyin yosogi inu dēre bičiqsen yosör bolyon üyiled.		
Агуулга	Гэмт хэргийн төрөл	Ялын төрөл	Шинэ	Нэмэлт
Лам хуврагаа хамгаалах	Шашны эсрэг гэмт хэрэг	Торгууль		

Тайлбар: Энд тэмдэгдсэн “ёсчлон бүтээгч тойн” хэмээх нь “сахил хүртсэн тайж язгууртай лам нар”-ыг заажээ. Тэднийг дайрч, доромжилж, зодож гэмтээвэл “Дөчин дөрвөн хоёрын их цааз”-д зааснаар торгохоор сануулжээ. Уг цаазад “Цорж нарыг дайрахул есөн ес ав. Ноёдын багш болсон лам нарыг дайрахул таван ес авах болов. Гэлэнгүүдийг дайрахул гурван ес авах болов. Гар хүрэхүл таван ес авах болов. Банди нарыг дайрахул чавганц нарыг дайрахул тав авах болов [Налихул ес авах болов]. Убаши, убшанз-ыг дайрахул морь ав. Налихул хэрийг нь мэдье” [Эрхэмбаяр 2021] гэжээ. Түүнчлэн дээр дурдсан “гэлэн”, “гэцэл”, “банди” нарын сахих хэм хэмжээний талаар сүм хийд бүр ёсчлон дагахыг заажээ.

Хүснэгт 6.6. Тойн хуврагуудын сахих зүйл

Зүйл	Кириллээр	Галигаар		
§6	Тойн хуврагууд эрдэмд хичээн сурваас хир хирээр нь шагнан хүндэл. Тойн бүгд орхимжгүй бүү яв. Үгүй болохул хурлын бөдүүд хирлэж цаазалъя.	toyin xuvarayüüd erdemdü kičēn surbāsu kiri kirēni šangnan күндүлe. toyin бүгүдe orkimji gei бү yabu. үгeи bolxolā xuraliyin бөдөөд kirileji čājilaya.		
Агуулга	Гэмт хэргийн төрөл	Ялын төрөл	Шинэ	Нэмэлт
Тойн хуврагуудын сахих зүйл	Шашны эсрэг гэмт хэрэг	Торгууль	+	

Тайлбар: Тойн хуврагууд ном эрдэмд хичээж бие, хэл, сэтгэлийнхээ алдал, уналыг арилгаж, оюун билгийн гэгээрэлд чин сэтгэлээр зорих нь чухлыг сануулж хир зэрэг хичээн сурсаны хирээр шагнаж, хүндлэхийг заажээ. Хэрвээ хичээн сураагүй бол хурлын ахлагчид хэлж, шийтгэж байхаар тогтжээ.

Хүснэгт 6.7. Харчуудын сахих сахил

Зүйл	Кириллээр	Галигаар		
§7	Харчууд найман үетийн засаг аван сарын гурванд сахь. Таславаас сайн хүний гунан хойн, олонд танигдах хүний гучин мөнгө аваад халхаар нь гурав таш. Олонхи муугийн арван мөнгө аваад халхаар нь тав таш.	xaračıud nayıman үетүүиn zasaq abun sarayın γurban-du saki, tasulbāsu sayın kümüni γunan xoin, olon-du taniqдахu күмүни үүчін мөngгө abād xalxārni γurba taši, olonki мууγай arban мөngгө abād xalxārni tabu taši.		
Агуулга	Гэмт хэргийн төрөл	Ялын төрөл	Шинэ	Нэмэлт
Харчуудын сахих сахил	Шашны эсрэг гэмт хэрэг	Торгууль Халхаар таших	+	

Тайлбар: Сахил хүртсэн жирийн хүмүүс нэг өдрийн “сожин сахил”-ын цээрийг сар бүрийн гурванд сахих ёстойг заажээ. Үүнд: 1. Аливаа амьтны амийг үл таслах, 2. Бусдын эдийг үл авах, 3. Эр эмийн үйлийг үл үйлдэх, 4. Худал үгсийг үл өгүүлэх, 5. Элдэв гэмт архийг үл уух, 6. Өндөр ширээ дэвсгэрт үл суух, 7. Цаг бусын идээ үл идэх буюу үдээс хойш

хоол үл идэх, цагаан хоол идэх, 8. Чимэг зүүлт үл хэрэглэх, бүжиг дууг үл сонсох зэрэг юм. Хэрвээ зөрчвөөс хөрөнгө чинээгээс нь шалтгаалж 10–30 мөнгөөр торгож, 3-5 удаа хацар руу нь алгадахаар тусгажээ.

Хүснэгт 6.8. Хар хүний сахил

Зүйл	Кириллээр	Галигаар		
§8	Хэн хүн маань тэргүүлэн аль чадахаа үргэлж унш. Хэн хүн бацаг өдөр амь бүү тасал. Таслахул хэн үзсэн хүн тэр амьтныг аваад мөчид гэмгүй гүвдэвч цаазгүй.	ken kúmún māni terigúúlen ali čidaxu-ben úrgúlji ungši. ken kúmún bačaq ödür ami bu tasul, tasulxulā ken úzeqsen kümün tere amitayini abād močidú gem úgei gübdebeči čāji ügei.		
Агуулга	Гэмт хэргийн төрөл	Ялын төрөл	Шинэ	Нэмэлт
Хар хүний сахил	Шашны эсрэг гэмт хэрэг	Торгууль	+	

Тайлбар: Сахил хүртээгүй хүмүүс бурханы шашны номыг алив үйлд зориулж, аль чадахаа үргэлж уншиж байхыг заажээ. Мөн Буддын шашны ёсонд мах идэхийг цээрлүүлэх мацаг барих ёсыг сар бүрийн 3, 15 зэрэг цагийн аливаа нэг сайн, муу арвиждаг хэмнэлтэй өдрүүдэд их хилэнцийг нь арвижуулахгүй, сайн буяныг арвижуулах, амьтанд туслахын тухайд гаргасан зан үйлийг сахиж, амьтны амь таслахгүй байхыг заажээ. Хэрвээ зөрчвөл хэн үзсэн хүн, тэр амьтныг нь аваад, гэмтнийг зодвол цаазгүй гэжээ.

Ном зүй

1. Алтангэрэл Т. Монгол-ойрадын Их цааз төр, эрх зүйн түүхэн эх сурвалж болох нь. – Улаанбаатар. – 2001.
2. Батбаяр Б. “Их цааз”-ын эх бичгийн судалгаа. – Улаанбаатар. – 2008.
3. Баяндалай Б. Халимаг хаадын туужийг хурааж бичсэн товч оршвой, // *Bibliotheca oiratica* – CXI (111). – Улаанбаатар. – 2022.
4. Бичурин Н.Я. Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. – Элиста. – 1991.
5. Болдбаатар Ж. Лүндээжанцан Д. Монгол улсын төр эрх зүйн түүхэн уламжлал. – Улаанбаатар. – 1997.
6. Буянөлзий Э. Боу Гэ. *Mongʻol-Oyirad-un čayaja-yin bičig, qaričayulun tayilburilaba*. – Kökeqota. – 2000.
7. Голстунский К.Ф. Монголо-Ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдань-хунь-тайджия законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хань Дондукь-Даши. Калмыцкий текст с русским переводом и примечаниями. – СПб. – 1880.
8. Далай Ч. Ойрад монголын түүх. Тэргүүн боть. // *Bibliotheca oiratica* III боть (3). Хэвлэлд бэлтгэсэн Түвшинтөгс.Б, хоёр дахь хэвлэл. – Улаанбаатар. – 2006.
9. Дорнотив Ойрад čayaja. *ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a*. – Kökeqota. – 1985.
10. Дылыков С.Д. “Их цааз” <Великое уложение> Памятник монгольского феодального права XVII в. Ойратский текст. Транслитерация сводного ойратского текста, реконструированный монгольский текст и его транслитерация, перевод, введение и комментарий. – Москва. – 1981.
11. Златкин Я.И. История Джунгарского ханства. – Москва. – 1964.
12. Корсункиев Ц.К. Старинные ойратские книги пи восточной медицины. // 320 лет старокалмыцкой письменности. – Элиста. – 1970.
13. Леонтович И.К истории права русских инородцев. Древний монголо-кальмыцкий или ойратский устав взысканий. – Одесса. – 1879.
14. Моисеев В.А. Джунгарское ханство и Казахи XVII–XVIII вв. – Алма-Ата. – 1989.
15. Рязановский В.А. “Монголчуудын хууль цаазын дурсгал бичгүүдийн түүхэн тойм”, Их засаг хууль. / Орчуулсан Ч.Баатар, Н.Лүндэндорж/ Улаанбаатар. – 2000.

16. Рязановский В.А. Монгольское право (преимущественно обычное). – Харбин. – 1931.
17. Сүхбаатар.На. Монголын түүхийн тод бичгийн сурвалжууд. // Bibliotheca oiratica I боть (1). – Улаанбаатар. – 2006.
18. Эрхэмбаяр Г. Дөчин дөрвөн хоёрын “Их цааз”-ын судалгаа //Bibliotheca oiratica – CIV (104). – Улаанбаатар. – 2021.

Гарсаев Л.М.
г. Грозный, Россия
Гарасаев Х-А. М.
г. Москва, Россия

ВОЕННЫЕ ДЕЯТЕЛИ ИРАКА, СИРИИ И ИОРДАНИИ ЧЕЧЕНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

***Аннотация.** Данная работа посвящена переселению чеченцев в Османскую империю во II половине XIX – нач. XX вв. и роли чеченцев в формировании военной элиты Ирака, Сирии и Иордании. Численность чеченцев в Ираке и Сирии составляет более 25 тыс. человек, а в Иордании около 30 тыс. человек, являющимися представителями более 30 чеченских тайпов из разных тукхумов (обществ). Чеченцы отличаются своей сплоченностью, заслуженным авторитетом. Более подробно освещена военная деятельность легендарных чеченцев-генералов: Шамиль Салман Арслан аш-Шишани, СафаШамсуддин Халис аш-Шишани, Мухаммад Абдулкадир Абдурахман ад-Дагистани, СаадШамс ад-дин Халис аш-Шишани, Самир Бакир.*

***Ключевые слова:** мухаджирьы, чеченская диаспора, Османская империя, Ирак, Сирия, Иордания, чеченцы-генералы: Шамиль Салман Арслан аш-Шишани, СафаШамсуддин Халис аш-Шишани, Мухаммад Абдулкадир Абдурахман ад-Дагистани, СаадШамс ад-дин Халис аш-Шишани, Самир Бакир.*

Как нами было отмечено ранее, в результате трагических событий в истории России значительное число ее граждан были вынуждены покинуть родную землю и обрести вторую родину во многих странах мира. Эта трагедия не обошла стороной и народы северокавказского региона, в том числе и чеченцев, более 100 тысяч которых, по имеющимся данным, компактно проживают в Турции, Ираке, Сирии, Иордании. Дискуссионным остается вопрос о причинах, побудивших горцев Северного Кавказа покинуть свою родину и переселиться в чужую страну. Исследователи называют несколько основных: от неспособности малочисленных народов противостоять регулярной русской армии, насчитывавшей сотни тысяч солдат, до неопределенности в земельном вопросе [Гарсаев, Гарасаев 2020: 38–42].

Мы считаем, что одним из значительных толчков к переселению мусульманского населения Северного Кавказа послужило пленение Шамиля в 1859 году; Северо-Кавказский имамат, как залог будущего освобождения от российского ига, был повержен. Вынужденные под давлением царской России покинуть родину многие жители края «упали духом и покинули землю, обреченную навсегда быть достоянием неверных». Изучение генезиса и современного состояния зарубежной чеченской диаспоры в целом позволит соединить одно из звеньев в истории российской диаспоры с единой историей России. Необходимость исследования темы определяется и ее собственно научной актуальностью, поэтому Академией наук Чеченской Республики начата и проводится огромная работа по изучению чеченских диаспор стран Ближнего Востока и Турции, в связи с чем была создана Республиканская комиссия по вопросам истории чеченского народа Указом Главы ЧР, Героя России Р.А. Кадырова от 23 ноября 2017 г. № 271. Сотрудники отдела этнологии во главе со мной неоднократно выезжали в Иорданию и Турцию для сбора необходимого материала по данной проблеме. Итогом поездок явилось издание книги «Чеченские мухаджирьы и их

потомки в истории и культуре Иордании» под авторством Гарсаева Л.М. и Гарасаева Х-А.М. Грозный, 2019. 416 с. [Гарсаев, Гарасаев 2019: 10]. В настоящее время продолжается работа по дополнительному сбору фактического материала о мухаджирах и их потомках Иордании, Ирака, а также Турции и Сирии, его обобщению и аналитическому осмыслению с использованием современных критериев и подходов.

Актуальность изучения взаимосвязей Ближнего Востока и Турции с Северным Кавказом в последнее время привлекает к себе повышенное внимание. В советский период исследование указанной проблемы было под определенным запретом и считалось «неудобным и неактуальным». Тема становления и развития чеченской диаспоры на Ближнем Востоке и Турции очень широка и в одной работе, естественно, невозможно осветить все связанные с ней вопросы. На современном этапе усилился этногенетический интерес всех сторон друг к другу, начались поиски родственных связей, участились взаимные поездки и другие деловые и культурные контакты с обеих сторон [Гарсаев, Гарасаев 2018: 76–79]. В настоящее время по официальным данным, а также согласно полевому материалу, в Турции проживает более 50 тыс. чеченцев, в Иордании около 30 тыс., в Сирии и Ираке более 25 тыс. мухаджиров. Первая партия вынужденных переселенцев в Османской империи появилась в 1865 г. после окончания длительной и кровопролитной Кавказской войны, когда около 5 000 семей чеченцев были насильно высланы со своей исторической родины царской администрацией. Очередная партия изгнанников-чеченцев в Турции появилась в конце XIX – нач. XX вв. и этот процесс длился до 1917 г. [Гарсаев, Гарасаев 2021: 384–392]. Именно в этот период чеченские диаспоры, как и черкесские, формируются в странах Ближнего Востока – Иордании, Сирии, Ираке и Турции, которые превратились для чеченцев в новую родину.

Как было отмечено, чеченские мухаджиры являются представителями более 30 тайпов и, главным образом, выходцами из Ножай-Юртовского и Веденского районов Чечни. Более 150 лет они компактно и дисперсно живут общинами в странах Ближнего Востока. Чеченцы-мухаджиры отличаются своей сплоченностью, высоким социальным статусом, степенью влияния на общественно-политические процессы в странах проживания. Наши соотечественники работают в непосредственном окружении Президентов Турции, Сирии, Ирака, короля Иордании, в правительствах и парламентах, занимают ответственные посты в силовых и гражданских ведомствах и т.д. Мы много раз отмечали, что в странах Ближнего Востока чеченские мухаджиры и их потомки играли заметную роль в формировании военной элиты. Только в Ираке нами в ходе исследовательской работы установлено около 15 имен наших соотечественников, бывших генералами Иракской Армии.

Далее поговорим о каждом из них и отметим, какие особые посты они занимали в военной иерархии:



1. Генерал Шамиль Салман Арслан аш-Шишани

Родился в 1934 г. в Джамжамал области провинции Ас-Сулеймания в Ираке в семье чеченских мухаджиров из тайпа Чеберлой. Окончил Королевский военный колледж. Имеет степень бакалавра по военным наукам от Военной академии бывшего Советского Союза в Ленинграде (1973–1974 гг.).

Был назначен профессором в Военный колледж и служил как директор артиллерийского отдела в Министерстве обороны Ирака.

Участник войны 1967 г. по защите Иордании от агрессии Израиля, он также участвовал в Ирано-Иракской войне как генерал-инспектор по

военной части.

Генерал Салман Арслан мечтал побывать на исторической родине своих предков, внимательно изучал историю Чечни и даже следил за течением двух русско-чеченских войн, переживая за трагическую гибель соотечественников и ужасные разрушения г. Грозного.

Желание побывать в Чечне не было осуществлено, так как наступившая в 2014 г. смерть не позволила реализоваться этой мечте.



2. Генерал-полковник Сафа Шамсуддин Халис аш-Шишани (1942–2007)

Сафа Шамсуддин Халис аш-Шишани (мученик) был генерал-полковником ВВС Ирака, Герой Ирака. Являлся потомком чеченских мухаджиров из тайпаГалай. Родился в чеченской деревне (уничтожена шиитами в 2007 г.) в провинции Дияла в Ираке. В 1961 г. окончил среднюю школу в г. Мукдади.

В 1962 г. поступил в училище ВВС Ирака.

В 1963–1965 гг. учился в военном училище Королевских ВВС

Великобритании.

В 1970 г. учился на авиационных курсах в Великобритании, Франции и ФРГ.

С 1976 г. – командир эскадрильи ВВС Иракской армии, с 1986 г. – командир авиационного соединения ВВС Иракской армии.

В 1993–1998 гг. – командующий Военно-Воздушными силами Ирака, личный летчик Президента страны с 1978 до конца 1994 г., также был членом Генштаба ВС и командиром президентской специальной эскадрильи. Он был одним из самых выдающихся летчиков-асов того времени в ВВС Иракской армии. Он участвовал в ирано-иракской войне от начала до конца, а также в арабо-израильской войне в 1967 г. Был примером благородного и смелого офицера. Некоторое время Сафаъ работал в Канцелярии Президента Саддама Хусейна начальником управделами. Он пользовался большим доверием и уважением Саддама Хусейна, а также большим авторитетом среди высшего офицерского состава иракской армии.

Сафаъ погибает в 2007 г. как истинный шахид в результате покушения предателей в Багдаде.



3. Генерал-лейтенант Мухаммад Абдулкадир Абдурахман ад-Дагистани

Он родился в 1941 г. в чеченской деревне Зиндан в провинции Дияли в Ираке в семье чеченских мухаджиров. Высокообразованный человек, имеет степени бакалавра военных наук, магистра военных наук, а также степень доктора политических наук. Автор множества работ в области военной стратегии, искусства ведения войны, военной подготовки и тренировки. Занимал высокие должности во время Ирако-Иранского конфликта, был командиром трех дивизий, трех воинских частей,

заместителем начальника генштаба по подготовке личного состава. Будучи молодым офицером, участвовал в арабо-израильской войне в 1967 г.

После выхода на пенсию Мухаммад занимал также руководящие административные должности Главы провинции, а затем начальника комитета по туризму Правительства Ирака.

В настоящее время проживает в Великобритании.



4. Бригадный генерал спецвойск ВДВ Иракской Армии СаадШамс ад-дин Халис аш-Шишани

Саад Шамс ад-дин Халис аш-Шишани родился в 1942 г. в чеченской деревне Зиндан в провинции Дияли в Ираке. Он является родным братом Героя Ирака, аса ВВС Ирака СафыШамс ад-дина Халиса аш-Шишани из тайпаГалай.

Саад – высокообразованный офицер иракской армии, имеет дипломы бакалавра и магистра военных наук при высшей военной школе Генерального штаба Ирака. Саад закончил также военный университет «Аль-Бакр», получив ученую степень доктора военных наук. Служил на

разных должностях – командующего бригадой спецвойск, командующего оборонительными войсками г. Басры во время ирано-иракской войны, командующего дивизией Армии Ирака, а также Главнокомандующего спецвойсками ВДВ Иракской Армии. Саад воевал в ирано-иракской войне от начала до конца (1980–1988 гг.). Таков богатый послужной список у Саада, служившего в войсках специального назначения Армии Ирака.

В 2005 г. вышел на пенсию.

По характеру он спокойный, глубоководный человек, при этом соблюдающий и уважающий чеченские адаты. В настоящее время проживает в Скандинавии.

5. Генерал полиции Иордании Самир Бакир.

Генерал Бакир родился в 1965 году в Аммане, столице Иордании. Самир Бакир в настоящее время является сенатором в верхней палате иорданского парламента. Он отставной генерал Иорданской полиции, Управления общественной безопасности (PSD) с более чем 35-летним опытом работы в полиции как в Иордании, так и на международном уровне, благодаря участию в миротворческих миссиях Организации Объединенных Наций.



Он получил степень бакалавра в области менеджмента и экономических исследований, магистра делового администрирования, окончил Королевский колледж национальной обороны Иордании со степенью магистра в области менеджмента и стратегических исследований, а также диплом о высшем образовании в области управления национальными ресурсами.

Бакир начал свою профессиональную карьеру в специальных полицейских силах и после нескольких лет службы был выбран руководителем иорданской полиции, впервые участвовавшей в миротворческих миссиях ООН.

На протяжении всей своей карьеры ему удалось продемонстрировать сильные лидерские и управленческие качества, которые оказали значительное влияние на его карьерный рост. До выхода на пенсию из полиции он был генеральным инспектором СДП и помощником генерального директора СДП по административным и кадровым вопросам. Он также занимал многие руководящие должности в полиции Иордании.

Несмотря на свою трудную карьеру в полиции, он добровольно участвовал в спортивных мероприятиях; он входил в совет директоров Олимпийского комитета Иордании, Иорданской федерации любительского бокса и спортивной федерации арабской полиции.

Опыт Бакира также включает в себя звание сертифицированного специалиста по стратегическому планированию и сертифицированного специалиста по управлению безопасностью.

Самир Бакир также является председателем попечительского совета Союза арабских академиков и ученых, а также председателем Кавказского спортивного клуба, первого спортивного клуба, созданного мухаджирами в Иордании в 1932 году.

6. Бригадный генерал Джамаль ад-дин Оздемир

Джамаль ад-дин Оздемир, сын Салах ад-динаиз ТайпаХарочой. Родился в 1944 году в Дейр-аз-Зур в Сирии. Там же окончил среднюю школу в 1963 году. В 1968 г. – Высший институт промышленности Дамаска, курируемый ЮНЕСКО, и получил степень бакалавра в области связи и электронного обслуживания.



Джамаль ад-дин в конце 1968 г. вступил в сирийскую армию в качестве лейтенанта-инженера. Он также принимал участие в учебной программе, которая длилась два года и специализировалась на обслуживании и ремонте самолетов противовоздушной обороны и ракет, получил степень магистра по обслуживанию противовоздушного оружия в г. Красноводск в Туркменистане.

Джамаль ад-дин принимал участие в войне 1973 года между Израилем и Сирией, самоотверженно защищая Сирию, и был награжден медалями за отвагу. Принимал участие в программе технического обслуживания в Высшей академии противовоздушной обороны в Одессе, некоторое время работал старшим инженером. В 1980 году обучался организации военных заводов для систем ПВО в Баку, затем снова служил старшим инженером на военных заводах в Хомсе в Сирии в течение пяти лет. После качественного выполнения

предыдущих работ его перевели в Дамаск на должность старшего инженера министерства обороны Сирии.

В 1992 году Джамаль ад-дину было поручено установить измерения и калибровки в министерстве обороны для ремонта и калибровки всех механических и тепловых измерительных приборов. В 1996 году он был назначен старшим инженером и руководителем отдела по использованию ракет в министерстве обороны. Службу в армии Джамаль ад-дин завершил в июле месяце 2000 года в качестве бригадного генерала. До 2013 года работал в бизнесе в области энергетики и электронных исследований. С 2013 по 2016 год он жил в Бейруте (Ливан), позднее переехал в Нью-Джерси в США. Тесно поддерживает связь с исторической родиной своих предков.

Таким образом, при относительной малочисленности чеченских общин в странах Ближнего Востока в процентном отношении число военачальников разного уровня, генералов и крупных чиновников-чеченцев здесь немало. Традиционная, впитанная с молоком матери склонность чеченцев к военной службе позволила вышеназванным военным деятелям и многим другим чеченцам достичь огромных успехов на различных должностях в их армиях и органах государственной безопасности, что вызывает у нас восхищение и гордость за наших соотечественников. В данной статье мы рассказали только о некоторых знаменитых чеченцах. В ходе полевой практики нами выявлено около сотни ярких имен мухаджиров, прославивших чеченский народ в XIX–XX вв. за рубежом. Их деятельность заслуживает персонального внимания ученых. Мы надеемся, что их жизнь и деятельность в дальнейшем получат достойное освещение в научных публикациях и в СМИ. Для реализации данной проблемы, объективного изучения и освещения истории чеченского народа в целом, как было отмечено создана Республиканская комиссия по вопросам истории чеченского народа Указом Главы Чеченской Республики, Героя России Р.А. Кадырова за № 211 от 23.11.2017 г., которая координирует проводимую работу в этом направлении. Академией наук Чеченской Республики и его профильными отделами уже сделаны успешные шаги во исполнение данного Указа.

Литература

1. Гарсаев Л.М., Гарасаев Х-А.М. К вопросу о переселении чеченцев на Ближний Восток во II-ой половине XIX – нач. XX вв.: роль чеченцев в истории и культуре Иордании (по полевым материалам) // ТАЛЛАМ. – 2020. № 4 (21). – С. 38–42.
2. Гарсаев Л.М., Гарасаев Х-А.М. Чеченские мухаджиры и их потомки в истории и культуре Иордании (Историко-этнографические очерки). – Грозный: Академия наук Чеченской Республики. – 2019. – 416 с.
3. Гарсаев Л.М., Гарасаев Х-А.М. Чеченский лев арабской пустыни – Ахмад Ала ад-Дин Арслан (Яким) // Известия ЧГУ. – 2018. № 1 (9). – С. 76–79.
4. Гарсаев Л.М., Гарасаев Х-А.М., Магомедова Р.М. Известные государственные и военные деятели Турции чеченского происхождения // Образование и право. – 2021. – № 8. – С. 384–392.

Измайлов И.Л.
Казань, Россия

ИНФОРМАЦИОННЫЕ ПОТОКИ И УРБАНИЗАЦИЯ В УЛУСЕ ДЖУЧИ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Аннотация. Информационные процессы на просторах Северной Евразии в XIII–XIV вв. были достаточно интенсивными, долгое время, обеспечивая устойчивость общества и государства, создавая особую информационную среду, которая по своим основным параметрам оказалась достигнутой только в императорской России XVIII–XIX вв. Природно-географической особенностью Улуса Джучи являлось то, что эта средневековая

империя располагалась в степной, лесостепной и лесной зонах. При этом, следует подчеркнуть, что большая часть страны с крупными городами и торговыми магистралями располагались в степной части, а основные ресурсы в лесной и лесостепной части страны. Но именно города и растущая вокруг них инфраструктура являлись потребителями продуктов и сырья, добываемого в других областях и даже странах. Не могла существовать эта империя и без международной торговли, в первую очередь как транзитного пути с Запада на Восток – из Европы и Средиземноморья в Китай. Одной из важнейших функций государства было создание условий для объединения усилий разнообразных общин внутри Улуса Джучи для обеспечения регулярного обмена сырьем, продукцией ремесленного производства и продуктами питания. Объединение страны этими информационными потоками явилось главнейшей задачей государства и его успешного функционирования на протяжении почти полутора столетий.

Ключевые слова: Улус Джучи; информационные потоки; торговые пути; дорожная сеть; урбанизация; бюрократия; документооборот; система образования; исламизация; культура.

История и информация: структура управления и динамики урбанизации. После филологического поворота в исторических науках вырос интерес не к самой событийной истории, не к дилемме достоверное / ложное, а к анализу тех глубинных структур, которые эти события порождали. Очевидная привлекательность подобного подхода связана с его несомненной объективностью, поскольку в пределы его внимания попадают те структуры, которые, как правило, выпадают из поля зрения самих участников исторического процесса, а значит, оказываются в меньшей зависимости от оценочных установок участников событий или описывающих их современников и потомков. Подобный подход во многом призван абстрагироваться от предвзятости официальной историографии, позволяет лучше понять реальные движущие силы и мотивы как исторических событий, так и повседневной действительности. При таком подходе событийная история в стилистике Л. фон Ранке с его классическим историзмом «как это было на самом деле» в настоящее время уступает место анализу эволюции общества и его структур ментальности. Активность (как познавательная, так и практическая) этого антропологического направления поиска не подлежит сомнению, поскольку в его фокусе оказываются главные (с точки зрения самого человека) составляющие глобального эволюционного процесса, вырабатывается мироощущение, ведущее к пониманию глубинных элементов становления и развития человеческого общества. Этот подход прост для понимания, убедителен, но труден с точки зрения практической реализации заявляемых им установок [Лич 2001: 9–11].

Проблема данного метода только в том, что, хотя источников для его изучения достаточно, но они не являются очевидными. В принципе для этого анализа наличествует достаточный объем информации (письменной, археологической, географической и т.д.), но она, как правило, крайне разрознена, мало введена в гуманитарный оборот, требует большой изобретательности для ее синтеза. Убедительность напрямую зависит от объема массива привлекаемых данных. Представляется, что до сих пор уделялось недостаточно внимания внутрикультурной специфике информационных процессов, протекающих внутри того или иного сообщества. Между тем, по мнению ведущих философов, коммуникация является важнейшим признаком государства и всей цивилизации. Как указывал М. Кастельс: «Власть больше, чем коммуникация, а коммуникация больше, чем власть. Но массовая коммуникация, коммуникация, которая потенциально охватывает общество в целом, формируется и управляется властными отношениями, коренясь в медиабизнесе и политике государства. Коммуникационная власть находится в сердце структуры и динамики общества» [Кастельс 2016: 20; Хабермас 2022]. Разумеется, есть слишком большая разница между ролью и структурой коммуникации в современном обществе и в средние века. Но некоторые основные базовые элементы, их роль и влияние на функционирование всего общества, несомненно, имеют много общего. Тем не менее, очень важно понять насколько

важными и интенсивными были информационные потоки в период Улуса Джучи. Именно они определяли не просто оперативность и насыщенность прохождения информации, но и определяли устойчивость всей системе, являлись важнейшим залогом управляемости и стабильности общества.

Природно-географической особенностью Улуса Джучи являлось то, что основная этой средневековой империи располагалась в степной, лесостепной и лесной зонах (О социоестественных подходах к истории Золотой Орды см.: [Кульпин 2008. с.19–27, 38–57, 90–103]). При этом, следует подчеркнуть, что основная часть страны с крупными городами и торговыми магистралями располагались в степной части, а основные ресурсы в лесной и лесостепной части страны. Но именно города и растущая вокруг них инфраструктура являлись потребителями продуктов и сырья, добываемого в других областях и даже странах. Не могла существовать эта империя и без международной торговли, в первую очередь как транзитного пути с Запада на Восток – из Европы и Средиземноморья в Китай. Существовали также важнейшие торговые пути внутреннего значения – из Крыма и Азака в Укек и Болгар, из Сарая в улус Мухшу (город Наручад), из Хорезма в Болгар. Но главнейшим из них был Волжский путь, являвшийся становым хребтом всего Улуса Джучи.

Тем самым природные условия Улуса Джучи представляли собой своеобразное сочетание факторов, которые позволяют поставить вопрос о своеобразии ее исторического развития. Одна из основных его характеристик является несомненная интенсивность протекания внутренних и межрегиональных информационных процессов, которые являлись следствием своеобразия природных условий, их многообразием и способами адаптации к ним человека. Но главное, создание условий для объединения усилий разнообразных общин внутри страны на обеспечение регулярного обмена сырьем, продукцией ремесленного производства и продуктами питания. Объединение страны этими информационными потоками явилось главной целью начального этапа развития государства и его успешного функционирования на протяжении почти столетия.

Ханам Золотой Орды к середине XIII в. подчинялась огромная территория, которая простиралась от Дуная на западе до Иртыша на востоке, от Дербента и Хорезма на юге до Прикамья и Причумылья на севере. Но, если завоевать эти страны и народы было трудно, то еще сложнее было удерживать их в подчинении. Не случайно многие кочевые империи исчезали в горниле истории сразу же после смерти своих создателей. Поэтому умудренный тысячелетним опытом потомок киданьских императоров Елюй Чуцай, ставший советником Чингиз-хана, говорил: «Основать империю, сидя верхом на коне можно, но управлять ею сидя в седле нельзя» [Трепавлов 1993, с.31–44]. Следуя этому правилу, Чингизиды на всей территории обширной, разнородной и многонациональной Монгольской империи (Еке Монгол улус), создавали сложную и разветвленную административную систему. В Улусе Джучи она начала складываться уже в 40-х годах XIII в., а в начале XIV в. административно-территориальная структура уже выкристаллизовывалась, внедряя единые принципы организации системы управления и администрирования [Трепавлов, 2009; 170–188; Исхаков, Измайлов 2007: 82–94]. Настолько, насколько это можно было возможно в средневековой империи.

Города и дорожная инфраструктура.

Практически все путешественники и географы специально акцентировали внимание на городскую структуру, соотнося с этими центрами их округу. Довольно точно на основании рассказов побывавших там купцов и дипломатов, территорию Золотой Орды в первой половине XIV в. описал арабский историк ал-Омари, который среди наиболее известных ее городов и областей отмечает Хорезм, Сыгнак, Сайрам, Яркенд, Дженд, Сарай, Маджар, Азак, Акчакерман, Кафу, Судак, Саксин, Укек, Болгар, Дербент [Тизенгаузен 1884: 236]. Появление большого количества городов в Дашт-и Кыпчаке в XIII–XIV вв. (сейчас их известно около ста [Егоров 1985, с.75–150; Федоров-Давыдов 1994]) – явление уникальное в истории средневековья. Практически на пустом месте в регионе с небольшой городской

округой в дельте Волги, возникли не просто отдельные города, а целая земледельческая область, ставшая центром особой цивилизации, сочетавшей степную кочевническую и оседлую мусульманскую культуры. Связаны между собой эти города и центры улусов системой сухопутных дорог и водными путями.

Установление единого общегосударственного информационного поля сопровождалось значительной активностью властей в области создания дорожной инфраструктуры (т.е. дороги играли роль основного «канала информации»). Создание дорожной сети было одним из наиболее значимых государственных проектов (наряду со строительством столицы, установление владений в улусах и правлений в подвластных провинциях) по формированию имперской среды обитания. Дорожная сеть была призвана облегчить обменные процессы между Центром и периферией, между отдельными регионами, различными хозяйственными укладами. При этом, судя по всему, планомерное формирование дорожной сети было начато первоначально не в силу экономической потребности в ней периферии (дороги, обеспечивавшие местные нужды, возникли ранее «естественным» образом без всякого вмешательства правительства), но поскольку они были нужны прежде всего Центру – исходя из соображений престижности, управленческих и военных нужд.

Следует подчеркнуть, что развитие дорожной сети служило укреплению единства государства, тем самым, сплачивая различные части империи и способствуя формированию цивилизации. Многие из этих дорог сохранялись под названием *сакма* (вероятно, происходит от тюрк. *sok* «бить», «топтать») – изначально след на земле (траве, снегу), оставленный миграцией животных, а позднее означать всякую проторенную, проверенную, наезженную, дорогу. Направление этих сакм, например, от Азака до Укека, от Сарая до Укека, от Укека до Болгара и от Укека до Наручади (Улус Мухша) сохранилось вплоть до нового времени, что показывает давнюю традицию их использования (О дорожной системе, например, вокруг Укека см.: [Ablyazov, Singatulin 2015.]).

Основой функционирования дорожной системы было создание системы бесперебойно функционирующих коммуникаций – *ямов* (*йамов*, *джамов*) – почтовых станций с лошадьми и караван-сараями. Обычно они располагались на расстоянии 30–50 км между собой, т.е. на длину дневного перехода на всех важнейших караванных путях Улуса Джучи, связывая различные города и порты страны.

Великим ханом Угедеем (1229–1241), сыном Чингиз-хана и его приемником в 1235 г. была учреждена конно-почтовая служба между монгольской столицей Каракорумом и Северным Китаем, откуда поступала основная часть продовольствия. На этом путь были «... расположены *ямы*, помимо *баян-ямов*, и называли [их] *нарин-ямами*. Через каждые пять фарсангов [находился] один *ям*. Вышло 37 *ямов*. На каждом перегоне для охраны тех *ямов* поставили по одной тысяче» [Рашид-ад-Дин 1960: 41].

Система транспортных коммуникаций по мере расширения империи развивалась и совершенствовалась. Как писал Ф. Рашид-ад-Дин: «А для того, чтобы происходило непрерывное прибытие гонцов как от царевичей, так и от его величества каана в интересах важных дел, во всех странах поставили *ямы* и назвали это «*таян ям*». Для установления этих *ямов* назначили гонцов от царевичей ... Упомянутые эмиры ... отправились и во всех областях и странах по долготе и широте земного пояса установили *ямы*» [Рашид-ад-Дин 1960: 36]. Был создан особый диван, ведавший делами «ямов и курьеров» [Рашид-ад-Дин Т. III 1946: 179].

Об этом же свидетельствует персидский чиновник и историк Джувейни: «И когда удлиннились и расширились их владения и стали происходить важные события, стало необходимо знать, чем занимаются их враги, и также нужно было перевозить товары с Запада на Восток, и с Дальнего Востока на Запад. Поэтому по всей ширине и длине страны были учреждены *ямы*, и сделаны распоряжения о содержании и расходах по каждому *яму*, и выделено для них определенное число людей и животных и количество яств, напитков и прочих необходимых вещей. И все они были поделены между *туменами*, и каждые два *тумена* должны были содержать один *ям*. И соответственно переписи они так распределяют

их, чтобы гонцам не приходилось подолгу скакать до места, где взять свежих лошадей, и чтобы ни крестьянство, ни войско не терпели постоянного неудобства. Более того, гонцам дан строгий наказ беречь лошадей и другие наказания – перечисление всего займет слишком много времени. Ежегодно *ямы* осматриваются, и если случается какой-либо недостаток или пропажа, убыток возмещают крестьяне» [Джувейни 2004: 24–25].

В официальных документах *ям*, как повинность, впервые упоминается 1 августа 1267 г. в ярлыке хана Менгу-Тимура. Этим актом русское духовенство навечно освобождалось от *ямской* и других повинностей. *Ямская* повинность была одной из важнейших государственных повинностей населения, избавление от которой особо оговаривалось в тарханных ярлыках, например, русскому духовенству.

В частности, монгольскую имперскую систему *ямов* описывает, в частности, Марко Поло: «По какой бы дороге ни выехал из Канбалу гонец великого хана, через двадцать пять миль [около 40 км] он приезжает на станцию, по-ихнему *янб* а по-нашему конная почта; на каждой станции большой, прекрасный дом, где гонцы пристают. ... На каждой станции по четыреста лошадей; так великий хан приказал; лошади всегда тут наготове для гонцов, когда великий хан куда-либо посылает их. По всем главным областным дорогам через двадцать две мили, а где через тридцать, есть станции; на каждой станции от трехсот до четырехсот лошадей всегда наготове для гонцов; тут же дворцы, где гонцы пристают. Вот так-то ездят по всем областям и царствам великого хана. В местах пустынных, где нет ни жилья, ни постоянных дворов, и там великий хан для гонцов приказал устроить станции, дворцы и все нужное, как на других станциях, и коней, и сбрую; гоньба только подальше; есть станции в тридцать пять миль, а в ином месте более сорока. Вот так-то, как вы слышали, ездят гонцы великого хана, и на всякой гоньбе есть им где пристать, и лошади готовы» [Поло 1956: 121].

Далее он подчеркивает, что *ямы* снабжают всем необходимым города и поселения: «Так устроены все станции, и они ничего не стоят великому хану; только на станциях в местах нежилых он приказывает выставлять своих собственных лошадей. Когда нужно поскорее доложить великому хану о какой возмутившейся стране или о каком князе, или о чем важном для великого хана, гонцы скачут по двести миль в день, а иной и по двести пятьдесят миль, и скажу вам, как это делается: когда гонцу нужно ехать скоро столько-то миль, как я рассказывал, для этого дается ему *дщица* [пайцза] с кречетом. Если гонцов двое, оба пускаются с места на добрых, сильных скакунах; перевязывают себе животы, обвязывают головы и пускаются, сколько мочи, вскачь, мчатся до тех пор, пока не проедут двадцать пять миль на станцию, тут им готовы другие лошади, свежие скакуны. Садятся они на них, не мешкая, тотчас же, и как сядут, пускаются вскачь, сколько у лошади есть мочи; скачут до следующей станции; тут им готовы новые лошади, на них они садятся и едут дальше, и так до вечера. Вот так-то, как я рассказывал, гонцы проезжают двести пятьдесят миль и доставляют великому хану вести, а коли нужно и весть важная, так и по триста миль проезжают» [Поло 1956: 122].

Эта система *ямов*, распространенная по всей Монгольской империи, исправно функционировала в Улусе Джучи, а от нее была заимствована в Московском государстве. Австрийский дипломат С. Герберштейн так описывал русскую *ямскую* службу XVI в.: «Государь имеет ездовых во всех частях своей державы, в разных местах и надлежащим количеством лошадей, так чтобы, когда куда-нибудь посылается царский гонец, у него без промедления наготове лошадь. При этом гонцу предоставляется право выбрать лошадь, какую пожелает. Когда я спешно ехал из Великого Новгорода в Москву, то почтовый служитель, который на их языке называется *ямщиком* (*iamschnick*), доставлял мне ранним утром когда тридцать, а когда и сорок или пятьдесят лошадей, хотя мне было нужно не более двенадцати. Поэтому каждый из нас выбирал такого коня, который казался ему подходящим. Потом, эти лошади уставали и мы подъезжали к другой гостинице, которые у них называются *ямами* (*iamae*), то немедленно меняли лошадей, оставляя прежнее седло и уздечку. Каждый может ехать сколь угодно быстро, а если лошадь падет и не сможет выдержать, то можно совершенно безнаказанно взять другую лошадь из первого

попавшегося дома или у всякого случайного встречного, за исключением только гонца государева» [Герберштейн 1988: 122.]. Это яркое описание позволяет представить, как эта система действовала в Золотой Орде, обеспечивая бесперебойное движение гонцов и служилых людей, выполнявших государственные поручения.

С. Герберштейн с удивлением писал: «На таких почтовых лошадях мой слуга проехал за семьдесят два часа из Новгорода в Москву, которые расположены друг от друга на расстоянии шестьсот верст... И это тем более удивительно, что лошади их очень малы и уход за ними гораздо более небрежен, чем у нас, а труды они выносят весьма тяжелые» [Герберштейн 1988: 122.]. Из этого следует, что ямщики в XVI в. преодолевали путь со средней скоростью 6–8 км в час. Удивление С. Герберштейна понятно. Дело в том, что нигде в Европе в то время почта не была государственной. В записках англичанина Э. Дженкинсона, совершившего 1–6 декабря 1557 г. переезд из Вологды в Москву в почтовых санях, указывается, что «Всего между Вологдой и Москвой 14 постов, называемых ямами (jannes), в которых считается до 500 верст», а он проехал это расстояние за 7 суток, делая примерно по 50–60 км в сутки [Английские путешественники 1937: 77].

Но все эти традиции были заложены еще в середине XIII в. монгольскими ханами. Так путь Дж. де Плано Карпини и Г. Рубрука из Нижнего Поволжья (всего около 4500 км) из ставки Бату до Каракорума занял 105 и 101 день [Путешествия: 71–75, 118–139, 230–231, 235].

Гонцы двигались с гораздо более значительной скоростью. При нормальном переходе (50 км) 6,5–7,75 км в час, а при высшей необходимости при регулярной смене лошадей и самих гонцов могла достигать и более 200 км в сутки. При этом гонец путь из Каракорума до Сарая (около 4100 км) мог преодолевать за 20 дней, а возможно, и быстрее при эстафетной передаче послания.

Кроме чисто государственных интересов – быстрое распространение важной государственной информации во все концы страны, система ямов, вместе с возникшими рядом с ними караван-сараями стала важнейшими торговыми артериями страны, по которым беспрепятственно и безопасно двигались караваны с товарами от портов Крыма до Каракорума и Ханбалыка. Яркое описание этого пути из Кафы в Сарай, а из него в Ургенч и оттуда в Индию дал в начале XIV в. путешественник и географ Ибн Батута [Тизенгаузен 1884: 280–314]. Это были не только пути движения материальных ценностей, но информации – культурных и технологических достижений, религиозных проповедников. Недаром часто караван-сарай служили вакуфом для какой-либо суфийской общины или близ караван-сарая возникал странноприимный дом для проповедников и дервишей.

Движение письменной информации и торговые магистрали.

Объем информации, протекавшей через административные службы Улуса Джучи оценить довольно сложно, поскольку в силу практически полного отсутствия делопроизводственной документации, мы можем сделать это только приблизительно. Но и эти оценки весьма красноречивы.

К числу *основной государственной документации* относилась вся фискальная информация. Иногда считается, что перепись была вызвана военными нуждами, но это весьма односложный взгляд, вызванный предрассудками отечественной историографии, что вся Золотая Орда строилась как воинское подразделение. Но этим не объясняется перепись в оседлых странах, откуда войско не набиралось. Главной причиной переписи было становление Монгольской империи и единой административной системы, которая включала установление регулярного налогообложения всего населения империи.

Сразу после завоевания подчиненные области провели переписи населения и стали выплачивать единый налог. Но при великом хане Мунке была произведена полная единовременная и единообразная перепись, растянувшаяся на несколько лет. В Улусе Джучи она состоялась в 1254–1259 гг. и позднее в 1273 г. Нам о ней известно по данным русских летописей: «Тое же зимы (1255) приехаша численницы из Татар, и сочтоша всю землю Русскую, и поставиша десятники и сотники, толико не чтоша игумнов, и попов и чрнецов»

[ПСРЛ Т.VII 2001: 161]. Есть сведения о проведении переписи в Крыму, Алании, Болгаре и Сибири [Allsen 1981: 139.]. Переписью ведали особые уполномоченные – *битикчи*, которые относились к особому фискальному учреждению «Диван-и битикчи». То как происходила перепись описано у визиря при Ильханидах и историка Ф. Рашид-ад Дина: «[Государь] повелел, чтобы в каждую область отправился расторопный *битикчи*, подробно, деревня за деревней, описал всю область... Поэтому мы отправили во все владения *битикчиев*, чтобы они подробно переписали каждую область, уезд и деревню и так установили бы денежный налог и подати, чтобы весь народ успокоился, благодарил и был этим доволен» [Рашид-ад-Дин Т.III 1946: 253, 257]. В Новгородской I летописи (НПЛ) это действие описывается так: «И почаша ездити окаянные по улицам, пишуще дома крестьянские» [ПСРЛ. Т.III. 2000: 311]. Очевидно, описывалось не столько численность взрослого населения (от 15 до 60 лет), но и хозяйство. Полная похозяйственная перепись позволяла превратить налогообложение в законный юридический и фискальный документ, делая налогообложение понятным, регулярным и единообразным, насколько это было возможно в средние века. Вполне очевидно, что в дальнейшем подобные переписи стали на Руси регулярными, примерно раз в 10–15 лет. Скорее всего, все сведения о переписи хозяйств всего населения Улуса Джучи записывались в специальные книги (*дэфтэр*), которые хранились в специальных учреждениях – прообразах архивов, которые на мусульманском Востоке именовались «хазинэ» («казна») [Абзалов 2016].

Исходя из них исчислялись дани и различные подати регионов и производилась сверка поступления средств в казну государства.

Подобная традиция сохранялась в Московском великом княжестве, а позднее и Московском царстве в XV–XVII вв., где эти земельно-хозяйственные описания велись постоянно и фиксировались в специальном, так называемых *писцовых книгах*. Значение писцовых книг как документов, на основе которых производится обложение, усиливается, но они начинают носить характер поземельных описей, включая описание от сведений о башнях городских кремлей до известий о породах промышляемой в озёрах рыбы. Тем не менее, писцовые описания не были в полной мере учетом населения, а в ходе их выявлялись только владельцы дворов, как основа налогообложения в стране.

Другим важнейшим источником получения доходов в казну, что требовало огромной соответствующей документации было *функционирование торговых путей и развитие международной и внутренней торговли*. Образование в Евразии империи Чингиз-хана и его потомков, возникшей из крови и разрушений периода завоеваний, привело к созданию «мировой державы», объединившей земли от Амура до Дуная и от Северного Ледовитого океана до Персидского залива. После своего возникновения эта империя переживала период своего расцвета, когда наступил период относительно прочного мира. Хотя междоусобная война крупнейших улусов и привела в 1269 г. к образованию самостоятельных государств, но даже тогда экономические и этнополитические связи объединяли их гораздо сильнее, чем спорадические пограничные конфликты.

Прекрасно иллюстрирует это история Поволжья в период Золотой Орды. Единые законы, отсутствие многочисленных таможенных перегородок и стабильное управление воспринимается населением как огромное благо. Практически сразу после завоевания стали активно действовать мировые торговые магистрали, которые пришли в упадок в конце XII в. Это в первую очередь Великий шелковый путь, который проходил через территорию Улуса Джучи от Ургенча до Азака и городов Крыма, через Сарай и торговый путь по Волге и Каспию, связывая Переднюю Азию с Северной Европой. В силу своего исключительно выгодного географического положения Улус Джучи стал средоточием целого ряда магистральных торговых путей, пронизывавших весь евразийский континент.

Один из них – *поволжский* – связывал мусульманский Восток с Северной Европой и Балтикой.

Второй – *черноморско-волжский* – соединял причерноморские города с нижневолжскими городами и далее со среднеазиатским ответвлением Великого шелкового пути.

Третий – *транскавказский* – связывал страны Ближнего Востока с Юго-Восточной Европой.

Важнейшей караванной дорогой для Золотой Орды служила магистраль, которая была *северным ответвлением Великого шелкового пути* и шла через города Восточного Туркестана, Семиречья, Хорезма в Поволжье, а оттуда – в Центральную Европу. Благодаря удачно сложившейся конъюнктуре в условиях войн и нестабильности на Среднем и Ближнем Востоке, вызванной монгольскими завоеваниями, вторжениями хорезмийцев и крестовыми походами, товарный поток из Китая хлынул в Европу через Поволжье. Концентрация богатств, награбленных в завоеванных странах, и участие в мировой торговле колоссально обогатили аристократию Улуса Джучи, и подталкивали ее к подчинению новых земель, к установлению контроля за балканским и малоазийским отрезками Великого шелкового пути. По этому знаменитому торговому пути, начинавшемся в Китае и проходившем через Орду, шли многие необходимые для Западной Европы товары – пряности, шелк, хлопок, драгоценные камни, хлеб и рабы, а также меха и пушнина [Martin 1978: 401–421; Петров 1995: 60–91; Федоров-Давыдов 1998: 38–59; Хансен 2014; Франкопан 2019]. Этот поток товаров, чрезвычайно ценившихся на рынках Европы, обогащал посредников и служил одной из основ благосостояния всех городов Дашт-и-Кыпчака. С торговлей были связаны не только поступления в казну от торговых пошлин, но и благополучие многочисленной obsługi: караванщиков, проводников, охраны, владельцев караван-сараев, ремесленников и т.д. Кроме того, многие мастерские занимались изготовлением предметов на продажу и переработкой полуфабрикатов. Все они очень чутко реагировали на любые изменения торговой активности.

Судя по запискам европейских послов и купцов (Дж. де Плано Карпини, Г. Рубрук, Марко Поло), этот путь активно начала функционировать. Ханская власть уже в 1250-е гг. поощряла торговлю и давала ряд привилегий купцам, что отмечает армянский историк и современник этих событий Киракос Гандзакечи. Говоря о некоем Рабани-ата, он подчеркивает, что последний имел от монгольского хана грамоту, дававшую ему особые привилегии, а «его торговые люди, снабженные *тамгой*, т.е. знаком и грамотой, свободно странствовали по всей стране, никто не осмеливался подойти к людям, которые называли имя Рабана. Все военачальники татарские посылали ему дары из своей военной добычи» [Киракос Гандзакечи 1976: 174–175]. Беспрепятственная торговля позволяла быстрее обмениваться новинками науки и техники, быстрее претворять их в производство. Кроме того, перераспределение продукта в пределах державы способствовало сосредоточению его в руках местной знати, например, на Руси, Болгарии и т.д. Судя по археологическим материалам, благосостояние даже простого населения столицы было довольно высоким, а средоточие излишков богатств и продуктов в отдельных городах вызывало в них бурный расцвет ремесла, науки и культуры.

Другим важным условием служило создание стабильной до определенных пределов денежно-финансовой системы Улуса Джучи. Уже в середине XIII в. создана своя денежно-весовая система, основой которой стал серебряный *дирхем (йармак)* весом 1,156 г. позднее эта система была упорядочена ханом Токтой в 1310/11 г. и с некоторыми изменениями просуществовала вплоть до гибели государства, а некоторых регионах и позднее [Мухамадиев 1983: 41–140; Федоров-Давыдов 2003]. Одновременно выпускались и медные монеты пропорциональные ценности серебряной монеты, которые имели хождение внутри страны и за ее пределами, а в некоторых государствах (например, Московском великом княжестве) она стала основой возникшей денежно-весовой системы. Стабильность и кредитоспособность торговцев Улуса Джучи способствовало не только укреплению их связей со Средиземноморьем, но и появлению передовых форм кредитно-финансовых систем – банков и векселей. По аналогии с Юаньским Китаем, возможно, на территории Улуса Джучи имели хождение и бумажные деньги – государственные векселя.

Регулярные контакты с итальянскими республиками и другими государствами Средиземноморья, с турецкими эмиратами, Византией и особенно Мамлюкским Египтом

требовали обмена многочисленными документами, часть из которых сохранилась в архивах Италии и Египта. Даже по этим внешнеполитическим актам, торговым соглашениям и различным деловым письмам мы можем судить о том, насколько тесными и многообразными были эти связи.

Урбанизация в Улусе Джучи: системные связи

Средневековый город был неразделимо связан с окружающим пространством. Более высокая плотность и концентрация населения в рамках городской застройки требовало постоянного притока продуктов питания и разнообразного сырья для функционирования ремесла и жизнеобеспечения. Города везде и во все времена нуждались и потребляли многократно больше продуктов, чем могли производить его жители. В основном объеме необходимые продукты питания и различные полуфабрикаты производила сельская округа этих городов. Но условия существования мегаполисов, особенно в Нижнем Поволжье, требовали значительного количества продуктов, прежде всего зерна и мяса. Между тем, округа этих городов не могла в полной мере осуществлять снабжения этих городских агломераций продуктами питания. Это было возможно только за счет снабжения этого региона из старых регионов развитого земледелия – из Болгарского улуса и улуса Мухши.

Необходимо подчеркнуть, что в одной из важнейших функций Империи Джучидов было создание эффективной налоговой системы для чего была проведена перепись населения, для чего был налажен постоянный документооборот и передача сведений по всей вертикали власти. Становление и постоянная поддержка торговых путей и унифицированной денежной системы создало условия для объединения усилий разнообразных общин внутри Улуса Джучи для обеспечения регулярного обмена сырьем, продукцией ремесленного производства и продуктами питания. Объединение страны этими информационными потоками явилось главной целью развития государства и его успешного функционирования на протяжении почти полутора столетий.

Все эти торговые пути служили своеобразными становыми хребтами для Золотой Орды, возникшие на этих путях города объединяли страну, став основой благосостояния Улуса Джучи. С торговлей были связаны не только поступления в казну от торговых пошлин, но и благополучие многочисленной obsługi: караванщиков, проводников, охраны, владельцев караван-сараев, ремесленников и т.д. Кроме того, многие мастерские занимались изготовлением предметов на продажу и переработкой полуфабрикатов.

Появление большого количества городов в Дашт-и-Кыпчаке в XIII–XIV вв. (сейчас их известно более ста) – явление уникальное в истории средневековья [Егоров 1985]. Практически на пустом месте возникли не просто отдельные города, а целые области, ставшие центрами яркой тюрко-мусульманской цивилизации. Основные города Улуса Джучи возникли именно на торговых путях. От городов Нижнего Присырдаринья – Саурана, Сыгнака, Дженда, Ургенча, через города Поволжья – далее на юго-запад в Предкавказье, где возникает город Маджар и до Нижнего Подонья, где строится Азак, до крымских городов – Солхата и Кырк-Ера, до городов Нижнего Приднепровья (Кучугуры) и далее на запад в Приднестровье, где возникает целый комплекс городов – Аккерман (Белгород), Исакчи (Старый Орхей) и др.

Сердцем Улуса Джучи были степи Дашт-и-Кыпчака и особенно Нижнее Поволжье. Именно в этой области, по словам Ибн-Халдуна, было «мало городов, но много населенных мест». Здесь же находились два мегаполиса Улуса Джучи – Сарай и Сарай ал-Джадид (Новый Сарай), а также другие крупные города: Хаджитархан (близ современной Астрахани), Бельджамен, Укек (близ современного Саратова) и Сарайчик, которые вместе с десятками городков и поселений их окаймлявшими, образовывали густонаселенный земледельческий оазис, тянувшийся по обоим берегам вдоль всего нижнего течения рек Волги и Урала. По свидетельству очевидца Ибн Баттуты население одного только Сарая достигало 75 тыс. человек. Здесь находился политический, экономический и культурный центр империи, место, где происходило средоточие огромных материальных и людских ресурсов – во многом за счет регулярного ограбления провинций – и уже в конце XIII в.

произошел небывало стремительный рост городов [Федоров-Давыдов 1994; Измайлов, Зеленева 2009; Недашковский 2010]. Особым оседлым регионом с десятками городов был Болгарский улус с центром в Болгаре [Измайлов 2009]. Общее оседлое население Улуса Джучи, очевидно, достигало в период до середины XIV в. 2,5 – 3 млн. человек.

Необходимо особо подчеркнуть, что структура городских поселений в Улусе Джучи была достаточно рациональна – она отвечала самым строгим законам логистики и подчинялась социально-политическим и торгово-экономическим требованиям.

Несомненно, что кроме чисто экономических, важнейшую роль в появлении и стремительном росте Сарая и других городов, сыграла ханская власть. Возникнув как административно-политические центры, вокруг которых селилась аристократия, города довольно быстро стали местами, чья хозяйственная жизнь была связана с концентрацией, переработкой и перераспределением стекавшихся со всех концов Орды продуктов и богатств. Обслуживание знати стало мощным импульсом, которому города обязаны бурным подъемом экономической и культурной жизни в конце XIII - первой половине XIV вв. – в период наивысшего могущества правивших здесь ханов. До тех пор, пока функционировали трансевразийские торговые магистрали, существовал своеобразный социальный симбиоз оседлых и кочевых областей, ханам Улуса Джучи и правящим кланам удавалось сдерживать сепаратизм отдельных улусбеков и удерживать в подчинении покоренные народы.

Литература

1. Ablyazov K., Singatulin R. Logistics of Trade Routes of the Golden Horde. Effective Adaptive system with Feedback. NY: Nova Science Publishers, 2015. 35 p.
2. Allsen Th.T. Mongol Census Taking in Rus 1245–1275 // Harvard Ukrainian studies. 1981. Vol. V. № 1. Pp. 32–53.
3. Martin J. The Land of Darkness and the Golden Horde: The Fur Trade under the Mongols, XIII–XIV Centuries // Cahiers du Monde russe et soviétique. 1978. # 19. pp. 401–421.
4. Абзалов Л.Ф. Ордынская канцелярия. Казань: Татар. кн. изд-во, 2016. 333 с.
5. Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке. Пер. с англ. Ю.В. Готье. М. Соцэкгиз. 1937. 307 с.
6. Герберштейн С. Записки о Московии. Пер. с нем. А.И. Малеина и А.В. Назаренко. М.: Изд-во МГУ, 1988. 430 с.
7. Джувейни Ала-ад-Дин Ата-Мелик. Чингисхан. История завоевателя мира. М.: ИД МАГИСТР-ПРЕСС, 2004. 690 с.
8. Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. М.: Наука, 1985. 245 с.
9. Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар (III – середина XVI вв.). Казань: РИЦ «Школа», 2007. 356 с.
10. Кастельс М. Власть коммуникации: учеб, пособие. М. Кастельс; пер. с англ. Н. М. Тылевич; под науч. ред. А. И. Черных. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 564 с.
11. Киракос Ганджакец. История Армении. М.: Наука, 1976. 358 с.
12. Кульпин Э.С. Золотая Орда: судьбы поколений. М.: Инсан, 2008. 192 с.
13. Лич. Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. Пер. с англ. М.: ИФ «Вост. лит-ра», 2001. 142 с.
14. Мухамадиев А.Г. Булгаро-татарская монетная система XII–XV вв. М.: Наука, 1983. 162 с.
15. Петров А.М. Великий шелковый путь (о самом простом, но мало известном). М.: Вост. лит-ра, 1995. 127 с.
16. Поло М. Книга Марко Поло. Пер. с старофр. И.П. Минаева. М.: Географгиз, 1956. 376 с.
17. ПСРЛ. Т.III. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000. 720 с.
18. ПСРЛ. Т.VII. Продолжение летописи по Воскресенскому списку. М.: Языки русской культуры, 2001. 240 с.

19. Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. Пер. И.Н. Малеина. М.-Л.: Географгиз, 1957. 270 с.
20. Рашид ад-Дин Ф. Сборник летописей. Т.II. Пер. с перс. Ю.П. Верховского. М.,Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 248 с.
21. Рашид ад-Дин Ф. Сборник летописей. Т.III. Пер. с перс. А.К. Арендса. М.,Л.: Изд-во АН СССР, 1946. 340 с.
22. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1884. 564 с.
23. Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. Проблема исторической преемственности. М.: Наука, 1993. 168 с.
24. Трепавлов В.В. Становление Улуса Джучи // История татар с древнейших времен. В 7-ми тт. Т. III. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. Казань: ИИ АН РТ, 2009. С.170-188.
25. Усманов М.А. Жалованные акты Джучиева Улуса XIV–XVI вв. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1979. 318 с.
26. Федоров-Давыдов Г.А. Денежное дело Золотой Орды. М.: Палеограф, 2003. 351 с.
27. Фёдоров-Давыдов Г.А. Золотоордынские города Поволжья. М.: МГУ. 1994. 232 с.
28. Федоров-Давыдов Г.А. Торговля нижеволжских городов Золотой Орды // Материалы и исследования по археологии Поволжья. Вып. 1. Йошкар-Ола: Изд-во МарГУ, 1998. С. 38–59.
29. Франкопан П. Шелковый путь. Дорога тканей, рабов, идей и религий. М.: Эксмо, 2019. 864 с.
30. Хабермас Ю. Теория коммуникативной деятельности: Том 1. Рациональность действия и социальная рационализация; Том 2. К критике функционалистского разума. Пер. с нем. А.К. Судакова. Москва: Изд-во «Весь Мир», 2022. 880 с.
31. Хансен В. Великий Шелковый путь. Портовые маршруты через Среднюю Азию. Китай-Согдиана-Персия-Левант. М.: Центрполиграф, 2014. 477 с.

Исаков А.В.
г. Улан-Удэ, Россия

НАРРАТИВЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ МЕСТНОРУССКИХ МОНГОЛИИ: ИСТОЧНИКИ И ОСНОВНЫЕ СЮЖЕТЫ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ № 23-18-00478 «Русские Монголии. Комплексное исследование культуры в иноэтническом окружении (фольклор, обрядовые традиции, язык)», <https://rscf.ru/project/23-18-00478/>.

***Аннотация.** Статья посвящена проблеме изучения исторической памяти местнорусских Монголии – диаспоры, образовавшейся в результате миграций периода Гражданской войны. В советское время местнорусские были стигматизированы в официальном дискурсе как «семёновцы», и их история оказалась искажена в угоду политике. Современный дискурс диаспоры о своём прошлом может быть изучен с помощью источников двух видов: публикаций за авторством местнорусских и полевых материалов, собранных исследователями. В нарративах местнорусских выделяется ряд основных сюжетов, которые обнаруживают полемику со стереотипами, сложившимися об этой диаспоре. Говоря о своём прошлом, местнорусские Монголии стремятся показать себя патриотами России, которые в силу обстоятельств оказались за границей и теперь ищут признания со стороны исторической родины.*

***Ключевые слова:** русское зарубежье, русская диаспора, местнорусские, русские Монголии, историческая память, исторический нарратив, устная история.*

Русская диаспора в Монголии, образовавшаяся в результате миграций периода Гражданской войны и традиционно именуемая местнорусскими – интереснейшая часть русского зарубежья, судьба которой на протяжении последнего века складывалась не самым простым образом. Дело в том, что советский период местнорусские Монголии оказались в ситуации дискриминации со стороны их исторической родины, где создали нарратив о «семёновцах» – якобы потомках беглых врагов советской власти, укrywшихся в Монголии [Михалев 2015]. Сегодня исследователь А.В. Михалев предлагает исследовать местнорусских как субальтернов [Михалев 2011], справедливо отмечая, что местнорусские занимали подчинённое положение в иерархии этнических групп советской Монголии, а их образ, история их сообщества становились и до сих пор становятся инструментами в руках советской и российской политики.

В данной работе мы хотели бы обратить внимание на проблему изучения селф-дискурса местнорусских о своём прошлом. Поскольку в публичном пространстве долгое время доминировали нарративы, созданные политиками, журналистами, учёными, но не самими представителями диаспоры, их собственный взгляд на своё происхождение и историю оставался не представленным для внешнего наблюдателя. Приступая к исследованию исторической памяти местнорусских, в этой статье мы рассмотрим источники её изучения и основные сюжеты, важные для понимания особенностей селф-дискурса диаспоры.

Все нарративные источники, представляющие речь местнорусских о своём прошлом, можно разделить на две группы – публикации за авторством местнорусских и полевые материалы.

Первую группу составляют публично представленные письменные тексты, созданные местнорусскими и отражающие их видение своего прошлого. Сюда относятся публицистические материалы (например, статьи из русскоязычного журнала «Ургинские ведомости», издававшегося в Монголии), публичные письма в адрес официальных лиц от активистов местнорусской общины (например, В.А. Дунаева¹). Безусловный интерес также представляют опыты художественного осмысления истории местнорусской диаспоры, но нам известен только один такой текст – роман Анжелики Веретновой «Белая монголка» [Веретнова 2019]. Первая часть этого романа представляет собой реконструкцию возникновения местнорусской диаспоры в Монголии, основанную на семейных преданиях, документах и воображении писательницы. Вторая часть – автобиографический нарратив, где показана жизнь местнорусских во второй половине XX века через призму личного опыта автора.

Вторая группа источников – это интервью и наблюдения исследователей, пообщавшихся с местнорусскими в Монголии, а также с представителями диаспоры, уехавшими в Россию или другие страны. В научных публикациях представлены материалы А.В. Михалева [Михалев 2011] и Д.Б. Сундуевой [Сундуева 2014]. В 2023 г. также состоялась экспедиция к местнорусским, одним из участников которой был автор этой статьи. Записанные в ходе полевой работы интервью составляют так называемую «устную историю» местнорусских – при этом стоит отметить, что основные мотивы устных нарративов перекликаются с содержанием письменных текстов, о которых мы говорили выше.

Примечательно, что все доступные нам высказывания местнорусских о своём прошлом относятся к постсоветскому периоду – именно в это время диаспора наконец «обретает голос» после долгих лет молчания, когда её историю создавали исключительно «извне». Отсюда проистекает важная особенность нарративов местнорусских об истории диаспоры, своих семей и собственной биографии – они зачастую направлены на полемику с внешними нарративами, со стереотипами о диаспоре, которые вызывают неприятие у самих местнорусских.

¹ Дунаев В. Ответ ветерана русской общины Дунаева В.А. Послу РФ в Монголии Азизову И.К. [Электронный ресурс] // Монголия Сейчас. URL: <http://www.mongolnow.com/otvet-veterana-russkoj-obshhiny-dunaeva-v-a-poslu-rf-v-mongolii-azizovu-i-k/> (дата обращения: 05.11.2023).

Можно выделить ряд основных тем селф-дискурса местнорусских, в рамках которых происходит отстаивание собственной версии прошлого.

Первая тема – само происхождение диаспоры. Против мифа о белогвардейцах-семёновцах местнорусские выдвигают свои семейные истории. В этих историях, чаще всего не богатых на подробности, миграция в Монголию объясняется бедностью, стремлением к лучшей жизни. Иногда также встречается другая причина миграции – участие в социалистических стройках. Неизменно в рассказах местнорусских фигурирует важная деталь: в период миграции их предков границы между Россией и Монголией фактически не было, и они не планировали уходить в другое государство. Думается, что эта деталь служит важному лейтмотиву селф-дискурса местнорусских: их предки не предавали Россию и не оставляли свою родину; то, что они оказались жителями другой страны – следствие стечения обстоятельств.

Важным событием в коллективной памяти местнорусских предстаёт Великая Отечественная война. Коммеморативные практики, связанные с войной и победой в ней, среди местнорусских распространены так же, как и среди жителей России. Но в высказываниях местнорусских память о войне приобретает особую коннотацию, которая также связана с полемической направленностью их селф-дискурса. Местнорусские подчёркивают, что их предки участвовали в войне наряду с жителями СССР и наравне с ними внесли свой вклад в общую победу. Это становится основанием для упрека в адрес советских и российских властей, которые не обеспечили местнорусским равные права с другими россиянами.

В воспоминаниях о советском периоде частотны мотивы, связанные с дискриминацией местнорусских. Приводятся различные типичные случаи, в которых проявлялся статус местнорусских как «неполноценных» советских граждан и неполноправных жителей Монголии. Один из ярких примеров, встречающихся у разных рассказчиков – несправедливое отношение учителей в школе, которые занижали оценки детям местнорусских.

Конец XX века, постсоветские преобразования тоже находят отражение в нарративах местнорусских об истории диаспоры, семейной истории и собственной биографии. Здесь отмечаются позитивные изменения (возможность уехать в Россию, устроиться на работу в российское заграничное учреждение, открытие православного храма), но также нередко звучат мотивы обиды, отвержения, непризнания местнорусской диаспоры в качестве полноценной части «Русского мира». Рассказчики говорят о закрытии русскоязычных школ и вынужденном переходе их детей в монгольязычное пространство, об отсутствии у местнорусских правового равенства с гражданами Монголии, о безразличии со стороны российской власти к их проблемам, о «недостаточно хорошем» священнике, отправленном из России в их храм и т.д.

Таким образом, селф-дискурс сообщества местнорусских, обнаруживаемый в их публичных высказываниях и исследовательских интервью во многом направлен на оспаривание внешнего дискурса о диаспоре. Говоря о своём прошлом, местнорусские Монголии стремятся показать себя патриотами России, которые в силу обстоятельств оказались за границей. Общим местом нарративов является отрицание мифа о предателях-семёновцах, потомками которых якобы являются местнорусские. Важным аргументом в спорах о патриотизме и «русскости» местнорусских выступает память об их участии в Великой Отечественной войне. Рассказывая о прошлом своих семей и собственной биографии, местнорусские обращают внимание на факты дискриминации, безразличия к ним со стороны советской и российской власти. В целом из этих устойчивых мотивов складывается образ сообщества, члены которого ищут признания себя в качестве полноценных россиян, но по разным причинам оказываются за рамками господствующего дискурса о Русском мире и русском зарубежье.

Литература

1. Веретнова А. Белая монголка. Издательские решения, 2019. – 244 с.
2. Дунаев В. Ответ ветерана русской общины Дунаева В.А. Послу РФ в Монголии Азизову И.К. [Электронный ресурс] // Монголия Сейчас. URL: <http://www.mongolnow.com/otvet-veterana-russkoj-obshhiny-dunaeva-v-a-poslu-rf-v-mongolii-azizovu-i-k/> (дата обращения: 05.11.2023).
3. Михалев А.В. Местнорусское население Монголии. Статус «Другого» в условиях политических трансформаций XX века // Исследования Tartaria Magna. – 2011. № 1. – С. 54–64.
4. Михалев А.В. Создавая врага: "местнорусские" в Монголии // Обозреватель – Observer. – 2015. – № 9 (308). – С. 105–119.
5. Сундуева Д.Б. Нарративная история и «жизненный мир» русской общины Монголии // Дискуссия. – 2014. – № 10 (51). – С. 101–112.

Кадырбаев А.Ш.
г. Москва, Россия

ФЕНОМЕН УЛУСА ДЖУЧИ КАК КОЧЕВОЙ ИМПЕРИИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ОСЕДЛЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ ЕВРАЗИИ

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

***Аннотация.** В статье характеризуется место Золотой Орды в цивилизационном облике кочевых народов Евразии, обозначены основополагающие причины установления монгольского владычества на громадном пространстве. Золотоордынский опыт сосуществования различных культур в рамках одного государства является достаточно уникальным явлением, способствовавшим мировой торговле, широким миграционным процессам, культурным контактам, развитию различных религий, формированию идей космополитизма и др. Совершенно очевидно, что номады Евразии не являлись пассивными пользователями достижений оседло-земледельческих цивилизаций.*

***Ключевые слова:** кочевники Евразии, монголы, тюрки, улус Джучи, русские земли, цивилизации, контакты.*

В течение почти двух столетий империи, созданные в результате монгольских завоеваний XIII века и возникшие после распада мировой Монгольской державы в 1260 году, в том числе, Золотая Орда или Джучиев Улус – монгольское государство в Восточной Европе, Западной Сибири и западной части центральноазиатских степей, известных с XI до XIV века как Дешт-и-Кипчак – степь кипчаков, доминировали в большей части известного тогда мира. Это было время, когда, по образному выражению летописцев той эпохи, «монголы держали кормило управления миром». На вершине своего могущества эти империи, созданные монгольскими завоевателями, занимали территорию в 32 миллиона квадратных километров и включали в свой состав более 100 миллионов населения – представителей самых разных народов континента Евразии. По своему территориальному охвату завоеванных земель Монгольская империя до своего распада не знает равных в мировой истории, в этом отношении ее еще никто не смог превзойти. А если говорить о землях, куда дошли «копыта коней» монгольских завоевателей, но где они не смогли укрепиться, то картина предстает еще более внушительная: на востоке – Японские острова, на западе – Адриатическое море и граница современных Чехии и Германии, на юго-востоке – остров Ява Малайско-Индонезийского архипелага, на юго-западе – Египет, на юге – Индия и Бирма [Кадырбаев 2016: 8].

Оценивая роль империй Чингис-хана и его преемников в истории, прежде всего, Золотой Орды – монгольского государства, включившего в свой состав Русь, Крым, Северный Кавказ, Поволжье, Дешт-и-Кипчак – степи Евразии от Алтая до Карпат, Северный Хорезм, Западную Сибирь, необходимо констатировать, что монгольские завоевания привели к уничтожению многих народов и цивилизаций на территории Евразии.

Монгольским завоевателям удалось сокрушить большинство империй в Евразии – в 1221 году – хорезмшахов [Бартольд 1965], в 1231 году – чжурчжэней – Цзинь [Воробьев 1975], в 1241 году – Румский султанат туркмен-сельджуков, в 1258 году – Багдадский халифат, в 1279 году – китайцев – Южная Сун [Свистунова 1977], а также государство тангутов Си Ся в 1227 году [Кычанов 1968], древнерусские [Каргалов 1966] и болгарское княжества в 1237–1239 годах, корейские – в 1259 году [Серов 1977], венгерское – в 1241 году [Кадырбаев 2022: 257–260], грузинское и армянское государства в 1222 году. Что касается Европы, то после прорыва монголов в 1242 году к Адриатическому морю и ее центру, под Лигнице они разгромили объединенные силы европейских рыцарей, перед этим пройдя в 1241 году смертоносным маршем по Польше и Венгрии. Лишь смерть великого хана монголов Угэдэя в Каракоруме – столице Монгольской империи и борьба за трон великого хана вынудила монгольских военачальников во главе с Бату-ханом прекратить поход на Европу. Свою немаловажную роль в прекращении похода сыграла мужественная борьба завоеванных монголами древнерусских и болгарского княжеств, кавказских, тюркских и финно-угорских народов в 1237–1239 годах, которые ценой потери своей независимости нанесли завоевателям невосполнимые потери [Пашуто 1977].

Западная Европа еще почти полтора столетия жила в страхе перед угрозой нового монгольского нашествия из глубин Азии, в то время как Византийская империя, Венгрия, Болгария и Валахия на Балканах периодически подвергались набегам монголов из Золотой Орды и платили им дань. Попытка установить с монгольскими владыками подобие равноправных межгосударственных отношений потерпела неудачу, поскольку монголы не стремились к этому, а требовали от западноевропейских правителей полного подчинения и в случае неповиновения грозили всяческими карами.

Завоевание Руси монголами и почти трехвековое их господство в этой стране, занимает в ее истории особое место, специфика которого и позволяет выделять это время в качестве самостоятельного периода развития русского народа. Эта специфика связана, прежде всего, с тем, что на протяжении XIII–XIV веков представители государств-княжеств Руси впервые в своей истории утратили положение народа, политически господствующего на своей территории, и оказались включенными в состав полиэтничной завоевательной империи, созданной кочевниками. Поэтому монголы находились в более выгодной ситуации, чем их кочевые предшественники – печенеги, хазары и половцы (кипчаки, команы), вторгавшиеся на Русь до них, тем более что, кроме Руси, монголы покорили большинство народов Евразии.

Как понять феномен монгольских завоеваний? Каким образом империи и государства на территории Евразийского континента в течение столетий определявшие прогресс человеческой цивилизации, – оказались почти на целый век за бортом мировой истории, исчезли как самостоятельные политические единицы? Каким же образом, империи – хорезмшахов, Румский султанат сельджуков, Цзинь и Сун в Китае, Багдадский халифат, княжества Руси оказались под властью монгольских завоевателей? Каким образом, монгольские ханы, стоявшие во главе разноплеменного кочевого государства с населением в несколько миллионов человек смогли утвердить свою власть в обширных регионах, которые по территории, численности населения и уровню цивилизации значительно превосходили завоевателей? Часто говорят о военной мощи монголов. Но, действительно они были так сильны и могли сокрушить любого противника? Несомненно, к началу XIII века монголы были одной из передовых армий мира. Дружины степных наездников монголов и примкнувших к ним тюрков, превратились в настоящую армию, сохранившую все достоинства кочевых воинств – скорость передвижения, маневренность в походе и на поле боя, традиции членения войска и выделения резервов, приемы ложных отступлений с

заманиванием в засаду. Дисциплина придала вековым приемам «чистоту исполнения», а полномочия и авторитет полководца настолько усилили мощь войска, что под копытами коней воинов Чингис-хана и его первых наследников оказалось полмира. Передовая военная техника, заимствованная ими в ходе завоевания Китая и мусульманских стран, в сочетании с железной дисциплиной и великолепной организацией принесли монголам немало побед. В Западной Европе, на Ближнем Востоке, Руси, Центральной и Восточной Азии сложился миф об их непобедимости. Монголы действительно наводили ужас на противника, который зачастую был готов расписаться в своем поражении еще до того, как начинался бой. Но, какой бы ужас, ни внушала монгольская конница, какими сильными не казались завоеватели, само чередование побед с поражениями, а также наличие государств, сумевших отразить их нашествие, свидетельствует о том, что монголы не всегда обладали подавляющим военным превосходством. Дело, видимо, не только в военной мощи монголов. При завоевании Хорезма, Дешт-и-Кипчака, империй Цзинь и Сун, государств тангутов и сельджуков Малой Азии, Волжской Булгарии, Руси и других стран Евразии, в каждом государстве среди населения имелись значительные группы людей, которые с оружием в руках переходили на сторону завоевателей, сообщали им планы своего командования, открывали им ворота городов и крепостей. Обращает внимание частое отсутствие стойкости и воли к борьбе, как у господствующих правящих сословий в этих государствах, так и в их армиях, их нежелание сражаться с монгольскими завоевателями. В некоторых странах монгольское нашествие воспринималось населением как «кара Божья» или «гнев Неба» за несправедные действия их правителей. В то же время было бы неправильно преувеличивать степень и характер разрушений, совершенных монголами. Лишь их первоначальные завоевания характеризовались особой жестокостью, которая должна была утратить и парализовать возможное сопротивление. Как только монголы осознали, что налогообложение покоренных стран приносит больше выгоды, чем грабеж, они кардинальным образом изменили свою политику на завоеванных территориях.

Но, это одна сторона медали. При всем трагизме монгольская эпоха не была проста и однозначна. Это относится и к таким сложным конгломератам как империи Чингис-хана и его первых преемников, прежде всего, к Золотой Орде. Поэтому абсолютно негативное отношение к монгольскому завоеванию и всему, что с ним связано, видимо, не совсем правомерно. Вообще же золотоордынский опыт сосуществования различных культур в одном государстве – явление довольно уникальное, интересное и поучительное при всех его издержках, даже для современных политических деятелей, а нынешние страны СНГ здесь не исключение, которые далеко не всегда хотят и умеют найти общий язык с подчиненными им «иногородцами».

Монголы не принесли на Русь собственное общественное устройство. Тем более, что монголы были здесь немногочисленны, хотя и доминировали в правящей верхушке, опираясь в основном на тюркских кочевников Дешт-и-Кипчака, что уже к началу XIV века привело к их тюркизации в языковом и этническом отношении. Поэтому они не оказали заметного влияния на этнические процессы и антропологический тип населения Руси, Северного Кавказа, Крыма, Западной Сибири, Северного Хорезма и Дешт-и-Кипчака. Вместе с тем, культурное влияние извне никогда не было таким продолжительным по времени в русской истории, как во времена владычества Золотой Орды. Роль монголов и тюрков важна не только в создании военно-административной системы Золотой Орды, господствовавшей на Руси, но и в создании культуры этой империи, так как они были наследниками весьма значимой центральноазиатской традиции военного дела и контактов с культурной метрополией субрегиона Дальнего Востока и Центральной Азии – Китаем. Так, монголы наследовали киданям, тангутам и чжурчжэням – северным «варварам», которые перед ними не только завоевали север и северо-запад Китая и освоили многие составляющие его культуры, но и выработали, как на основе собственных традиций, так и их симбиоза с духовными и материальными ценностями завоеванных народов, прежде всего, тюркских, высочайшую самобытную культуру, наследие которой и сегодня поражает воображение.

Монголы и до своего возвышения обладали самостоятельным комплексом материальной и духовной культур, а их контакты с империями киданей Ляо и чжурчжэней Цзинь в Китае, тангутским государством Си Ся, тюрками – уйгурами, кипчаками, канглы, карлуками, мусульманами – таджиками, персами, арабами подготовили монголов и их культуру к тому, чтобы широко освоить и творчески преобразовывать достижения цивилизаций Китая и мусульманского Востока, буддийских Тибета, Дайвьета (Вьетнама) и Кореи, католической Европы и православных Руси и Кавказа.

Этому способствовало и то обстоятельство, что отношение монголов к духовным и идеологическим традициям покоренных народов, в частности, Руси, отличалось, в первую очередь, толерантностью. Они не стремились уничтожить местные верования и традиции, которые застали на Руси, у кавказских и финно-угорских народов, не пытались насаждать собственную религию – шаманизм или же использовать какую-нибудь другую одну идеологию, как средство унижения покоренного народа и укрепления собственной власти. Так, распространение ислама среди монголов и тюркских народов Золотой Орды, когда он стал государственной религией в этом государстве, не привело к исламизации ее русских и финно-угорских подданных. Толерантное отношение монгольских правителей Улуса Джучи к разным верованиям было результатом их собственного подхода, что заставляет высоко оценивать их идеологическую и религиозную политику.

Именно монголы и их элита стали заказчиками новой имперской культуры и отбирали элементы необходимые для ее построения, дополнявшие собственно монгольское культурное наследие, а история Золотой Орды наглядное подтверждение сказанному. Монгольская имперская культура, сложившаяся на огромных пространствах Евразии от Китая до Руси и Малой Азии в итоге синтеза культур многих евразийских народов, оказалась притягательной не только в связи с престижем монгольской власти и мощи их военной силы, но и в силу собственных достоинств, оказав влияние не только на весь континент Евразии [Горелик 2002]. Поэтому, при всем уважении к великому русскому поэту А.С. Пушкину и основоположнику теории научного коммунизма К. Марксу, трудно согласиться с их категоричными мнениями, что, в отличие от мусульман мавров – завоевателей Иберийского полуострова, обогативших культуру его народов научными и духовными достижениями арабоязычной цивилизации, монголы принесли только разрушение и регресс завоеванным странам и народам.

Ко времени прихода основателя Золотой Орды – Бату-хана или Батые к власти и во многом в итоге его действий, принципиально изменилась геополитическая расстановка сил в Старом Свете. В Западной Азии центр влияния сместился от Багдада – главного города одноименного халифата к Табризу – столице монгольской империи ильханов Хулагуидов в Азербайджане, Персии и на Ближнем Востоке, в Восточной Европе – от древнерусского Киева к Сарая в устье Волги – столице основанной монголами империи Золотой Орды, в Восточной Азии – от Кайфэна, столицы китайской империи Южной Сун к Каракоруму – столице единой Монгольской империи, а затем к Ханбалыку (Пекину) – столице Юаньской империи – государства монголов в Китае. Причем, все эти новые на тот момент мировые центры силы официально, хотя и номинально, признавали верховную власть великого монгольского хана – императора династии Юань в Ханбалыке на территории Китая.

Во время правления ханов Золотой Орды на Руси, Дешт-и-Кипчаке, Северном Кавказе, Поволжье, Крыму, Западной Сибири и Северном Хорезме были созданы предпосылки для интеграции между культурами, религиями и цивилизациями населяющих эти земли народов, хотя осуществлялось это зачастую посредством насильственного переселения массы людей в результате завоеваний или вовлечения в эти процессы авантюристов, искателей наживы и приключений. Именно ханы Золотой Орды впервые в истории Руси назывались ее царями. Монголы объединили разрозненную Русь в единое государство, принятое ими административное устройство во многом стало фундаментом для создания в последующем Российского государства. Поэтому мнение, что, в определенной степени, ханы Золотой Орды были объединителями Руси, не лишено оснований.

Монгольские завоевания способствовали началу широкомасштабных миграционных процессов, новых культурных контактов, зарождению новых вкусов и моды, формированию идей космополитизма. Подобные заимствования создавали условия для расширения связей, формирования новых вкусов. Конечно, монголы совсем не ставили своей целью создать сеть глобальных информационных коммуникаций. Они были одержимы идеей покорения мира, и многие результаты их контактов с другими культурами и цивилизациями оказались непреднамеренными. Транзит высоких технологий в большей степени был следствием политической воли правителей Монгольских империй, заметное место среди которых занимала Золотая Орда, нежели следствием развития экономики и торговли. Тем не менее, обширные и постоянные культурные и технологические контакты между ремесленниками, инженерами, художниками и другими представителями интеллектуального труда разных народов и государств, стали основой для плодотворного обмена, способствовали претворению в жизнь новых возможностей и уникальных открытий, которым через несколько столетий было суждено потрясти мир. Монголы также способствовали распространению и взаимопроникновению различных религий. Еще одним следствием масштабного культурного обмена стало визуальное расширение горизонтов Евразии и развитие картографии. В определенной степени это подтолкнуло европейцев к поискам новых морских путей в Индию и впоследствии привело к эпохе Великих географических открытий. Важный вклад внесли монголы в языкознание. Их империи, а Золотая Орда наглядное тому подтверждение, были многонациональными, и для управления завоеванными территориями монголы использовали разные языки. Например, в Золотой Орде функционировали монгольский и тюркский на средневековой уйгурской письменности, арабский и фарси – новоперсидский язык на арабском алфавите. Они создавали специальные школы для подготовки переводчиков, стимулировали создание многоязычных словарей, которые начинают появляться в XIII–XIV веках в разных странах, связанных с Великим Шелковым путем от Китая до Руси. Мы не говорим уже о многочисленных заимствованиях монгольских и тюркских слов различными языками и стимулированных монголами языковых взаимодействиях, в частности, восточнославянско-тюркских [Кадырбаев 1990].

Походы монгольских ханов изменили средневековый мир, причем изменения эти не знали аналогов в предшествующей монгольской эпохе мировой истории. Монгольские завоевания замкнули цепь путей международной торговли в единый сухопутный и морской комплекс. Впервые все крупные региональные составляющие средневековой мир-системы (Китай, Индия, мусульманский Восток, Западная Европа и Золотая Орда, под управлением которой были Восточная Европа, Западная Сибирь и обширные степные и оазисные пространства Центральной Азии) оказались интегрированными в единое макроэкономическое пространство. Все это способствовало развитию глобального информационного, технологического и культурного обмена между цивилизациями Старого Света, т.е. правители Золотой Орды способствовали средневековой глобализации XIII века – первой в истории человечества. Система связей, созданная в монгольскую эпоху, заметным периодом которой является время существования Золотой Орды, оказалась настолько велика, что даже после падения монгольских империй и изгнания монгольских завоевателей из завоеванных стран от Руси до Китая, система международной торговли сократилась, но не исчезла целиком [Крадин, Скрынникова 2022: 472–488].

Именно в Улусе Джучи были впервые сформированы и апробированы, используемые и поныне, механизмы налаживания международных торговых отношений, разрешения конфликтов и противоречий между конкурирующими сторонами, государственного регулирования торговли, организации особых торговых районов. Торговля, как международная, так и внутренняя, являлась важнейшей составляющей Улуса Джучи, когда при ее посредничестве происходил обмен не только материальными ценностями. Великий Шелковый путь, северные трассы которого были под контролем Улуса Джучи, в средние века являлся не только глобальной торговой магистралью, но и своеобразной информационно-культурной сетью, по которому непрерывно шло движение караванов

купцов, посольств, миссионеров разных религий, переселенцев, паломников, бродячих актеров. Они обеспечивали жителей стран, расположенных вдоль этого великого пути, различными товарами, а также информацией о материальной и духовной культуре своих стран, выходцами из которых они являлись, что, в свою очередь, способствовало и взаимопроникновению традиций и духовных ценностей различных цивилизаций. Именно по этой причине, власти Улуса Джучи, через владения которого проходили многие дороги Великого Шелкового пути прилагали все усилия для обеспечения его безопасности. Именно тесные торгово-экономические отношения между Востоком и Западом, сложившиеся в Улусе Джучи и других монгольских империях – наследниках мировой державы Чингис-хана способствовали формированию оригинальной культуры и неповторимого восприятия народов, проживавших на подчиненных ими пространствах, нашедших свое отражение и в средние века, и в более позднее время.

Хотя с началом монгольских завоеваний активная международная торговля на некоторое время сбавила обороты, но, по мере укрепления монгольского владычества в Евразии уже ко второй половине XIII века на большей части завоеванных территорий торговля переживает расцвет и достигает апогея своего развития, что привело к бурному росту караванной торговли и к росту городов в Улусе Джучи. В Улусе Джучи насчитывалось около 150 городов, располагавшихся вдоль торговых путей, выполнявших также роль культурных и административных центров, и наиболее крупными из них были столицы Улуса Джучи Сарай-Бату и Сарай аль-Джадид, города Хаджи-Тархан, Булгар, Укек, Бельджамен, Сарайчик, Тана (Азак), Ак-Сарай, Кафа и другие. Такой рост торговли не был бы возможен без создания ханами Улуса Джучи системы безопасного транзита на всем протяжении торговых путей той части Евразии, что находилась под их контролем, и без проведения четко регламентированной торгово-экономической политики [Арсланов 2015: 4; 194–195].

Улус Джучи, возникший на развалинах мировой Монгольской державы, созданной Чингис-ханом, в определенной степени трансформировался под воздействием культурных традиций завоеванных монголами народов, прежде всего, тюркских кочевников Дешт-и-Кипчака, и, в определенной степени, Руси, но, в отличие от предшествовавших ей кочевых народов – печенегов, хазар, половцев (кипчаков, команов), приходивших на Русь, не воспринял модель государственного развития поработанных им народов, хотя его смешанный в этническом и культурном отношении правящий класс, где преобладали выходцы из знати кочевых народов, все же, в конечном итоге, смог лучше приспособиться к изменениям, что и предопределило сравнительно более долгое владычество потомков Чингис-хана в этой стране, чем это удалось монгольским завоевателям в Восточной Азии и на Ближнем Востоке, чье владычество здесь длилось в пределах столетия, а Улуса Джучи – почти три века. Глубину и масштабы влияния Улуса Джучи на поработанные им народы, в частности, на Руси, трудно преувеличить, поскольку были затронуты все аспекты их жизнедеятельности и духовной жизни, касаясь, в том числе, внешней оболочки, проявляясь в парадных одеждах, придворных церемониях, великолепии ее столицы – Сарая, хотя и не меняя культурного субстрата основной массы подчиненных ему народов.

Исходя из вышеизложенного, очевидно, что кочевые народы были не только пассивными пользователями достижений оседлых цивилизаций. Они способствовали активизации контактов и обменов между различными народами и разными цивилизациями, а также в меру своих потребностей и интересов проводили активный отбор необходимых для них технологических и культурных компонентов оседло-городского образа жизни, при этом, эти процессы имели место не внутри степной культуры, а затрагивали и втягивали народы оседло-земледельческой цивилизации.

Литература

1. Арсланов А.М. Торгово-экономические связи Улуса Джучи (Золотой Орды) со странами Запада (вторая половина XIII–XIV вв.): автореферат дис. ... кандидата исторических наук. – Казань: КФУ, 2015. – 23 с.

2. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. // Бартольд В.В. Сочинения в 9 томах. Т.1. – М.: Изд-во вост. лит., 1965. – 760 с.
3. Воробьев М.В. Чжурчжэни и государство Цзинь: X в.–1234 г.: Исторический очерк. – М.: Наука, 1975. – 444 с.
4. Горелик М.В. Армии монголо-татар. X–XIV вв.: воинское искусство, оружие, снаряжение. – М.: Восточный горизонт, 2002. – 77 с.
5. Кадырбаев А.Ш. Введение.- История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 томах. Том 5. Династии Юань и Мин (1279–1644) / Отв. ред. А.Ш. Кадырбаев, А.А. Бокшанин. – М.: Наука. – Вост. лит., 2016. – 678 с.
6. Кадырбаев А.Ш. Золотая Орда: очерки истории и историографии. – М.: ИВ РАН. – 2022. – 368 с.
7. Кадырбаев А.Ш. Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии XIII–XIV вв. – Алма-Ата: Гылым, 1990. – 158 с.
8. Каргалов В.В. Монголо-татарское нашествие на Русь. – М.: Просвещение, 1966. – 135 с.
9. Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д. Империя Чингис-хана. – 2-е изд., доп. – М.: Академический проект, 2022. – 598 с.
10. Кычанов Е.И. История Тангутского государства. – СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. – 767 с.
11. Пашуто В.Т. Монгольский поход вглубь Европы // Татаро-монголы в Азии и Европе. Сб. статей. Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Наука. – 1977. – С. 204–221.
12. Свистунова Н.П. Гибель Южносунского государства // Татаро-монголы в Азии и Европе. Сб. статей. Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Наука, 1977. – С. 271–293.
13. Серов В.М. Поход монголов в Корею 1231-1232 гг. и его последствия // Татаро-монголы в Азии и Европе. Сб. статей. Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Наука, 1977. – С. 150–165.

Кукеев Д.Г.
г. Элиста, Россия

ПРЕДСТАВИТЕЛИ ОСЕДЛЫХ ОБЩЕСТВ В КОЧЕВОЙ ИМПЕРИИ: БЕДЕРГЭ, УШАК И ТАРАНЧИ

***Аннотация:** Джунгарское ханство, являясь «последней кочевой империей» в истории Евразии, состояло из территорий, на которых проживали представители различных хозяйственно-культурных типов, конфессий и этносов. Процесс их инкорпорации, оставил след в кочевом государстве. В докладе рассматриваются явления, привнесенные в среду кочевников как бедергэ, ушак и таранчи.*

***Ключевые слова:** Джунгария, оседлые тюрки, ойраты, отог.*

Установив власть джунгарского правителя в Малой Бухарии в 70–80-х гг. XVII в., регион¹, заселенный жителями мусульманских оазисов, стал играть важную роль в Джунгарском ханстве. Из этого региона в джунгарскую казну поступали налоги, пополнялись войска, и через него пролегла малоизвестная дорога в Тибет. В процессе такой деятельности, джунгарские власти переселили из Яркенда, часть местного населения на север, в степные пространства, и которые стали служить в разных сферах.

Ойратским властям в Джунгарии требовалось привлечение различных этнических групп, занятых в разных хозяйственно-культурных сферах деятельности, подконтрольных Джунгарскому ханству. Так, группа людей, специализирующая на торговых операциях от

¹ Местность к югу от Тянь-Шаня известна под различными наименованиями – Кашгария, Малая Бухария, Восточный Туркестан, Алтышар.

имени джунгарских властей за пределами Джунгарского ханства, именовалась в ойратских и маньчжурских источниках «бедергэ»; считается, что изначально такие люди именовались *bāzargān*, что отмечено в персоязычном “Tadhkira-ikhwājagān” [Кукеев 2022: 544; Ли 2009: 109]. *Бедергэ* были тюркоязычными выходцами из оазисов мусульманского Алтышара – Кашгара, Яркенда, Андижана, однако постоянно проживали в политическом центре Джунгарского ханства – Или. Современные исследования знакомят нас с тем, что прослойка *бедергэ* была отнесена к одной из административно-хозяйственных единиц Джунгарского ханства, именуемой «*отог Бедергэ*» [Чэн 2014: 153], то же самое сообщается и в китайском «Циньдин Пиндин Чжуньгаэр фанлюэ» 欽定平定準噶爾方略 («Высочайше утвержденное [описание] методов и тактики усмирения джунгар»)¹. Что касается места их пребывания, то авторский коллектив «Чжуньгаэр шилуэ» 准噶爾史略 («Очерки по истории джунгаров») привязывает *бедергэ* лишь к одной территории – Или [Чжуньгаэр 2007: 145], я предполагаю, что они по образу жизни являлись номадами, ибо кочевали вместе с ойратами, о чем сообщал русским властям в Сибири «бухарец Адам Хози-Кельды», который, будучи современником событий, проживал в кочевье *бедергэ*, коих в Или кочевало 1100 юрт [Потанин 1868]. Этот *отог* принадлежал непосредственно джунгарскому правителю. Не всегда, но иногда *бедергэ* возглавляли и миссии *манча* – третью миссию *манча* 1747 г. возглавлял *бедергэ* Махмуд [Perdue 2015: 15]. Так как *бедергэ* были мусульманами, они не были заинтересованы в удовлетворении духовно-религиозных целей паломничества, но выполняли торговые функции в джунгарских миссиях *манча*.

Несмотря на предпочтение в кочевом способе хозяйствования, современники отмечали, что согласно слышанному в то время, у джунгаров обнаруживается такая картина, что в районах пребывания джунгарского правителя «в наличии 100 садов, и было [росло] там все»². По всей вероятности, возделывали пашни и сады, специализирующиеся на этой деятельности «таранчи». Таранчи составляли существенную пропорцию из 20–30 тысяч человек, которых джунгары привели в северный Сынцзян [Чжуньгаэр 2007: 145]. В самом начале своего расселения в джунгарской Или таранчи создали сеть оросительных каналов, известных как «калмыцкие арыки». В XVIII веке, стали фиксироваться случаи занятия земледелием среди джунгаров, хотя количество земледельцев среди них было намного меньше, чем у тюрко-мусульман [Златкин 1983: 238]. Впоследствии, это наследие перешло к казахам, поскольку «наиболее ярким доказательством (что у джунгаров было земледелие) является созданная джунгарами ирригационная сеть, которую использовали казахи, переселившиеся в Семиречье после разгрома Джунгарского ханства и массового истребления джунгар войнами...Китая в 1758 году. Впоследствии казахи значительно расширили эту сеть...называли калмыцкими арыками» [Батраков 1958: 71]. Интересно отметить, что в Или таранчи организовали продовольственные склады, сведения о которых имеются в «Пиндин Чжуньгар фанлюэ» (цз. 13, л. 7).

Еще одна прослойка из числа тюрко-мусульман в Джунгарском ханстве составляли т.н. «ушак». «Тазкирай азизан» Махмуда Садыка Кашгари отмечает, что «ушак» – это группа солдат-рабов служащих ходжам, проживающим в джунгарской урге на Или. Персоязычный «Асар ал-футух» применительно к этой группе телохранителей использует термин «Алтун Ушак», т.е. «золотой ушак» [In Remembrance 2021: 245].

Говоря о военной роли алтышарцев в Джунгарии нельзя не упомянуть о том, что они пополняли специальные роты «буучин». По мнению С. Тору, джунгарские *буучин* не были этническими ойратами, а являлись либо этническими тюрками из оазисов Алтышара, либо «бууртами» 布魯特, т.е. киргизами. Японский исследователь обнаружил, что одним из мест расположений *буучин* являлось верховье реки Иртыш, где они обязаны были предотвращать

¹ Надо отметить, что «Циньдин хуан-юй Сиюйтучжи» 欽定皇禦西域圖誌 («Августейшим правителем высочайше утвержденное описание Западного края с картами») не упоминает о таком *отого* в составе Джунгарского ханства.

² «Сиюй тучжи». Цз. 43. «Ту-чань», Сы-ку-цюань-шу-бэнь

возможные набеги казахов, по приказу выступать в военный поход, а также выплачивать налог дичью [Цзо 1994: 223].

Таким образом, представители оседло-земледельческой культуры в лице тюрок-мусульман, известны как алтышарцы, внесли заметный вклад во внутреннюю жизнь Джунгарского ханства. После исчезновения Джунгарского ханства, основная масса тюрок-мусульман северного Синьцзяна была представлена таранчи, в то время как ушак, бедергэ и буучин прекратили свое существование.

Литература

1. Батраков В.С. Хозяйственные связи кочевых народов с Россией, Средней Азией и Китаем // Труды Среднеазиатского университета. Экономические науки. Вып. 126. Кн. 3. Ташкент: Изд. САГУ, 1958. – С. 74–109.

2. Златкин И.Я. История Джунгарского ханства, 1635–1758. 2-е изд. М.: Наука, 1983.

3. Кукеев Д.Г. Цинский регионализм на пограничье Центральной Азии во второй половине XVIII в.: влияние джунгарского наследия // Вестник СПбГУ. Востоковедение и африканистика. 2022. № 3. – С. 541–557.

4. Ли Баовэнь 李保文.“伯德尔格”考释 // 西域研究. 2009. 第 4 期. 109–113 页 (Исследование о «бедергэ») // Исследования о Западном крае. 2009. № 4. – С. 109–113. (На кит. яз.).

5. Потанин Г.Н. О караванной торговле с Джунгарской Бухарией в XVIII столетии // Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. Кн. II. М.: Университетская типография (Катков и Ко), 1868. – С. 21–113.

6. Цзо Коуту (佐口透 Тору Сагути). 新疆民族史研究 Синьцзян миньцзу ши яньцзю (Исследования по истории национальностей Синьцзяна). Урумчи: Синьцзян жэньмин чубаньшэ, 1994.

7. Чэн Чжи 承志 (Kicengge). Шибя шицзи Чжуньгаэр шилуо да э-то-кэ и и-цзянь маньвэнь цзоучжэ вэй чжунсин 十八世纪准噶尔十六大鄂拓克-以一件满文奏折为中心 (Шестнадцать больших отогов Джунгарии в XVIII веке) – в фокусе изучения один документ «цзоу чжэ» на маньчжурском языке // Мань-мэн даньань юй мэngu ши яньцзю. 满蒙档案与蒙古史研究 (Маньчжурские и монгольские архивы и изучение истории монголов). Шанхай, 2014. – С. 137–204.

8. Чжуньгаэр шилуо 准噶尔史略。(Очерки по истории джунгаров). Гуйлинь: гуанси шифань дасюэ чубаньшэ, 2007.

9. In Remembrance of the Saints. The Rise and Fall of an Inner Asian Sufi Dynasty. Muhammad Sadiq Kashghari. Translated by David Brophy. New York: Columbia University Press, 2021.

10. Perdue P.C. Tea, Cloth, and Religion: Manchu Sources on Trade Missions from Mongolia to Tibet // Late Imperial China. 2015; 2: 1–22.

Лиджеева К.Ф.
г. Элиста, Россия

РОССИЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ РАЗВИТИЯ

***Аннотация.** В данной статье рассматриваются проблемы развития современной России в экономической, социальной, политической сферах, внешней политике. В работе уделяется внимание основным направлениям деятельности государственной власти и управления в поиске путей их дальнейшего развития в начале XXI века.*

Рассмотрены основные причины утраты страной позиций в перечисленных сферах, эти проблемы связываются с несовершенством законодательной базы, кризисом и общими проблемами национальной экономики. Выявлено, что в силу ряда объективных внешних и

внутренних обстоятельств, условием сохранения позиционирования России в современном мире должна быть инновационная составляющая и модернизация.

Работа имеет междисциплинарный характер, написана на стыке таких дисциплин как история России, всеобщая история, политология и др.

Ключевые слова: экономика, политика, социальная сфера, Россия, внешняя политика, многополярный мир, интеграция, национальные проекты.

Новым периодом в истории постсоветской России можно считать начало 2000-х гг., и одним из важных шагов к повышению роли государства стала административная реформа. В частности, было учреждено семь федеральных округов: Центральный, Северо-Западный, Южный, Поволжский, Уральский, Сибирский и Дальневосточный, которые стали связующими звеньями между центром и регионами страны. Главами округов были назначены полномочные представители президента. Также удалось привести местные законы в соответствие с Конституцией РФ и федеральным законодательством, что позволило усилить роль центра на местах, восстановить единое законодательное пространство России.

Другой политической реформой была реорганизация Совета Федерации. Верхняя палата Федерального Собрания стала формироваться из представителей регионов (по два от каждого), избираемых их законодательными органами и назначаемых главами администраций. Чтобы обеспечить постоянное участие глав регионов в разработке государственной политики, в августе 2000 г. был создан Государственный совет – совещательный орган власти при главе государства.

Кроме того, Государственная дума утвердила закон о национальных символах России, которые учитывали разные позиции общества, так, трехцветный бело-сине-красный флаг и герб в виде двуглавого орла олицетворяют многовековую историю России. Красный флаг победы российских народов в Великой Отечественной войне стал флагом Вооруженных Сил. Государственный гимн с новым текстом и музыкой гимна СССР символизирует единство поколений.

Произошло изменение российской многопартийной системы. В 2001 г. Госдума приняла закон «О политических партиях», который должен был поднять значение политических объединений в жизни страны, признать те организации, которые имеют массовую поддержку населения, имеют представительство в регионах и являются общенациональными. В результате к выборам в Государственную думу, которые состоялись 7 декабря 2003 г., было допущено 26 партий.

Также были выработаны новые правила во взаимоотношениях государства и крупного бизнеса. Президент В.В. Путин провозгласил принцип «равноудаленности олигархов», означающий отстранение их от политической власти. В то же время было заявлено о том, что пересмотра итогов приватизации не будет.

Была проведена судебная реформа. Она предусматривала введение суда присяжных по всей стране с 2003 г., введение института мировых судей, арест граждан лишь по решению суда, передачу исправительных учреждений из МВД в ведение Минюста и т.д.

Важные шаги были предприняты и в военной сфере. Серьезные изменения в планы военной реформы внесла гибель 12 августа 2000 г. атомной подводной лодки «Курск», которая выявила всю остроту проблем, накопившихся в вооруженных силах. Была поставлена задача о переводе на контрактную систему основных боеспособных частей всех видов Вооруженных сил. Главным итогом военной реформы должно было стать создание хорошо обученной, оснащенной современным оружием, и социально защищенной российской армии.

К 2004 г. политическая жизнь в России стала более стабильной. Парламентские выборы в декабре 2003 г. упрочили позиции В.В. Путина как общенационального лидера. Партия «Единая Россия» одержала внушительную победу, получив более 37% голосов избирателей и 2/3 депутатских мандатов в Думе. Второе и третье место заняли, соответственно, КПРФ

(12,61%) и ЛДПР (11,45%). Более 9% голосов получило новое объединение – блок «Родина», лидеры которого выступали с антиолигархическими и патриотическими лозунгами¹.

Поражение либерально-демократических партий не следует рассматривать как крах самой либеральной идеи в России. Показательно, что ни одна из партий или избирательных объединений, участвовавших в выборах, не выступали против частной собственности и гражданских свобод. Причинами неудачи либералов ельцинской эпохи стало расхождение между их словами и делами, игнорирование жизненно важных интересов россиян (они были «страшно далеки от народа»), амбиции лидеров партий, не желавших договариваться между собой по принципиальным вопросам. Наконец, СПС и «Яблоко» за годы реформ так и не стали выразителями интересов мелкого и среднего бизнеса.

Исход президентских выборов, состоявшихся 14 марта 2004 г., был предсказуем. В.В. Путин одержал еще более убедительную победу: за него проголосовали более 70% избирателей [Медведев 2005: 500]. Конечно, в ходе парламентской и президентской кампаний власть в полной мере задействовала административный ресурс и возможности подчиненных ей СМИ. Однако главным фактором победы В.В. Путина стала поддержка российским обществом его практических шагов на посту главы государства, а также ближайших намеченных целей. Наиболее значительными из них являлась удвоение ВВП к 2010 г, борьба с бедностью, завершение административной реформы, борьба с коррупцией, реформа ЖКХ, реформа армии, решение жилищной проблемы.

В 2005 г. завершилось формирование Общественной палаты. Она формируется из известных граждан, назначаемых президентом, а также на выборной основе из представителей общественных организаций. Её целью являлось согласование и защита интересов граждан перед органами законодательной и исполнительной власти.

С конца 1990-х гг. начался не очень большой, но устойчивый рост экономики. В связи с ростом доходов государственного бюджета появилась возможность регулярного повышения зарплат и пенсий. Выросли реальные доходы населения. Постепенно снизился уровень инфляции.

Впервые за последние десятилетия был зафиксирован рост производства в сельском хозяйстве. В частности, в 2002 г урожайность зерновых достигла около 20% центнеров с гектара. Рост ВВП дал возможность выплачивать внешние долги государства нового столетия. Россия выплатила кредиторам вместе с процентами 50 млрд долларов [Семенов 2005: 100].

На рост экономических показателей повлияло несколько факторов: прежде всего, высокие мировые цены на нефть и газ, а также рядом действий президента и правительства страны. В частности, было упорядочено налоговое законодательство. Было решено снизить налоги с предприятий, упростить налогообложение малого бизнеса, повысить роль добывающей промышленности, с опорой на которую в дальнейшем следовало перейти к развитию остальных отраслей экономики. Ставка налога на прибыль предприятия была снижена с 35 до 24%, налог добывающих компаний стал зависеть от мировых цен на сырьё, в 2004 г. был отменён налог с продаж, а в 2001 г. был введен единый 13% подоходный налог, снижен в некоторой степени налог на прибыль предприятий и организаций [Смитиенко 2015: 400]. Начала осуществляться пенсионная реформа, основанная на накопительном принципе. В 2001–2003 гг. были приняты законы о купле-продаже земли. При этом в отношении земельного вопроса учитывались различные условия в отдельных регионах страны, были приняты Таможенный и Трудовой кодексы. В стране был взят курс на разгосударствление, перевод на рыночные отношения и свободное ценообразование естественных монополий – электроэнергетики, железнодорожного транспорта, газовой отрасли. В 2002 г. Россия была признана страной с рыночной экономикой. Были приняты шаги к вступлению во Всемирную торговую организацию (ВТО).

Вместе с тем, одной из основных проблем являлась структурная перестройка экономики,

¹ Девлетов О.У. Россия в начале XXI века: проблемы и перспективы развития. Курс отечественной истории / [Электронный ресурс] // Россия в начале XXI века: проблемы и перспективы развития. Курс отечественной истории: [сайт]. – URL: <https://history.wikireading.ru/389409> (дата обращения: 26.10.2023).

развитие высокотехнологичных отраслей. Экономика России по-прежнему носила ярко выраженный сырьевой характер, а государственный бюджет зависел от мировых цен на нефть и газ.

Исходя из макроэкономических показателей, Россия – одна из богатейших стран мира. Например, в 2005 г. золотовалютные резервы перешагнули за 150 млрд долл. и являлись самыми большими за всю историю страны. По этому показателю Россия входит в первую десятку стран мира. Был создан Стабилизационный фонд, позволяющий избежать неблагоприятного влияния внешних экономических факторов, связанных с колебанием мировых цен на энергоносители, курсов валют и т.п. В то же время на мировом рынке высокотехнологичной продукции доля России – всего 0,5% против 36% у США, 30% у Японии и 6% у Сингапура [Смитиенко 2015: 450]. Только 5% российских предприятий внедряют научно-технические достижения. На приватизированных заводах и фабриках продолжают работать станки, построенные еще в хрущевско-брежневские времена.

Достаточно медленно и трудно формировался рынок услуг, особенно в сфере жилищно-коммунального хозяйства. Можно также констатировать неэффективную работу государственного аппарата, медленно шли преобразования в социальной сфере.

Соответственно, в первую очередь необходимо было развивать «экономику знаний», которая обеспечивает устойчивое развитие. Правительство России одобрило программу развития инфраструктуры наноиндустрии и ликвидации зависимости страны от экспорта энергоресурсов. Одной из самых серьезных проблем России являлось сокращение населения. В 2002 г. была проведена перепись населения страны. Она отметила убыль населения за 13 лет на 7,5 млн человек. В то же время население увеличилось на 5,5 млн человек в результате миграции [Семенов 2005: 150]. Начиная с 2000 г. были приняты специальные программы. Для снижения смертности особой статьёй в расходах на здравоохранение было выделено финансирование массового медицинского обследования населения, оказание первой помощи, проведение вакцинации и других профилактических мер. Для стимулирования роста рождаемости с 2007 г. неработающие женщины стали получать пособие по уходу за ребёнком в возрасте до полутора лет. При этом после рождения второго ребёнка сумма выплаты увеличивалась вдвое. Работающим женщинам, имеющим детей, начали выплачивать пособие в размере 40% от заработка. За рождение второго ребёнка была предусмотрена выплата материнского (семейного) капитала в размере 250 тыс. рублей, который можно было тратить на обучение ребёнка, приобретение жилья и т. д. Позже размер материнского капитала был увеличен. Результатом принятых мер стало то, что в 2007 г. рождаемость составила 1,6 млн. человек. За период 2000–2008 гг. экономика России продемонстрировала темпы роста, которых страна не знала последние 30 лет. В среднем они составляли более 7% в год [Щукин 2016: 190]. Втрое за эти годы сократилась инфляция. Был значительно сокращён внешний долг. В короткий срок золотовалютные резервы России выросли в 40 раз, была решена проблема внешней задолженности, создан Стабилизационный фонд. Успехи в развитии экономики использовались для реализации национальных проектов в социальной сфере. Здравоохранение, образование, жилищное строительство получили новые стимулы к развитию. Началось решение важнейшей для страны демографической проблемы. Вместе с тем, проблем в развитии экономики страны оставалось немало. Главной из них было сохранение приоритета топливно-энергетической, сырьевой сферы. Высоким оставался уровень инфляции. Укрепление позиций рубля вело к росту импортных поставок, что пагубно влияло на состояние отечественного производства. Особенно это заметно было в автомобиле-, авиа-, приборо- и судостроении, химической и пищевой промышленности, сельском хозяйстве. Становилось всё более очевидно, что решить стоящие перед страной задачи можно только на путях инновационного развития. Российская экономика, несмотря на сложности и проблемы в развитии, продемонстрировала самые высокие за тридцать лет темпы роста. Это создавало предпосылки для перехода России к инновационному развитию.

На рубеже веков российская культура также оказалась в кризисном состоянии. В начале 1990-х гг. были приняты различные документы по отдельным областям культуры, но, однако

вместо их выполнения произошло сокращение бюджетного финансирования данной сферы. Резко ухудшилось материальное положение работников образования, науки и культуры, что повлекло падение престижности их профессий. Рынок заставил всех зарабатывать деньги, искать меценатов и спонсоров, заниматься сбытом своей продукции. Материальная база культуры, в том числе из-за приватизации, оказалась подорванной.

Недостаточное финансирование предопределило кризисное состояние системы образования. Ухудшение экономического положения значительных социальных слоев сократило для их детей возможность получения образования. Пыталась адаптироваться к новым условиям и высшая школа. За годы реформ число коммерческих вузов выросло в 4 раза. Численность студентов в период с 1993 по 2003 год увеличилась более чем в два раза и превысила 4 млн человек. Особенно популярными были «рыночные» профессии: экономист, финансист, менеджер, юрист. К началу нового тысячелетия сформировались представления об основных направлениях модернизации всей системы образования в России. В сентябре 2003 г. Россия официально присоединилась к Болонскому процессу, взяв на себя обязательство соответствовать европейским стандартам и принципам в сфере высшего образования.

В Концепции внешней политики Российской Федерации прописывалась стратегия государства на мировой арене. Россия выступает за создание системы многополярного мира и отрицает претензии какого-либо государства на мировую гегемонию. Исходя из собственных возможностей – военно-стратегических, экономических, политических – российская дипломатия реализует идею разновекторной политики, стремится поддерживать связи со многими странами мира.

Террористические акты по всему миру подтолкнули мировое сообщество к консолидации в борьбе против терроризма и положили начало формированию в мире новой политической ситуации. Проблема международного терроризма вышла на первый план. Появление общего врага вновь привело к изменениям отношений с США.

На встрече В.В. Путина и Дж. Буша в ноябре 2001 г. в США впервые было заявлено о том, что Россию и США объединяют общие идеологические ценности, преданность демократии и рыночной экономике. Было подписано Совместное заявление о новых отношениях между Россией и США. Президенты констатировали, что ни одна из сторон не рассматривает другую в качестве противника или источника угроз. Среди общих угроз – терроризм, распространение оружия массового поражения, агрессивный национализм, этническая и религиозная нетерпимость, региональная нестабильность.

Но нужно признать, что партнерство с США выглядело достаточно хрупким, в частности, в 2002 г. страна в одностороннем порядке вышла из договора по ПРО, который считался важнейшим элементом системы международной безопасности; на территории стран СНГ начали создаваться американские военные базы; весной 2004 г. состоялось второе расширение НАТО (в альянс вступили Болгария, Румыния, Словакия, Литва, Латвия и Эстония) [Иванова 2020: 214–217]. Серьезным препятствием для эффективного сотрудничества являлась не преодоленная западными странами политика «двойных стандартов», по которой террористы внутри России рассматривались как «повстанцы», «борцы за независимость». Кроме того, в Вашингтоне с беспокойством воспринимался процесс централизации власти в России, видя в этом угрозу демократии.

Весной 2003 г. США и их союзники начали войну в Ираке с целью свержения режима Саддама Хусейна. Россия выступила за политическое решение иракского кризиса при опоре на ООН и руководящей роли ее Совета Безопасности. Против курса США выступили многие их западные союзники, произошло политическое сближение России и этих стран, прежде всего, Франции и Германии. Несмотря на определенные противоречия, все стороны проявили заинтересованность в сохранении и соблюдении общих интересов.

Активно развивалось дальневосточное и азиатское направление российской внешней политики. В июле 2001 г. Россия и Китай смогли подписать беспрецедентный договор о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве. Россия была готова искать взаимовыгодное

решение проблемы Южных Курил, обсуждать участие Японии в хозяйственном развитии этих островов, но не ставила под сомнение свой суверенитет над этими территориями.

Наша страна является активным участником молодой, но весьма перспективной структуры многостороннего диалога в Азии – Шанхайской организации сотрудничества (ШОС). Она была образована в июне 2001 г. в Шанхае по инициативе шести государств – Китай, Россия, Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан и Узбекистан. После того как в июле 2005 г. статус наблюдателей получили Индия, Пакистан, Иран и Монголия, ШОС формально стала объединять половину населения земного шара. Рынок товаров и услуг здесь не меньший, чем в Европе. Индия и Китай возглавляют список стран, с которыми Россия осуществляет военно-техническое сотрудничество. На эти страны приходится более 80% экспортных поставок отечественных вооружений и военной техники. Прагматизм внешней политики России проявился в отношениях с партнерами по Содружеству Независимых Государств. Регулярно проводились встречи глав государств и Межпарламентские ассамблеи СНГ. В 2003–2004 гг. в Грузии и Украине прошли так называемые «цветные революции», которые были больше похожи на верхушечные перевороты. Некоторые лидеры этих стран до сих пор винят во всех своих бедах «руку Москвы». События показали, что не следует принуждать кого-либо из ближайших соседей к дружбе. Необходимо придерживаться со странами ближнего зарубежья рациональных отношений равных партнеров и поддерживать российский бизнес в наиболее крупных республиках СНГ – Казахстане, Белоруссии, Азербайджане, Узбекистане. В качестве одного из первых шагов такой рациональной и прагматичной политики явился переход к рыночным расчетам за энергоносители с рядом стран СНГ. Кроме того, попытки пересмотра итогов Второй мировой войны в некоторых из бывших союзных республик вызывают осуждение российской общественности.

Серьезным испытанием для страны стали события в зоне грузино-осетинского конфликта. 8 августа 2008 г., когда в Пекине открывались Олимпийские игры, и в этот день грузинская армия обстреляла из установок «Град» и других крупнокалиберных орудий столицу Южной Осетии Цхинвал и южноосетинские села. Погибли мирные жители и российские миротворцы. Представители непризнанной республики заявили о том, что грузинские войска фактически начали войну и штурмуют Цхинвал. Российские войска, защищая своих миротворцев и граждан, проживающих в регионе, начали военную операцию по принуждению к миру. Они пресекли авантюру грузинского президента М. Саакашвили и разгромили военную инфраструктуру агрессора.

Были выработаны определенные соглашения по обеспечению мира в этом регионе. Среди них – не использовать силу, окончательно прекратить все военные действия, обеспечить свободный доступ к гуманитарной помощи, войска Грузии должны вернуться в места постоянной дислокации, России – выйти на линию, предшествующую началу боевых действий; начало международного обсуждения вопросов будущего статуса Южной Осетии и Абхазии и путей обеспечения их безопасности. Россия признала независимость Южной Осетии и Абхазии.

Таким образом, в начале XXI в. и внутренняя политика, и внешняя политика России стала более прагматичной и исходила из национальных интересов собственной страны. В международных делах был найден разумный баланс в отношениях с США, Европой, Китаем. Россия призвана играть важную роль в формировании новой системы международной безопасности.

Соответственно, у России есть большие возможности в решении многих проблем. Так, Россия была и остается вместе с США ядерной сверхдержавой, а также играет ведущую роль в борьбе против международного терроризма. Россия контролирует 30% мировых запасов нефти, газа, полезных ископаемых и поэтому она была, есть и будет в самой далекой перспективе мощнейшим производителем всех основных видов энергоресурсов. В 2005 г. между Россией и Германией было подписано соглашение о строительстве Северо-Европейского газопровода (СЕГ). Сутью проекта являлась организация прямого направления для поставок газа от основного производителя (России) до крупнейшего рынка сбыта

(Западная Европа). Это должно было способствовать удовлетворению возрастающей потребности Германии, Великобритании, Франции, Голландии, Дании в импорте газа и повысило надежность их газоснабжения. В свою очередь, проект вызвал недовольство стран Прибалтики и Польши, которые считали, что могут лишиться доходов от транзита российского газа.

Летом 2007 г. российская арктическая экспедиция на атомном ледоколе «Россия» достигла Северного полюса и установила на дне Ледовитого океана флаг России. В ходе экспедиции в районе хребта Ломоносова была обнаружена огромная территория, богатой нефтью, газом и другими полезными ископаемыми. Основываясь на результатах исследований, Россия смогла расширить свою экономическую зону в Арктике более чем на 1 млн км². Также Россия является растущим рынком для ведущих стран Запада и крупных стран Востока (прежде всего, Китая, Индии, Японии). Отношения России с Китаем, Индией, другими странами Азии, Латинской Америки и Африки являются важной составной частью всей системы международных отношений. Россия – постоянный член Совета Безопасности ООН. Она остается одним из главных участников многообразной системы международных договоров, которые направлены на укрепление стабильности во всем мире. Мировому сообществу грозят непоправимые катастрофы, если Россия распадется. Поэтому российское государство и общество активно борются против сепаратистских центробежных тенденций и тем самым вносят большой вклад в глобальную стабильность и безопасность.

Российский народ был и остается одним из самых образованных народов мира. Доказательством является то, что русскоязычная диаспора за последние 20 лет заняла достаточно значимые позиции в странах Европы, США и Канаде. Кроме того, как признание растущих возможностей современной России следует рассматривать тот факт, что в июле 2007 г. Международный Олимпийский Комитет выбрал г. Сочи столицей зимних Олимпийских игр, которые состоялись в 2014 году.

Изменение традиционной роли, которую играла наша страна в системе международных отношений, смена ряда парадигм прошлого в системе внутреннего и внешнего положения требуют переосмысления многих подходов прежней политической мысли при рассмотрении современных процессов мирового развития.

Особенностями социального, экономического и политического положения России в начале столетия являются, прежде всего, то, что Россия продолжает занимать громадные пространства, которые в связи с уменьшением населения слабо заселены, что делает особенно уязвимыми ее границы, особенно на Востоке. К тому же Россия обладает огромными природными запасами, которые превосходят запасы США и Западной Европы, что создает возможность для активной внешней экономической деятельности, но и в то же время таит в себе определенную опасность популзновения на эти запасы со стороны враждебных сил.

На пути взаимовыгодной интеграции России в современный мир много проблем. Соответственно, для их решения России надо работать над созданием современной динамичной конкурентоспособной экономики, создавать современную политическую и экономическую культуру общества, восстанавливать научный и военный потенциал.

Литература

1. Алексеев В.В., Алексеева Е.В. Распад СССР в контексте теорий модернизации и имперской эволюции / В. В. Алексеев Е. В. Алексеева // Отечественная история. – 2003. – №5. – С. 3–20.
2. Внешняя политика России на современном этапе / [Электронный ресурс] // Студопедия: [сайт]. – URL: https://studopedia.ru/15_10464_vneshnyaya-politika-rossii-na-sovremennom-etape.html (дата обращения: 26.10.2023).
3. Вяземский, В.В. СССР – Россия: от М.С. Горбачева до В.В. Путина / В.В. Вяземский, И.В. Елисева. – Москва: Междунар. гуманитар. обществ. фонд "Знание", 2005 (ПИК ВИНТИ), 2003. – 467 с.

4. Девлетов О.У. Россия в начале XXI века: проблемы и перспективы развития. Курс отечественной истории / [Электронный ресурс] // Россия в начале XXI века: проблемы и перспективы развития. Курс отечественной истории: [сайт]. – URL: <https://history.wikireading.ru/389409> (дата обращения: 26.10.2023).
5. Иванова А.Д. Внешняя политика Российской Федерации на современном этапе / А.Д. Иванова. – Текст: непосредственный // Молодой ученый. – 2020. – № 14 (304). – С. 214–217. – URL: <https://moluch.ru/archive/304/68598/> (дата обращения: 26.10.2023).
6. Иноземцев В.Л. Россия в системе международных отношений 21 века / Иноземцев В.Л. // Международная жизнь. – 2002. – № 9–10. – С.67–81.
7. Медведев Р.А / Владимир Путин: четыре года в Кремле / Рой Медведев. – Москва: Время, 2005. – 654 с.
8. Медушевский А.Н. Ключевые проблемы российской модернизации: курс лекций / А.Н. Медушевский. – Москва: Директ-Медиа, 2013. – 680 с.
9. Мировая экономика: учебник для академического бакалавриата / под ред. Б.М. Смитиенко, Н.В. Лукьяновича. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Издательство Юрайт, 2015. – 583 с.
10. Семенов В.С. Россия в начале XXI века: новый курс / В.С. Семенов, В.Д. Гранов, Т.В. Наумова. – Москва: ИФ РАН, 2005. – 198 с.
11. Согрин В.В. 1985–2005: Три превращения современной России / В.В. Согрин // Отечественная история. – 2005. – № 3. – С. 3–23. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/1985-2005-tri-prevrascheniya-sovremennoy-rossii/viewer> (дата обращения 26.10.2023).
12. Щукин Д.В. История России 1991–1999 гг.: учебное пособие / Д.В. Щукин; Министерство образования и науки Российской Федерации, Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина. – Елец: Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, 2016. – 236 с.
13. Экономика России в начале XXI в. / [Электронный ресурс] // Студопедия: [сайт]. – URL: https://studopedia.ru/26_99141_ekonomika-rossii-v-nachale-XXI-v.html (дата обращения: 26.10.2023).

Надмидын Сүхбаатар
г. Улан-Батор, Монголия

ХАЛХАССКО-ОЙРАТСКИЙ СЪЕЗД 1640 ГОДА: ГДЕ ОН СОСТОЯЛСЯ?

До настоящего времени среди исследователей нет единого мнения о месте проведения Халхасско-Ойратского съезда. Причина этого кроется в недостоверности исторических источников. В настоящее время в письменных источниках отражены шесть разных мнений по данному вопросу.

1. Родина (ойратские земли) ойратов – местность Улаанбураа на Тарбагатае (К.Ф. Голстунский, В.А. Рязановский, И.Я. Златкин, С.Д. Дылыков, Ю.С. Лыткин, Мэндбилэг, Ч. Далай, Д. Гонгор).
2. Халхасские земли Дзасакту-хановского аймака (Б.Я. Владимирцов, Мияваки Жүнко (Япония), Б.Дарьжав (КНР), В.П. Санчилов, Г. Эрхэмбаяр).
3. Переправа Мааньт через реку Иртыш (Э. Буян-Өлзий, Боу Гэ (КНР), Л. Тэрбиш).
4. Ойратская территория – Переправа Мааньт на Тарбагатае (Ши. Норов, Дорнотив (КНР)).
5. В ойратских кочевьях – в ставке Эрдэни-Батур хунтайджи (Н.Я. Бичурин).
6. На территории России (Костенков, Ровинский, Муллов).

Основанием для мнения о том, что это «было в ойратских землях» послужил тот факт, что на собрании присутствовал сам Зая-Пандита Намхайжамц и повесть «Сарны гэрэл» («Лунный свет») подтверждает, что в то время Зая-Пандита Намхайжамц был в Ойратии.

При установлении названия местности (где проводился съезд) К.Ф. Голстунский, видимо, руководствовался пометкой «Местность Улаанбураа на горах Тарбагатая», увиденной на обложке одной из копий «Их Цааз» (Великое степное Уложение) под номером «Е 83». Мнения ученых считающих, что съезд проходил на землях Дзасагту-хановского аймака Халхи, были основаны на предположении, что поскольку в собрании участвовал Зая-Пандита Намхайжамц по приглашению 3 ханов Халхи и халхасские нойоны не могли поехать на такие дальние расстояния для участия в съезде и они проводили его на своих землях и оно организовано было самим Дзасагту-ханом.

Мы же придерживаемся версии о том, что данный съезд проходил не в Халхе, и не на Ойратских землях, а на приграничной с ними территории – в восточной части Алтайских гор – а именно в местности Зэрэг и Шар хулс. В подтверждение этой версии до настоящего времени появляются новые сведения.

Пограничный договор между Джунгарией и Цинской империей действовал в течение 18 лет – с 1722 по 1740 год. Как видно из исторических источников, инициатором вопроса об установлении границ выступали маньчжуры, а джунгары – поддержали. Особенно остро обсуждали в 1722–1725 гг., 1733–1740 гг.

Нами были собраны, систематизированы, переведены с маньчжурского языка и опубликованы документы, связанные с пограничным вопросом: «подписанные красным пером указы» маньчжурских императоров Канси, Юн Жэна и Цянь Луна, приказы пограничных чиновников, путевые заметки маньчжурских послов, которые вели переговоры с Цэвээн-Равданом и Галдан-Цэрэном.

От Цинской империи:

– о встрече министра деловой переписки Жунфубао с Цэвээн-Равданом в 1724 и 1725 годах;

– о встрече замминистра Фуная с Галданцэрэном в 1734 году;

– о встрече помощника тайжи Халхи Эмгэна с Галданцэрэном в 1737 году;

– о встрече замминистра Акдуна с Галданцэрэном в 1738 году.

От Джунгарии:

– об итогах поездки Чойнамки в Маньчжурию в 1735, 1736 гг.;

– о поездке Даша в 1737 году;

– об итогах договоренностей представителей во главе с Халиу в 1739 году.

Если цинская власть настаивала на установлении пограничных знаков на хребтах Алтайской горной гряды, то Джунгарское ханство настаивало на установлении границы между Алтайскими и Хангайскими горами. Чтобы донести до оппонентов о том, что «Алтайские горы принадлежат ойратам, а Хангайские горы – Халхе» джунгарские ханы Цэвээн-Равдан и Галдан-Цэрэн предприняли немало усилий, в том числе и экскурс в историю.

В 1725 году Цэвээн-Рэвдан сказал: «Мой дед Эрдэни Батур-хунтайджи совместно с Гуши-ханом разбил Цогт-хана, затем распространил буддизм. Тогда он впервые установил дружеские отношения с Дзасагту-ханом и в местности Зэрэг, Шар хулс провели совместный съезд, где договорились установить границы по Улаангому, Зэрэг, Шар хулс, Кэм и Кэмчик»¹.

В 1637–1738 гг. состоялось сражение у озера Кукунор. Затем упоминается о том, что в местностях Зэрэг, Шар хулс в 1640 г. Состоялся Халхасско-Ойратский съезд.

¹ Цэвээнравданд зарлигийн бичиг буулган зарсан Бичгийн дэд сайд боол Жунфубао, Мэйрэний занги боол Жас нарын хичээнгүйлэн айлтгах нь, Цэвээнравданы хамт хил тогтоох зэрэг хэргийг өгүүлсэнд Ховд, Улаангомын зэрэг газрыг зүтгэн хишиг гуйсан явдлыг сонсгон айлтгах тул (1725.01.02). // Зүүнгар улс – Чин улсын хилийн хэлэлцээрт холбогдох манж баримт (1722–1742). Удиртгал бичиж эрхлэн хэвлүүлсэн На.Сүхбаатар, Манжаас орчуулсан Л.Энхсаруул // Bibliotheca Oiratica-114. Улаанбаатар, 2022, тал 23–52.

Как отмечено в «Их цааз» («Великом Степном Уложении»): «в благоприятный день среднего осеннего месяца (20 сентября) года богатыря железного дракона» (1640) князя сорока и четырех начиная с Эрдэни Дзасагту-хана, Түшэту-хана, Убаши Далай-ноян, Далай гун, Хун-нойон, Цэцэн-нойон, Дайчин-хунтайжи, Эльдэн-нойон, Мэргэн-нойон, Эрдэни-хунтайжи, Дайбунхунтайжи, Тэнгэри-тойн, Аюуш-хатан-баатар, Эрдэни Батур-хунтайжи, Хөндлөн-Убаши, Гуши номын-хан, Урлюк, Шукэр-дайчин, Эльдэн, Дайчин хошууч, Очирт тайжи, Мэргэн-дайчин, Цоухэр, Цэцэн-тайжи, Мэдээч-тайши, Бу Эльдэн, Мэргэн-нойон, Дамиран положив начало, составили Великое уложение [Голтунский 1880: 62.]. Из названных здесь 28 нойонов первые 13 во главе с Дзасагту-ханом были халхасскими нойонами, остальные 15 – ойратскими представителями во главе с Эрдэни Батур-хунтайжи.



Скорее всего, именно на приграничной территории мог состояться съезд с участием равного количества представителей с обеих сторон, поскольку в то время отношение между Джунгарией и Халхой была не гладкой и поэтому поездка на чужую территорию для участия в съезде могла представлять опасность.

В 1726–1732 гг. пограничные переговоры Джунгарии и Цинской империи заходили в тупик и несколько раз произошли военные столкновения. После по инициативе Цинской империи возобновились пограничные переговоры. В 1734 году Галдан-Цэрэн многократно ссылаясь на речь Цэвээн-Равдана, которую тот высказывал ранее. Вот о чем шла речь: «По словам стариков, местность Хагас была местом, где граничили халхасцы и олеты, а Зэрэг и Шар хулс – место, где проводили съезды»¹.



Слова Цэвээн-Равдана и Галдан-Цэрэна также подтверждали их посланники, в том числе посланник Галданцэрэна Даши, который посетил Пекин в 1737 г., где подробно разъяснил: «Так повелось, что Алтайские горы – это земли Джунгарии, а Хангайские горы – Халхи. Ранее Сайн-хан тайж, Дзасагту-хан приезжали в Кобдо»². Участие на съезде Эрдэни Батур-хунтайжа, Дзасагту-хана, Сайн (Түшэт)-хана в местности Зэрэг и Шар хулс, расположенные близко к Кобдо являются убедительными доказательствами.

Пока нет других сведений о том, что происходили ли другие крупные съезды, кроме съезда 1640 года. На этом было принято монголо-ойратское уложение «Их Цааз»

¹ Зарлигаар Зүүнгарын тайж Галданцэрэнд зарсан дэд сайд Фунай нарын хичээнгүйлэн айлтгах нь, Галданцэрэнгийн зүг хэрэг өгүүлсэн хэргийг сонсгон айлтгах учир (1735.02.18). // Bibliotheca Oiratica-114. Улаанбаатар, 2022, тал 89–97.

² Тэнгэрийн тэтгэсэний гуравдугаар он 2-р сарын шинийн 3-нд сайд Цэрэний хичээнгүйлэн айлтгах нь, Зүүнгарын элч Даш нарт асуусан, өгүүлсэн хэргийг сонсгон айлтгах учир (1738.02.03). // Bibliotheca Oiratica-114. Улаанбаатар, 2022, тал 131–132.

(«Великое Степное Уложение») и утверждена пограничная линия между Джунгарией и Халхой.

В настоящее время местность Зэрэг и Шар хулс является территорией сомона Зэрэг Ховд аймака, это долина шириной 6–8 км, длиной около 30 км, расположенная между двумя горными грядами Баатар Хайрхан и Бумбат Хайрхан Алтайских гор. Климат этой местности в летний период очень жаркий и кишит кровососущими насекомыми и потому климат не очень подходящий для выращивания скота. А осенний период характеризуется вполне благоприятный, с травостоем и хорошими пастбищными угодьями. Данный съезд состоялся 20 сентября 1640 года, в день тигра. Это время в местности Зэрэг и Шар хулс устанавливается вполне благоприятные осенние дни.

Таким образом, вышеназванные три факта служат подтверждением того, что съезд 1640 года состоялся именно на территории Зэрэг и Шар хулс – пограничной зоне между Халхой и Джунгарскими землями.



Пояснения к рисункам:

- Рисунок 1: Политика и план империи Цин по демаркации границы представлен синим цветом, красным показана позиция Джунгарского ханства.
- Рисунок 2: Современное расположение местности Зэрэг и Шар хулс.
- Рисунок 3–4: Зимний пейзаж местности Зэрэг и Шар хулс.
- Рисунок 5: Картина художника местности Зэрэг и Шар хулс.

Литература

1. Голтунский К.Ф. Монголо-Ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдань-хунь-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. Калмыцкий текст с русским переводом и примечаниями. СПб., 1880. – С. 62.
2. Зарлигаар Зүүнгарын тайж Галданцэрэнд зарсан дэд сайд Фунай нарын хичээнгүйлэн

айлтгах нь, Галданцэрэнгийн зүг хэрэг өгүүлсэн хэргийг сонсгон айлтгах учир (1735.02.18). // Bibliotheca Oiratica-114. Улаанбаатар, 2022, тал 89–97.

3. Зүүнгар улс – Чин улсын хилийн хэлэлцээрт холбогдох манж баримт (1722–1742). Удиртгал бичиж эрхлэн хэвлүүлсэн На.Сүхбаатар, Манжаас орчуулсан Л.Энхсаруул // Bibliotheca Oiratica-114. Улаанбаатар, 2022, тал 23–52.

4. Тэнгэрийн тэтгэсэний гуравдугаар он 2-р сарын шинийн 3-нд сайд Цэрэний хичээнгүйлэн айлтгах нь, Зүүнгарын элч Даш нарт асуусан, өгүүлсэн хэргийг сонсгон айлтгах учир (1738.02.03). // Bibliotheca Oiratica-114. Улаанбаатар, 2022, тал 131–132.

Наранжаргал Н., Нэргүй Ц.
г. Улан-Батор, Монголия

Б.Б. ГОРОДОВИКОВЫН 1966, 1977 ОНУУДАД БНМАУ-Д ХИЙСЭН АЙЛЧЛАЛЫГ ТОДРУУЛАХ НЬ

Summary: *The hero of the Soviet Union and the first secretary of the Communist Party of the Autonomous Soviet Socialist Republic of Kalmykia, B.B.Gorodovikov paid a visit to Mongolian People's Republic in the years of 1966 and 1977.*

In 1966, B.B.Gorodovikov was one of the members of the general secretary of the Communist Party of the Soviet Union L.Brezhnev's team. While visiting Mongolian cities, such as Ulaanbaatar and Darkhan, he participated in the contracts held at government level. It was the first time he visited Mongolian People's Republic. This visit brought lots of positive influence to the relationship between the two countries, one of which was the establishment of Kalmykia branch of the Soviet-Mongolian Society in June, 1966.

In 1977, he paid the second visit to Mongolia when Party Committee and People's Deputies meeting of the administration of Uvurkhangai province invited him. During his visit to the province of Uvurkhangai from September 26th to 29th, B.B.Gorodovikov went to the city of Arkhangai, the fund farm of Kharkhorin and the sums of Khujirt, Zuunbayan and Ulaan as well as got to acknowledge the life of Mongolian herders and laborers.

Keywords: *B.B.Gorodovikov, the first secretary of the Communist Party of Kalmykia, Mongolian People's Republic, visit, the province of Uvurkhangai.*



Энэхүү илтгэлдээ ЗХУКН-ын Халимаг мужийн намын хорооны нэгдүгээр нарийн бичгийн дарга Б.Б.Городовиковын 1966, 1977 онуудад БНМАУ-д хийсэн айлчлалын тухай авч үзсэн болно.

Басан Бадминович Городовиков 1910 оны 11-р сарын 15-нд Доны цэргийн тойргийн Мокрая Ельмута тосгонд (өнөөгийн Ростов мужийн Пролетарийн дүүрэг) төржээ.

1918 онд сургуульд орж Ельмут тосгоны бага сургууль, Платовск суурингийн дунд сургууль төгсөж ерөнхий боловсрол эзэмшжээ. Улмаар 1930 онд Краснодар дахь Кавказын морин цэргийн сургууль, 1938 онд Москва дахь М.Фрунзийн нэрэмжит цэргийн академи, 1941 оноос Агаарын цэргийн академид сонсогч, 1945 онд Академийн дээд курс, 1955 онд К.Е. Ворошиловын нэрэмжит Цэргийн дээд академийг тус тус төгсөж цэргийн удирдах дээд мэргэжил эзэмшсэн байна.

Б.Б.Городовиков нь 1927 онд улаан армид элсэж, 1930 оноос Пролетарская тосгон дахь Умард Кавказын цэргийн тойргийн 12-р морьт дивизийн 76-р морьт хорооны салаан дарга, Умард Кавказын цэргийн тойргийн 5-р морин дивизийн Саратовын 30-р морин цэргийн

дэглэмд эскадрилийн командлагч, 1938–1940 оны 10-р сар хүртэл тэрээр 8-р морин дивизийн 115-р морин хорооны командлагч, ЗХУ-ын Эх орны дайн эхэлсний дараа 1941 оны 7-р сараас Полтава мужид 48-р тусгай морин дивизийн 71-р морьт ангийн захирагч, 1942 оны 5-р сараас Крымын 1-р Партизаны дүүргийн командлагч, 1943 оны 7-р сарын 27-нд 15-р гвардийн буудлагын корпусын 85-р гвардийн дивизийн командлагч, 1944 оны 6-р сараас Беларусийн 3-р фронтын 5-р армийн 45-р бууны корпусын 184-р дивизийн командлагч, 1945 оны 7-р сараас – Алс Дорнодын 1-р фронтын 5-р армийн 72-р корпусын 63-р дивизийн командлагч, 1947 оноос Брест хотын 12-р харуулын механикжуулсан дивизийн командлагч, 1950 оны 1-р сараас Өмнөд-Сахалинск дахь Алс Дорнодын цэргийн тойргийн 87-р бууны корпусын командлагчийн орлогч, 1955 оноос 8-р гвардийн армийн командлагчийн нэгдүгээр орлогч, тус армийн цэргийн зөвлөлийн гишүүн, 1960 оны 9-р сараас Карпатын цэргийн тойргийн командлагчийн орлогчоор тус тус алба хаасан ЗХУ-ын баатар, дэслэгч генерал цолтой цэргийн гарамгай удирдагч байв.

Б.Б.Городовиков 1961 оноос 1966 он хүртэл ЗХУКН-ын Төв хорооны шалган байцаах комиссын гишүүнээр, 1966 оноос ЗХУКН-ын төв хорооны орлогч гишүүнээр сонгогдсоны дээр ЗСБНХУ-ын Дээд Зөвлөлийн депутатаар 1961-1981 онуудад удаа дараа сонгогдон ажиллаж төрийн зүтгэлтэн юм.

Б.Б.Городовиков нь Халимагийн ард түмний төлөө цаг үргэлж санаа давин зүтгэгч нэгэн байсан бөгөөд 1957 онд Халимагийн ард түмнийг цөллөгөөс буцан ирүүлэх шийдвэрийг ЗХУКНТХ-оос гаргахад түүний оруулсан хувь нэмэр багагүй байв. Халимагийн ард түмнийг тал нутагтаа эргэн ирсний дараа 1961 оноос эхлэн ЗХУКН-ын Халимаг мужийн намын хорооны хоёрдугаар нарийн бичгийн дарга, нэн удалгүй нэгдүгээр нарийн бичгийн даргаар ажиллаж Автономит Халимагийн бүтээн байгуулалт онцгой үүрэг гүйцэтгэсэн төр нийгмийн гарамгай зүтгэлтэн юм.

Б.Б.Городовиков 1966 онд БНМАУ-д айлчилсан нь:

Б.Б.Городовиков нь 1966 онд ЗХУКН-ын Төв Хорооны ерөнхий нарийн бичгийн дарга Л.И.Брежнев тэргүүтэй ЗХУ-ын нам засгийн төлөөлөгчдийн бүрэлдэхүүнд оролцон Монгол улсад анх айлчилсан байна. Энэ үед тэрээр Халимагийн коммунист намын нэгдүгээр нарийн бичгийн даргаас гадна Зөвлөлт Монголын Найрамдлын нийгэмлэгийн удирдах үүргийг давхар гүйцэтгэж байжээ. Тэдэнтэй хамт хувьсгалт тэмцлийн ахмад зүтгэлтэн М.Т. Бимбаев мөн хамт иржээ [Нэргүй 1974: 5].

Монгол Зөвлөлтийн найрамдлын нийгэмлэг:

Монгол Зөвлөлтийн найрамдлын нийгэмлэг нь 1947 оны 5 дугаар сарын 22-нд Монголын олон нийтийн санаачилгаар байгуулагдаж [Батсайхан 2021: 291] хоёр орны ард түм нэг нэгнийхээ улс ардын аж ахуй соёлын тэргүүн туршлагаас харилцан суралцахад дэмжлэг үзүүлж байсан нь Монгол-Зөвлөлтийн найрамдалд харилцаанд багагүй үүрэг гүйцэтгэж байв.

1952 оноос тус зөвлөл нь Октябрийн социалист хувьсгалын ой угтаж Монгол-Зөвлөлтийн найрамдлын сарын ажлыг орон даяар явуулдаг [Мөнх найрамдлын ... 1977: 1] болжээ.

Монгол-Зөвлөлтийн найрамдлын нийгэмлэг байгуулагдах үедээ 700 шахам гишүүн, аймаг, хотын 20 зөвлөлтэй байсан бол 1977 он гэхэд нийгмийн бүх давхаргыг хамарсан 300 шахам мянган гишүүн бүхий аймаг хотын 29 зөвлөлтэй олон нийтийн томоохон байгууллага болоод байв [Мөнх найрамдлын ... 1977: 1].

ЗСБНХУ-ын Дээд Зөвлөлийн Тэргүүлэгчдийн зарлигаар МЗНН-ийг 1974 онд “Улс түмний найрамдлын одон”-гоор шагнасан [Батсайхан 2021: 423] байна.

1992 оноос Найрамдлын Нийгэмлэгүүдийн Монголын Эвлэл /ННМЭ/ нэртэйгээр үйл ажиллагаагаа явуулах болжээ.

Зөвлөлт Монголын найрамдлын нийгэмлэг:

ЗСБНХУ, БНМАУ-ын ард түмний найрамдал, бүх талын хамтын ажиллагааг цаашид хөгжүүлэн бэхжүүлэхэд дэмжлэг үзүүлэх зорилготой олон нийтийн байгууллага Зөвлөлт, Монголын найрамдлын нийгэмлэг нь 1958 оны 5 дугаар сарын 14-нд Зөвлөлтийн олон нийтийн санаачилгаар байгуулагджээ [Батсайхан 2021: 339]. 1988 онд тус байгууллагад ЗСБНХУ-ын Бүгд Найрамдах Улс, муж, хязгаарын 37 салбар зөвлөлд 2000 гаруй анхан шатны байгууллага хамрагдаж байжээ [Намнансүрэн 1988: 2].

ЗМНН-ийн Төв захиргааны анхны даргаар нь ЗХУ-ын гурван удаагийн баатар, зөвлөлтийн цэргийн нэрт жанжин, төрийн зүтгэлтэн, ЗХУ-ын маршал С.М.Будённий ажиллаж байв [Намнансүрэн 1988: 2].

ЗМНН-ээс монголын ардын хувьсгалын ойгоор зөвлөлт монголын найрамдлын сар, 10 хоног холбооны болон автономит бүгд найрамдах улс, хязгаарт монголын өдрүүдийг санаачлан зохион явуулахын зэрэгцээ монголын өдрүүдийг ЗСБН Орос Улс, Казах, Киргиз, Узбек, Молдав, Украин улс, ЗСБНА Буриад, Тува улсуудад зохион байгуулж байжээ [Намнансүрэн 1988: 2].

ЗМНН-ийн олон талт, үр ашигтай үйл ажиллагааг манай нам засаг өндрөөр үнэлж 1975, 1983 онуудад төрийн дээд шагнал Сүхбаатарын одонгоор шагнасан [Намнансүрэн 1988: 2] байна.

Зөвлөлт, Монголын найрамдлын нийгэмлэгийн Халимагийн салбар:

ЗМНН-ийн Халимагийн салбарыг 1966 оны V сард байгуулагджээ. Салбарын даргаар нь намын ахмад гишүүн, Монгол ардын хувьсгалд оролцож явсан хувьсгалт тэмцлийн ахмад зүтгэлтэн нөхөр Мацак Тонхеевич Бимбаевыг сонгосон байна. 1988 онд Зөвлөлт Халимагт ЗМНН-ийн гишүүн 130 нь хамт олон байжээ [Бямбадорж 1977: 1–2]. Энэхүү салбар нь Өвөрхангай аймгийн салбар зөвлөлтэй идэвхтэй харилцахаас гадна Увс, Ховд аймагт харилцах оролдлогуудыг хийж байв.



Зураг № 1. Зүүн гар талаас 11 дахь нь Б.Б.Городовиков



Зураг № 2. Зүүн гар талаас 5 дахь нь Б.Б.Городовиков Л.Брежнев, Ю.Цэдэнбал нар гэрээнд гарын үсэг зурж буй нь. 1966 оны 1 сар.



Зураг № 3. Л.Брежнев, Ю.Цэдэнбал нар төрийн ордонд уулзаж буй нь 1966 оны 1 сар. Ширээний баруун талын зүүн гар талаас 2 дахь нь Б.Б.Городовиков



Зураг № 4. Л.Брежнев Улаанбаатар хотын ерөнхий төлөвлөлттэй танилцаж буй нь. 1966 оны 1 сар. Зүүн гар талаас 6 дахь нь Б.Б.Городовиков



Зураг № 5. Монгол үндэсний хувцас өмссөн Л.Брежневийн хамт. 1966 оны 1 сар. Зүүн гар талаас 3 дахь нь Б.Б.Городовиков



Зураг № 6. Үндэсний бөхийн хүүхдийн барилдааны үзэж буй нь. 1966 оны 1 сар. Зүүн гар талаас 2 дахь нь Б.Б.Городовиков



Зураг № 7. Л.Брежнев БНМАУ-ын малчид хөдөлмөрчидтэй уулзаж буй нь 1966 оны 1 сар. Зүүн гар талаас 2 дахь нь Б.Б.Городовиков



Зураг № 8. Малчин айлд зочилж буй нь 1966 оны 1 сар. Зүүн гар талаас 3 дахь нь Б.Б.Городовиков

Б.Б.Городовиков 1977 онд БНМАУ-д айлчилсан нь:

Б.Б.Городовиков 1977 онд Халимаг мужийн намын хорооны нэгдүгээр нарийн бичгийн даргаар ажиллаж байхдаа БНМАУ-ын Өвөрхангай Аймгийн Намын хороо, АДХ-ын гүйцэтгэх захиргааны урилгаар БНМАУ-д хоёр дахь удаагаа айлчилжээ. Энэ айлчлалынхаа үеэр тэрээр Өвөрхангай аймагт есдүгээр сарын 26–29-ний өдрүүдэд зочилжээ.

Энэ үед Өвөрхангай аймаг нь ЗСБН Автономит Халимаг улстай шууд харилцаа тогтоогоод байсан юм. 1973 оны 8-р сарын 14-нд МАХН-ын ТХ-ноос БНМАУ-ын аймгуудыг ЗХУ-ын муж, хязгаар нутаг, автономит улсуудтай шууд харилцаа тогтоох тухай шийдвэрийг гаргаснаар 1973 оны 11-р сарын 1-7-нд Халимагийн төлөөлөгчид Өвөрхангай аймагт, Өвөрхангай аймгийн төлөөлөгчид Халимагт 1974.4.26-5.3-ны хооронд Халимагт айлчилж харилцан гэрээ протокол байгуулснаар [Наранжаргал 2017: 101] шууд харилцаа эхэлжээ. Энэхүү харилцаа нь нам эвлэл, ХАА, соёл, боловсролын чиглэлүүдээр 1990 он гартал идэвхтэй өрнөсөн юм.

Эхний өдөр: 09-р сарын 26- Б.Б. Городовиковыг Өвөрхангай аймгийн төв Арвайхээр хотод хүрэлцэн ирэхэд нь түүнийг Арвайхээр хотын нисэх онгоцны буудал дээр Өвөрхангай аймгийн удирдлагууд болон Арвайхээр хотын иргэд ёслол хүндэтгэлийн байдалтай угтан авчээ.



Зураг № 9. ЗХУКН-ын Халимаг мужийн Намын хорооны нэгдүгээр нарийн бичгийн дарга Б.Б.Городовиковыг үндэсний заншлаар хадаг сүү барин хүндэтгэн угтаж байгаа нь



Зураг № 10. Б.Б.Городовиков тэргүүтэй хүндэт зочид угтан авсан пионер сурагчид, албаны хүмүүсийн хамт. 1977.9. 26

ЗХУКН-ын Халимаг мужийн Намын хорооны нэгдүгээр нарийн бичгийн дарга Б.Б. Городовиков тэргүүтэй Зөвлөлт Халимагийн зочид төлөөлөгчдийн бүрэлдэхүүнд Произерийн районы “Садовый” хамтралын ахлах хоньчин П.И.Гетманский, ЗХУКН-ын Халимаг мужийн намын хорооны нэгдүгээр нарийн бичгийн даргын туслах Э.А. Джанджеев, ЗСБН Автономит Халимаг Улсын нэгдсэн больницын тасгийн эрхлэгч Д.Б. Мухлаева, “Волгогипроводхоз” институтийн ерөнхий инженер М.С.Ункуров нар оролцжээ [Бямбадорж, Батсүх 1977: 1–2].

Зочид ирсэн өдрөө Арвайхээр хотод Өвөрхангай аймгийн Намын хороо, АДХ-ын гүйцэтгэх захиргаанд болсон уулзалтад оролцож, БНМАУ-ын баатар Л.Аюушийн хөшөөнд цэцэг өргөж, Арвайхээр хотын 10 жилийн дунд сургуульд зочилсон.

Б.Б.Городовиковыг 10 Арвайхээр хотын дунд сургуульд зочлох үеэр тус сургуулийн “В.И. Лениний мэндэлсний 90 жилийн ой”-н нэрэмжит пионерын нэгдүгээр бүлгэмийн зөвлөл түүнийг хүндэт пионероо болгосон байна.





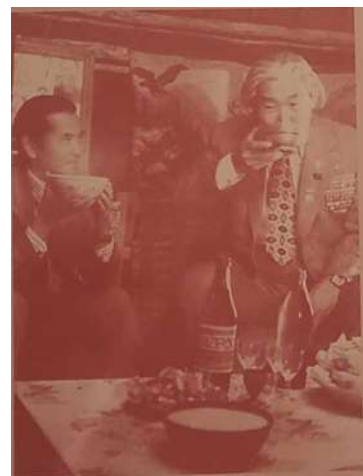
Зураг 11, 12, 13. Манай хүндэт зочин, ЗХУКН-ын Халимаг мужийн Намын хорооны нэгдүгээр нарийн бичгийн дага Б.Б.Городовиков хүндэт пионер болсны дараа хүүхдүүдийн дунд.

Арвайхээр хот дахь үйл ажиллагаа дууссаны дараа нь Б.Б. Городовиков тэргүүтэй төлөөлөгчид Зүүнбаян-улаан сумын “Цацрал” нэгдэлд зорьжээ. Зочдыг сумынхаа хилийн зааг дээрээс сумын Намын хорооны нарийн бичгийн дарга Б. Мэнд-амар, сум нэгдлийн дарга Н. Дамдинпүрэв нар замд угтан авчээ [Бямбадорж, Батсүх 1977: 1–2].

Сумын төв орох замдаа зочид “Цацрал” нэгдлийн адуучин Б. Дашдамбын суурьт зочилж хурдан морьдын уралдаан, морь уургалах зэргийг сонирхон [Бямбадорж, Батсүх 1977: 1–2] үзжээ.



Зураг № 14, 15. ЗХУКН-ын Халимаг мужийн Намын хорооны нэгдүгээр нарийн бичгийн дарга Б.Б.Городовиков Зүүнбаян-улаан сумын “Цацрал” нэгдлийн малчин Б.Дашдамбын суурьт зочилж, малчдын амьдрал байдалтай танилцаж байгаа нь.



Зураг № 16, 17. ЗХУКН-ын Халимаг мужийн Намын хорооны нэгдүгээр нарийн бичгийн дарга Б.Б.Городовиков Зүүнбаян-улаан сумын “Цацрал” нэгдлийн малчин Б.Дашдамбын суурьт зочилж, малчдын амьдрал байдалтай танилцаж байгаа нь.

Хүндэт зочныг малчны сууриас сум-нэгдлийн төвд ирэхэд Зүүнбаян-улаан сумын төвийн ажилчин, албан хаагчид, пионер сурагчдын төлөөлөгчид туг дарцаг барин жагсаж хүндэтгэн угтсан [Бямбадорж, Батсүх 1977: 1–2]. Зочид тус сум-нэгдлийн орон нутаг судлах кабинетыг үзэж, сонирхсоны дараа сумын клубт хөдөлмөрчидтэй уулзсан [Бямбадорж, Батсүх 1977: 1–2]. Энэ үед тус сумын 100 гаруй ажилчин, малчид Зөвлөлт Халимагийн туршлагаас суралцан ажиллаж [Бямбадорж, Батсүх 1977: 1–2] байжээ.

Цуглааны үеэр Өвөрхангай аймаг болон ЗСБН Автономит Халимагийн хооронд Октябрийн социалист их хувьсгалын 60 жилийн ой угтсан социалист уралдаанд аймагтаа тэргүүлж яваа Зүүнбаян-улаан сумынханд шилжин явах дурсгалын туг гардуулж, социалист уралдаанд амжилт гаргасан зарим хүмүүст дурсгалын тэмдэг гардуулсан [Бямбадорж, Батсүх 1977: 1–2] байна.

Хоёр дахь өдөр: 09-р сарын 27-

Б.Б.Городовиков нь есдүгээр сарын 27 өдөр Хархорины сангийн аж ахуйд нисэн очиход онгоцны буудал дээр сангийн аж ахуйн хөдөлмөрчид болон пионер сурагчид жагсаж, Хархорины сангийн аж ахуйн намын хорооны нарийн бичгийн дарга Г.Рэнцэн, сум сангийн аж ахуйн дарга Л.Гомбосүрэн нар хүндэт зочдодоо хадаг сүү барин угтан авчээ [Үүрцайх, Шаалуу 1977: 2].

Сум-сангийн аж ахуйн нам, захиргааны удирдлагууд хүндэт зочин Б.Б.Городовиковт сум-сангийн аж ахуй, Октябрийн социалист их хувьсгалын 60 жилийн ой угтсан социалист уралдаанд олж буй ололт амжилтаа танилцуулж, “Эрдэнэ зуу” сүм-музей, гурил тэжээлийн үйлдвэр, спиртийн заводод зэрэг газруудаар зочлуулжээ [Үүрцайх, Шаалуу 1977: 2]. Хүндэт зочид мөн өдөртөө Хужирт сумын “Энх тайван” нэгдэлд очсон байна. Зочдыг Хужирт суманд очиход тус сумын хөдөлмөрчид, пионер сурагчдын төлөөлөгчид хүндэтгэн угтав. Хужирт сумын намын хорооны нарийн бичгийн дарга Г. Цэдэндамба, сум нэгдлийн дарга С.Рагчаа нар хүндэт зочин Б.Б. Городовиковт сум-нэгдлээ танилцуулжээ [Үүрцайх, Шаалуу 1977: 2].



*Зураг № 18. Б.Б.Городовиковыг Хархориний сангийн аж ахуйд тосон авч буй нь
Гурав дахь өдөр: 09-р сарын 28*



Зураг № 19. Хүндэт зочид Эрдэнэзуу хийдтэй танилцаж яваа нь

Зочид төлөөлөгчид Хужирт сумын хөдөлмөрчидтэй хийсэн цуглаанд оролцож, Сүхбаатарын нэрэмжит сувилалд амарч өнгөрөөсөн байна.



*Зураг № 20. Б.Б.Городовиков Орхон голын
улаан цутгалангийн дэргэд*



*Зураг №21. Б.Б. Городовиков Тэмээ унаж буй
нь дөрөв дэх өдөр: 09-р сарын 29*



*Зураг № 22. Б.Б.Городовиков хүндэтгэлийн
зоог хөндөж буй нь*



*Зураг № 23. Хүндэт зочид монгол үндэсний
хувцастай*

Арвайхээр хот дахь аймгийн соёлын ордонд болсон цуглаанд оролцож Зөвлөлт Халимагийн бүтээн байгуулалт, тэдний ололт амжилт, Монгол Зөвлөлтийн найрамдалт харилцааны тухай илтгэл тавьсан байна [Бямбадорж 1977: 1–2].



*Зураг № 24. Найрамдлын цуглаан дээр манай шууд харилцаат ЗСБН Автономит Халимаг
Улсын зочид төлөөлөгчдийн тэргүүн, ЗХУКН-ын Халимаг мужийн Намын хорооны нэгдүгээр
нарийн бичгийн дарга Б.Б.Городовиков үг хэлж байгаа нь.*

Найрамдлын цуглаанд оролцсоны дараа хүндэт зочид төлөөлөгчид эх орон руугаа буцахад нь Арвайхээр хотын нисэх онгоцны буудал дээрээс аймгийн Намын хорооны товчооны гишүүн Ч. Эрдэнэ-очир, Х. Цэдэн-иш, И. Равдан, Ч. Тогтуун, Н. Чимэдцэрэн, албаны бусад хүмүүс, Арвайхээр хотын хөдөлмөрчдийн төлөөлөгчид үдэж мордуулав [Шаалуу 1977: 1].

Дүгнэлт

ЗХУ-ын баатар, ЗСБН Автономит Халимаг улсын коммунист намын нэгдүгээр нарийн бичгийн дарга Б.Б.Городовиков нь 1966, 1977 онуудад БНМАУ-д айлчилжээ.

Тэрээр 1966 онд ЗХУКН-ын ерөнхий нарийн бичгийн дарга Л. Брежневийн айлчлалын бүрэлдэхүүнд орон, Улаанбаатар, Дархан зэрэг хотуудаар явж, Нам засгийн хооронд байгуулагдсан гэрээ хэлэлцээрт оролцсон байна. Энэ үед Б.Б. Городовиков нь Зөвлөлт Монголын найрамдлын нийгэмлэгийн удирдлагад давхар ажиллаж байсан тул энэ чиглэлийн үйл ажиллагаануудад ч оролцжээ. Энэхүү айлчлал хоёр улсын найрамдалт харилцаанд олон эерэг үр дагавар авч ирсний нэг нь Зөвлөлт Монголын найрамдлын нийгэмлэгийн Халимагийн салбар 1966 оны 6 сард байгуулагдсан явдал байв.

1977 онд тэрээр хоёр дахь удаагаа БНМАУ-д ирсэн. Түүнийг Өвөрхангай аймгийн Намын хороо, Ардын депутатын хурлын гүйцэтгэх захиргаанаас урьсан бөгөөд тэрээр 9-р сарын 26–29-ний хооронд Өвөрхангай аймагт зочлохдоо Арвайхээр хот, Хархориний сангийн аж ахуй, Хужирт, Зүүнбаян –Улаан сумуудаар зочлон малчид хөдөлмөрчдийн амьдрал байдалтай танилцжээ.

ЗСБН Автономит Халимаг улсын КН-н нэгдүгээр нарийн бичгийн дарга Б.Б.Городовиков Өвөрхангай аймагт айлчилсан явдал нь Өвөрхангай аймаг болон ЗСБНАХУ-ын хоорондох шууд харилцаа үр дүнтэй, идэвхтэй, тогтвортой урт хугацаанд үргэлжлэхэд зохих ёсоор нөлөөлсөн гэж үзэж байна.

Ном зүй

1. Бямбадорж Т. Батсүх Ш. Хүндэтгэн угтав. // Хөдөлмөрийн төлөө сонин. 1977 оны 09-р сарын 29. № 72 (3161), тал 1–2.
2. Бямбадорж Т. Найрамдлын цуглаан // Хөдөлмөрийн төлөө сонин. 1977 оны 10-р сарын 03. № 73 (3162), тал 1–2.
3. Монгол – Оросын харилцааны он дарааллын товчоон: 1911–2021. Редактор О. Батсайхан. УБ., 2021. тал 291.
4. Мөнх найрамдлын үйлсэд 30 жил // Хөдөлмөрийн төлөө сонин. 1977 оны 05-р сарын 19. № 38 (3127), тал 1.
5. Намнансүрэн Д. Сүхбаатарын одонт нийгэмлэг // Хөдөлмөрийн төлөө сонин. 1988 оны 05-р сарын 12. № 36 (4179), тал 2.
6. Наранжаргал Н. Монгол Халимагийн орхи үеийн харилцаа. УБ., 2017, тал 101.
7. Нэргүй Ш. Анд нөхөр, ахмад хувьсгалч // Хөдөлмөрийн төлөө сонин. 1974 оны 0-р сарын 0. № 87 (2886), тал 5.
8. Үүрцайх Ж., Шаалуу Ш. Хархорины сангийн аж ахуй, Хужирт сумын “Энхтайван” нэгдэлд зочлов.
9. Шаалуу Ш. Хүндэт зочдын үдэж мордуулав // Хөдөлмөрийн төлөө сонин. 1977 оны 10-р сарын 03. № 73 (3162), тал 1.

ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ УЧЕТ КАЛМЫКОВ В РОССИЙСКОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ XX – НАЧАЛА XXI ВВ.

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»

Аннотация. В данной статье рассматривается опубликованная отечественная и доступная зарубежная литература XX – начала XXI вв., выясняется степень ее изученности, определяется информационно-качественная ценность содержащихся в них данных. Анализ литературы свидетельствует, что большинство исследователей оперировали историческими источниками по демографии калмыцкого населения лишь для воссоздания в той или иной степени полноты воспроизводимой ими исторической картины и не более того. При этом весь комплекс исторических источников по демографии ими почти не привлекался.

Ключевые слова: история Калмыкии, XX – начала XXI вв., отечественная и зарубежная историография, источники, исторические труды, демографический учет, историографический и источниковедческий анализ.

Изучение Нижнего Поволжья и Приуралья, их полиэтничного населения, в том числе калмыков, неотъемлемо связано с историей Евразии. Изучение демографического учета калмыков, как и их предков-ойратов, еще не получило должноосновательного освещения в историографии. Основная причина заключается в том, что многие источники до сих пор или утрачены, или не введены в научный оборот, а известные, используемые большей частью отрывочно, недостаточно изучаются и подвергаются критическому анализу с точки зрения выяснения степени их репрезентативности. Все это, заметим, уже не одно столетие вызывает необходимость всестороннего и углубленного изучения.

Вопросы источниковой основы демографической истории калмыков, из которых продолжавшие вести кочевой образ жизни и известные более под названиями приволжские», «астраханские», относятся к числу малоизученных. Исследователей, как правило, интересовали и интересует до настоящего времени лишь численный состав населения на какой-то исторический момент или в рамках определенного отрезка времени, или чаще всего в качестве кратко дополняющего иллюстративного факта.

При изучении историографии собственно демографической истории волжских калмыков периода 1771–1897 гг. необходимо иметь в виду её разнопланово-целевой и многоаспектный характер: она базируется на исторических источниках различных видов по содержанию и происхождению. Имеющаяся обширная литература по данной теме разделяется на отечественную (российскую) и зарубежную историографии. Согласно общепринятой классификации первая из них в свою очередь рассматривается более подробно, а именно ее подразделяют на дореволюционную, советскую и постсоветскую (или современную).

Объектом данной статьи является отечественная и доступная зарубежная литература XX – начала XXI вв., в которых нашел отражение демографический учёт волжских калмыков. Поставлена цель — во-первых, выяснить степень ее изученности, во-вторых, определить информационно-качественную ценность содержащихся в них данных.

Новый этап в изучении демографической истории калмыков на основе более широкого круга исторических источников приходится на советскую эпоху. К числу первых работ по данной проблеме относятся работы Н.Н. Пальмова. В отличие от дореволюционных историков Калмыкии автор основной упор сделал на исследование архивных источников, анализ которого он сочетал с новым подходом к уже опубликованным материалам. В своих трудах и, прежде всего, в хорошо известных «Этюдах» [Санчилов 1983], вопрос о

численности калмыков он затрагивал фрагментарно. Его как историка-государственника более занимал политический аспект в истории развития калмыцкого этноса, что не исключало обращения к другим сторонам жизнедеятельности последнего.

В научном архиве КИГИ РАН хранится неопубликованная рукопись учёного-путешественника Г.Е. Грумм-Гржимайло «Волжские калмыки»¹, написанная предположительно в 20-х гг. XX в. и представляющая научный интерес. В ней затронуты вопросы численности калмыков накануне ухода их из России в 1771 г., в частности, обращено внимание на количество ушедших с наместником Убуши и оставшихся в пределах России.

В историографии советского периода первым сделал попытку расширить демографический аспект в изучении истории калмыков А.А. Лебединский [Любомиров 1926]. Опираясь на документы статистического характера, хранившиеся в фондах архива Управления калмыцким народом, исследователь ввел в научный оборот более разнообразные данные, чем его предшественники. Его исследование представляет большую ценность, поскольку использованные им документальные материалы в фондах указанного архива не сохранились. А.А. Лебединский как исследователь к освещению и оценке поднятой им проблем подошел несколько тенденциозно: он использовал исторические источники в соответствии со складывавшимся в Советской России идеологическим стереотипом по вопросу вымирания инородцев в царской России. В результате автор пришел к надуманному выводу о сокращении численности калмыков к началу XX в. в волжских улусах и в Большедербетовском кочевье Ставропольской губернии. Между тем, его вывод о сокращении численности отдельных социальных слоев кочевников — нойонов-улусовладельцев и мелкопоместных дворян безаймачных зайсангов никем из исследователей не был опровергнут и является общепризнанным в историографии.

В статьях П.Г. Любомирова о заселении Нижнего Поволжья в XVIII в., опубликованных в 20-х гг. XX в., содержатся сведения о численном составе волжских калмыков накануне откочёвки 1771 г. Автор вновь обратился к вопросу об учёте кочевого населения Астраханского края в 60-е годы XVIII в. [Любомиров 1924; Митиров 1998].

Первым обобщающим трудом по истории Калмыкии явились «Очерки истории Калмыцкой АССР» [Пальмов 1922], в подготовке первого тома которых приняли участие видные советские исследователи Н.В. Устюгов, И.Я. Златкин, Е.Н. Кушева, Д.А. Чугаев, Т.И. Беликов, У.Э. Эрдниев и многие другие. Однако исследуемая нами тема «в Очерках» представлена небольшими разрозненными фрагментами, не отражающими динамику демографического развития калмыцкого этноса.

В 1980-е годы к теме демографической статистики обратились ряд историков. Ю.О. Оглаев и В.Б. Убушаев, опираясь на опубликованные источники, попытались проанализировать динамику численности калмыцкого этноса на протяжении довольно длительного периода, о именно начиная со второй половины XVIII в. вплоть до 1970 г. В частности, исходя из опубликованных сведений ими сделан вывод о том, что амплитуда колебания численного состава калмыцкого населения зависела от политических, социально-экономических факторов [Очерки истории... 1967]. И.В. Борисенко в разрезе изучения исторической географии систематизировал преимущественно известные данные о численности калмыков не только в основном районе их проживания, т.е. в Калмыцкой степи, но и в других местах их расселения на территории Российской империи. Он изучил состав калмыцкого населения не только Калмыцкой степи, но и проживавшего за её пределами [Борисенко 1991; Борисенко 1982].

В собственно источниковедческом аспекте изучения нормативных документов центрального и местных органов имперского управления волжскими кочевьями в XIX в. Л.С. Бурчиновой были проанализированы данные, отражавшие демографическое, социальное, хозяйственное состояние их населения, остававшегося преимущественно

¹ Грумм-Гржимайло Г.Е. Волжские калмыки. [Рукопись] // Научный архив КИГИ РАН. – Ф. 4. – Оп. 2. – Д. 22.

мононациональным. Впервые была поднята проблема информационной достоверности данной разновидности массовых источников. Изучая, в частности, постановку и содержание демографического учёта калмыков Л.С. Бурчинова пришла к выводу, что в этом определяющую роль играла степень потребности со стороны собственно имперской власти России. Первоначально она довольствовалась информацией местных улусовладельцев. Об этом свидетельствуют данные общероссийских ревизий. По мере становления и утверждения капитализма власть сама начала проводить местные ревизии, в основе которых прежний покибиточный учет был приближен к семейно-подушевому. В результате ценностно возростала его достоверность, но одного введения подушевого исчисления за каждый год оставлял желать лучшего. По мнению Бурчиновой, его отличала относительная достоверность, отражавшая динамику движения в учете населения, а также хозяйственных и земельных ресурсов последнего. Все это стало неотъемлемой частью возникшей и успешно развивавшейся общегосударственной статистической системы в XIX в. в России [Бурчинова 1980].

На фоне незатухающего интереса к истории откочевки большей части волжских калмыков со стороны исследователей В.П. Санчинова, А.И. Чернышева, Ш.Б. Чимитдоржиева и др., опубликованные в 80–90-х гг. [Тройницкий 1861; Courant, 1912; Hedin, 1932] по-прежнему были актуальны вопросы о том, сколько из них покинуло пределы России и сколько осталось. В этом плане представляют определенную ценность введенные в научный оборот М.М. Батмаевым данные, представленные оставшимися калмыками владельцам и после 1771 г. о численности подвластного им кочевников [Батмаев 1993].

В 1997 г. вышло в свет исследование по демографической истории калмыков В.И. Колесника. Проанализировав на основе значительного массива демографических источников половозрастной состав калмыцкого населения по материалам переписи 1897 г., В.И. Колесник пришёл к такому же выводу, что и А. Лебединский, — о снижении прироста калмыцкого населения [Колесник 1997].

Вызывает определённый интерес работа А.Г. Митирова «Ойраты – калмыки: века и поколения» [Оглаев, Убушаев 1981]. В этом труде приведены цифровые данные переписи калмыцкого населения, проведённой в 1785 году, но автор не указал происхождение источника, из которого были заимствованы указанные сведения.

Среди трудов современных исследователей необходимо также отметить работу историка А.Н. Команджаева [Команджаев 1999]. Он впервые в отечественной историографии предпринял попытку комплексно исследовать способы хозяйствования и социальные отношения в Калмыкии на рубеже XIX–XX вв. А.Н. Команджаев, опираясь на архивные источники Российского государственного исторического архива и Национального архива Республики Калмыкия, привел данные о численности населения Калмыцкой степи в конце XIX в. и в начале XX в.

Весомым вкладом в интересующем нас аспекте послужило комплексное изучение В.М. Кабузаном [Кабузан 1971; Кабузан 1963; Кабузан 1990] материалов ревизий, проведённых на всей территории Российской империи. Ранее многие исследователи, как-то П.И. Кеппен, А. Тройницкий, К.И. Костенков, П.Г. Любомиров [Кеппен 1857; Чернышев 1990; Команджаев 1999; Митиров 1998] описывали данные отдельно проведенных ревизий. В. Кабузан в ряде своих публикациях включил сведения о калмыках, нашедших отражение в пяти ревизиях из десяти состоявшихся в России. Однако в своем фундаментальном изучении он не указал использованные им исторические источники относительно калмыков.

В 2002 г. вышла работа, посвящённая исходу калмыков из России в 1771 г. Ее автор Е.В. Дорджиева [Дорджиева 2002] использовала данные о численности откочевавших и дошедших до Китая калмыков, которые были указаны её предшественниками.

В диссертации В.Н. Авлиева на соискание кандидата исторических наук «Калмыцкое народонаселение в конце XIX–XX в.; историко-демографическое исследование» [Авлиев 2004] нашел отражение возрастающий интерес к вопросам исторической демографии калмыков в настоящее время.

Настоящая тема нашла отражение и в зарубежной историографии. Краткие сведения об уходе калмыков из России, численности и положении их в составе Цинской империи имеются в исследованиях М. Курана, С. Хедина [Лебединский 1927; Чимитдоржиев 1989]. В.А. Рязановский в работе «Монгольское право. Преимущественно обычное» [Санчилов 1983], подробно рассмотрев «Монголо-ойратские законы 1640 г.», дал отдельные исторические сведения о калмыках-ойратах, ушедших в Джунгарию в 1771 г., в том числе и об их численности.

Таким образом, изученные нами имеющаяся отечественная и доступная зарубежная литература, различные опубликованные и неопубликованные виды материалов свидетельствуют о достаточном объёме источниковой базы для всестороннего и объективного раскрытия вопросов демографического учёта волжских калмыков. Однако при использовании этих материалов следует подвергать их тщательному историографическому и источниковедческому анализу, особенно внутренней критике. К тому же многие сведения в них даются не только фрагментарно, но и бессистемно. Помимо того, в исследованиях использованы не все виды исторических источников по демографии калмыков. Многие источники вводились в научный оборот без должного критического анализа. Причины этих упущений заключаются в том, что демографические проблемы рассматривались в комплексе с социально-экономическими, этнографическими и политическими вопросами, причём в разных хронологических границах и с разной целью. Многие исследования по истории Калмыцкой степи, её населения, в частности и демографические, страдают бедностью источниковой базы, характеризуются отсутствием должного критического анализа вводимых в научный оборот разных, а порой и противоречивых сведений.

Литература

1. Авлиев В.Н. Калмыцкое народонаселение в конце XIX – XX в.; историко-демографическое исследование // Дис. на соискание ученой степени канд. ист. наук. – Волгоград, 2004. – 230 с.
2. Батмаев М.М. Калмыки в XVII-XVIII веках. События, люди, быт. В 2-х кн. – Элиста, 1993. – 382 с.
3. Борисенко И.В. Очерки по исторической географии Калмыкии. Дореволюционный период. – Элиста, 1991. – 229 с.
4. Борисенко И.В. Численный состав калмыков в основных ареалах их расселения (XVIII в. – начало XX в.) // Проблемы аграрной истории дореволюционной Калмыкии. – Элиста, 1982. – С. 42–80.
5. Бурчинова Л.С. Источниковедческие вопросы изучения истории Калмыкии (вторая половина XIX в.). – Элиста, 1980. – 118 с.
6. Грумм-Гржимайло Г.Е. Волжские калмыки. [Рукопись] // Научный архив КИГИ РАН. – Ф. 4. – Оп. 2. – Д. 22.
7. Дорджиева Е.В. Исход калмыков в Китай в 1771 г. – Ростов-на-Дону, 2002. – 212 с.
8. Кабузан В.М. Изменения в размещении населения России (в 18 – первой пол. 19 в.): По материалам ревизий. – М., 1971. – 190 с.
9. Кабузан В.М. Народонаселение России в XVIII – первой половине XIX в. (По материалам ревизий). – М., 1963. – 230 с.
10. Кабузан В.М.. Народы России в XVIII веке. Численность и этнический состав. – М., 1990. – 256 с.
11. Кеппен П.И. Десятая ревизия. О числе жителей в России в 1857 году. – СПб., 1857 – 315 с.
12. Колесник В.И. Демографическая история калмыков в XVII–XIX вв. – Элиста, 1997. – 135 с.
13. Команджаев А.Н. Хозяйство и социальные отношения в Калмыкии в конце XIX – начале XX века: исторический опыт и современность. – Элиста, 1999. – 262 с.
14. Костенков К.И. Статистико-хозяйственное описание Калмыцкой степи Астраханской губернии. Составлено полковником Костенковым. – СПб.: В. Безобразов и К⁰, 1868. – 174 с.
15. Лебединский А.А. К вопросу о вымирании калмыков. – Астрахань: Калмоблиздат, 1927. – 45 с.

16. Любомиров П.Г. Заселение Астраханского края в XVIII веке // Наш край. – Астрахань, 1926. – №4. – С. 54–77.
17. Любомиров П.Г. Нижнее Поволжье полтора столетия назад // Нижнее Поволжье. – Саратов, 1924. – №1. – С. 21–31.
18. Митиров А.Г. Ойрат-калмыки: века и поколения. – Элиста, 1998. – 384 с.
19. Оглаев Ю.О., Убушаев В.Б. Динамика народонаселения Калмыкии (XVII–XX вв.) // Исследования по исторической географии Калмыцкой АССР. – Элиста, 1981. – С. 3–12.
20. Очерки истории Калмыцкой АССР: Дооктябрьский период. – М., 1967. – 497 с.
21. Пальмов Н.Н. Очерк истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России. – Астрахань: Калмгосиздат, 1922. – 139 с.
22. Рязановский В.А. Монгольское право. Преимущественно обычное. – Харбин: Тип. Н.Е. Чинарева, 1931. – 351 с.
23. Санчиров В.П. Приволжские калмыки в Цинской империи в конце XVIII в. // Общественный строй и социально-политическое развитие дореволюционной Калмыкии. – Элиста, 1983. – С. 60–77.
24. Троицкий А. Крепостное население в России по 10-й народной переписи. – СПб., 1861. – 93 с.
25. Чернышев А.И. Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. – М., 1990. – 135 с.
26. Чимитдоржиев Ш.Б. О перекочёвках ойратов (калмыков) в XVII–XVIII вв.: «Торгоутский побег» 1771 г. // Исследования по истории и культуре Монголии. – Новосибирск, 1989. – С. 50–67.
27. Courant M.L' Asia centrale aux XVIIe et XVIIIe siecles: empire kalmouk ou empire mantchou ? – Paris-Lyon, 1912. – 189 pp.
28. Hedin S. Jehol-city of Emperors. – London, 1932. – 18 s.

Оконова Л.В.
г. Элиста, Россия

СВОДНЫЙ ГОДОВОЙ ОТЧЕТ КАЛМЫЦКОГО УПРАВЛЕНИЯ В XIX–НАЧ. XX ВЕКА: ЭТАПЫ АРХИВНОЙ ЭВРИСТИКИ

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

***Аннотация.** В статье рассматривается поисковый инструментарий выявления богатейшего делопроизводственного комплекса — отчетной документации калмыцкого управления, обнаруженных в составе Архивного фонда Российской Федерации. Автор пришел к выводу, что в настоящее время отчеты калмыцкого управления по ряду лет остаются не выявленными, их архивный поиск не может считаться завершенным, а также ни один из архивохранилищ не имеет их полного собрания.*

***Ключевые слова:** история Калмыкии, источник, эвристика, архивы, калмыцкое управление, управление калмыцким народом, сводный годовой отчет.*

Под «исторической эвристикой» понимается отрасль исторической науки, занимающаяся исследованием системы логических приемов и методических правил обнаружения и учета исторических источников с целью получения нового знания. Различают два основных вида исторической эвристики: библиографический поиск и документальный и фактографический поиск, а в другом обозначении – архивная эвристика. На современном этапе сформировалось две трактовки термина «эвристика». По мнению Ю.Ю. Юмашевой «... в теоретико-методологическом аспекте эвристика – это часть источниковедения, связанная с разработкой

вопросов теории и практики выявления источников и информации о них. При этом представляется, что архивная и библиографическая эвристика являются частным случаем эвристики в целом, поскольку они ориентированы на поиск, выявление носителей информации» [Юмашева 2016: 92]. Таким образом, современные исследователи определяют архивную эвристику как направление архивоведения, которое занимается исключительно изучением методик поиска ретроспективной документной информации. Главная специфика архивной эвристики является работа с архивными документами.

Основной эвристической задачей данной статьи является архивный поиск и выявление полного комплекса сводных годовых отчетов как в региональных, так и в отдельных федеральных архивах. Сводный годовой отчет калмыцкого управления является одним из основных видов отчетной документации, известный в делопроизводственной практике как отчет того или иного учреждения. Он выделяется из прочей документации. В настоящее время это один из наиболее востребованных и незаменимых источников при изучении общественно-политической, социально-экономической и демографической истории Калмыцкой степи Астраханской губернии XIX – начала XX в.

До настоящего времени неизвестно, сколько всего было составлено отчетов, каково их потенциальное количество и в каких архивах они еще хранятся. Поэтому, учитывая данные обстоятельства, важно установить, какое количество сводных годовых отчетов калмыцкого управления находятся в архивах и доступно исследователям, географию их местонахождения, хронологию, а именно за какие годы. Тем самым исследователи значительно упростят дальнейший архивный поиск, их выявление.

Что мы по понимаем под «архивным поиском» и каков его алгоритм действий? Архивный поиск — это путь от общего к частному, проходить который нужно в определенной последовательности, т.е. выработать четкую методику. В данной статье мы берем за основу методику архивного поиска, рассмотренную в работе Н.Н. Толстовой [Толстова 2015: 20–34]. В ходе данного исследования необходимо выбрать направление — Архивный фонд России или субъекта Российской Федерации, архив, фонд, единица хранения, документ. Затем четко определить этапы архивного поиска.

На первом этапе был определен круг архивов и архивохранилищ, в которых есть или могут храниться как фонды, так и отдельные материалы по теме исследования. На данном этапе помощь окажут справочники-путеводители, поскольку нужные материалы могут храниться в разных регионах. Тем самым это позволит выявить географию их местонахождения. Общеизвестно, что материалы по истории Калмыцкой степи Астраханской губернии XIX века хранятся в Российском государственном историческом архиве (Санкт-Петербург) – РГИА, Государственном архиве Астраханской области (Астрахань) – ГААО, Государственном архиве Ставропольского края (Ставрополь) – ГАСК и собственно Национальном архиве республике Калмыкия (Элиста) – НАРК.

На втором этапе используются основные инструменты архивной эвристики – научно-справочный аппарат конкретного архива с целью выявления фондов с определением полного и правильного названия каждого фонда и его номера. Работа с научно-справочным аппаратом включает в себя справочники двух типов – по учету и содержанию. К учетной документации относятся книга учета поступлений документов, список фондов, лист фонда, инвентарная книга, паспорт архива, паспорт архивохранилища, описи. К исследователям данный тип справочника в большинстве случаев не попадают. Справочниками по содержанию делятся на обязательные и дополнительные. Обязательными справочниками по содержанию являются описи, путеводители и справочники по фондам архива, каталоги, электронные базы данных, а дополнительными – указатели, перечни, обзоры фондов. Наиболее часто исследователи используют путеводители и справочники, которые изданы почти всеми государственными архивами. На данном этапе работа проведена с путеводителями и справочниками РГИА, НАРК И ГАСК.

Третий этап заключается в раскрытии состава и содержания дел. Данная работа представляется в результате изучения описи (описей), главным образом в читальном зале

или на сайте архива. Используя современные информационные технологии, многие архивы на своих сайтах выложили описи фондов. Цель работы с описями заключается в том, чтобы прочесть заголовки дел и определить, в каких из них наверняка и предположительно есть сведения, интересующие пользователя. В архивах была проведена большая поисковая работа по изучению описей, в результате чего выявлен список дел. Таким образом, было выяснено, что:

1. в фондах РГИА хранятся отчеты-подлинники местных учреждений Калмыцкой степи Астраханской губернии. Подлинные документы отчетов Отделения ордынских народов Астраханской палаты государственных имуществ сосредоточились в фонде 383 Первого департамента Министерства государственных имуществ за 1850–1853, 1855–1862 гг. Отчет за 1866 г. был обнаружен в фонде 381 Департаменте общих дел МГИ. В фонде 381 имеются подлинники отчетов Управления калмыцким народом за 1867–1871, 1873–1874, 1883–1887, 1889–1891 гг. Отчеты УКН за 1875–1882 гг. отложились в фонде Временного отдела по поземельному устройству государственных крестьян МГИ (ф. 385), а за 1897, 1899, 1900–1901, 1903, 1906, 1913, 1914 гг. – в фонде 1291 Земского отдела Министерства внутренних дел, которые составляют самостоятельные архивные дела.

2. В НАРК в фондах И-3, И-6, И-9 было обнаружено богатейшее собрание сводных годовых отчетов за весь период их составления находится в фонде И-3 «Совет Астраханского калмыцкого управления (1836–1849 гг.)» хранятся подлинники, копии и дубликаты отчетов САКУ за 1840–1847 гг. В фонде И-6 содержатся копии отчетов Ордынского управления за 1849, 1851–1856, 1862, 1863, 1865–1866 гг. Значительный массив отчетов УКН хранится в фонде И-9 «Управление калмыцким народом», в котором содержатся копии отчетов УКН за 1868–1878, 1884–1892, 1903, 1906 гг. Кроме того, исследование подготовительных материалов и черновиков отчетов НАРК за 1874–1875, 1879, 1881, 1883–1885, 1893–1897, 1899, 1902–1904, 1906, 1911–1912 гг. выявило неоднородную степень их сохранности и целостности.

3. В ГАСК были выявлены ряд отчетов по Большедербетовскому улусу. Это было связано с тем, что в начале 1860-х годов Большедербетовский улус был присоединен к Ставропольской губернии. Соответственно отчеты перестали поступать в калмыцкое управление и объем данных в сводном годовом отчете значительно сократился, т.к. Главный попечитель Большедербетовского улуса отчитывался уже ставропольскому губернатору.

Четвертый этап предполагает знакомство с делами, выписанными при работе с описью (описями) и работа непосредственно с документами. Пожалуй, это самый сложный этап архивного поиска. Анализ сводного годового отчета калмыцкого управления показал, что данный вид источника обладает рядом особенностей: во-первых, относительной устойчивостью формуляра, периодичностью, легкостью прочтения, что позволяет выяснить назначение документа, его внутреннюю организацию (формуляр), делопроизводственную функцию, обстоятельства его подготовки, процесса движения (рассмотрения, утверждения, исполнения) и размещения среди документов делопроизводства, а также исследовать его внутреннее содержание.

Во-вторых, отчеты можно условно разделить на черновой и белой документы. Черновой документ представлял собой предварительный текст отчета. На полях черновики видны следы исправлений, поправок, и помет составителей и в том числе личные коррективы главного попечителя. Черновик скреплялся вместе с документами, относящимися к сбору сведений к отчету, начиная от циркуляров и кончая ведомостями. Общий объем такого дела иногда достигал до 800 рукописных листов.

Беловой документ выглядит как отдельная книга-дело общим объемом от 70 до 200 листов, написанная на хорошей качественной бумаге каллиграфическим почерком черными чернилами. Беловой документ состоял из копий, дубликатов и подлинников отчета. Копии появляются в связи с необходимостью в размножении документов, которые могут быть представлены в неограниченном количестве. Копия – это повторное отображение или воспроизведение подлинника, не имеющего юридической силы. Изначально при потребности размножения экземпляров документов их просто переписывали, и потому стали

называть списками. Например, в НАРК сводные годовые отчеты калмыцкого управления хранятся в виде копий и дубликатов. Причем за определенный год в фондах имеются по 2 экземпляра. Дубликат – повторный экземпляр подлинника документа, имеющий юридическую силу. К примеру, в калмыцком управлении полностью отредактированный отчет переписывался не раз, т.е. составлялось несколько дубликатов. Один оставался в учреждении, другие дубликаты передавались в канцелярию астраханского военного губернатора и в Министерство государственных имуществ. Анализ выявленного делопроизводственного материала НАРК показал, что копии находятся в лучшей сохранности, чем подготовительные материалы к данным отчетам. Несмотря на отсутствие ряда отчетов, фонды НАРК располагают черновыми документами и черновыми приложениями к отчетам. Наличие данной группы источников представляет большую ценность. Их предварительный анализ дает возможность изучить происхождение отчета, а подготовительные материалы и черновые документы с правкой чиновников имеют существенное значение при оценке репрезентативности данных сводных годовых отчетов калмыцкого управления.

В то время как подлинным документом мы считаем окончательный текст отчета, имеющий наличие элементов формуляра — название, дата, место составления, содержание текста, подписи, что в комплексе и составляет аутентичность данного документа. В данном случае это наиболее удачно оформленный, подписанный, что придавало ему юридическую силу, белой документ, который поступал в МГИ. Содержащиеся в НА РК черновики и копии отчетов не всегда имеют подписи составителей (главного попечителя и его помощника, главного бухгалтера, столоначальников), чаще в них присутствует подпись делопроизводителя и в лучшем случае ее составителя, например бухгалтера. В то время как отчеты-подлинники, хранящиеся в РГИА, имеют все требуемые для подлинников личные подписи членов общего присутствия калмыцкого управления.

Таким образом, в настоящее время архивный поиск годовых отчетов вряд ли может считаться завершенным. Сводные годовые отчеты калмыцкого управления по ряду лет остаются не выявленными, а именно за 1848, 1864, 1902–1905, 1907–1910 гг., но их можно восполнить имеющимися подготовительными документами отчетов за 1893, 1896, 1902–1904, 1911–1912 гг.

Литература

1. ГААО – Государственный архив Астраханской области.
2. ГАСК – Государственный архив Ставропольского края.
3. НАРК – Национальный архив Республики Калмыкия.
4. РГИА – Российский государственный исторический архив.
5. Толстова Н.Н. Архивная эвристика: Учебно-методическое пособие. Изд. 2-е, исправл. и доп. – Нижний Новгород: Нижегородский госуниверситет, 2015. – 75 с.
6. Юмашева Ю.Ю. Архивные описи: базовый элемент архивной эвристики // Общество: философия, история, культура. – 2016. – №11. – С. 92–94.

Очиров Б.В.
г. Элиста, Россия

ИССЛЕДОВАНИЯ БОЛЬШЕДЕРБЕТОВСКОГО УЛУСА КАЛМЫКИИ В ТРУДАХ ИОСИФА ВИКЕНТЬЕВИЧА БЕНТКОВСКОГО

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 23-18-20019 «Между Востоком и Западом: цивилизационно-культурное развитие калмыцкого кочевого общества в составе дореволюционной России».

Аннотация. В статье рассматриваются основные работы Иосифа Викентьевича Бентковского, посвященные исследованию Большедербетовского улуса, опубликованные в период с конца 1860-х по начало 1880-х гг. Цель настоящей работы – рассмотреть

исследовательские материалы И.В. Бентковского о Большедербетовском улусе Калмыкии, провести описательный анализ его трудов по истории жизни калмыцкого общества.

Ключевые слова: *Большедербетовский улус, Калмыцкая степь, быт, традиции, обычаи, скотоводство, оседлость.*

Личность Иосифа Викентьевича Бентковского вошла в историю как фигура, чья деятельность и исследования внесли огромный вклад в изучении степного Предкавказья и Северного Кавказа. Его труды были наполнены живым интересом и неравнодушным отношением к жизни, культуре и традициям народов, проживающих в данном регионе. Как отметила М.Е. Колесникова, Иосиф Викентьевич стоял у истоков северокавказского краеведения, став одним из первых крупных научных исследователей, который положил начало провинциальной историографии [Колесникова 2017: 188]. Творческий период его жизни приходится на время его службы в Ставропольском губернском статистическом комитете в период с начала 1860-х до 1880-х гг.

Материалы И.В. Бентковского о калмыках представляют большой интерес со стороны исследователей-востоковедов. Активное изучение калмыцкого народа в его работах приходится на вторую половину XIX века. Автор многочисленных статей, книг, исследовательских работ, он представил нам достаточно широкий круг материалов по истории социально-экономического развития калмыцкого народа, истории культуры и повседневной жизни. Посвятив большое количество работ изучению кочевой жизни nomадов Ставропольской губернии – Иосифа Викентьевича также по праву можно назвать ученым-востоковедом, который открыл для отечественной науки кочевые народы степного Предкавказья.

Многочисленные исследования И.В. Бентковского были опубликованы как отдельные работы, и как научные статьи в сборниках. Достаточно большой объем исследований И.В. Бентковского можно найти в «Сборниках статистических сведений о Ставропольской губернии». Располагаемые нами данные об этом источнике включает в себя период с конца 1860-х по начало 1880-х гг. На протяжении всего данного периода автор продолжает проводить свои исследования о быте и жизни калмыков Большедербетовского улуса, о географии данной местности, его флоре и фауне. Несомненно, то, что его исследования представляют огромную историческую ценность и предоставляют нам важные сведения о единственном улусе, который территориально входил не в Астраханскую, а в Ставропольскую губернию.

В I выпуске Сборника, вышедшем в 1868 году, были опубликованы три работы И.В. Бентковского. В первой из них – «Жилища и пища калмыков Большедербетовского улуса», автор подробно рассматривает условия жизни nomадов. Например, автор пишет следующее – «...не менее оригинального устройства кибиточные двери. Они делаются обыкновенно из соснового дерева. Основанием двери служит широкая (в ладонь) двухдюймовой толщины рама, вышиною 2 аршина, а шириною 1 аршин 2 вершка; для порога оставляют снизу $\frac{1}{2}$ аршина и заделывают тонкою доскою» [Бентковский 1868: 84–85]. Такое точное описание двери кибитки автором было возможным при близком и долгом контакте с калмыцким обществом. Определяя стоимость кибитки, автор писал, что она составляет 128 рублей, кибитки духовенства и знати варьировались от 300 до 500 рублей [Бентковский 1868: 87]. Сам Иосиф Викентьевич отмечал, что «...изучение быта калмыков Большедербетовского улуса есть дело немаловажное и, позволяет себе думать, относится к числу главнейших работ тех, от которых непосредственно зависит гражданское устройство» [Бентковский 1868: 82].

Говоря о пище nomадов, помимо калмыцкого чая, он отмечал, что «мясо калмыки варят, валят, приготавливают из него колбасы в запас для торжественного случая, но никогда не жарят» [Бентковский 1868: 99]. Рассматривая ценность молока, И.В. Бентковский пишет, что оно для калмыка продукт неоценимый и ничем не заменимый [Бентковский 1868: 101]. В заключение своего исследования он не видел склонности калмыков к улучшению своего

быта, отсюда и обращение к оседлому образу жизни продвигалось медленно. Причиной этого, по мнению автора, считалось недостаточное знакомство с жизнью калмыцкого общества теми, кто выполнял работу по переводу калмыков на оседлость.

В своей другой работе в этом же выпуске – «Воды и степи Большедербетовского улуса соответствуют ли условиям колонизации калмыков?» И.В. Бентковский проводил анализ ситуации с водой в Калмыцкой степи. Он опровергал мнения предыдущих исследователей о безводности степей Большедербетовского улуса, приводя в пример реки, впадающие в Маныч: Кагин-Сала, Крайняя Джалга и др. Упомянуты также балки Чаавдан, Байшента, Магаден-Сала с хорошими родниками, Нойон-Худук с пресной почвенной водой. Лиманы, по мнению автора, также считались природными резервуарами, где вода не пересыхала даже в жаркое лето [Бентковский 1868: 106–107].

Иосиф Бентковский рассматривал также возможность лесоразведения в степях Большедербетовского улуса. Для примера, был приведен опыт П. Ланко, бывшего главного пристава. Им было посажено более 3000 фруктовых и других деревьев при улусной ставке [Бентковский 1868: 109]. Продолжая рассматривать возможности посадки леса, автор приводил для примера также опыт «отца Скаржинского». Вот что писал И.В. Бентковский – «он, со своими огромными лесными плантациями (до 500 десятин), первый доказал возможность лесоразведения на степях херсонских, также как и калмыцкие считавшиеся... безводными...» [Бентковский 1868: 110].

Анализируя водный потенциал Калмыцких степей, Бентковский тем самым подводил итог к тому, что «устройство запрудов и колодцев должно быть первым условием в деле колонизации калмыков, исключительно нами на этих степях допускаемой». Таким образом, рассматривая водный потенциал Большедербетовского улуса, он видел в этом хорошую возможность для более активного привлечения калмыков на оседлый образ жизни.

Третья статья Иосифа Викентьевича «Одна из причин задерживающих развитие коннозаводства в Большедербетовском улусе» была посвящена развитию коневодства в общих условиях развития капитализма России. Свою работу автор начинает с общего анализа кочевого образа жизни, причины подвижности номадов, а также причины исчезновения кочевых государств. «Вспомним, как быстро большею частью исчезали в Европе все эти орды (гунны, авары, печенеги, половцы, мадьяры, татары, монголы), нельзя не убеждаться, что одной из главных причин их уничтожения была привязанность к бытовой обстановке ... то, что составляло силу и зависящий от нее успех при поступательном движении народов, не могло дать им прочного существования в то время, когда уже не куда было подаваться вперед, и невозможно было возвращаться назад». Такая «роковая привязанность к обстановке быта», по мнению автора, стала причиной исчезновения государств кочевников [Бентковский 1868: 114].

Обращая внимание на то, что калмыки занимались исключительно разведением скота, автора упоминал, что «назначение кочевых народов кончилось: им более некуда переселяться» [Бентковский 1868: 117]. В связи с этим, разведение лошадей должно было стать предметом сбыта. Здесь мы наблюдаем как автор, подводя свой итог в исследовании о дальнейшей невозможности калмыков вести прежнее хозяйство, рассматривал возможность вовлечения этих же самых хозяйства в систему общероссийского рынка.

Иосиф Бентковский обращаясь к статистическим данным, приходил к неутешительным выводам. За 1850 г. калмыки Большедербетовского улуса продали 147 лошадей, 957 рогатого скота и 790 овец. Общая сумма с продажи вышла на 15 520 рублей [Бентковский 1868: 118]. И как указывает автор она, вероятно, равнялась сумме албанного и других сборов. Скотоводство являлось единственным источником деятельности в деле сбыта на рынок. Автор пишет, что «стеснение материального развития кочующих народов ... может быть зародышем не выгодных для них в будущем последствий» [Бентковский 1868: 119]. Одной из причин задерживающих развитие коннозаводства в Большедербетовском улусе являлся запрет ремонтерам (поставщикам лошадей для кавалерии) покупать в кавалерийские полки лошадей «калмыцких заводов» [Бентковский 1868: 119].

Во II выпуске «Сборника статистических сведений о Ставропольской губернии», опубликованном в 1869 г. содержались две статьи И.В. Бентковского. Первая являлась продолжением работы о жилище и пище калмыков, рассмотренном в первом выпуске. Она называлась «Одежда калмыков Большедербетовского улуса». Автор начинал общее вступление об одежде, составляющей главную потребность человека. Обычай одеваться автор разделил на два отдела. К первому он отнес моду, переходную и разнообразную, которая способствует экономическому развитию, ко второму отделу – «постоянная, однообразная и никогда неизменяемая одежда», задерживающая развитие народа [Бентковский 1869: 123]. И в отношении одежды – калмыки занимали, по мнению автора, место в одной из групп второго отдела.

Далее, Иосиф Викентьевич вполне подробно рассматривает части калмыцкой одежды. Здесь стоит отметить, что автор местами в тексте пишет об использовании калмыками одежды и обуви, перенятые от местных оседлых поселенцев. Например, «многие калмыки, сознавая неудобство своей обуви, начали привыкать к русским сапогам...» [Бентковский 1869: 127]. Также он писал, что «... наши фуражки начали появляться у калмыков». Такое появление головного убора он считал проявлением «франтовства», которые могли позволить себе зажиточные калмыки. К заимствованному убору он также относил жилетку, так как отсутствие особого для него названия нет на калмыцком языке [Бентковский 1869: 130–131]. Наряду с одеждой рассматривались также прически, как у мужчин, так и женщин. Особое внимание привлек автора пояс, который носили мужчины. Пояс имел важное значение в жизни человека, возлагая на него обязанности не только семейные, но и социальные. Он выражал уважение к старшим и заботу о младших [Бентковский 1869: 135]. Перечисляя любимые цвета у калмыков, Бентковский сделал предположение происхождения слова «Улан» (кавалерист) от калмыцкого слова «Улан» – красный. Кивер улана, по его мнению, был похож на калмыцкую шапку «хавлын-махла». В заключение, автор пишет, что лишь благодаря «светлой стороне экономического быта» – труду женщины, в должном порядке сохранялись основы кочевой жизни в калмыцком обществе, а именно, приготовление жилища, пищи и одежды.

Таким образом, И.В. Бентковский плавно переходит к своей следующей работе – «Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношении». Уже с самого названия статьи понятно, что исследование автора, было посвящено женщине-калмычке. Документ, законодательно регулирующий положение «девочки – незамужней девушки – замужней девушки» являлся, как указывал автор, закон «Цааджин бичик». Автором было приведено достаточно статей из этого закона, позволившие сделать вывод о том, какое внимание уделял закон положению женщины в калмыцком обществе. Автор писал «признав ... девушку созревшую для брачного союза, закон тем самым охраняет ее от опасности пылкого возраста и скользких для ее нравственности случаев...» [Бентковский 1869: 145]. В то же время роль буддизма в случае брачного союза преуменьшалась автором. Религия, по его мнению, видит в этом лишь гражданскую сделку, вытекающую из естественной необходимости. Однако далее он отмечает «... брак у буддистов имеет более социальное, нежели религиозное значение, хотя правда, без совета «зурхачи» не начинается ни одна свадьба» [Бентковский 1869: 149].

И.В. Бентковский очень детально описывал процесс сватовства. Не вдаваясь в точные подробности, стоит сказать, что автор был отлично знаком с калмыцким бытом и законами, которые регулировали социальные отношения в обществе.

Данная статья была продолжена в III выпуске «Сборника статистических сведений», вышедшем в 1870 г. В работах Иосифа Викентьевича очень часто имеет место сравнительная характеристика быта кочевников и оседлых поселенцев. К примеру, в данной работе он сравнивает воспитание новорожденных у калмыков и русских. «У калмыков нянчат не так как у нас, – на руках, а сажают ребенка верхом, на левое бедро и слегка поддерживают рукою. При условиях кочевой жизни, когда женщине с ребенком приходится иногда ехать верхом (они ездят по мужски), такая манера нянчить детей самая удобная» [Бентковский 1870: 102].

Рассматривая далее обряды при рождении ребенка, сложность нареkania именем новорожденного, автор писал: «чем далее подвигаемся в изучении бытового положения женщины-калмычки, тем более убеждаемся, что монгольская цивилизация, несмотря на аскетический взгляд буддизма на женщину, оценила ее благотворное значение и упрочила за нею почетное место в разных фазах социальной жизни. Несомненно, что и сама кочевая жизнь калмыков, много способствовала к возвышению ее культурного значения» [Бентковский 1870: 105].

Автором также был рассмотрен процесс воспитания в калмыцком обществе. Он отмечал, что из среды большедербетовских калмыков, в достижении образованности помимо мужчин, свое упорство в умственном развитии доказали женщины, что их пол «не менее способен к усвоению европейской цивилизации» [Бентковский 1870: 112]. В заключение статьи отмечалось, что калмычка пожилых лет по желанию могла посвятить себя служению в хуруле.

Церемониальность и следование законам, устоявшимся традициям и обычаям – таким стали выводы, которые доносил И.В. Бентковский, в своей объемной работе про женщину-калмычку.

Таким образом, в своей работе о жизни женщины-калмычки автор проводил широкую палитру семейной и общественной жизни, в которой не последнюю, а может даже и первую роль играла калмычка, на которую ложились обязанности воспитания детей, содержания кибитки и многое другое.

VI выпуск вышел под названием «Ставропольская губерния. Список населенных мест по сведениям 1873 года», изданный в 1874 году. Также по названию было понятно, что являлось объектом исследования. По сведениям автора Большедербетовский улус состоял из 18 хотонов и 1 улусной ставки. Из них в 9 хотонах были построены дома, в 8 из них построены хурулы [Бентковский 1874: 53–54].

В VII выпуске «Сборника Статистических сведений о Ставропольской губернии» И.В. Бентковский опубликовал объемные статистические данные по губернии, получившие название «Материалы для статистики экономического состояния Ставропольской губернии в 1875 году». Выпуск был издан в 1876 г. В нем нашли отражение данные по табунному и домашнему коневодству, разведению крупного рогатого скота, овец, свиней, верблюдов.

Рассматривая табунное коневодство в Большедербетовском улусе он выделил 11 фамилий, которые владели табунами лошадей. Среди них был нойон Дорджи Гахаев. У него насчитывалось 424 лошади, из которых 15 жеребцов, 261 матка, 58 меренов и 90 молодняка. Автором также оценивалась возможность поставки для военных нужд. Табун того же Гахаева мог поставить 20 кавалерийских, 10 артиллерийских и 15 подъемных лошадей по цене от 50 до 70 рублей [Бентковский 1876: 4–5].

Общая численность домашнего коневодства по всему улусу составляла 3504 лошадей. Однако их распределение было неравномерным. Автор отмечал, что 74,45% всех калмыков Большедербетовского улуса имели по одной лошади; 15,30% имели по две; 3,92% по три лошади; 2,07% имели от 21 до 50 лошадей [Бентковский 1876: 21–22].

Общая численность рогатого скота у калмыков составляла 19663 голов, из них 1121 рабочих волов, 8704 дойных коров и 9838 гулевого и рабочего скота [Бентковский 1876: 29]. Иосиф Викентьевич при анализе динамики рогатого скота, пришел к выводу, что их распределение между кочевыми народами (калмыки, ногайцы, туркмены) служил индикатором усвоения земледельческой культуры и степенью освоения оседлости кочевниками.

Рассматривая овцеводство, автор писал, что оно «весьма незначительное» – всего 16798 голов. Как и лошади, овцы в улусе распределялись неравномерно. Из 1389 кибиток – 1036 кибиток (74,58%) не имели овец [Бентковский 1876: 39].

Что касается свиноводства, то Иосиф Викентьевич отмечал, что калмыкам буддизм не установил в этом отношении никаких запретов, однако разведение свиней не ведется по причине несоответствия кочевому образу жизни.

Разведением верблюдов занимались исключительно кочевники губернии. В Большедербетовском улусе насчитывалось 188 верблюдов. Автор писал что «разведение этого животного прогрессивно с каждым годом, падает и окончательно упадет, когда «кораблю пустыни» негде будет плавать... Это одно из условий оседлой жизни, к которой наши кочевники, *volens-nolens*, подвигаются, хотя, правду сказать, очень медленно» [Бентковский 1876: 41].

Таким образом, И.В. Бентковский проводя глубокий анализ экономического состояния Большедербетовского улуса, описания хозяйства номадов приводил читателя к выводу, что процесс перехода на оседлость среди них проходил медленно, причины, которых находились и в быте самих кочевников, и в политике российского правительства. Однако он не оставлял надежды на то, что кочевые народы (калмыки, ногайцы, туркмен) в конце концов оседнут на земле, и их хозяйственная деятельность будет аналогичной деятельности соседних оседлых поселенцев. И в этом он видел благо в первую очередь для самих кочевников.

Перу автора в этом выпуске также принадлежит информация об объяснение калмыцких праздников и связанные с этой работой материалы по калмыцкому календарю 1875 года, и калмыцком летоисчислении (в двух последних не указана авторства, однако Иосиф Викентьевич, будучи составителем и редактором указанного выпуска, непосредственно участвовал в их составлении).

IX выпуск получил название «Статистика населенных мест и поземельной собственности в Ставропольской губернии», составителем которого был И.В. Бентковский, будучи в должности действительного члена-секретаря Статистического Комитета. Выпуск был опубликован в 1881 году.

В начале выпуска был вынесен пункт под названием «Кочующие народы в Ставропольской губернии». Объектом рассмотрения в данной работы Бентковским стали кочевники Ставропольской губернии – калмыки, ногайцы, туркмены. В первую очередь, автором были рассмотрены географические характеристики Ногайской, Туркменской и Калмыцкой степей.

Калмыцкая степь рассматривалась им в рамках Большедербетовского улуса. Автор приводил деятельность господина Кузьмина, чьи работы определили размеры и пригодность земель для обоседления кочующих народов. По итогам работы Кузьмина территория Большедербетовского улуса распределялась следующим образом:

Назначение земли	Десятины
Отведено под оседлые поселения	226744
В общем пользовании кочевников	78166
Оброчные участки, отдаваемые в аренду в пользу общественного капитала	-
Казенная земля, отмежеванная к соляным озерам Джалгинскому и Яшалтинскому	8196
ИТОГО	313106

[Бентковский 1881: 18]

X выпуск под названием «Статистико-географический путеводитель по Ставропольской губернии», составленный также И.В. Бентковским и изданный в 1883 г. вобрал с себя краткую информацию о населенных пунктах губернии.

В представленном путеводителе о Большедербетовском улусе давалась краткая информация о пребывании улусного управления и попечителя улуса в селе Ивановское, Медвеженского уезда. Далее идут данные о каждом роде – сколько кибиток и стационарных построек, численность населения, размер земельного надела, расстояние до улусной ставки в селе Ивановское, других сел и родов. Например, «Икитуктунов 1-й род; при копанях, на урочище Цаган-нор. В хотоне 128 кибиток. Жителей 384 м. и 261 ж. п. В этом роде поселок 13 зайсангов, при копанях, на урочище Джуменген-худук. В нем 4 дома и 24 кибитки. Жителей 38 м. и 28 ж.п. Деревянный хурул. Земельный надел 19120 дес.

Пути сообщения:

1. До села Ивановского 8 верст. Дорога ровная, по твердому грунту.
2. До Багабуруолова рода считается 16 верст. Дорога ровная и хорошая.
3. До Абганерова рода 9 верст. Дорога ровная; перерезана ериками.
4. До хотона Санта того же рода 8 верст. Дорога ровная; но на 6-й версте переезд через р. Башанту, дно которой тонкое» [Бентковский 1883: 443–444].

В самом начале путеводителя составитель отмечал, что на основании проверенных данных между главнейшими населенными пунктами и прилагаемой дорожной карте, предоставлялась возможность составления маршрута по выбранному направлению.

К опубликованным источникам, в которых нашли свое отражение заметки о калмыках можно отнести «Сравнительный календарь народов принявших в основании летоисчисления период обращения земли вокруг солнца и ведущих летоисчисление по течению луны вокруг земли, на 1876 год». Он стал особым приложением к VII выпуску «Сборника статистических сведений в Ставропольской губернии». Такой сравнительный календарь, по мнению автора, стал интересным дополнением по причине того, что в губернии проживали «христиане, евреи, магометане, буддисты» [Бентковский 1876: 5]. Основная часть работы представляет собой сравнительную таблицу, поделенную на дни, недели, месяцы с комментариями в каждом календаре.

В 1879 году вышла в свет его работа «Обзор коневодства на Северном Кавказе в прежнем и нынешнем его состоянии». В Большедербетовском улусе в конце 1870-х гг. на общее число мужского населения в 3608 человек приходилось 2504 лошадей. Такие сведения привели его к неутешительным выводам – «калмыцкое коневодство совершенно падает и, быть может, не далеко время, когда оно у них совершенно прекратится, несмотря, что в общих приведенных выводах калмыки имеют 62 лошади на 100 душ» [Бентковский 1879: 17].

Таким образом, научные труды Иосифа Викентьевича Бентковского раскрывают нам широкую палитру многогранной жизни калмыцкого общества Большедербетовского улуса. Рассмотренные работы представляют лишь часть его объемного исследования Ставропольской губернии. Современник Иосифа Викентьевича и его близкий друг Г.В. Прозрителев отмечал, что «Бентковский стал настолько близким человеком и так проникся интересами и нуждами нашего края, что посвятил всего себя на изучение условий его существования и в течение всей своей долгой жизни не оставлял без внимания и усиленной разработки вопросов, касающиеся жизни Северного Кавказа» [Прозрителев 1881: 2].

Его научное творчество выпало на период, когда калмыцкое общество активно включалось в орбиту российского социального-экономического пространства. В первую очередь это проявлялось в активной политике по переводу калмыков на оседлый образ жизни. Иосиф Викентьевич стал очевидцем этих изменений, происходивших в кочевых обществах, что нашло свое отражение в его многочисленных работах. И как мы видели по его работам, тема оседлости занимало важное место в его исследованиях. Его труды о калмыках Большедербетовского улуса являлись неотъемлемой частью его обширного исследования Ставропольской губернии. Автор видел важным и необходимым делом приобщения калмыков к культуре и быту оседлых поселенцев, считал необходимым помощь со стороны местной администрации в благоустройстве калмыцких степей и повышении уровня жизни калмыков.

Литература

1. Бентковский И.В. Воды и степи Большедербетовского улуса соответствуют ли условиям колонизации калмыков? / И.В. Бентковский // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии / под. ред. Н.Н. Черноярского. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1868. – Выпуск 1, Отдел 1. – С. 105–112.

2. Бентковский И.В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношении / И.В. Бентковский // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии / под. ред. Н.Н. Черноярского. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1869. – Выпуск 2, Отдел 1. – С. 141–167.

3. Бентковский И.В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношении (продолжение) / И.В. Бентковский // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1870. – Выпуск 3, Отдел 1. – С. 95–119.
4. Бентковский И.В. Жилище и пища калмыков Большедербетовского улуса / И.В. Бентковский // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии / под. ред. Н.Н. Черноярского. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1868. – Выпуск 1, Отдел 1. – С. 82–104.
5. Бентковский И.В. Кочующие народы в Ставропольской губернии / И.В. Бентковский // Статистика населенных мест и поземельной собственности в Ставропольской губернии / под. ред. И.В. Бентковского. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1881. – Выпуск 9, – С. 15–17.
6. Бентковский И.В. Материалы для статистики экономического состояния Ставропольской губернии в 1875 году / И.В. Бентковский // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии / под. ред. И.В. Бентковского. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1876. – Выпуск 7, Отдел 1. – С. 1–42.
7. Бентковский И.В. Обзор коневодства на Северном Кавказе в прежнем и нынешнем его состоянии / И.В. Бентковский. – Ставрополь: Типография Ставропольского губернского правления, 1879. – 62 с.
8. Бентковский И.В. Объяснение калмыцких праздников / И.В. Бентковский // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии / под. ред. И.В. Бентковского. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1876. – Выпуск 7, Отдел приложений. – С. 23–34.
9. Бентковский И.В. Одежда калмыков Большедербетовского улуса // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии / под. ред. Н.Н. Черноярского. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1869. – Выпуск 2, Отдел 1. – С. 123–139.
10. Бентковский И.В. Одна из причин задерживающих развитие коннозаводства в Большедербетовском улусе / И.В. Бентковский // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии / под. ред. Н.Н. Черноярского. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1868. – Выпуск 1, Отдел 1. – С. 113–122.
11. Бентковский И.В. Путеводитель по землям кочующих народов в Ставропольской губернии / И.В. Бентковский // Статистико-географический путеводитель по Ставропольской губернии. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1876. – Выпуск 10, – С. 443–452.
12. Бентковский И.В. Сравнительный календарь народов принявших в основании летоисчисления период обращения земли вокруг солнца и ведущих летоисчисление по течению луны вокруг земли, на 1876 год / И.В. Бентковский. – Ставрополь: Типография Губернского правления, 1876 – 29 с.
13. Ведомство главного пристава кочующих народов // Ставропольская губерния. Список населенных мест по сведениям 1873 года / под. ред. И.В. Бентковского. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1874. – Выпуск 6, – С. 53–59.
14. Калмыцкий календарь // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии / под. ред. И.В. Бентковского. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1876. – Выпуск 7, Отдел приложений. – С. 1–14.
15. Колесникова М.Е. И.В. Бентковский – секретарь Ставропольского статистического комитета / М. Е. Колесникова // Электронный журнал «Кавказология». – 2017. – № 3. – С. 188–208.
16. Колесникова М.Е. Ставропольский исследователь И.В. Бентковский об истории калмыцкого народа / М.Е. Колесникова // Кочевые народы Юга России: исторический опыт и современность: Материалы Российской научной конференции с международным участием, Элиста, 16-19 марта 2016 года. – Элиста: Джангар, 2016. – С. 19–23.
17. О калмыцком летоисчислении // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии / под. ред. И.В. Бентковского. – Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1876. – Выпуск 7, Отдел приложений. – С. 15–21.

18. Прозрителев Г.Н. Очерк жизни и деятельности И.В. Бентковского, бывшего секретаря Ставропольского Статистического комитета / Г.Н. Прозрителев. – Ставрополь: Типография «Северокавказской газеты», 1908. – 55 с.

Рабаданова А.У.
г. Махачкала, Россия

СОСЛОВНАЯ ИЕРАРХИЯ В ДАГЕСТАНЕ В СЕРЕДИНЕ XVIII – НАЧАЛЕ XIX ВЕКА

***Аннотация:** на основе архивных данных, научных публикаций и периодической печати в статье рассматривается сословная иерархия всех народов Дагестана в середине XVIII в – начале XIX века. Более подробно описывается, какие основные социальные группы существовали у местных народов в середине XVIII в начале XIX века.*

***Ключевые слова:** Дагестан, шамхалы, ханы, уцмии, майсумы, беки, чанка-беки, сала-уздени, князья, старшины, знатные уздени.*

Свойственная для всей истории Дагестана неравномерность развития разных его частей сохранялась по-прежнему и в середине XVIII в начале XIX века.

В то время, когда у некоторых народов региона наблюдались развитые феодальные отношения, которые к тому же были юридически упорядочены, у других народов этот процесс не начался еще.

Неравномерность общественного развития наблюдалась как между конкретными этническими группами, так и внутри группами одного этноса.

Некоторые Дагестанцы находились в составе политических образований, другие входили в состав «союза сельских обществ».

Классовое деление дагестанского народа определялась существующими производственными отношениями. Основными противоположными группами выступали феодалы – владельцы земли и крестьяне, обрабатывающие землю. К феодалам в Дагестане относились ханы, уцмии, майсумы, шамхалы, беки, чанка-беки, представители высшего духовенства. Еще в Засулакской Кумыкии выделялись сала-уздени – средние дворяне [Гаджиев 1965: 19].

В крае, как уже отмечалось, во главе феодальной лестницы стояли шамхалы, ханы, уцмии, майсумы и др., являвшиеся владельцами больших земельных участков. На следующей ступени социальной иерархии стояли беки [История Дагестана 1967: 317]. Беки были крупными землевладельцами, наследственно владевшими пастбищами, пашнями и покосами.

Беки подразделялись: 1) на беков, родословная которых восходила к ханам, шамхалам, и другим владельцам, и 2) так именуемых карачи-беков, ведших свое происхождение с давних времен, когда в Дагестане не существовали вышеуказанные верховные правители. Карачи-беки были в Губдене, Карабудахкенте, Эрпели, Каране и Ишкарты [История Дагестана 1967: 318]. Необходимо выделить, что в середине XVIII начале XIX века фонд земель, находящихся в управлении беками, росло в результате захвата земель сельских общин, так и за счет земель, получаемых от владельцев за разную службу [Магомедов 1957: 224]. Беки распоряжались также правом на приобретение части общинных земель с переделами. [Хашаев 1961: 209].

Исходя из своего происхождения, беки занимали высокое положение в социальной структуре феодальных владений. Часто беки становились проводниками сепаратистских настроений и выступали против самого феодального владельца.

По своему социальному положению после беков и карачи-беков шли чанки, то есть дети, рожденные от неравного брака феодальных правителей (ханов, шамхалов и др.) или беков с простолюдинками. Чанки имели во владении хорошие земли, полученные по наследству в форме «чанка-пая» еще при жизни отца.

Дворянское сословие составляло также сала-узденство по другому их называли средние дворяне. В своем владении сала-уздени имели хорошие земельные наделы. В основном они получали земли в пожизненное или наследственное пользования за военную поддержку феодальных владетелей.

Феодальный класс Дагестана в середине XVIII в начале XIX века. Составляло и высшее мусульманское духовенство. Его глава, пользуясь своим влиянием среди верующих, накопила богатства и стала присваивать себе некоторые феодальные привилегии [История Дагестана 1967: 318].

Свободные общинники-уздени составляли в Дагестане более многочисленную часть крестьянства. В предгорной и нагорной зонах Дагестана узденство несколько различалось.

Из числа богатых узденей выделилась и сельская знать, владевшая значительными земельными угодьями, порой масштабы данных угодий доходили до размеров земель владельцев. Важно также выделить, что уздени, занимавшие разные должности в управлении во владениях, нередко ущемляли интересы и права основной массы крестьян этой категории и использовали свое близкое к владетелям положение, они увеличивали свои владения, принуждали крестьян работать на своей земле без оплаты, частично владели рабами.

Зависимые от феодалов крестьяне в указанный период разделялись на несколько групп. Уздени, феодально-зависимое крестьянство, являлось наиболее многочисленной группой, формально считающееся свободным. В отличие от узденства Высокогорного Дагестана в Кумыкии Засулакской имелись уздени трех ступеней: а) простые уздени; 2) круглые уздени и 3) вольноотпущенники.

Чагары также относились к категории крепостных крестьян. Наделенные землей, чагары не располагали правом на движимое имущество и орудия производства. Будучи крепостными, они не могли быть проданы. Раяты высокогорного Дагестана также находились на положении крепостных.

Разные категории крепостных крестьян несли феодальные повинности, в частности, выходили на барщину, платили натуральный и денежный оброк [История народов... 1988: 390].

Во всех вольных обществах и феодальных образованиях Дагестана были также кулы и лаги (рабы) в основном из пленных.

В середине XVIII в. в Дагестане сохранялась работорговля. В Засулакской Кумыкии Эндирей являлся центром работорговли. Цена одного раба доходила до 200 руб. иной раз и выше. С присоединением Дагестана к России работорговля в крае уменьшилась: резко сократились источники рабства (набеги), администрация не выдавала рабовладельцам их беглых рабов и способствовала их выкупу [История Дагестана 1968: 171].

Так, в ряде союзов сельских общин проживали потомки шамхалов и ханов, имелись беки и чанки. Следует отметить, что в большинстве обществ отсутствовали беки и чанки, и юридически все население считалось, лично свободными узденями [Рабаданова 2017: 56].

Однако и в «вольных обществах» Дагестана узденство не являлось однородным. Верхушка данной категории крестьянства обладала огромными угодьями земли, имела крупно-рогатый скот, принуждала работать в своих хозяйствах обедневших сельчан-узденей и рабов [Кидирниязов 2011: 85].

Большинство узденей-общинников были свободны только формально. На практике они несли те или иные повинности, и были зависимы от владетелей или богатых сельчан-узденей.

Таким образом, можно полагать, что в середине XVIII начале XIX века в регионе сложились два антагонистических социальных класса: 1) владеющие определенными материальными благами социальные верхи (князья, ханы, уцмии, майсумы, старшины, богатые уздени, чанки, высшие круги мусульманского духовенства и т.д.) и 2) социально-зависимые сословные низы (лаги [лай], кулы, ясыри, холопы, азаты, работные люди, чагары, бедные уздени и т.д.).

Как в горной части, так и на плоскости, все зависимые крестьяне отбывали различные

феодалынные повинности и подати. Во всех феодальных образованиях и союзах вольных обществ существовала отработочная повинность. Следует отметить, что в рассматриваемый период, невзирая на разнообразие их форм, основной формой феодальной ренты являлась продуктовая рента, которая основывалась на феодальной собственности на земли на подчиненности крестьян владельцам земли, которую они возделывали.

Литература:

1. Гаджиев В.Г. Роль России в истории Дагестана. – М., 1965
2. История Дагестана. – М., 1967. – Т. 1.
3. История Дагестана. – М., 1968. – Т. 2.
4. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. – М., 1988.
5. Кидирниязов Д.С. Дагестан в системе международных отношений (XVIII–конец 20-х гг. XIX в). – М., 2011.
6. Магомедов Р.М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII–начале XIX в. – Махачкала, 1957.
7. Рабаданова А.У. Народы Дагестана и Чечни во второй половине XVIII–начале XIX в. – Махачкала, 2017.
8. Хашаев Х.-М. Общественный строй Дагестана в XIX веке. – М., 1961.

Тепкеев В.Т., Каманджаев Н.А.
г. Элиста, Россия

ВСТРЕЧА ИМПЕРАТОРА ПЕТРА I И КАЛМЫЦКОГО ХАНА АЮКИ У ЧЕРНОГО ЯРА В 1722 г.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
(проект № 23-28-01190 <https://rscf.ru/project/23-28-01190/>)

***Аннотация.** Статья посвящена одной из малоизвестных страниц в истории Калмыцкого ханства — встрече российского императора Петра I и калмыцкого хана Аюки у крепости Черный Яр Астраханской губернии в ноябре 1722 г. Тема эта сегодня не только актуальна, но и весьма интересна, если учесть, что источников личного характера, которые в той или иной мере затрагивали это событие в своих письменных воспоминаниях, не так много, и они часто противоречат друг другу. Цель статьи — обретение ясности в вопросе исторической встречи Петра I и калмыцкого хана. Источниковой базой послужили материалы непосредственных участников и очевидцев исторической встречи. Сегодня исследование темы встречи российского императора и калмыцкого хана в 1722 г. продолжается, поскольку выявляются все новые источники и факты, которые вносят определенные коррективы. В первую очередь это касается архивных материалов, могут значительно дополнить сведения об этом событии и поставить окончательную точку в расхождении различных фактов в этом вопросе. Источники личного характера XVIII–XIX вв. не только помогают исследователю в изучении, но и создают сложности в правильной реконструкции исторических событий. Встреча Петра I и хана Аюки под Черным Яром 12 (23) ноября 1722 г. в историографии незаслуженно отодвинута на второй план, но, как показывают источники, она, как и саратовская, также была наполнена довольно яркими и запоминающимися событиями.*

***Ключевые слова:** Калмыцкое ханство, калмыки, Петр I, хан Аюка, Черный Яр, русско-калмыцкие отношения.*

История Нижнего Поволжья XVIII в. полна яркими и важными политическими событиями, к которым можно отнести и встречу на Волге калмыцкого хана Аюки с

российским императором Петром I в 1722 г. В прошлом 2022 году в России очень широко было отмечено 350-летие со дня рождения российского императора, а в Республике Калмыкия и Саратовской области был проведен ряд памятных мероприятий, посвященных 300-летию встречи двух исторических личностей под Саратовом в июне 1722 г. Однако в тени саратовского события осталась другая встреча императора и хана, произошедшая у Черного Яра, которая, несомненно, также представляет огромный интерес, но сведений о ней, к сожалению, не так много. Поэтому цель данной статьи — внести ясность в вопросе второй встречи Петра I и калмыцкого хана Аюки.

Тема эта сегодня не только актуальна, но и весьма интересна, если учесть, что источников личного характера, которые в той или иной мере затрагивали это событие в своих письменных воспоминаниях, не так много, и они часто противоречат друг другу. В историографии эта тема не нашла должного исследования, однако можно отметить ряд работ, который вопросу исторической встречи посвятили отдельное исследование [Пальмов 1929: 94–114; Тепкеев 2022]. Большинство исследователей лишь повторили в своих работах известные данные Дж. Белла, В.М. Бакунина, А.А. Нартова и использовали источники историко-литературного характера без должного критического их анализа [Бакунин 1995; Митиров 1998; Тепкеев 2018; Цюрюмов 2005; Шовунов 1992].

Встреча Петра I и хана Аюки произошла дважды – в Саратове и Черном Яре, во время Дербентского (Низового) похода, который проходил в рамках Персидской (Каспийской) военной кампании русской армии под командованием императора в 1722 г. В Персидской кампании российское командование нуждалось в достаточном количестве мобильной конницы, которая могла бы успешно действовать против неприятеля в степном Предкавказье. Именно решение вопроса участия калмыков в этой кампании для Петра I было необходимым перед личной встречей с ханом Аюкой [Шовунов 1992:16].

Первыми источниками, затрагивавшими тему встречи Петра I и хана Аюки в 1722 г., были сочинения В. М. Бакунина [Бакунин 1995], Дж. Белла [Белль: 1896; Bell: 1763] и Ф.И. Соймонова [Соймонов 1763]. Но ключевым источником в данном исследовании послужил «Походный журнал 1722 года», который был составлен в середине XIX в. на основе дневниковых записей Петра I [Походный журнал 1855]. Оригинал этого источника хранится в Российском государственном историческом архиве. Сопоставление этой работы с другими источниками того времени дало существенный материал для серьезного корректирования тех данных, которые ранее безоговорочно использовались многими историками в освещении этой темы. Данная тема требует более тщательного и внимательного исследования с привлечением новых архивных данных, но, к сожалению, работа с материалами «Калмыцких дел» за 1722 г., хранящихся в Архиве внешней политики Российской империи, и фондами Российского государственного военно-исторического архива пока не принесла ощутимых результатов, но работа в настоящее время продолжается.

В работе также использовался дневник анонимного автора, обнаруженный в Библиотеке Вольтера, и опубликованный полностью на русском языке [Сперанская 2019: 159–218]. Он представляет собой оригинальный источник, свидетельства некоего европейского офицера на русской службе, участвовавшего в Персидском походе. К сожалению, он ничего не сообщает нам о первой встрече под Саратовом, но оставил короткие сведения о встрече Петра I с ханом Аюкой у Черного Яра. В частности, он оставил в дневнике следующую запись: «11-го [ноября] прошли Черный Яр, где Е.В. встречался с Аюкой [ханом] калмыков и оставил его у себя обедать, и жаловал ему много подарков» [Сперанская 2019: 178].

Другой участник Персидского похода 1722 г., шотландский офицер на русской службе, Питер Генри Брюс также оставил свои дневниковые записи [Брюс 2022]. К сожалению, он не принимал личного участия в этих двух встречах, в связи с тем, что прибыл в эти места с опозданием по времени. Но он оставил довольно интересные историко-этнографические записи о народах Нижнего Поволжья, в том числе и о калмыках.

В вопросе датировки исторической встречи в источниках существуют фактические расхождения, но в нашем случае нужно полностью положиться на вполне надежный

источник – «Походный журнал», где вполне четко говорится, что военная флотилия российского императора прибыла по Волге в Саратов рано утром 13(24) июня, а на обратном пути, возвращаясь из похода, Петр I остановился у Черного Яра 12(23) ноября [Походный журнал 1855: 42–45].

Присутствие хана Аюки в летний период на левом берегу Волги, в окрестностях Саратова, объясняется тем, что практически ежегодно калмыцкие улусы со скотом и табунами лошадей кочевали из Нижнего в Среднее Поволжье, где у них располагались летние пастбища. Осенью, ближе к зиме, калмыки уходили на зимние пастбища, расположенные между Царицыным и Астраханью, или еще южнее – в район Мочагов и степного Предкавказья. Также у Аюки были очень доверительные отношения с саратовскими воеводами, как например, с Д.Е. Бахметевым. Во время летней кочевки на левом берегу, напротив Саратова, располагался калмыцкий базар, где саратовцы и жители всего Среднего Поволжья вели взаимовыгодные торгово-денежные отношения с калмыками. В ноябре 1722 г. флотилия Петра I встретила калмыцкие улусы Аюки уже в районе Черного Яра, что и предопределило вторую встречу.

Согласно «Походному журналу», после возвращения из Дербентского похода Петр Алексеевич 12(23) ноября рано утром остановился в Черном Яру и на полдня здесь задержался. В это время хан Аюка кочевал возле этой крепости, и он не мог не воспользоваться возможностью новой встречи с императором. На этот раз он прибыл на галеру императора вместе со всем своим семейством [Походный журнал 1855: 68–69].

В.М. Бакунин подтверждает тот факт, что Аюка прибыл на императорскую галеру со всей своей семьей и более подробно пишет о второй встрече, правда, без указания на дату. Согласно ему, Аюка прибыл на галеру к императору уже в сопровождении супруги Дарма-Балы и двух сыновей – Церен-Дондука и Галдан-Данджина. Как и в первый раз, Аюка снова напомнил императору о своем преклонном возрасте и шатком здоровье, попросив, чтобы после его смерти жену и детей содержали в «императорской милости», а Церен-Дондука назначили его преемником. Просьба хана была услышана императором: «И по тому его прошению он, Аюка, и с фамилиею его высочайшею милостию Их Императорского Величества обнадежен» [Бакунин 1995: 35].

Дж. Белл ничего не сообщает о второй встрече императора и хана у Черного Яра, но очевидно, что в своих воспоминаниях он смешал события двух встреч в одну, которая произошла у Саратова. Можно предположить, что приезд всего семейства хана Аюки, в том числе и ханши Дарма-Балы с дочерью, к императорской галере произошла все-таки не у Саратова, как он упоминает, а именно в Черном Яру. Составители Астраханского сборника, опубликовавшие в 1896 г. извлечение из описания путешествия шотландского врача, в примечании к тексту также отмечали расхождение его сведений и датировки с данными Ф.И. Соймонова [Белль 1896: 230]. Однако, Дж. Белл был непосредственным очевидцем встречи Петра I и хана Аюки, и его сведения представляют, действительно, огромный интерес. Вместе с тем, вполне вероятно, что он события двух встреч для удобства повествования соединил в одно действие. Таким образом, сопоставив различные источники того времени, получается, что приезд к императорской галере, хана, ханши, ханских двух сыновей и дочери относятся не к июньской встрече в Саратове, а к событию под Черным Яром, состоявшимся в ноябре 1722 г.

В осеннее время калмыцкие улусы со скотом переходили на зимние пастбища, поэтому неудивительно, что Аюка в ноябре кочевал уже под Черным Яром. В описании Дж. Белла упоминается, что калмыцкий хан прибыл к императорской галере верхом на лошади в сопровождении двух сыновей и пятидесяти сопровождающих лиц из числа калмыцкой знати. Галера стояла у самого берега, а с ее борта на землю был спущен деревянный настил для удобного подъема гостей. За 18–19 метров от берега Аюка сошел с лошади, где был встречен тайным советником П. Толстым и гвардейским офицером. Петр I на правах радушного хозяина встретил гостя на берегу и лично поприветствовал хана [Белль 1896: 230; Bell 1763: 331–332].

Здесь стоит отметить, что это описание у Дж. Белла посвящено встрече под Саратовом, но оно не совсем соответствует сведениям из «Походного журнала». Известно, чтобы встретиться с императором, Аюке пришлось переплыть Волгу с левого на правый берег, и он никак не мог подъехать к галере на лошади с двумя сыновьями и большим количеством сопровождающих. Это описание больше подходит именно ко второй встрече, которая состоялась под Черным Яром. И следующий приезд к императорской галере женской половины ханского семейства это только подтверждает.

Дж. Белл, прямой очевидец, дает более развернутое представление об облике Аюки и некоторых подробностях его разговора с императором. Калмыцкого хана он характеризует в целом весьма положительно: «Аюка-хан – старик лет семидесяти, но все еще крепок и веселого нрава. Он обладает большой мудростью и благоразумным поведением, пользуется большим уважением у всех своих соседей за свою честность и прямолинейность. И я помню, что, когда я был в Пекине, китайский император отзывался о нем с похвалой. По своему многолетнему опыту он очень хорошо знаком с делами на Востоке» [Белль 1896: 231; Bell 1763: 332].

Дж. Белль дает довольно подробное описание внешнего вида ханши Дарма-Балы и ханской дочери, которые прибыли к галере в закрытой коляске спустя какое-то время после приезда Аюки с сыновьями. Их также сопровождали всадники и две молодые девушки. Дарма-Бале на вид было около пятидесяти лет, и, по словам шотландского врача, она имела благопристойный и жизнерадостный вид. По меркам калмыков ханская дочь считалась абсолютной красавицей, с черно-струйными волосами, заплетенными сзади и лежавшими по плечам. Калмыцкие знатные женщины были в длинных платьях из дорогой персидской ткани, а на головах были маленькие круглые шапочки, с отороченные дорогим мехом, как это было модно в стране [Белль 1896: 231; Bell 1763: 332–333].

Петр I с императрицей были очень довольны своими гостями и на прощание одарили их дорогими подарками. Например, Екатерина Алексеевна подарила ханше Дарма-Бале золотые часы, инкрустированные бриллиантами, которые ей очень понравились, а также несколько кусков парчи и другие дорогие подарки [Белль 1896: 231; Bell 1763: 333].

В освещении этой темы нельзя не упомянуть и историко-литературное произведение «Достоверные повествования и речи Петра Великого» в авторстве придворного токаря Петра I Андрея Константиновича Нартова (1693–1756), который частично впервые был опубликован в 1819 г. в журнале «Сын Отечества». В нашем случае мы используем третье издание рукописи А. А. Нартова, опубликованное в 1891 г. академиком Л. Н. Майковым. Он очень точно озаглавил этот историко-литературный памятник – «Рассказы Нартова о Петре Великом». Здесь нас больше всего интересует текст «рассказа» А. А. Нартова под номером 98, в котором есть сведения, прямо противоречащие вышеизложенным историческим источникам.

Во-первых, согласно этому «рассказу», июньская встреча Петра I и хана Аюки произошла не в Саратове, а под Астраханью в присутствии астраханского губернатора А.П. Вольнского.

Во-вторых, в поездке Петра I в ханскую ставку его сопровождала императрица Екатерина Алексеевна, что никак не подтверждается сведениями из «Походного журнала».

В-третьих, автор весьма красочно и подробно описывает встречу императора и хана в ставке, приводя довольно маловероятные подробности, как присутствие «несметного количества» калмыцкой конницы и несколько эскадронов драгун и казаков, демонстрация калмыками невероятных способностей стрельбы из лука и т.д.

В-четвертых, именно из этого художественного произведения нам известна весьма распространенная в массовом сознании фраза хана Аюки в ответ на подаренную ему императором драгоценной сабли: «Сия сабля и пущенные стрелы всегда со мной готовы против неприятеля; вели только, и поражу» [Майков 1891: 66–68].

Проанализировав это историко-литературное произведение, Л. Н. Майков пришел к выводу, что не менее 35 из 162 «рассказов о Петре Великом» могут иметь отношение к воспоминаниям А. К. Нартова. Большинство «рассказов» позаимствованы из устных

преданий того времени или печатных изданий 1725–1772 гг. [Майков 1891: 607]. В 2001 г. была опубликована архивная черновая рукопись «Рассказов Нартова о Петре Великом» [Нартов 2001], которая подтвердила версию Л. Н. Майкова об авторстве источника сына царского токаря – А. А. Нартова. Датировка рукописи была отнесена к первой половине 1786 г., т. е. спустя 30 лет после кончины Нартова-старшего и через 61 год после смерти российского императора, а ее сочинитель даже исправлял речи Петра I. Сравнив три редакции рукописи А. А. Нартова, П. А. Кротов пришел к выводу, что в данном сочинении «заметна эволюция от жанра исторического анекдота к небольшим повествовательным рассказам» [Кротов 2014: 164–166].

Сегодня историко-литературные произведения А. А. Нартова исследователи используют достаточно избирательно и не все включают в свои труды, цитируя тот или иной исторический анекдот [Кротов 2014: 166]. Долгие годы отдельные калмыцкие историки и другие исследователи безоговорочно цитировали «Рассказы Нартова» как исторический источник [Батмаев 1993: 194–195; Митиров 1998]. В нашем случае также стоит с осторожностью цитировать это историко-художественное произведение при изучении или освещении темы встречи Петра I и хана Аюки в 1722 г. [Тепкеев 2022: 17].

В заключении отметим, что тема встречи российского императора и калмыцкого хана на Волге в 1722 г. продолжается, поскольку выявляются все новые источники и факты, которые вносят определенные коррективы в ее исследование. В первую очередь это касается архивных материалов, могут значительно дополнить сведения об этом событии и поставить окончательную точку в расхождении различных фактов в этом вопросе. Источники личного характера XVIII–XIX вв. не только помогают исследователю в изучении, но и создают сложности в правильной реконструкции исторических событий. Встреча Петра I и хана Аюки под Черным Яром 12(23) ноября 1722 г. в историографии незаслуженно отодвинута на второй план, но, как показывают источники, она, как и саратовская, также была наполнена довольно яркими и запоминающимися событиями.

Литература

1. Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII веках. События, люди, быт: в 2-х книгах. / М.М. Батмаев. – Элиста: Калм. кн. изд., 1993. – 381 с.
2. Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев/ В.М. Бакунин. – 2-е изд. – Элиста: Калм. кн. изд., 1995. – 153 с.
3. Белль Дж. Извлечение из описания путешествия (1716–1722 гг.) // Астраханский сборник, издаваемый Петровским обществом исследователей Астраханского края. – Вып.1. – Астрахань, 1896. – С. 219–236.
4. Брюс Питер Генри. О персидском походе. Из книги «Мемуары... офицера на службе Пруссии, России и Великобритании...». / Пер. с англ. Нины Жутовой // Звезда. – 2022. – № 11. – С. 159–218.
5. Кротов П.А. Рассказы Нартова о Петре Великом (русский исторический анекдот XVIII в.) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. – 2014. – № 3. – С. 157–167.
6. Майков Л.Н. Рассказы Нартова о Петре Великом. / Л.Н. Майков. – СПб., 1891. – 138 с.
7. Митиров А. Г. Ойраты – калмыки: века и поколения. / А.Г. Митиров. – Элиста: Калм. кн. изд., 1998. – 384 с.
8. Нартов А.А. Рассказы о Петре Великом (по авторской рукописи) / Подготовка текста рукописи и приложений, вступительная статья П.А. Кротова. – СПб., 2001. – 160 с.
9. Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Ч. 3–4. / Н.Н. Пальмов. – Астрахань: Издание Калм. Обл. Исп. Комитета, 1929. – 391 с.
10. Походный журнал 1722 года. СПб., 1855. – 197 с.
11. Соймонов Ф.И. Описание Каспийского моря и чиненных на оном российских завоеваний, яко часть истории государя императора Петра Великого / Ф.И. Соймонов – СПб., 1763. – 380 с.

12. Сперанская Н.М. Дневник Персидского похода 1722–1723 годов из Библиотеки Вольтера // Пётр I и Восток. Материалы XI Международного петровского конгресса. 1-2 июня 2018 года. – СПб., 2019. – С. 164-184.

13. Тепкеев В. Т. Встреча императора Петра I и калмыцкого хана Аюки на Волге в 1722 г.: мифы и реальность // Монголоведение. – 2022. – № 1. – С. 8-19.

14. Тепкеев В.Т. Участие калмыков в Дербентском походе 1722 г. // OrientalStudies. Вестник КИГИ РАН. – 2018. – № 3. – С. 15–22.

15. Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: Хроники династийных междоусобиц / А.В. Цюрюмов. – Элиста: Джангар, 2005. – 160 с.

16. Шовунов К.П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII–XIX вв.) / К.П.Шовунов – Элиста: Калмыцкий ин-т. общественных наук, 1992. – 320 с.

17. Bell John. Travels from St. Petersburg, in Russia, to diverse parts of Asia. Glasgow: Printed for the author by R. and A. Foulis/ John Bell – 1763. Vol. 2. – 442 p.

Ү. Мөнхдагва

г. Улан-Батор, Монголиа

1771 ОНЫ ИХ НҮҮДЭЛД ОРОЛЦСОН ХОШУУД АЙМАГ

Агуулга: Тус илтгэлдээ Хошууд аймаг Ижил мөрөнд хэзээ очсон асуудал, Нүүдэлд оролцсон Хошууд аймгийн өрх амын тоо, зарим ноёдын хувь заяа, Манжаас тэднийг нутаг зааж суулгасан зэрэг асуудлыг өөрт олдсон баримтын хүрээнд өмнөх судалгаануудад тулгуурлан тодруулахыг зорив. Ойрмогхон түүхч На.Сүхбаатар “1771 оны Торгуудаар тэргүүлсэн нүүдлийн төгсгөл, Манж чин улсаас захирсан бодлого”¹ хэмээх нэгэн бүтээл хэвлүүлж, шинэ баримт материалд үндэслэн өмнөх судалгаанд явж ирсэн зарим эндүү ташаа ойлголтыг залруулж, шинээр нүүдэлд холбогдох зарим асуудлыг авч үзсэн сонирхолтой судалгааг хийжээ.

Түлхүүр үг: 1771 оны их нүүдэл, Хошууд аймаг, Хошуудын ноёдын хувь заяа.

Нэг. Хошууд аймаг Ижил мөрөнд хэзээ хүрсэн тухай

Урьдаар Хошууд аймгийн үүсэл, хөгжлийг товчхон байдлаар өгүүлэх нь зүйтэй болов уу. Хошууд нь Чингис хааны дүү Хавт Хасарын хойчисын албат харьяат бөгөөд XV зууны эхээр Ойрадын холбоонд орж, XVI-XVII зууны үед Ойрадын дотор хүчирхэгжиж, Ойрадын чуулганыг тэргүүлэх болов. Дөрвөн ойрадын холбоо түүхэндээ гурван удаа зохион байгуулагдаж байжээ. 1437–1502 оны хоорондох анхан Дөрвөн ойрадын холбоог Тогоон тайш анхлан байгуулсан гэж судлаачид үздэг. Дунд дөрвөн ойрадын холбоо нь Хошууд, Торгууд, Цорос болон Дөрвөд, Хойд аймгуудаас бүрэлдэж, 1630-аад оныг хүртэл оршиж байжээ. Сүүлийн дөрвөн ойрадын чуулган дотроо зүүн, баруун хоёр гар болж байв. Зүүн гарт Цорос, Дөрвөд аймаг, Баруун гарт Хошууд, Хойд аймаг багтаж байсан нь Зая бандидын намтар “Сарны гэрэл” [Сүхбаатар 2018] -ийн агуулгаас мэдэгддэг. Энэ дунд болон сүүлийн Дөрвөн ойрадын холбоог “хан” цолтон удирдах болж, чуулган хийж хүчирхэг овог аймгийн ноёдоос нэгийг сонгодог байв.

XVI зууны дунд үед Эсэн хаан нас барж, Цорос аймаг доройтон, Хошууд аймаг хүчирхэгжиж, тэдний ноёд Ойрадын чуулганыг “хан” цолтойгоор захирах болжээ. Хошуудууд Бүүвэй Мирзээс эхлэн Дөрвөн Ойрадын чуулганы ахалж, Хан ноён Хонгор, Байбагас, Гүүш хан, Очирт цэцэн хан зэрэг таван хүн хан цолтойгоор захирч, Ойрадын түүхэнд чухал нөлөө үзүүлжээ. XVI зууны сүүл XVII зууны эхээр Ойрад монголчууд газар нутгаа өргөтгөх хийгээд өөр бусад шалтгаанаас болж гадагш нүүдэллэх болов.

Урьдаар Ижил мөрөнд хүрсэн Хошуудууд хэзээ нүүдэллэж очсон тухай асуудлыг авч үзье.

¹ “Acta Historica Mongolici”. Tomus . XXII.УБ., 2021. Тал 80-107.

“Хо өрлөгийн түүх”-д “*Хо өрлөг Баатар хунтайжид Эмээл, Ховогсайраас өөрийн харьяат нэг түмэн таван мянган өрхийг дагуулан Орын ганц модон гэх газар очиж, тариа тарьж амар тайван амьдрах тухайгаа хэлж нүүсэн ба аажмаар хүн мал нь өсч, Ижил Зайд очиж нутаглав*” [Сүхбаатар 2001: 157] гэжээ. Хо өрлөгийн хамт Хошууд ноён Хөндлөн увшийн гуравдугаар хөвүүн Дорж тайж, дөрөвдүгээр хөвүүн Эрх дайчин Зодов нар өөрсдийн харьяат Хошуудыг дагуулан Ижилд хүрчээ [На. Басан, Бу. Мөнхөө, Г. Лижээ 199: 111]. Үүнээс үзвэл анх 1630 оны орчим Хо өрлөгийн тэргүүлсэн Торгуудууд баруун тийш нүүдэллэх үед нэг хэсэг Хошуудууд тэднийг дагаж Ижилд хүрсэн ба хүний амын тоо цөөн байжээ.

Зүүнгарын Баатар хунтайж нь арван хөвүүнтэй бөгөөд Буруд хатнаас Цэцэн, Зодов баатар нарын найман хөвүүн төрж, Торгуудын Хо өрлөгийн охин Юм Ахай хатнаас Сэнгэ, Галдан хоёр төрсөн билээ. Тэрээр Сэнгэ, Галдан хоёрыг бусад хөвүүдээсээ илүүд үзэж байсан бололтой. Тухайлбал, Галданг Энса хутагтын хувилгаан хэмээн Төвдөд явуулж, Далай лам, Банчин богд нараас ном эрдэмд суралцуулж, Сэнгэд Дөрвөн ойрадын чуулганы захирагч Очирт цэцэн ханы ач охиныг хатан болгон авч өгч түүний байр суурийг бататгаж байв. Мөн тэрээр нас барахаасаа өмнө өмч хуваахдаа бүх албатын хагасыг тавдугаар хөвүүн Сэнгэд, бусад олон хөвүүддээ тэн хагасыг нь хувааж өгчээ. Энэ тухай сурвалжид “*Баатар хунтайж улсаа хоёр хийгээд, нэгийг нь нэг хөвүүндээ өгөв, нэгийг нь найман хөвүүндээ өгөв*” [Сүхбаатар 2001: 44] гэжээ. Энэ нь мөн чанар дээрээ байр сууриа Сэнгэд өгөх гэсэн санаа байжээ. Тус явдал нь Цэцэн, Зодов баатар нарын дургүйцлийг хүргэсэн бололтой.

Баатар хунтайж нас барсны дараа Сэнгэ нь Очирт цэцэн ханы дэмжлэгээр суурийг залгамжлан бүхий л Зүүнгарыг захирах болсон боловч өмчөөс болсон зөрчил тэмцэл улам ширүүсэв. Эцэстээ Зүүнгар аймаг зүүн, баруун хоёр ангид хуваагдаж, Сэнгэ, Цөхүр увш тэргүүтэн баруун анги, Цэцэн, Зодов баатар тэргүүтэн зүүн анги болов. Энэхүү тэмцэлд Хошууд аймаг ч татагдан орж, угаасаа хоорондоо зөрчилтэй байсан Очирт цэцэн, Авлай тайж нар тус тус баруун зүүн ангийг дэмжиж, зөрчил тэмцэл нь бүх Ойрадыг хамарсан дайн болон хувирчээ.

1659 онд хоёр тал Эмээл орчим байлдаж, Сэнгээр удирдуулсан баруун анги нь Очирт цэцэн ханы дэмжлэгээр ялалт олов. 1660 онд чуулган дарга байсан Очирт цэцэн хан “Тархай хар хужир” гэдэг газарт бүх Ойрадын чуулган чуулж, зөрчлийг түр намдаасан ч, Очирт цэцэн болон Авлай тайж хоёрын хоорондох зөрчил улам ширүүсч, 1661 онд хоорондоо байлдаж, дайнд Авлай ялагджээ. Энэ дайнд Хөндлөн увш хөвүүнтэйгээ Авлайг дэмжиж байсан ч, Авлай ялагдахдаа зэрэгцэн харьяат албатаа дагуулж баруун тийш нүүдэллэж Зай мөрний сав газар очиж суух болжээ. Энэ тухай “Торгууд хаадын тууж” сурвалжид “*Торгуудын Пунцаг хааны үед Хошууд ноён Хөндлөн увш 3000 өрх албатаа дагуулан Ижилд хүрчээ*” [Сүхбаатар 2001: 157] гэсэн тэмдэглэл бий.

Зүүнгарын ноёдын өмчийн асуудлаас болсон үймээнд Сэнгэ алагдаж, Төвдөд лам болж байсан Галдан бошгот буцаж ирж Хошуудын Очирт цэцэн ханы дэмжлэгтэй Зүүнгарыг захирах болов. Түүний сүр хүч өсч Зүүнгарын олон аймгийг нэгтгэсний дараа, бүх Ойрадыг нэгтгэхээр зорьж, Очирт цэцэн хан харьяат Хошууд аймгийг дайлжээ. Энэ тухай сурвалжид “*Бошогт хаан луу жил(1676) цагаан сарын хорин дөрвөнд Зайрын Тэмээн хүзүүг даван довтолж Цэцэн хаан үргэн дутаав. ...Тэндээс Доржравдан Аюукийн элчтэй дутааж Боомтын эхэнд хүрч ирж Ижилийн Торгууд тал явъя хэмээж, Ачит цоржсийн хамт одов. Тус жилийн өвлийн дунд сард Шар бэлээс Цэцэн хааныг оруулж авав*” [Сүхбаатар 2018] гэжээ. Дайны үр дүнд Очирт цэцэн хан ялагдаж, түүний харьяат ард нь бутран сарниж, нэг бүлэг албат нь Очирт эцэний хатан Доржравданы хамтаар Ижил рүү нүүдэллэж явжээ.

1755 оны орчим Манж-Зүүнгар улсын дайны хөлөөс зугатан Хошууд, Хойд болон бусад аймгуудаас цөөн тоогоор Ижил мөрөн рүү хүрчээ. “Халимаг хаадын тууж”-д “*Манж Чин улс Зүүнгарын хаант улсыг дайлан төвшитгөх явцад, дайнаас зугатааж харьяат албатаа дагуулан Ижил рүү очсон Торгуудын Шээрэн, Хойдын Дэжид, нэг хэсэг Хошууд*”¹ гэсэн

¹ Тод үсгийн сурвалж бичиг. “Халимаг хаадын тууж”- д. Бадай, Эрдэнэ, Алтан-Оргил эмхтгэн тайлбарласан “Ойрадын түүхэн сурвалж бичиг”. ӨМСХХ. 1985. Тал 353.

тэмдэглэл бий. Мөн “Тэнгэрийн тэтгэсний 22 (1757) оны 8 сард Амарсанаагийн бослогын дараахан Хошуудын хан болсон Бархөлөөр нутаглаж байсан Шагдарманжийн зуу илүү албат оргон гарч, Борталын голыг гаталж, баруун зүг одов” [Оюунжаргал 2018] гэжээ.

Энэ бүхнээс үзвэл Хошууд нар Ижил мөрөн рүү нүүдэллэсэн үндсэн шалтгаан нь дотоодын зөрчил тэмцэл хийгээд харь улсын түрэмгийлэлтэй холбож үзэж болохоор байна. Дөрвөн удаагийн нүүдлээр Ижил мөрөнд хүрсэн болох нь тодорхой мэдэгдэж байна.

Хоёр. 1771 оны нүүдэлд оролцсон Хошууд аймгийн тухай

Түүхч На.Сүхбаатар Их нүүдлийн зорилго, нүүдэлсэн эхэлсэн цаг хугацаа, зам мөр, оролцогчдын тоо, орос манжийн бодлого зэргийг олон хэлний сурвалжийн мэдээнд тулгуурлан нэгэнт тодруулжээ. Тэрээр “... уг нүүдлийг 1763 оны үед хэлэлцэж тогтсон. 1771 оны 1 сарын 17-нд нүүдэл эхлэж, 7 сарын 8 нд Ирид ирсэн. Тэдний зорилго нь “Илийн нутгийг эзлэн авах” байсан учраас цагийн байдалд тохирсон бодлогыг Манжууд баримталсан ба ивээгч асран хамгаалагчийн дүрээр нүүдэлчидтэй харилцаж, тэднийг доройтуулан сөхрүүлж, эрэмгий дайчдаас эгэл тариачин болгоход бодлогоо чиглүүлж байсан”¹ гэх зэргээр маш олон шинэ асуудлыг нөхвөрлөсөн судалгааг хийжээ. Бид нүүдэлд оролцсон Хошууд аймгийн өрх амын тоо, зарим ноёдын хувь заяа, Манжаас тэднийг нутаг зааж суулгасан зэрэг асуудлыг тодруулахыг зорино.

Нүүдэлд оролцсон Хошуудын хүн ам

Анх Хошуудууд Ижил мөрний хөвөөнөөс хөдлөх үед 2000 гаруй өрхийн 10000 гаруй хүн байсан бололтой. “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772) бүтээлд багтсан айлтгалаас үзвэл “Бас байцаавал, эдүгээ ирсэн эдний албат ард үлэмж, Илийн тойрон газарт түр суулгахад мөн багтаж чадахгүй бөгөөд хүнсгүй, эдүгээ өлсгөлөнд нэрвэгдсэн нь нэлээд буй. Эхлээд хүнс залгамжлуулж бид авч, заасан газарт илгээж суулгавал сая тус. Тэдний хүний тоог асуувал, угаас ирэхэд торгуудын ард их төлөв 30 хэдэн мянган өрх 150 мянга гаруй ам билээ. Хошуудын ард 2000 гаруй өрх 10 мянга гаруй ам билээ. ...”² гэж Ижилд байх үеийн өрх амын тоог мэдүүлжээ. Үүнээс нүүдлийн явцад үрэгдэж Ирид хүрч ирэхэд Хошуудын өрх ам 1500 гаруй өрхийн 6000 гаруй хүн буцаж иржээ. Энэ тухай “... Тайж Гүнгэгийн албат 762 өрх 3158 ам, Яримпилын 244 өрх 1161 ам, Ноохайн албат 104 өрх 460 ам, Багбан (bakban)-ы албат 67 өрх 286 ам, Мөнгөний албат 74 өрх 276 ам, Баярлахын албат 60 өрх 274 ам, Занашир (janasiri)-ийн албат 41 өрх 149 ам, Жавзаны албат 40 өрх 125 ам, Бадам (batma)-ын албат 34 өрх 156 ам, Номхоны албат 21 өрх 73 ам, Бабулдаг (babuldak)-ийн албат 26 өрх 58 ам, Түгүл (tugul)-ийн албат 14 өрх 38 ам, Ноён гэлэний албат 10 өрх 48 ам, Баатарын албат есөн өрх 41 ам, Лувсаны албат долоон өрх 35 ам, Чурум (cigum)-ын албат таван өрх 17 ам. Үүнээс дээш бүгд 1518 өрх 6350 ам”³ хэмээн мэдүүлжээ.

Хошуудын зарим ноёдын хувь заяа

Тайж Яримпил. Их нүүдэлд оролцогч Хошууд нарыг ахалсан ноёдын нэг бол тайж Яримпил юм. Түүний гарал угсааг “Илтгэл шастир”-т “... Засаг төрийн Түшээт бэйл Гүнгэгийн төрлийн өвөг. Үүний элэнц өвөг Эрх дайчин Огцотбу. Хөндлөн убашийн дөрөвдүгээр хөвгүүн мөн. Түүнээс хоёр хөвгүүн төрөв. Ахмад хөвгүүн Цагаан. Хоёрдугаар хөвгүүн Тарва. Цагааны хөвгүүн /6b/ Санжрааш (三济拉什)-аас хоёр хөвгүүн төрөв. Ахмад хөвгүүн даруй Ярампил мөн”⁴ гэжээ.

¹ “Acta Historica Mongolica”. Tomus . XXII.УБ., 2021. Тал 102.

² “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772). // Bibliotheca oiratica-SiX.УБ., 2021. Тал 70. Айлтгах нь, Илт, Шүхэдэ нарын айлтгал. 1771.07.01

³ “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731-1772). // Bibliotheca oiratica-SiX.УБ., 2021. Тал 121

⁴ Зарлигаар тогтоосон Гадаад монгол, хотон аймгийн ван гүнгүүдийн илтгэл шастир, 107 дэвтэр Засаг хошууны Амирлангуй бэйс Яримпилийн олдворын шастир. //Bibliotheca oiratica-XCIX.УБ., 2020. Тал 214

Илид ирсний дараа Манжийн хаанд бараалхахаар одож “Амирлангуй бэйс”-ээр өргөмжлөгджээ.

Тэрээр Нүүдэлд оролцогч ноёдоос хамгийн ахмад настай нэгэн байжээ. Баримтаас үзвэл Түүний нас бусад ноёдоос ахимаг байсныг дараах баримтаас мэдэж болно. Айлтгалд “... Хуучин Торгуудын тайж Увш 28 нас, Цэвэгдорж 38 нас, Эмгэн увш 34 нас, тайж Бамбарын хөвүүн Дамбайжалцан 21 нас, тайж Момонт 40 нас, лам Лувсанжалцан 43 нас. Шинэ Торгуудын Шэрэн 43 нас, Луузанжав 36 нас, Шархүүхэн 18 нас, Дэлдэс 36 нас. Хошуудын тайж Яримил 61 нас, Гэндэнноров 25 нас. Цоросын тайж Сандагийн хөвүүн Кэнзэ 27 нас. Үүнээс дээш тайж 12, лам нэг”¹ гэжээ. Мөн тэрээр увшийн сахил хүртэн Жанжаа хутагтыг дагалдан лам болжээ. Энэ тухай “... Сайд Фүлүнга, зарлигийг даган Яримпильн дуртайяа лам болсугай хэмээх явдлыг Жанжаа хутагтад хэлж, Увш нарыг дуудан аваачиж, тэдний өмнө Яримпил дуртайяа Жанжаа хутагтыг даган лам болсугай хэмээх явдлыг бидний биес уламжлан айлтгасанд, эзний зарлиг Яримпил чин бишрэн үнэнч санаагаар лам болсугай хэмээхийг даган хишиг хүртээн түүний бэйсийн зэргийг түүний хөвүүнд залгамжлуулж Яримпильг засаг лам болгож Жанжаа хутагтыг дагалдан суутугай хэмээснийг хичээнгүйлэн даган Яримпилд ухуулан буулгасанд, Яримпильн үг, энэ их эзний хишиг, би машид дуртай хэмээн сүслэн баярлах бөгөөд Увшийн зэрэг ард мөн цөм баярлалцах төлөв үзүүлжээ. Үүнд хутагтад хэлж Яримпильг сахил авахад, хутагтын үг, гэлэн гэцэлийн сахил авбаас сайн өдөр сонгоогүй бөгөөд хамаг бүрдэл үгүй, завдахгүй. Түр увшийн сахил өгсүгэй хэмээж даруй Яримпильг гэрийн дотор оруулж ном дуудан увшийн сахил өгчээ”². Тэрээр Илид ирсний дараа Манжийн хаанд бараалхахаар одож “Амирлангуй бэйс”-ээр өргөмжлөгджээ. Засан тогтоосон өргөмжилвөөс зохих Торгууд, Хошуудын зэрэг тайж нарын аймгийн нэр, хан, ван, бэйл, бэйс, гүн, тайж нарын хуудас дотор “Хошуудын тайж Яримпил, бие ирэв, үүний албат угаас 300 гаруй өрх 1000 гаруй ам билээ, эдүгээ Или голыг гаталсан нь 244 өрх 1161 ам, зарлигаар Амирлангуй бэйс өргөмжлөв”³. Түүний хэргэмийг хөвүүн нь залгамжилжээ. “Илтгэл шастир”-т түүний залгамжийг дараах байдлаар харуулжээ. Хошуудын засаг төрийн Амирлангуй бэйс Доржнамжилын хошуу⁴-ны хүснэгтэд Яримпилээс Доржнамжилыг хүртлэх үе сүлжлийг харуулжээ.

Тайж Гэндэнноров. Их нүүдэлд оролцогч Хошууд нарыг ахалж ирсэн ноёдын нэг бол тайж Гэндэнноров юм. Түүний гарал угсааг “Илтгэл шастир”-т дараах байдлаар тэмдэглэжээ. “Хавт Хасарын хорин дөрөвдүгээр үеийн ач. Түүний хуланц өвөг Дорж. Хөндлөн убашийн гуравдугаар хөвгүүн мөн. Түүнээс дөрвөн хөвгүүн төрөв. Нэг нэр Тороших (托罗什瑚), нэг нэр Цагун (察衮), нэг нэр Өвгөн, нэг нэр Ахай. Аль ахмад ба хоёрдугаар агсаныг байцаах тэмдэггүй. Торошихоос дөрвөн хөвгүүн төрөв. Ахмад хөвгүүн Чүгүй (楚贵). Хоёрдугаар хөвгүүн Дондог. Гуравдугаар хөвгүүн Маргас (玛尔噶斯) /2а/ дөрөвдүгээр хөвгүүн Тарвацэрэн. Чүгүйгээс хоёр хөвгүүн төрөв. Ахмад хөвгүүн Тэх (特克), хоёрдугаар хөвгүүн Тугч (图克齐). Тэхээс нэг хөвгүүн төрөв, нэр Сархаг (萨尔哈克). Тугчаас хоёр хөвгүүн төрөв. Ахмад хөвгүүн Гэндэнноров”⁵ гэжээ.

Түүний албат өрхийн тоо бусад ноёдоос хамгийн их байжээ. Тэрээр Илид ирээд халуун хижиг өвчин тусч хүндээр өвдөн улмаар нас барсан бололтой. Тэрээр харьцангуй залуу хүн

¹ “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731-1772). // Bibliotheca oiratica-SiX.УБ., 2021. Тал 78. Айлтгах нь, Илт, Шүхэдэ нарын айлтгал. 1771.07.14

² “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731-1772). // Bibliotheca oiratica-SiX.УБ., 2021. Тал 127. “Хошуудын тайж Яримпилд увшийн сахил хүртэж Жанжаа хутагтыг дагалдуулан суулгасан тухай айлтгал 1771.10

³ “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731-1772). // Bibliotheca oiratica-SiX.УБ., 2021. Тал 129. Засан тогтоосон өргөмжилвөөс зохих Торгууд, Хошуудын зэрэг тайж нарын аймгийн нэр, хан, ван, бэйл, бэйс, гүн, тайж нарын хуудас. 1771.10

⁴ Зарлигаар тогтоосон Гадаад монгол, хотон аймгийн ван гүнгүүдийн илтгэл шастир // Bibliotheca oiratica-C.УБ., 2020. Тал 185

⁵ Зарлигаар тогтоосон Гадаад монгол, хотон аймгийн ван гүнгүүдийн илтгэл шастир, 107 дэвтэр Засаг төрийн түшээт бэйл Гүнгээгийн олдворын шастир. // Bibliotheca oiratica-XSiX.УБ., 2020. Тал 213

бөгөөд 25 настай байжээ. Энэ тухай “Боол бидний заан гаргасан Хошуудын тайж Гэндэнноров халуун хижиг өвчин олж хэвтээд явж чадахгүй учир түүний дүү Гүнгээг түүний оронд эзний гэгээнийг бараалхан илгээсүгэй хэмээн гуйн хэлмүй. Боол бид үзвэл, Гэндэнноров өвдсөн нь үнэн. Иймд гуйсан ёсоор түүний дүү Гүнгээг авч аваачих явдлыг хичээнгүйлэн сонсгон айлтгав”¹ гэжээ. Нас барсан Гэндэнноровыг түүний дүү Гүнгээ залгамжилжээ. Гэндэнноровт нэг хөвүүн байсан бөгөөд нас бага учир дүүд нь залгамжлуулжээ. Засан тогтоосон өргөмжилвөөс зохих Торгууд, Хошуудын зэрэг тайж нарын аймгийн нэр, хан, ван, бэйл, бэйс, гүн, тайж нарын хуудаст “Гүнгээг бэйл өргөмжилмүй, Хошуудын тайж Гэндэнноров өвдөн үгүй болов, оронд түүний дүү Гүнгэ ирэв, үүний албат угаас 1000 гаруй өрх 5000 гаруй ам билээ, эдүгээ Или голыг гаталсан нь 762 өрх 3158 ам, зарлигаар Бат сэтгэлт Хошууд аймгийн Түшээт бэйл өргөмжлөв. Өмнөн сайд бидний газраас Гэндэнноров өвдөн үгүй болов, түүнд нэг хөвүүн буй боловч нэрийг мэдэхгүй, түүний дүү Гүнгэ ирж тодорхойлон асууж, эсвэл түүний хөвүүнд залгамжлуулах, түүний дүүд залгамжлуулах явдлыг зарлигийг хүлээсүгэй хэмээн айлтгасан билээ. Эдүгээ Шүхэдэгийн айлтгасан хуудсанд Гэндэнноров, Гүнгэгийн нэрийн доор албат огт ялгасангүй хэмээн бичсэн бөгөөд эфү Сэвдэнбалжир бас Гэндэнноровын хөвүүн сая хоёр нас, Гүнгэ даруй тэдний аймгийн ихээхэн тайж хэмээснийг даган Гэндэнноровын бэйлийн зэргийг даруй Гүнгээд залгамжлуулсугай”² хэмээжээ.

Тайж Мөнгөн. Их нүүдэлд оролцогч Хошууд ноёдын нэг тайж бол Мөнгөн юм. Зүүнгарын Хошууд ангийн ноён Шагдарманжийн төрлийн хүн бөгөөд Шагдарманж Манжаас урвах үед түүний зайсан нар Торгуудын Шээрэнд хүргэж, тэдний хамт Ижил рүү одсон ажээ. Энэ тухай айлтгалд “Байцаавал, хошуудын ардын дотор хошуудын тайж Мөнгөн, түүний дүү Хайрт (*hairtu*) хэмээх хүн буй. Эднийг байцаалган зарсан Асха, Саршан нарын мэдүүлэн ирсэн бичигт, байцаан асуувал Мөнгөн хошуудын тайж Шагдарманж (*šakdur manji*)-ийн ойр төрлийн хоёрдугаар хөвүүн, түүний эцэг Бархөлийн газарт өвдөн үгүй болов, Шагдарманжийн хэрэгт түүний зайсангууд түүнийг дүүгийн хамт аваачин оргож, замд Шэрэнтэй учирч дагалдан Торгуудад орсон тэр үед Мөнгөн 4, 5 нас, түүний дүү Хайрт 2, 3 нас билээ хэмээн мэдүүлэн иржээ. Мөнгөн ирж асуувал, Мөнгөн энэ жил 18 нас, дүү Хайрт 16 нас, угаас нааш ирэхэд доорх албат 100 гаруй өрх билээ, эдүгээ ирсэн түүний албат 110 шахам өрх 450 гаруй ам буй. Мөнгөн ах дүү хэдий Шагдарманжийн ойр төрөл боловч, Шагдарманж нарын хэрэгт цөм бага хүүхэд, эдүгээ эзний өршөөл соёлыг хүсэн түүний албатыг авч гуйн даган ирснийг даган мөн Шэрэн, Луузанжавын адил газар зааж суулгавал зохимуй. Мөнгөний ах дүү хошуудын хүн учир басхүү боол бид сая айлтгасан ёсоор хошуудын ардын хамт Эрээн хавиргын Гурван жаргалангийн газарт суулгах тоонд оруулж илгээх явдлыг хичээнгүйлэн сонсгон айлтгав”³ гэжээ. Түүний уг гаралын талаар Баатар увшийн “Дөрвөн Ойрадын түүх” сурвалжид “Ханай ноён Хонгор →Дүүргэч убаши →Хэлэв Далай Убаши →Луузан →Мөнгөн, Хайрт”⁴ хэмээн тэмдэглэжээ.

Манжийн төрөөс Мөнгөнийг Торгуудын бэйс Шархүүхэний хошуунд оруулан захируулжээ. Удалгүй Мөнгөн нас барав. Түүний хөвүүн Буянхишиг түүний хэргэмийг залгамжилж, засаг тэргүүн зэргийн тайж болжээ. 1796 онд бие даасан хошуу болов. Энэ тухай “Илтгэл шастир”-т “Хошууд засаг тэргүүн тайж Буянхишиг. Хошууд хүн. Эцэг тэргүүн зэрэг тайж Мөнгөн. Тэнгэрийн тэтгэсэний гучин долоодугаар (1772) онд харьяат ардаа удирдан дагаж ирсэнд, Торгуудын бэйс Шархүүхэний хошуунд хавсаргав. Гаозун бүрдэлт хуанди сумын

¹ “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731-1772). // Bibliotheca oiratica-SICH.УБ., 2021. Тал 78 Шүхэдэ нарын айлтгал. 1771.07.11

² “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731-1772). // Bibliotheca oiratica-SICH.УБ., 2021. Тал 128. Засан тогтоосон өргөмжилвөөс зохих Торгууд, Хошуудын зэрэг тайж нарын аймгийн нэр, хан, ван, бэйл, бэйс, гүн, тайж нарын хуудас. 1771.10

³ “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731-1772). // Bibliotheca oiratica-SICH.УБ., 2021. Тал 76. Илт, Шүхэдэ нарын айлтгал. 1771.07.11

⁴ Баатар увш. “Дөрвөн Ойрадын түүх”. Ойрад Монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгүүд III, УБ., 2002, Тал 176-177.

занги шагнаж, зарлигаар түүнд хавсарган суулган, Мөнгөн удалгүй үгүй болов. Тавин долоодугаар он (1792), Шархүүхэний харьяат ардыг харгислан хорлосон хэргийг сонсгон айлтгасанд, хишиг хүртээж зарлиг буулгаад, Дөрвөдийн ойролцоо газарт нүүлгэн малжуулав. Сайшаалт ерөөлтийн анхдугаар он, Мөнгөний эхнэр Чаян (察彦) Буянхишигийг дагуулан Ховдын хуувийн сайд Гончигжавд, түүний харьяат ард төрсөн нь өдөр удаж зуун тавин хүнд хүрэв. Гуйх нь засгийн тамга, мөнгө өгч захируулах ажсааму хэмээснийг Гончигжав сонсгон айлтгасанд, Гадаад монголын төрийг засаг явдлын яамнаас хэлэлцэж, “харьяат ардыг нэг сумын болгон найруулж, сумын занги нэг, орлон хөөгч нэг тавиад, Буянхишигт Дөрвөдийн ёсоор засгийн тамга өг, хоол цалингүй” хэмээсэнд, зарлиг “хэлэлцсэн ёсоор болго” хэмээв. Долоодугаар он, хааныг дагаж мураны авд очсонд, отго шагна хадуулав”¹ гэжээ.

Манжийн төрөөс Хошуудын ардыг нутаг заан суулгасан тухай

Манж нар Торгууд тэргүүтэй Монголчуудыг нутаг заан суулгахдаа хооронд нь холбоо бариулахгүйн тулд тархааж, тусгайлан цагдах сайд томилж байсан баримтууд бий. Манж нар Торгууд нарыг 1771 оны өвөл Или-ээс Зайр, Эрчисийн чиглэлд нүүлгэж, 1772 оноос эхлэн жинхэнээр тархаан суулгасан билээ. Манжууд энэ бодлогоо “Салган тохируулж, хүчийг нь бууруулах гэж томъёолжээ [Сүхбаатар 2021].

Хошуудын 6000 гаруй хүн ардыг хаана суулгах болсон асуудлыг Шүхэдэгийн айлтгалд үндэслэн авч үзье. Айлтгалд “... Хошуудад хүнс залгамжлуулах хямдыг бодож энэ өвөл Гурван жаргаланд түр суулгаж хойт жил ногоо гарсны хойно боолын санаанд Гурван Жаргалангаас ойр ташрамыг үзэн эдүгээ хүн суусангүй Жултас²-т суулгасугай. Гагцхүү Жултасын газар зуншваас болмуй, өвөлжвөөс болохгүй. Өмнөн Дашдаваагийн ард цөм Харшаарын уулны дотор өвөлжих билээ. Эдүгээ Харшаарт хэдэн хотон суусан боловч маш цөөн бөгөөд Харшаарын цаана Борлон (borlen), Бубур (bubur)-т суужээ. Харшаар уул мөн уудам гүн, хотонгуудад хамаагүй хэмээн санамуй”³ гэжээ. Мөн тэрээр “Байцаавал өмнөн Дашдаваагийн ард 10 мянга гаруй өрх энэ зэрэг газраас Харшаарт хүртэл өвөлжсөн билээ. Эдүгээ хошуудын ард сая 6000 гаруй ам 1000 гаруй өрх буй. ... Гагцхүү Харшаарын харьяат говьд тавьсан хэдэн өртөөний морь адуулах газарт алслагдсан нь бага ойр боловч тэднийг суулган одох цагт холхон газар зааж, заасан газраас давуулахгүй болгон суулгаж шийтгэвэл даруй хэрэг үгүй болмуй. Тэнгэрийн тэтгэсний гучин зургаадугаар он 9-р сарын шинийн 5-нд, улаан бэхээр цохсон зарлиг, мэдэв хэмээв”⁴. Өөрөөр хэлбэл, зуны улиралд Жултас, өвөл нь Харшаарт нутаглахыг нь зөвшөөрсөн бөгөөд одоо БНХАУ-ын ШУӨЗО-ны Баянгол жуугийн Бостнуур сиан, Хошууд сианд сууж буй Монголчууд бол эдгээр Хошуудууд юм. Тэднийг заншил ёсоор Харшаарын Хошуудууд гэж нэрлэдэг. Дээр дурдсан Мөнгөний харьяат Хошууд нарыг Ховдын ойр Хавчиг хэмээх газар суусан тухай сурвалжийн мэдээ бий. Жанмугийн “Хошуу нутгийн тэмдэглэл”-д “Нутгийн газар нь Алтай уулын зүүн өмнө Хавчигт буй. Баруунш Чингис гол, Зүүнш Хотон овоо, Өмнөш Булаг, Баруунш Мөнцог улаан, Хойш Бумбат, Хавцаг гол хүрч байв” [Жан Му 1992: 284] гэжээ. Тэд бол өнөөгийн Монгол улсын Ховд аймгийн Булган сумын Баянгол багт сууж буй Хошуудууд мөн.

Дүгнэлт

XVII зууны эхэн үеэс эхлэн Дөрвөн ойрадыг бүрдүүлэгч гол аймаг Хошууд нь олон газар

¹ Зарлигаар тогтоосон залган зохиосон Гадаад мужийн Монгол, Хотон аймгийн ван гүнгүүдийн шастир, Дэвтэр арав, Шастирын аравдугаар // Bibliotheca oiratica-С.УБ., 2020. Тал 52

² Жултас: Тэнгэр уулын дунд биеийн тэгш өндөрлөг. Елдос буюу од гэсэн утгатай уйгур үгийг ойрадууд жултас гэж нэрлэжээ. Тэнгэрийн од нуурын усанд тод тусдаг учир ийнхүү нэрлэсэн гэдэг. Шинжааны Баянгол жуугийн Хэжин сианы нутаг.

³ “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772). // Bibliotheca oiratica-СХ.УБ., 2021. Тал 99. Торгууд Хошуудын ардад нутаг заан суулгах тухай Шүхэдэгийн айлтгал. 1771.08.14

⁴ “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731-1772). // Bibliotheca oiratica-СХ.УБ., 2021. Тал 108

нүүн суурьших болов. Тэдний нэг хэсэг нь Ижил мөрөн зүг нүүдэлсэн бөгөөд үндсэн шалтгаан нь дотоодын зөрчил тэмцэл хийгээд харь улсын түрэмгийлэлтэй холбож үзэхээр байна. Дөрвөн удаагийн нүүдлээр Ижил мөрөнд хүрсэн. 1771 оны 1 сард Торгуудаар голлосон их нүүдэлд Хошуудын 2000 гаруй өрхийн 10000 гаруй хүн хамт нүүж, нүүдлийн төгсгөлд 1500 гаруй өрхийн 6000 гаруй хүн зорьсон газартаа иржээ. Тэднийг Гэндэнноров, Яримпил, Ноохой, Баярлах нарын 17 тайж ахалж ирсэн ба Манжийн төрөөс тэднийг Гурван жаргаланд түр суулгаж, Жултас болон Харшаарт нутаг заан суулгахаар тогтжээ. Мөнгөний харьяат Хошууд нарыг Ховдын ойр Хавчигт суулгажээ.

Хавсралт



Зураг 1. Амирлангуй бэйс Яримпил



Зураг 2. Яримпилийн хүү Буянцог



Зураг 3. Бэйл Гүнгээ



Зураг 4. Тэргүүн зэрэг тайж Мөнгөн

Зургийн эх сурвалж: <https://www.battle-of-qurman.com.cn/e/list.htm>

Ном зүй

1. “Acta Historica Mongolici”. Tomus . XXII.УБ., 2021. Тал 102.
2. “Acta Historica Mongolici”. Tomus . XXII.УБ., 2021. Тал 80–107.
3. “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772). // Bibliotheca oiratica-CIX.УБ., 2021. Тал 70. Айлтгах нь, Илт, Шүхэдэ нарын айлтгал. 1771.07.01
4. “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772). // Bibliotheca oiratica-CIX.УБ., 2021. Тал 121.
5. “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772). // Bibliotheca oiratica-CIX.УБ., 2021. Тал 78. Айлтгах нь, Илт, Шүхэдэ нарын айлтгал. 1771.07.14
6. “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772). // Bibliotheca oiratica-CIX.УБ., 2021. Тал 127. “Хошуудын тайж Яримпилд увшийн сахил хүртээж Жанжаа хутагтыг дагалдуулан суулгасан тухай айлтгал 1771.10
7. “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772). // Bibliotheca oiratica-CIX.УБ., 2021. Тал 129. Засан тогтоосон өргөмжилвөөс зохих Торгууд, Хошуудын зэрэг тайж нарын аймгийн нэр, хан, ван, бэйл, бэйс, гүн, тайж нарын хуудас. 1771.10
8. “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772). // Bibliotheca oiratica-CIX.УБ., 2021. Тал 78 Шүхэдэ нарын айлтгал. 1771.07.11
9. “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772). // Bibliotheca oiratica-CIX.УБ., 2021. Тал 128. Засан тогтоосон өргөмжилвөөс зохих Торгууд, Хошуудын зэрэг тайж нарын аймгийн нэр, хан, ван, бэйл, бэйс, гүн, тайж нарын хуудас. 1771.10
10. “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772). // Bibliotheca oiratica-CIX.УБ., 2021. Тал 76. Илт, Шүхэдэ нарын айлтгал. 1771.07.11
11. “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772). // Bibliotheca oiratica-CIX.УБ., 2021. Тал 99. Торгууд Хошуудын ардад нутаг заан суулгах тухай Шүхэдэгийн айлтгал. 1771.08.14
12. “Торгуудын түүхэнд холбогдох манж баримтын орчуулгын эмхэтгэл (1731–1772). // Bibliotheca oiratica-CIX.УБ., 2021. Тал 108.
13. Баатар увш. “Дөрвөн Ойрадын түүх”. Ойрад Монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгүүд III, УБ., 2002, Тал 176–177.
14. Гаваншарав. Дөрвөн ойрадын түүх. Эрхлэн хэвлүүлсэн На.Сүхбаатар // Bibliotheca oiratica-CIII. УБ., 2021.Тал 44.
15. Жан Му “Монголын хошуу нутгийн тэмдэглэл” На.Банзрагч монголчилов. ҮХХ. Бээжин. 1992. Тал 284.
16. Жултас: Тэнгэр уулын дунд биеийн тэгш өндөрлөг. Елдос буюу од гэсэн утгатай уйгур үгийг ойрадууд жултас гэж нэрлэжээ. Тэнгэрийн од нуурын усанд тод тусдаг учир ийнхүү нэрлэсэн гэдэг. Шинжааны Баянгол жуугийн Хэжин сианы нутаг.
17. Зарлигаар тогтоосон Гадаад монгол, хотон аймгийн ван гүнгүүдийн илтгэл шастир, 107 дэвтэр Засаг хошууны Амирлангуй бэйс Яримпилийн олдворын шастир. //Bibliotheca oiratica-XCIX.УБ., 2020. Тал 214.
18. Зарлигаар тогтоосон Гадаад монгол, хотон аймгийн ван гүнгүүдийн илтгэл шастир //Bibliotheca oiratica-C.УБ., 2020. Тал 185.
19. Зарлигаар тогтоосон Гадаад монгол, хотон аймгийн ван гүнгүүдийн илтгэл шастир, 107 дэвтэр Засаг төрийн түшээт бэйл Гүнгээгийн олдворын шастир. //Bibliotheca oiratica-XCIX.УБ., 2020. Тал 213.
20. Зарлигаар тогтоосон залган зохиосон Гадаад мужийн Монгол, Хотон аймгийн ван гүнгүүдийн шастир, Дэвтэр арав, Шастирын аравдугаар // Bibliotheca oiratica-C.УБ., 2020. Тал 52.
21. На.Сүхбаатар “1771 оны Торгуудаар тэргүүлсэн нүүдлийн төгсгөл, Манж чин улсаас захирсан бодлого” “Acta Historica Mongolici”. Tomus . XXII.УБ., 2021. Тал 101.

22. На.Сүхбаатар. Зая бандида Намхайжамцын намтрын судалгаа. // Bibliotheca oiratica-CI. УБ., 2018.
23. На.Сүхбаатар. Зая бандида Намхайжамцын намтрын судалгаа. // Bibliotheca oiratica-CI. УБ., 2018. Тал 119–121.
24. О.Оюунжаргал. Шинэ хошууд хошуу байгуулагдсан тухай. // Bibliotheca oiratica-LXXVIII. УБ., 2018.
25. Тод үсгийн сурвалж бичиг. “Халимаг хаадын тууж”- д. Бадай, Эрдэнэ, Алтан-Оргил эмхтгэн тайлбарласан “Ойрадын түүхэн сурвалж бичиг”. ӨМСХХ. 1985. Тал 353.
26. Торгууд хаадын тууж. Ойрад монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгүүд-I. Эмхэтгэж, тайлбарласан На.Сүхбаатар. УБ., 2001. Тал 157.
27. Хо өрлөгийн түүх. Ойрад монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгүүд-II. Эмхэтгэж, тайлбарласан На.Сүхбаатар. УБ., 2001. Тал 157.
28. Хошуудын түүх, соёлын судлал”. Эмхэтгэсэн На.Басан, Бу. Мөнхөө, Г.Лижээ. Шинжааны ардын хэвлэлийн хороо. 1999. Тал 111.

Хуббитдинова Н.А.
г. Уфа, Россия

СПОСОБЫ ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОМ ТЮРКСКОМ МИРЕ

***Аннотация.** В статье рассматриваются вопросы, связанные со способами реконструкции, сохранения и популяризации традиционной культуры тюркских народов, башкир в частности. Одним из таких способов являются возрождение традиций, путем объявления их нематериальным культурным наследием, охраняемыми ЮНЕСКО, а также проведение различных конкурсов, фестивалей, открытие школ сказителей, проведение декад, года эпоса и т.д. Во всех видах деятельности, организованных в этом направлении, вовлекаются дети, руководители регионов, мастера, умельцы народных, практики традиций, материального и нематериального искусства, что позволяет всесторонне и сообща достичь цели по сохранению и приумножению традиционной этнической культуры в век глобализации.*

***Ключевые слова:** традиционная культура, сказители, эпос, сохранение, способ, век глобализации, этническая самобытность, тюркские народы.*

Культура любого народа является его ценным материальным и нематериальным духовным наследием, постоянно нуждающийся в подпитке, развитии, обогащении и сохранении. Потому что «культура – это огромное целостное явление, которое делает людей, населяющих определенное пространство, из просто населения – народом, нацией...» [Лихачев 2000: 3]. В век глобализации культура каждого этноса нуждается в особом отношении к себе, в сохранении самобытных традиций, духовного наследия, древних культурных ценностей. «Глобализация сопровождается глубоким мировоззренческим кризисом, духовной разобщенностью людей и вместе с тем поиском новых жизненных ориентиров» [Иткулова 2023: 3]. И в таких условиях каждому этносу, этнической культуре грозит не минуемое «растворение в социальных функциях чисто экономического и социального субъекта», в связи с чем «этносам необходимо особенно бережно относиться к собственному историческому, культурному и духовному наследию» [Иткулова 2023: 3]. Под бережным отношением, конечно, подразумевается реконструкция забытых образцов, сохранение, передача будущему поколению этих наследий и ценностей своего народа. Одним из способов сохранения этнической культуры сегодня является ее активная популяризация, демонстрация, введение в общественную жизнь в качестве различных конкурсов, фестивалей, состязаний, а также проведение декад, дней культуры и т.д. Сегодня

в подобном масштабировании и активном содействии со стороны руководителей национальных республик, областей России, ученых, культурных деятелей, активистов являются фольклорные традиции, сказительское искусство, эпическое наследие народа.

Как нам видится, одним из способов сохранения этнокультурной идентичности внутри евразийского пространства, позволяющего объединяться единомышленников данного взаимодействия, также представляется устно-поэтическое народное творчество, в особенности сказительское искусство и национальное эпическое наследие. Сказывание эпоса является значимым и концептуальным видом традиционной культуры народа.

Как известно, устно-поэтическое народное творчество дошло до наших дней, передаваясь из уст в уста, из поколения в поколение. Народные сэсэны – сказители (казахские и кыргызские акыны, жырау, манасчи, туркменские ашуки, алтайские кайчи, якутские олонхосуты, монгольский джангарчи и др.) сказывали эпические произведения на различных йыйынах, родовых собраниях. Башкиры, например, сказывали кубаир, иртэки, тем самым как бы популяризировали их среди людей – слушателей, некоторые отдельные одаренные из которых, запоминали произведение и разучивали, затем также при случае рассказывали другим и т.д. Сказывали не только внутри своего этнического сообщества, но и далеко за его пределами, распространяя их и среди других народов, в результате подобного взаимодействия, появлялись версии эпосов. Так, путем прослушивания, запоминая и заучивания, дополнения, творческого переосмысления оставались в живом исполнении различные образцы фольклора.

Эпос, как было сказано, являясь традиционной культурой народа (надо сказать, что эпос сохранился у немних народов мира, в основном они сохранились у народов евразии, являются наследием тюрко-монгольского мира, башкир в том числе), нуждается в сохранении, сказывании, оживлении. Потому что эпос и сказительское искусство обладает объединяющей силой. Как верно отмечает Л.А. Иткулова, «Сожительство и долговременное живое общение народов приводили к перениманию элементов традиционных религий, жилья, одежды, *устного народного творчества*, способов хозяйственной деятельности» [Иткулова 2023: 142]. Многие эпосы распространились среди тюркских народов в различных версиях и вариантах. Так, эпос «Кобланды-батыр», «Кузыйкурпес и Маян-хылу», «Алпамыс», «Идукай» («Эдигей»), «Героглы», «Короглы» и мн. др. имеют свои версии у многих тюркских народов. Сегодня наша задача сохранить эпическое наследие, дошедшее до нас из глубины веков. Как верно отмечает ученый и практик Р.А. Султангареева, исчезновение эпоса неминуемо ведет к исчезновению народа как этнос. Поэтому сегодня остро стоит вопрос реконструкции, возрождения сказительства. В этом отношении в Республике Башкортостан делается многое: с 1996 г. ежегодно проводится Республиканский детский конкурс исполнителей башкирского народного эпоса «Урал-батыр» (учредитель: министерство образования и науки РБ), при поддержке ЮНЕСКО ежегодно проводятся конкурсы исполнителей эпоса «Урал-батыр» на различных языках мира, Региональное состязание сказителей-сэсэнов «Әхмәт әйтешә», посвященный памяти известного ученого-фольклориста Ахмета Сулейманова (учредитель: Республиканский центр народного творчества Минкульта РБ), при Республиканском центре народного творчества работает «Центр сэсэнов» (рук. Тулыбаева Нафиса Булатовна), были возрождены и работают повсеместно Школа сэсэнов. Школа сэсэнов вот уже многие годы успешно работает в БГПУ им.М.Акмуллы, неизменным руководителем которого является Р.А. Султангареева. Популяризация эпоса – кубаира «Урал-батыр» и многих других башкирских эпосов позволяет сохранению культурной памяти, приобщению к нему подрастающего поколения, студенческой молодежи. Этим движением сегодня живет Научно-исследовательский центр башкирского фольклора, открытый уважаемым нашим ректором С.Т. Сагитовым. Рук.все та же – известный ученый, д.ф.н. Р.А. Султангареева, к.ф.н., эпосовед-текстолог Ш.Р. Шакурова, м.н.с. Л.И. Шарфитдинова и я, ваш покорный слуга, Н.А. Хуббитдинова-Сулейманова. Пусть нас и не много, но мы полны решимости открывать новые Школы сэсэнов среди детских образовательных организаций, студенческой среды и популяризировать башкирский эпос.

Сказывание древних эпических памятников устами сказителей во время различных научных форумов по сказительскому искусству, эпосотворчеству и эпосоведению стало доброй традицией в национальных республиках. Например, набирают популярность Международный фестиваль «Хоомей в Центре Азии» (Республика Тыва), Курултай сказителей (Республика Алтай), Всероссийский фестиваль исполнителей «Эпосы народов России» (Республика Саха (Якутия), фестиваль-конкурс «Ночь героического эпоса» (Республика Хакасия), Фольклориада, Дни эпоса «Урал-батыр» (Республика Башкортостан) и многие другие. Как пишет известный хакасский ученый Нина Семеновна Майнагашева, ссылаясь на З.А. Стрекаловскую, отмечает «в искусственно созданной эпической среде во время фестивалей происходит естественное усвоение эпической традиции», а «фестивальное движение является хорошей современной практикой не только эстетического освоения, но и сохранения эпической культуры, которая является важнейшей составляющей современной художественной культуры в целом», и это «поддерживает культурную память народа о подлинной эпической традиции» [Майнагашева 2021: 119].

Среди подобной охранительной деятельности эпических памятников тюркских народов особо хочется отметить достижения в Республике Саха (Якутия). Сперва следует отметить, что значимым в культуре, духовной жизни народа стало признание якутского героического эпоса олонхо Шедевром Устного и Нематериального Наследия Человечества на Третьем Провозглашении в ЮНЕСКО 25 ноября 2005 г. Деятельность по сохранению олонхо далее развивается по логически выверенному пути: 29 декабря 2005 г. был издан Указ Президента РС (Я) В.А. Штырова, согласно которому впервые олонхосутам – носителям живой устной сказительской традиции, сказителям начали присуждать специальные назначены стипендии; десятилетие с 2015 по 2025 г.г. объявлены Вторым Десятилетием Олонхо в республике; Глава Республики Саха (Якутия) Ил Дархан А.С. Николаев, Государственное Собрание РС (Я) Ил Тумэн, Правительство республики большое внимание уделяют сохранению, изучению, распространению героического эпоса олонхо; ежегодно проводится Ысыах Олонхо, созданы Дома Олонхо, ежегодно отмечается День Олонхо, проводятся на высоком уровне Декада Олонхо. Как отмечает Е.Н. Иванова, директор МАУК «Дом Олонхо – районный центр народного творчества им. Г.Г. Колесова» (РС (Якутия), «Охрана эпоса олонхо как элемента нематериального культурного наследия приобретает приоритетный характер в рамках государственной политики республики» [Иванова 2022: 348].

Именно подобные мероприятия Регионального, Международного, Всероссийского масштаба позволят не только сохранению культурной памяти, культурного кода тюркских народов Евразии, но и объединиться для сотрудничества и интеграции культур. Эпос, эпосотворчество, эпосоведение как и традиционная культура в целом нуждается в сохранении и развитии. Объединение евразийских тюркских народов в этом поприще позволит поддерживать жизнеутверждающую силу эпоса, как остова ментальной идентичности народов. Другими словами, взаимосвязь и взаимодействие народов укрепляется с двух сторон: с одной стороны, возрождение эпосотворчества, сказительского искусства позволит объединению, содействию народов, с другой, подобное единение народов приведет к сохранению эпоса и национальной традиционной культуры. Как отмечает известный кыргызский ученый и манасчи Талантаалы Алимбекович Бакчиев, «Традиционная культура – это есть генетически закрепленные механизмы энергоинформационного, духовного и физического выживания человека, которые практически не дают сбой. В этом смысле, современное осмысление традиционной культуры народов мира (народов евразийского пространства в особенности. – Н.Х.) является важным аспектом реализации новых возможностей развития человеческого общества» [Бакчиев 2021: 12]. Одним из таких возможностей, думается, может стать и гармоничное сосуществование народов Евразии в XXI веке в контексте сетевого Востоковедения.

Литература

1. Бакчиев Т.А. Новые грани эпоса «Манас». – Бишкек, 2021. – 179.

2. Иванова Е.Н. Опыт работы МАУК РЦНТ «Дом Олонхо» им. Г.Г. Колесово по теме «Система работы со сказителями и исполнителями эпического наследия Олонхо»// XVII Акмуллинские чтения: материалы Международной научно-практической конференции 2–3 декабря 2022. Том II. – Уфа: Издательство, 2022. – С. 347–349.

3. Иткулова Л.А. Мироззрение башкирского этноса: философско-антропологический анализ. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2023. – 222 с.

4. Лихачев Д. Русская культура. – М.: Искусство, 2000. – 440 с.

5. Майнагашева Н.С.: Роль деятелей культуры Хакасии в сохранении эпической культуры народа// Особенности традиций в культуре народов Евразии: эпос, эпосоведение и сказительство: сборник материалов, посвященный памяти молодого ученого-фольклориста Г.В. Юлдыбаевой. – Уфа: ИИЯЛ, 2021. – С. 119–126.

Шантаев Б.А.
г. Элиста, Россия

ЛИЧНЫЙ ФОНД Н.Н. ПАЛЬМОВА: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА И ЕГО АНАЛИЗ

***Аннотация:** В статье рассматривается личный фонд профессора Н.Н. Пальмова находящийся в Национальном архиве Республики Калмыкия. Его общая характеристика и анализ имеющихся исторических документов по истории калмыцкого народа.*

***Ключевые слова:** Н.Н. Пальмов, архив, архивное наследие, документы, источники, история Калмыкии.*

Изучение личного фонда профессора Н.Н. Пальмова – это уважение к памяти и труду преданного науке человека, сумевшего в тяжелейших условиях послереволюционной и гражданской войны и разрухи не только сохранить архивные сокровища калмыцкого народа, но организовать сбор и хранение документов новой эпохи, создать первый научный труд по калмыцкой истории.

Н.Н. Пальмов возглавлял архивную службу Калмыкии 13 лет с 1921 по 1934 гг. За этот период он проделал огромную работу по спасению и приведению в порядок Калмыцкого архива, организовал архивное дело Калмыкии и воссоздал по документам архива историю калмыцкого народа [Команджаев 2022].

Исследованием различных аспектов архивного наследия профессора Н.Н. Пальмова уделяли достаточное внимание такие исследователи как Л.С. Бурчинова [1978], М.И. Гучинов [1974], А.М. Джалаева [2013], А.Н. Команджаев [2022], О.А. Джагаева [2013], А.О. Тапкина [1974], Е.Р. Матвенов [2009], Р.Б. Тогаева [2022], Л.Б. Шалданова [2013] и др.

Анализ и исследование документов фонда, изучение публикаций, позволяют исследователям подробно изучить общую характеристику фонда и материалы по истории калмыцкого народа.

В Национальном архиве Республики Калмыкия на протяжении многих лет бережно хранится личный фонд Н.Н. Пальмова (Р-145 опись-1) с его многочисленными трудами и историческими исследованиями профессора, его личные документы и выпущенные издания. Дела в основном состоят из авторских рукописных текстов, написанных перьевой ручкой, фиолетовыми чернилами на бумаге. Бумага, размером в тетрадный лист, нелинованная, пожелтевшая от времени. Почерк автора бисерный, но четкий. Всего в его фонде находится 485 единиц хранения.

Среди них имеются такие дела, как «Донские калмыки», «Терские калмыки», «Моздокские калмыки», «Калмыки Моздокского казачьего полка», «Оренбургские калмыки», «Кумские калмыки», «Дербетовские, Чугуевские и Доломатовские калмыки», «Томуты», «Шереты», «О калмыцких племенах и родах», «К вопросу о племенном составе Калмыцкой области», «Легенда о начале дербетовских калмыков», «Старинное описание

калмыцкой степи», «Районы кочевки калмыков», «Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV века настоящего времени», «Переселение джунгарцев из Сибири на Волгу», «Очерк истории Калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России», «Калмыки в пределах Сибири 1596 г.».

Анализ документального состава фонда Пальмова позволяет охарактеризовать его архивное наследие. Н.Н. Пальмов впервые в историографии поставил вопрос о необходимости изучения всех этнических групп астраханских калмыков, а именно дает сведения о различии групп калмыков в вышеперечисленных работах. Также неизменно касался вопросов расселения калмыков, т.е. территорией, на которых распространялись кочевья калмыков.

В связи с изучением территориальных вопросов, он изучал и такие важные проблемы, как этнические связи и этнические процессы, которыми характеризовалась жизнь калмыцкого кочевого общества и это нашло отражение в ряде его работ: «Калмыки и казаки в 30-х годах XIX века», «Калмыки уходят на Кубань и Кабарду», «Калмыки на Дальнем Востоке», «О сношениях и военных действиях с калмыками, киргизами, башкирами», «Перечисление калмыков в казачество», «Турки – пленные ярымцы в Астрахани, шпионы и их жены-калмычки», «Крым и калмыки», «Хива (торговцы хивинцев в Калмыцкой степи)», «Нападение киргиз-кайсаков на калмыков и сражение калмыков с ними», «Калмыцкая степь в 1897 г.», «Бухарцы и чертеж 1742 г.», «Продажа калмычат на Кубань 1745 г.», «Продажа и дарение калмычек и калмыков (в 1756 г.)», «Покупка калмыков», «Манифест 1737 г. (об освобождении от подушного оклада крещенных, купленных калмыков)», «Татары на Калмыцком Базаре», «Джунгарские послы ...», «Переход части калмыков за Дон, сражение между калмыками и каракалпаками и ссора между калмыцкими владельцами», «Бахты-Гирей (материалы)», «Облажение податью Турхменцев калмыцкими владельцами и выходы калмыков отдельными группами на Джунгарию», «О перекочевке калмыков за Яик и материалы о краже скота», «Отношения с Джунгарией», «Калмыки. Трухмены. Заречные народы чеченцы», «Население Астраханского края», «Ногайцы», «Границы Терской области и Астраханской губернии 1916 г.» и др.

Исследователь не оставлял без внимания вопросы касающиеся этнографии, культуры, медицины, географии, экономики и религии калмыков: «Баранта за грабеж», «Дарханство», «Брачные связи», «Тамга (тавро) калмыцких владельцев», «Родословие», «Умыкание», «Лечение холеры (лечебник на калмыцком языке)», «Быт», «Шерты», «Просьба Дондук-Даши о хуруле», «Кремация Шакур-Ламы», «Объяснение у калмыков причин затмения солнца и луны», «Боязнь оспы», «Кремация (погребальный инвентарь 1831 г.)», «Текст калмыцкой присяги», «Эмч (врач) Габун Шарап», «Заключение брака, отзыв ламы в 1900 г.», «Албан (подати)», «Крещение калмыков», «Экономика (рыбные ловли, наемный труд и т.п.)», «Закрепощение калмыков», «Недоимки», «Жалобы калмыков на малоземелье», «Калмыцкие земельные владения XIX в., их постепенное сокращение», «Зарго», «Религия приволжских калмыков», «Культура калмыков», «Земельный вопрос», «Кража скота и ограбление», «Животноводство», «Лесоводство, садоводство и огородничество в Калмыцкой степи», «Калмыцкое животноводство», «Население Калмобласти и ее экономика», «Пески», «Жилища кочевых калмыков», «Водоснабжение Калмобласти», «Музыкальные инструменты у калмыков», «Каспийские осадки», «Флора Калмобласти», «Работа Пальмова о хурулах» «Каталог музея этнографического отдела Калмыкии 1928 г.» и др.

В личном фонде Пальмова имеются сведения по истории Калмыцкого архива, о раскопках и находках вещей в калмыцкой степи: «Поиски металлов», «Исследование Калмыцкой степи в археологическом отношении», «Находка древних вещей в Калмыцкой степи», «Раскопки», «Документах Калмыцкого архива в г. Астрахани», «Селитрянская находка 1929 г.», «Раскопка Терещенко возле г. Царева».

Среди обширного исторического наследия профессора Н.Н. Пальмова, сохранившегося в форме многочисленных трудов, заметок, записей, особый интерес представляет его переписка со многими уважаемыми государственными деятелями и учеными: академикам

Самойловичу и Ольденбургу, научному работнику А.В. Бурдукову, Коренкову и Г. Шмидту, А.М. Амур-Санану и Х.Б. Канукову [НАРК].

Основной целью этой обширной переписки являлось изучение истории калмыцкого народа, обнаружение новых исторических фактов, работа с архивными документами. Переписка дает ясное представление о незаурядных качествах и глубоком кругозоре этих удивительных людей [Замбаева 2022].

Николай Николаевич был первым ученым и педагогом кто разработал учебную программу преподавания по истории калмыцкого народа, по краеведению для калмыцких студентов и учителей [Шантаев 2022].

В Национальном архиве Республики Калмыкия хранятся документы, в которых Н.Н. Пальмов мелким, убористым почерком оставил нам свои отчеты и программы преподавания по истории калмыцкого народа в Калмыцком педагогическом техникуме и для учительских курсов. Он первым ввел региональный, краеведческий компонент в учебный процесс преподавания истории и культуры калмыков. В его программе гармонично переплетается история и культура калмыцкого народа, углублялись и закреплялись знания учащихся.

Круг проблем, которыми занимался профессор Н.Н. Пальмов, свидетельствует о широте его творческих интересов. Успеху в исследованиях по истории способствовали всесторонняя профессиональная подготовка ученого и прекрасное знание архивных фондов [Команджаев 2022].

Источниковая база трудов Н.Н. Пальмова, составленных в 1920-е годы, составили материалы Калмыцкого архива. Ученый вел системный поиск исторических материалов о калмыках, хранящихся в центральных и Астраханском архивах.

Исследования Н.Н. Пальмова в области политической, экономической, социальной и культурной жизни населения калмыцкой степи как блоки информации, подготовили обширную региональную базу для углубленного изучения истории калмыцкого народа.

Свое бескорыстное служение науке и организации музейно-архивного дела он считал служением народу. Его политическая индифферентность не противоречила активной общественной позиции, направленной на популяризацию исторических знаний и приобщение большого числа людей к историко-культурному наследию.

Вклад, внесенный профессором Н.Н. Пальмовым в становлении музейно-архивного, исторического культурного развития Калмыкии, огромен. Современники ценили в нем чуткость и отзывчивость, тактичность и скромность, отсутствие снобизма и самомнения. Память о талантливом ученом и скромным тружеником науки навсегда останется в памяти калмыцкого народа.

Литература

1. Национальный архив Республики Калмыкия.
2. Бурчинова Л.С. Ученый, педагог, человек. Биографический очерк о Н.Н. Пальмове. – Элиста, Калмиздат, 1978. – 35 с.
3. Гучинов М.И. Н.Н. Пальмов – организатор архивного дела в Советской Калмыкии // Вестник Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Выпуск 11. Серия история. – Элиста, Калм. НИИЯЛИ, 1974. – С. 76–89.
4. Джалаева А.М. К биографии профессора Н.Н. Пальмова // Пальмовские чтения к 130-летию со дня рождения профессора Н.Н. Пальмова, организатора архивного и музейного дела Республики Калмыкия: материалы региональной научно-практической конференции (г. Элиста, 9-10 июня 2013 г.). – Элиста. 2013. – С. 54–60.
5. Джалаева А.М., Команджаев А.Н. Н.Н. Пальмов: «Цель творчества – самоотдача...» (К 150-летию со дня рождения) // Вестник Калмыцкого университета. – 2022. – № 4 (56). – С. 21–31.
6. Джагаева О.А. О научной и педагогической деятельности Н.Н. Пальмова // Вестник КИГИ РАН. – 2013. – № 1. – С. 30–33.

7. Замбаева С.П. Переписка профессора Н.Н. Пальмова с известным общественным деятелем, поэтом, переводчиком, публицистом Х.Б. Кануковым на основе документов из фондов Национального архива Республики Калмыкия // Пальмовский вестник: сборник статей по материалам Межрегиональной научно-практической конференции «Н.Н. Пальмов. Личность и время», посвященной 150-летию со дня рождения Н.Н. Пальмова. – Элиста: Национальный музей Республики Калмыкия им. Н.Н. Пальмова, 2022. – С. 41–45.

8. Команджаев А.Н. Жизнь и деятельность профессора Н.Н. Пальмова // Пальмовский вестник: сборник статей по материалам Межрегиональной научно-практической конференции «Н.Н. Пальмов. Личность и время», посвященной 150-летию со дня рождения Н.Н. Пальмова. – Элиста: Национальный музей Республики Калмыкия им. Н.Н. Пальмова, 2022. – С. 4-7.

9. Тапкина А.О. Неопубликованные труды профессора Н.Н. Пальмова. // Вестник КНИИЯЛИ. – Элиста: 1974. – Вып.11. – С. 68–69.

10. Матвенов Е.Р. Организация и начало функционирования Калмыцкого краеведческого музея в 1921–1929 годы // Вестник института (ИКИАТ). – 2009. – № 2. – С. 111–114.

11. Тогаева Р.Б. Документальное наследие Н.Н. Пальмова. Хранитель памяти калмыцкого народа // Пальмовский вестник: сборник статей по материалам Межрегиональной научно-практической конференции «Н.Н. Пальмов. Личность и время», посвященной 150-летию со дня рождения Н.Н. Пальмова. – Элиста: Национальный музей Республики Калмыкия им. Н.Н. Пальмова, 2022. – С. 22–29.

12. Шалданова Л.Б. Роль профессора Н.Н. Пальмова в становлении и развитии архивной службы, музейного дела и исторической науки в Калмыкии // Пальмовские чтения к 130-летию со дня рождения профессора Н.Н. Пальмова, организатора архивного и музейного дела Республики Калмыкия: материалы региональной научно-практической конференции (г. Элиста, 9-10 июня 2013 г.). – Элиста. 2013. – С. 8–12.

13. Шантаев Б.А. Программа преподавания профессора Н.Н. Пальмова по истории калмыцкого народа по материалам Национального архива Республики Калмыкия // Пальмовский вестник: сборник статей по материалам Межрегиональной научно-практической конференции «Н.Н. Пальмов. Личность и время», посвященной 150-летию со дня рождения Н.Н. Пальмова. – Элиста: Национальный музей Республики Калмыкия им. Н.Н. Пальмова, 2022. – С. 46–49.

Шахбанов А.М.
г. Кизляр, Россия

РЕАЛИЗАЦИЯ МОЛОДЕЖНОЙ ПОЛИТИКИ В РЕСПУБЛИКЕ ДАГЕСТАН В 1970-1980-е ГОДЫ

***Аннотация:** В 1970 – 1980 гг. наблюдалось становление, апробирование и развитие принципиально новой для страны стратегии развития молодежной политики. За сравнительно небольшой исторический период, осуществлена значительная работа по становлению новых элементов социальной системы и институтов молодежной политики. Впервые был введен термин «государственная молодежная политика».*

На принципиально новой основе разрабатывалась государственная программа по реализации основных направлений молодежной политики.

Накопленный опыт и практика требуют научного осмысления, оценки, выработки рекомендаций по дальнейшему совершенствованию молодежной политики государства и других институтов общества. Актуальность рассматриваемой в статье проблематики обусловлена наличием целого комплекса нерешенных вопросов в самых различных сферах общества, и, следовательно, возникает необходимость в создании эффективного механизма регулирования достаточно сложных процессов в молодежной среде. В статье рассматривается реализация основных направлений молодежной политики государства в 1970 – 1980 годы в Республике Дагестан. Впервые автором на основе интерпретации

фундаментальных направлений деятельности государственных органов власти, а также учреждений занимающихся решением вопросов в молодежной сфере, сделана попытка исследовать характерные для новейшей истории региона проблемные вопросы, связанные с миграцией молодежи, профессиональной ориентацией подрастающего поколения, с организацией отдыха и досуга юношей и девушек.

Ключевые слова: молодежная политика, профессиональная ориентация, миграция молодежи, сельская молодежь, наставничество, образование.

В 1970–1980 годы советское государство, сделав приоритетным решение задач социальной политики по удовлетворению материальных и духовных потребностей населения и совершенствованию образа его жизни, в своих программных документах учитывал фактор социальной дифференциации классов и слоев, специфику разных групп и категорий населения. Они в свою очередь отражались на структуре материальных и духовных потребностей, на образе жизни людей. Большое влияние на характер потребностей и интересов людей, на их образ жизни оказывали возрастные характеристики населения, различия людей по полу, семейному положению, числу детей в семье, величине дохода на одного члена семьи, по характеру и уровню их образования.

В республике Дагестан, как и в других регионах РСФСР, в деятельности, направленной на удовлетворение потребностей членов общества и совершенствование их образа жизни, учитывалась специфика разных социальных групп и слоев внутри них, а также особенности в потребностях социально-демографических групп, особенно молодежи.

Стремясь улучшить жилищные условия всех членов общества, органы государственной власти особо акцентировали внимание на необходимости проявления заботы об обеспечении благоустроенным жильем, в первую очередь, молодоженов. Такой дифференцированный подход в осуществлении социальных мероприятий по отношению к прослойкам населения, различающихся между собой, на основе определенных признаков существовал при решении и других не менее значимых социальных проблем.

Улучшение условий труда и быта для значительной части сельских тружеников Дагестана приобретало большее значение, чем дальнейший рост денежных доходов. Неудовлетворенность условиями труда и быта вызвало повышенный отток из села молодежи имеющей высокий уровень общеобразовательной и профессиональной подготовки. Однако в силу высокой миграции этих категорий работников в сельской местности остро ощущался недостаток специалистов, как в производственной, так и непроизводственной сфере. Например, в Дагестанской АССР, обеспеченность кадрами механизаторов на 100 тракторов, снизилась со 139 в 1975 года до 114 в конце 1985 года¹.

На неравномерность социального развития разных типов поселений в различных регионах страны реагирует население, что отражается в потоках спонтанной, неконтролируемой миграции. Низкий уровень населения в районах с худшими условиями жизни приводит к суженному воспроизводству населения в этих районах и к чрезмерному притоку мигрантов в другие регионы.

В рассматриваемый период наблюдается тенденция переселения населения Дагестана с гор на низменность, способствовавший, резкому увеличению плотности населения. Повышение уровня плотности населения на низменности и снижение его в горной местности объясняется также и тем, что в низменных районах большое развитие получила промышленность [Алиева 1975: 55].

Одним из основных направлений социальной политики государства в 70 – 80 годы XX века являлось обеспечение полной и эффективной занятости населения путем предоставления всем трудоспособным гражданам возможности работать в соответствии с призванием, способностями, образованием, профессиональной подготовкой и с учетом общественных потребностей.

Полная и эффективная занятость предполагает использование каждого труженика на

¹ ЦГА РД. Ф.р.-127. Оп. 82. Д. 76. Л. 112.

таком рабочем месте, где могут найти наилучшее применение его способности, знания, опыт, общеобразовательная и профессиональная подготовка. В создании условий для выбора каждым человеком профессии, соответствующей его объективным возможностям и склонностям, важную роль играла развитие системы профессиональной ориентации молодежи. Она являлась необходимым условием осуществления принципа «от каждого по способностям», призванная правильно и своевременно выявлять профессиональное призвание человека и тем самым способствовать снижению числа случаев нерациональной смены профессии и рода занятий в ходе трудовой деятельности.

В рассматриваемые годы, эффективность профессионального обучения была низкой, ибо многие молодые специалисты, уже в начале своей трудовой деятельности меняли профессию, полученную в вузах, в техникумах, профессионально-технических училищах. Это, в свою очередь приводило к нерациональной затрате средств государства на обучение значительной части молодежи. Такие явления были во многом обусловлены существовавшими недостатками в деятельности по профессиональному отбору, не учитывавшей непригодность к профессии, выбираемой молодежью из-за несоответствия их психофизиологических качеств производственным требованиям. Почти каждому второму учащемуся профтехучилища или техникума выбранная им специальность не нравилась или не подходила в силу его индивидуальных особенностей.

Для решения проблем такого характера к концу 1979 года, во всех городах и районах Дагестанской АССР формируются центры по профориентации, взаимодействующих с соответствующими кабинетами профориентации в школах и на предприятиях. Предназначение профкабинетов состояло в ознакомлении учащихся с современными профессиями, информирование их о потребностях народного хозяйства в кадрах, выявление психофизиологических особенностей, способностей и наклонностей к определенным видам деятельности, с разработкой в последующем на этой основе практических рекомендаций, призванных помочь учащимся при выборе профессии и учебного заведения для дальнейшего продолжения обучения.

Вместе с тем, одной из главных форм социального гарантирования права на труд являлось развитие системы бесплатного профессионального обучения и повышение трудовой квалификации. В середине 70-х годов, более 60%, а к 1985 году, более 40% молодежи, окончившей общеобразовательную школу, придя на производство, не имело профессии или каких-либо навыков для конкретной трудовой деятельности. В связи с этим возникла необходимость в реформе общеобразовательной и профессиональной школы, направленной на овладение молодежью до начала трудовой деятельности профессией в стационарных учебных заведениях. Такой подход позволял привлечь выпускников общеобразовательных школ непосредственно к производственному процессу, устраняя необходимость подготовки рабочих непосредственно на производстве, через систему бригадно-индивидуального ученичества.

По данным переписи населения 1970 года, работающая молодежь, в возрасте от 16 до 29 лет, численностью 74,3 тыс. человек, не были охвачены образованием. По данным Министерства просвещения с учетом домохозяек и других контингентов молодежи, количество таковых увеличилось к 1975 году до 160 тыс. человек¹.

Таблица 1

Сведения по школам рабочей сельской молодежи в 1970 -1980 гг.²

Наименование вид школ	План	Выполнено	Отсев
По школам рабочей молодежи	8500	7234	-
По заочным школам	15500	15253	-
По школам сельской молодежи	1600	2073	-

¹ ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп.25. Д. 114. Л. 19.

² Там же. Л. 53.

Особое место в социальной политике занимала охрана труда подростков. Выполняя постановление Президиума ВЦСПС «О мерах по улучшению работы профсоюзных организаций среди подростков» областным советом профсоюзов принимаются постановления «О состоянии соблюдения трудового законодательства и охраны труда, несовершеннолетних на предприятиях народного хозяйства Дагестанской АССР», и «Об улучшении работы культурно-просветительских учреждений профсоюзов среди детей и подростков».

Комсомольские организации и административные органы республики, совместно составляют перспективный план на 1977 – 1987 годы, направленный на профилактику правонарушений и преступности среди подростков. В нем предусматривались организация воспитательной работы, наставничество, шефство, правовое, военно-патриотическое, физическое воспитание, приобщение к труду, организация отдыха подростков.

Одним из важных направлений в этой работе считалось наставничество, более 1600 шефов и наставников берут шефство над трудновоспитуемыми подростками. Движение наставничества позитивно проявило себя на заводах «Дагдизель», где на начало 1980 года, числилось 460 наставников, шефствовавшие над 620 молодыми рабочими Завода точной механики г. Каспийска, им. М. Гаджиева и фабрике III Интернационала г. Махачкалы, совхозах «Червленые буруны» Ногайского района, «Кизлярский» Кизлярского района¹.

Большая работа с молодежью, в рассматриваемый период, проводилась на заводе «Дагдизель» г. Каспийска и заводе им. М. Гаджиева в Махачкале. На указанных предприятиях работало до 700 человек молодежи до 18 лет, из них 10% – до 16 лет. В технических училищах созданных на базе этих предприятий обучалось свыше 1500 человек. Только в 1978 году, профориентацию получили 1400 учащихся выпускных 8 и 10 классов. Аналогичную работу за 10 месяцев 1979 года, была проведена с 1333 учащихся. К концу 1989 году, уже 1876 обучающихся прошли профессиональную ориентацию. Для молодежи ежегодно выделялись санаторно-курортные путевки целевого назначения, осуществлялось оздоровление молодежи в санаториях-профилакториях².

Большое внимание в рассматриваемый период, уделялся организации летнего отдыха детей. С 1970 по 1990 год в 146 лагерях всех типов укрепили свое здоровье 460708 детей. В Дагестанской АССР функционировало 56 лагерей труда и отдыха, где проработали и отдохнули 12338 старшеклассников. Ребята в течение летних месяцев оказали помощь в проведении текущих сельскохозяйственных работ, в заготовке кормов и уборке урожая. 13991 пионеров и школьников отдохнули в 60 городских лагерях, для 550 трудновоспитуемых детей было организовано 3 лагеря³.

Вследствие проведенной целенаправленной работы среди подростков произошло резкое снижение преступности. Например, если в 1977 году, 8 подростков совершили различные преступления, то в 1978 году – 2 подростка, в 1979 году – 1 подросток⁴. Все выпускники профтехучилищ обеспечивались работой согласно полученным специальностям и квалификациям. Проводилась большая работа среди подростков, созданы были лагеря труда и отдыха, летние спортивно-оздоровительные лагеря в соответствии с постановлением Секретариата ВЦСПС и ЦК ВЛКСМ от 10 августа 1966 года «Об организации оздоровительных лагерей для работающих подростков». В 40 лагерях труда и отдыха в 1979 году отдохнули 6935 подростка, в том числе из детей рабочих и служащих 2635 человек, колхозников 4300 человек, а спортивно – оздоровительных лагерях укрепили здоровье 3640 человек⁵.

Большой эффект в работе с подростками имела правильная организация охраны труда и

¹ ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп. 24. Д. 25. Л. 1.

² ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп. 24. Д. 51. Л. 1, 2.

³ ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп. 24. Д. 45. Л. 6.

⁴ Там же. Л. 10.

⁵ Там же. Л. 11.

здоровья, профильные заезды подростков в профилактории завода. Так, только за 1979 год, оздоровление прошли 129 подростков, 5 подростков прошли курс санаторно-курортного лечения. Ежегодно в среднем 400 подростков обеспечивались талонами на бесплатное питание, из них 100 человек из профтехучилищ. На бесплатное питание было выделено 12726 рублей¹. Плодотворную работу по вовлечению работающей молодежи в образовательный процесс в возрасте до 30 лет проводил Дербентский завод «Электросигнал», в котором работали 812 молодых людей, из них учились 96, в том числе, в вечернем и заочном техникумах 62 и в вечерних и заочных вузах – 21².

Но вместе с тем, не все желающие из числа молодых колхозников, рабочих совхозов и других учреждений на селе имели возможности для продолжения учебы в вечерних школах. Помимо объективных трудностей, сельская молодежь встречалась с рядом проблем, связанных с отсутствием внимания и заботы со стороны руководителей сельхозпредприятий. Несмотря на существовавшие трудности и недостатки в развитии общеобразовательной школы на селе, высшие государственные органы власти, сельские Советы в рассматриваемый период усилили свое внимание в совершенствовании всеобщего среднего образования.

Важнейшим условием повышения эффективной молодежной политики, как составной части социальной политики государства является разработка ее направлений и мероприятий в разрезе социально-демографических групп населения. Повышение социального динамизма дагестанского общества во многом связано с ускорением решения социальных проблем, стоящих перед молодежью. Главная из этих проблем связана с необходимостью повышения роли молодых работников в ускорении НТП, в освоении новых технологий. Для этого необходимы создание соответствующих систем профессионально-квалификационной подготовки, оплаты труда, обеспечения в условиях перехода к рыночной системе трудоустройства молодежи, особенно сельской, в соответствии с уровнем ее образовательной и профессиональной подготовки.

Литература

1. Алиева В. Ф. Городское население Дагестана. Махачкала, 1975., 212 С.
2. ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп. 24. Д. 45. Л. 6, 10, 11, 13.
3. ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп. 24. Д. 25. Л. 1.
4. ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп. 24. Д. 45. Л. 10.
5. ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп. 24. Д. 45. Л. 11.
6. ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп. 24. Д. 45. Л. 6.
7. ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп. 24. Д. 45. Л.13.
8. ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп. 24. Д. 51. Л. 1, 2.
9. ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп.25. Д. 114. Л. 19, 53
10. ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп.25. Д. 114. Л. 19.
11. ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп.25. Д. 114. Л. 53.
12. ЦГА РД. Ф.р.-127. Оп. 82. Д. 76. Л. 112.

¹ ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп. 24. Д. 45. Л. 11.

² ЦГА РД. Ф.р.- 59. Оп. 24. Д. 45. Л.13.

МИССИОНЕРСКИЕ СТАНЫ В КАЛМЫЦКОЙ СТЕПИ В XIX – НАЧАЛЕ XX вв.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 23-18-20019 «Между Востоком и Западом: цивилизационно-культурное развитие калмыцкого кочевого общества в составе дореволюционной России».

***Аннотация:** В рассматриваемой статье проводится описательная характеристика становления, развития и функционирования миссионерских станов на территории Калмыцкой степи. Их деятельность способствовала распространению христианства в степи, христианизации калмыков. Несмотря на то, что крещеные калмыки не стали самостоятельной этноконфессиональной группой, миссионерство способствовало сближению кочевого калмыцкого народа и оседлых крестьянских поселенцев.*

***Ключевые слова:** миссионерские станы, церковно-приходская система, Калмыцкая степь.*

Активная миссионерская деятельность Русской православной церкви на территории Калмыцкой степи ставило своей главной целью обращение калмыков в христианскую веру. В этом значительную поддержку ей оказывало российское правительство. Также широкое хозяйственное освоение степей крестьянами-переселенцами определяла территории возникновения миссионерских станов.

Пунктами распространения христианства на территории степей стали церковные приходы. Процесс становления церковно-приходской системы занял более четверти века. Первыми из всех поселенцев обзавелись храмами и причтами крестьяне Царацинско-Ставропольского тракта [История Калмыкии... 2009: 292]. Это в первую очередь обуславливалось природно-климатическими условиями проживания на данной территории.

Вышедший в 1846 г. указ императора Николая I «О заселении дорог на калмыцких землях в Астраханской губернии» предписывал создавать вдоль дорог общие русско-калмыцкие поселения. В них селились 50 семей государственных крестьян и такое же количество, желавших перейти на оседлый образ жизни. Однако данный проект не имел конкретной цели по христианизации калмыков. «Власти отдавали себе отчет в том, что на данном этапе это может оттолкнуть калмыков, в массе своей являющихся буддистами, от поселения» [Белоусов 2021: 52]. Но в то же время, стоит отметить, что данный указ стимулировал крестьянское освоение Калмыцкой степи, а вместе с ним распространение христианства на данной территории.

По данным Астраханской палаты государственных имуществ в 1856 г. церкви имели в 3 из 23 станицах – Садовое, Ремонтное, Урожайное. На рубеже 50-60 гг. XIX века происходило активное строительство церковных храмов в селах Киселеве, Торговом, Тундутове, Плодовитом и др. Результатом активного заселения в 60-х гг. XIX в. Крымского тракта стало возникновение поселков Улан-Эрге, Элиста, Булгун-Сала и др.

Однако становление стационарных поселков, не всегда сразу приводило к возведению церквей. Части степей, заселенные крестьянами, но в силу природных и других условий, оставались бедными и малочисленными не смогли себе позволить достаточных средств на приобретение церквей, что вынуждало их к посещению соседних православных храмов. Лишь постепенное увеличение их материального богатства и роста численности позволили им заняться строительством собственных храмов. В 1860–1870-е гг. были построены церкви в селах Хошеутовском, Удачном, Абганерове, Приютном и др.

Можно отметить, что активная политика российской администрации в деле освоения степей, расширяла стационарные поселения крестьян, однако «новые церкви и приходы обычно открывались на средства самих жителей, иногда помощь им в этом деле оказывали епархиальные власти, церковные организации и частные пожертвования» [История Калмыкии... 2009: 293]. Ввиду ограниченности строительного материала церкви в основном

строились из дерева, лишь в редких случаях из камня. Таким образом, строительство церкви в Калмыцкой степи во второй половине XIX в. являлось делом затратным и трудоемким и обходилась дороже, чем в других местах (Астраханская и Епархиальная церкви). Миссионерство среди калмыков поддерживал известный в Астраханской губернии купец-меценат И.И. Губин. В урочище Алцын Хута Астраханским епархиальным комитетом было намеренно построить часовню для крещеных калмыков. На что И.И. Губин ответил с предложением взять все расходы в возведении часовни и транспортировки на место. Церковь возвели в кратчайшие сроки, однако было решение отменить устройство храма в Алцын Хуте. Тогда сам Губин выступил с инициативой построить церковь в деревне Барановке Черноярского уезда, где в имении К.Ф. Полиезктовой был размещен приют для детей крещенных калмыков [Белоусов 2019: 9].

Такие миссионерские станы как Кегульта, Чилгир, Княземихайловский, Ноин – Ширия (Бислюрта), Улан-Эрге сыграли немаловажное развитие церковно-приходских систем в Калмыкии. С одной стороны они миссионерскую деятельность в отношении калмыков, с другой религиозную, обеспечивая служение православному населению, большинство которого появилось в станах самовольно. В результате увеличения русскоязычных поселений, миссионерские станы к началу XX века, превратились в церковные приходы, а о миссионерстве напоминали лишь небольшие группы калмыков и миссионеров. В период с 1877 по 1917 г. на территории калмыцких улусов Астраханской и Ставропольской губернии открылись 8 церквей и 5 приходов [Белоусов, 2003: 47].

С ростом численности православного населения возник вопрос с их религиозным обслуживанием. Раньше эту проблему решала разъездная походно – улусная церковь, учрежденная 5 ноября 1846 г. императором Николаем I. В 1884 г. она была закрыта, и взамен её предполагалось поставить в каждой улусной ставке по одному стационарному храму, наделив их статусом приходских [НАРК]. Однако, ввиду нехватки финансовых средств, данный проект не удалось реализовать, а в церковных кругах вновь возобновили разговоры о походно – улусной деятельности. В 1913 г. инициативу создания походно – улусной церкви предложил миссионер Мелентий, объяснял это религиозным обслуживанием русскоязычного населения Калмыцкой степи. Из данных собранных отцом Мелентием известно, что такое переселенческое население составляло 2270 человек, из которых 1440 человек пользовались периодическими услугами церковью ближайших селений.

Частично эту проблему решили построенные в конце XIX – начале XX в. церкви и часовни в поселках Яшкуль, Калмыцкий Базар, Лагань, в селе Соленое и в улусных станах Утта и Башанта.

По подсчетам С.С. Белоусова, в 1863 г. в 19 селениях калмыцкой части Астраханской епархии функционировало 18 приходов, где служили 19 священников, один диакон и 16 причетников [Белоусов, 2003: с. 60 – 61].

Сведения о численности населения в миссионерских станах на 1910 г. показывают следующую картину:

Таблица 1

Миссионерские станы

Станы	Улан - Эрге	Ноин - Ширия	Чилгир	Кегульта
Число крещенных	12 чел. (7 муж., 5 жен.)	434 чел. (261 муж., 113 жен.)	129 чел. (59 муж., 70 жен.)	141 чел. (87 муж., 54 жен.)
Православные крестьяне	836 чел. (419 муж., 417 жен.)	335 чел. (169 муж., 166 жен.)	72 чел. (31 муж., 41 жен.)	185 чел. (96 муж., 89 жен.)

Особое внимание заслуживает работа священников, выполнявших свой религиозный долг: И. Нигировский (с. Ремонтное), В. Кряжимский (с. Кормовое), И. и Т. Третьяковы (Элиста, Ноин – Ширия), Ф. Лушпаев (Приютное), А. Смиронов (с. Аксай), Ф. Дубянский (Элиста), Л. Лопатин, В. Парабучев (миссионерские станы Калмыкии). Само духовенство существовало за счет различных источников дохода, к которым относились церковные

сборы, добровольные приношения, государственное жалованье. Стоит отметить, что институт духовенства в лице вышеназванных священников помимо религиозной службы выполняли просветительскую, образовательную, благотворительную деятельность.

Таким образом, можно сказать, что заселение Калмыцкой степи происходило не только по экономическим, но и по религиозным соображениям. И одним из ориентиров заселения были церковные приходы. Религиозное обслуживание позволяло как переселенцам, так и крестившимся калмыком закрепляться на определенной территории. Это повлияло на рост численности населения в миссионерских станах, которые в дальнейшем выросли до стационарных поселений. Однако как указывает С.С. Белоусов российская администрация и РПЦ не смогли при помощи миссионерских станом создать из крещеных калмыков самостоятельную этно-конфессиональную группу [Белоусов 2019: 16]. Но, несмотря на это, можно сказать, что распространение православного христианства в Калмыцкой степи способствовало хозяйственному и культурному сближению кочевого калмыцкого общества с оседлыми крестьянскими переселенцами.

Литература

1. Белоусов С. С. Конфессиональный аспект в переселенческой политике на калмыцких землях (вторая половина XIX в.) / С. С. Белоусов // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. – 2021. – № 99. – С. 50–62.

2. Белоусов С. С. Русские переселенцы на калмыцкие земли и их использование Русской православной церковью как средства христианизации калмыков (последняя треть XIX - начало XX веков) / С. С. Белоусов // Новый исторический вестник. – 2019. – № 4(62). – С. 6–21.

3. Белоусов, С. С. Православные приходы в Калмыкии в XIX-начале XX вв. (1806-1917 гг.) / С. С. Белоусов; Южный научный центр РАН, Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН. – Элиста : Джангар, 2003. – 159 с.

4. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. – Т. 1, – Элиста: ГУ «Издательский дом Герел», 2009. – 751 с.

5. НАРК – Национальный архив Республики Калмыкия. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 118. Д. 3.

БУДДИЙСКИЙ МИР: ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, КУЛЬТУРА

Андреева А.А.
г. Элиста, Россия

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФРОНТИР: ПОНЯТИЕ И ДИСКУРС

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00118,
<https://rscf.ru/project/19-18-00118/>

***Аннотация.** В современном научном дискурсе все больше актуализируется пространственная проблематика. Уделяется особое внимание понятию социокультурное пространство. Во многом это связано как с междисциплинарностью феномена пространства (происходит взаимопроникновение философии, социологии, культурологии и географии), так и с усиливающимися межкультурными контактами, кардинально изменившими глобальный культурный ландшафт. Особое место в данном дискурсе занимает концепция «фронтира».*

Следует отметить, что фронтир – комплексный, многогранный феномен, включающий в себя не только экономико-географические, хозяйственно-исторические, но и философско-культурологические, духовно-ментальные аспекты. Фронтир – это контактная зона, это особая форма культурного диалога, это процесс и результат социального конструирования пространства. Именно данные факторы аспекты обуславливают социально-философские и культурологические аспекты концепции фронтира.

***Ключевые слова:** буддизм, религия, современный мир, глобализация, глокализация, толерантность, Восток.*

В современном научном дискурсе все больше актуализируется пространственная проблематика. Уделяется особое внимание понятию социокультурное пространство. Во многом это связано как с междисциплинарностью феномена пространства (происходит взаимопроникновение философии, социологии, культурологии и географии), так и с усиливающимися межкультурными контактами, кардинально изменившими глобальный культурный ландшафт. Особое место в данном дискурсе занимает концепция «фронтира».

Как известно, в конце XIX века американский историк Фредерик Тернер (Frederick Jackson Turner) предложил концепцию "фронтира" для анализа европейских колоний и в первую очередь США. Его первая работа была посвящена именно США: «*The Significance of the Frontier in American History*» («*Значение границы в американской истории*»), ее он представил в докладе для Американской исторической ассоциации (American Historical Association) в 1893 году в Чикаго. В 1920 году Ф. Тернер выпустил сборник статей «Фронтир в американской истории», в котором были собраны его работы по колонизации и освоению Америки. Под фронтиром исследователь понимал границу между освоенными и неосвоенными землями [Turner 1920]. В процессе продвижения колонисту приходилось адаптироваться к непривычной окружающей природной и культурной среде. В результате взаимодействия различных культур формируется новая.

Идея Тернера нашла поддержку среди научной общественности США. Интересно то, что Ф. Тернер говорил о возможности использования концепции для изучения истории продвижения России в Сибирь, что, по его мнению, подтверждало универсальность концепции. Своему ученику А.Н. Баффингтону в 1922 г. он писал: «России надо бы иметь интерпретацию собственного фронтира» [Turner 1922].

В 1940–1950-е гг. исследователи Калифорнийского университета Д. Тредгольд [Treadgold 1946], Дж. Ланцев [Lantzeff 1973], Р. Пирс [Sumner 1947], Б. Самнер [Lantzeff 1943] использовали понятие «фронтира» для изучения истории Сибири.

В отличие от границы и во многом – в противоположность ей совершенно иную роль в

истории играет такой культурно-цивилизационный феномен и выражаемый им емкий концепт, как *фронтир*. Этимологически он также означает границу (англ. frontier – буквально «рубеж», «граница»), но американский историк Ф. Тёрнер назвал ее – применительно к условиям освоения «дикого Запада» – «точкой встречи дикости и цивилизации». В современном же смысле фронтир – это взаимопроникновение и противоречивое сочетание различных культурно-цивилизационных практик, территория встречи и контактов различных культур и цивилизаций. Эволюция содержания термина «фронтир» позволяет ввести его в научный дискурс как одну из эпистемиологических идей постижения современного культурного мирового ландшафта.

Особого внимания при анализе фронта и его роли в становлении культурного ландшафта имеют культурно-географические аспекты. В ходе освоения пространства формируются определенные модели и практики человеческой деятельности. Эти модели имеют культурную детерминированность. Каждая культура формирует свой особый «адаптированный» образ реальности и пространства. Таким образом, можно говорить о ментальном, культурном измерении пространства.

Культурное пространство – это особый коммуникационный универсум, где коммуникации между локальными культурами осуществляются в процессе диалога между ними. При этом диалог, взаимопроникновение являются не только способами взаимодействия культур, но и непременным условием их развития.

Культурное пограничье, культурный фронтир, обеспечивая диалогичность культурного пространства, предполагает наличие другого Я, наличие границ между Своим миром и миром Чужого. Социокультурная граница включает представление о бинарной структуре жизненного пространства.

Применение фронтирной методологии к ряду территорий дало интересные результаты, возросла эпистемологическая роль фронтирной теории. Идея фронта получила новое осмысление и развитие. Фронтир перестал пониматься только как пограничная территория между дикостью и цивилизацией. Фронтир стал рассматриваться как территория между «Своими и Чужими», как разлом цивилизаций, как контактная диалоговая зона встреч различных культур. Появились новые варианты типологии фронта.

Следует отметить, что фронтир – комплексный, многогранный феномен, включающий в себя не только экономико-географические, хозяйственно-исторические, но и философско-культурологические, духовно-ментальные аспекты. Фронтир – это контактная зона, это особая форма культурного диалога, это процесс и результат социального конструирования пространства. Именно данные факторы аспекты обуславливают социально-философские и культурологические аспекты концепции фронта.

Необходимо отметить, что единая концепция фронта не сформулирована. Скорее, это своеобразные «авторские теории», каждая из которых дополняет друг друга. В научной литературе можно найти много определений понятия «фронтир», но нет единого терминологического аппарата. В рамках исследований появляются все новые дефиниции: фронтирная зона, фронтирная ситуация, религиозный фронтир и другие, которые сам автор концепции Тернер не употребляет.

В рамках проблемы фронта рассматривается большое количество вопросов: исторические условия формирования фронта, темпы формирования, вопросы экономического, политического, культурно-конфессионального характера.

Само понятие граница понимается исследователями многопланово. Исследуются различные типы границ в их соотношении и взаимодействии. Речь идет как о политических границах между двумя государствами, так и о контактах между этнокультурными или религиозными группами. В первом случае акцент сделан на территориальном аспекте пограничья, тех процессах, которые происходят в обществе в связи с его приграничным местоположением. Граница вполне реально расчленяет территорию, являясь государственным или политическим рубежом. Ее существование зависит от политико-исторического, социокультурного взгляда на действительность. В то же время, очевидно, что

государственная граница влияет на идентичность и культуру населения. В других случаях актуализируется этнокультурное пограничье, то есть процессы, обусловленные повседневным опытом сосуществования различных этнокультурных групп. Тогда граница имеет символическое значение, она связана с социально-психологическим сегментом сознания (этническая, культурная, языковая граница). Взаимное наложение различных типов границ предопределяет довольно сложную, неоднозначную и весьма специфическую ситуацию в пограничных регионах, в том числе в повседневной жизни населения.

Культурная специфика населения пограничных территорий формируется веками и обусловлена длительными и плотными контактами двух и более культур, сложными этнотрансформационными процессами. Население этих территорий, расположенных на периферии государств, как правило, неоднородно по своему этническому составу. В единых природных условиях, при взаимовлиянии и смешении традиций двух и более культур, в результате постоянных и длительных контактов населения, сложных этнотрансформационных процессов складываются специфические черты региональной культуры, а также и региональная идентичность жителя пограничья.

Граница между идентичностями и культурами соседствующих этнических групп, как правило, не бывает четкой, она размыта. Можно говорить о существовании на пограничье особой смешанной формы культуры.

В настоящее время понятие «фронтир» имеет междисциплинарный характер, сама концепция фронта становится частью методологии исследований. Таким образом, понятие «фронтир», являясь в конце XIX в. конкретно-историческим, со временем стало носить междисциплинарный характер, применяться в различных областях научного знания.

Одной из тенденций настоящего времени является стремление исследователей адаптировать теорию фронта для изучения проблематики истории этносоциальных и социокультурных процессов [Зберовская 2013; Панарина 2015], также распространение получили сравнительно-исторические исследования, сопоставляющие специфику фронтитов европейских и азиатских окраинных районов России [Ваева 2015]. В целом можно констатировать, что одна часть исследователей, опираясь на классические положения теории фронта, оценивает её использование для анализа внутрироссийских процессов как непродуктивное с точки зрения их особой специфики, другая часть научного сообщества, учитывая совокупность изменений и наработок в теории, накопившихся к началу XXI в., обращает внимание на возможность её адаптации для понимания региональных тенденций или сочетания с другими концептуальными подходами.

В данном контексте, на наш взгляд, особое значение имеет обращение к понятию «религиозный фронтир».

Так, по мнению Якушенкова С.Н., «религиозный фактор оказывается и импульсом, и методом и даже результатом фронтирного процесса», «фронтир связан с религиозным мышлением». Различные конфессии вынуждены были меняться в новых пограничных пространствах, а учитывая то, что в ряде случаев фронтир – это еще территория свободного выбора, в которой действуют принципы поликонфессиональности, это приводило к тому, что конфессии, конкурируя друг с другом, постоянно трансформировались, если и не на уровне основных догматических принципов, то на уровне внешних форм, встраиваемых в новую реальность – природную, социальную и культурную [Якушенков 2019].

Здесь следует также привести точку зрения Насонова А.А. относительно определения фронтирных черт религиозных явлений, синхронизации внутрироссийских и центральноазиатских процессов при изучении распространения буддизма. По его мнению, «в дореволюционный период происходит пересечение двух разнонаправленных в географическом пространстве религиозных фронтитов: буддийского, разворачивающегося из Центральной Азии в северном направлении и затрагивающего коренное население Южной Сибири, а также православного, выступающего одним из основных способов государственного освоения восточных территорий» [Насонов 2020]. Теория фронта также даёт возможность охарактеризовать феномен квазиграничности, определив различия в

восприятию переселенцами и коренным населением приграничного положения территории взаимодействия. Вместе с тем, содержательные аспекты внедрения буддизма в этнокультурную среду региона и результаты межконфессионального взаимодействия могут быть детально изучены, как представляется, только при комбинировании теории фронта с другими концептуальными подходами (например, аккультурационным).

Литература

1. Baeva, L.V. South-Russian and Siberian Frontier: Analogies and Specific Character / L.V. Baeva // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. – 2015. – Vol. 8. – Issue 5. – P. 994–1002.
2. Lantzeff G.V. Siberia in the Seventeenth Century. A Study of the Colonial Administration. Berkeley and Los Angeles, 1943.
3. Lantzeff G.V., Pierce R.A. Eastward to Empire. Exploration and conquest on the Russian open frontier, to 1750. Montreal–London, 1973. – P. 93–140.
4. Sumner B.H. Survey of Russian History. NY, 1947. – P. 31–47.
5. Treadgold D.W. Russian Expansion in the Light of Turner's Study of American Frontier // Agricultural History 1946. – № 4. – P. 147–152.
6. Turner F.Y. «Russia ought to have its frontier interpretation» – letter to A.H. Buffinton, 27 Oct. 1922. // Billington R.A. Frederick Jackson Turner: Historian, Scholar, Teacher. NY, – 1973.
7. Turner F.Y. The Frontier in American History. N.Y.: Henry Holt and Company, 1920. – 394 p.
8. Зберовская, Е.Л. Социокультурные аспекты освоения Сибири в контексте теории фронта / Е.Л. Зберовская // Вестник Красноярского государственного аграрного университета. – 2013. – № 12. – С. 280–285.
9. Насонов А.А. Распространение буддизма как религиозный фронт (на примере Юга Западной Сибири в дореволюционный период) // Религиоведение. 2020. – № 2. – С. 5–14.
10. Панарина, Д.С. Граница и фронт как фактор развития региона и/или страны / Д.С. Панарина // История и современность. – 2015. – № 1. – С. 15–41.
11. Якушенков С.Н. In Frontier we Trust // Журнал фронтальных исследований // 2019. – №3.

Аскеров А.Г.
г. Кизляр, Россия

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ

Аннотация. В данной статье рассматриваются вопросы религиозного и светского образования студенческой молодежи и формирование ее духовно - нравственной культуры. Автор акцентирует внимание на то что для формирования духовных, нравственных норм поведения у студенческой молодежи важную роль играет педагогическая общественность, которая в каждом обучающемся должна видеть носителей высоких нравственных, духовных принципов.

Ключевые слова: Дагестан, ислам, религия, образования, студенты, молодежь, духовно-нравственное поведение, толерантность, культура.

Прогресс любой нации, включая материальный, основан на приоритете нравственно-духовных ценностей. Духовные ценности являются фактором, определяющим будущее цивилизации. Эти слова являются для нас дагестанцев и для всех россиян символом обновления и залогом процветания Дагестана и всей России.

Важно помнить: чтобы сформировать духовные, нравственные, моральные нормы

поведения у наших школьников и студенческой молодежи, общечеловеческие ценности и положительные черты характера, благодаря чему они всегда смогут противопоставить национализму и экстремизму – интернационализм и гуманизм, рядом должны быть мы, взрослые, которые бы подошли к решению данной проблемы со всей серьезностью и ответственностью. Подрастающее поколение должно видеть проявление лучших черт, этических ценностей в повседневном общении с учителями, преподавателями, религиозными и общественными деятелями, видеть в нас личностей – носителей высоких нравственных, духовных принципов.

В современном мире существуют: определенная, дискриминация, нарушение прав национальных, этнических, религиозных меньшинств. Поэтому в нашем обществе и система образования и религиозные конфессии должны способствовать миру в нашем общем доме. Признание ислама как традиционного религиозного вероучения, не противоречащего моральным нормам, правам человека является одним из важных факторов в укреплении мира, межнационального и межконфессионального согласия. Страны, подписавшие Конвенцию по правам ребенка, пришли к выводу, что воспитание должно быть направлено на формирование уважения к ребенку, его собственному языку, народу, культуре, национальным и религиозным ценностям. Сегодня образование, имея светский характер, в поиске путей и способов противостояния насилию, экстремизму, культуре силы и безнравственности, все больше должно обращаться к культурно-нравственным ценностям религий, чтобы сформировать у школьников и студенческой молодежи общечеловеческие ценности: патриотизм, гражданственность, веротерпимость и культуру мира.

Республика Дагестан – центр поликонфессионального мирного сосуществования и развития народов, центр взаимосвязи и взаимообогащения мусульманской и других религий, центр веротерпимости, национального согласия. Религия учит, как сохранить достоинство, спокойствие и мир внутри каждого человека. Это делает его мудрым и сильным, способным противостоять злу и насилию. Главный выбор между насилием и миром происходит в глубине человеческой души. Не обладая монопольным правом на мир, ислам имеет огромные возможности в формировании межнациональной стабильности в стране, регионе. Потому светское образование, строя диалог с традиционными конфессиями [ислам, православие], должна исходить и из этих целевых установок. Культурно-нравственные ценности религий в современной системе образования необходимо использовать без возвеличивания ценностей одной и умаления значений других религий, не противопоставляя одну другой, а беря материал в сравнении, анализируя, показывая при этом положительную роль в мировой цивилизации и культуре.

Разумеется, ислам выступает как элемент и фактор формирования национального самосознания и культуры, который раскрывает самобытность дагестанских народов. С другой стороны, ислам выступает как интегральное начало сближения народов. История преподносит поучительные уроки того, как под религиозными знаменами политики разных стран и народов стремились и стремятся разжечь национальную вражду, нетерпимость и использовать их в политических целях. Сегодня для россиян куда более важно сохранить мир в своем многонациональном, многоконфессиональном доме. Вот почему, развивая национальное самосознание молодежи в различных учебных заведениях, мы должны использовать ислам и как средство формирования культуры мира, милосердия, терпимости. Наполнены высоким смыслом слова, высказанные академиком Д. С. Лихачевым, который под интеллигентностью человека подразумевал его знания и стремления познать язык, культуру, традиции, религию того народа, с кем он живет по соседству [Лихачев 2015: 29.].

Муфтий России Р. Гайнутдин отмечает, что важнейшей чертой ислама является уважительное отношение к чужим обычаям и традициям, культурным и религиозным особенностям различных народов [Гайнутдин 2007: 56]. Главная задача системы образования сегодня состоит в том, чтобы эти истины стали жизненным кредо поколений, которые готовятся вступить в жизнь на современном этапе развития нашего общества. Что же такое культура мира?

Ответ на этот вопрос дал бывший Генеральный директор ЮНЕСКО Федерико Майор: «Культура мира выступает как набор ценностей, отношений, традиций, обычаев, стандартов поведения и образования, которые отражают и в то же время черпают вдохновение из таких категорий, как уважение к жизни, к человеческим существам и их правам, отрицание насилия, признание равных прав мужчин и женщин, приверженность принципам демократии, свободы, справедливости, солидарности, терпимости, признание различий и взаимопонимания, как между государствами, так и между этническими, религиозными, социокультурными и другими группами, и отдельными индивидами» [Майор 1997: 48].

«Культура мира – новая, формирующаяся в начале нашего века в противоречиях, столкновениях традиций, взглядов и убеждений, система идеологических, экономических, социальных, культурных, социально-психологических, педагогических факторов, явлений, процессов, которые оказывают друг на друга глубокое, взаимовлияющее и взаимообогающее воздействие. Культура мира является важным инструментом осуществления своего права на мир и жизнь всеми людьми планеты» – заявляет профессор М.В. Кабатченко [Кабатченко 2016: 45].

В основе культуры мира лежат глубочайшие духовные, нравственно-этические начала, она всегда направлена к человеку, а не против него и поэтому она человечна, гуманистична. Гуманизм исходит из идеала человека, определяющего не только собственную жизнь, но и бытие всего мира. Поэтому гуманизм – основа интеграции светского и религиозного образования, основа формирования культуры мира у школьников и студенческой молодежи.

Педагогическая формула формирования культуры мира следующая:

- формирование гражданственности;
- обучение правам человека;
- развитие толерантности через диалог культур;
- воспитание патриотизма;
- формирование общечеловеческих ценностей.

Целевой аспект формирования культуры мира у обучающейся и студенческой молодежи.

I. Формирование культуры мира на основе образовательного ресурса личности.

1. Формирование знаний о правах человека, гражданских обязанностях и нормах, о мировых религиях:

- Конвенции о правах ребенка;
- Всеобщей декларации прав человека;
- об основах мусульманского законодательства;
- о Всеобщей исламской декларации прав человека;
- о статьях Конституции РФ и Дагестана о свободе совести и свободе вероисповедания;
- о законах РФ и Дагестана «О свободе совести и о религиозных объединениях»;
- об основных понятиях: мораль, равноправие, демократия, патриотизм, диктатура, совесть, гуманизм, национализм, политический экстремизм и т. д.

2. Развитие познавательной активности и самостоятельности в усвоении знаний о планетарной общечеловеческой культуре:

- о ноосфере;
- о гармоничном развитии человека и единстве общества;
- об информационном пространстве Земли;
- о мировых религиях: буддизме, христианстве, исламе.

3. Воспитание патриотизме, гражданственности, толерантности у обучающейся и студенческой молодежи:

- чувства ответственности;
- чувства долга;
- чувства коллективизма;
- активной жизненной позиции;
- терпимости и милосердия;

- любви, уважения к большой и малой Родине;
- культура межнационального общения;
- веротерпимости.

II. Формирование положительного отношения к ценностям мировой культуры

1. Формирование знаний, обучающихся и студенческой молодежи о религиозных культурах народов России и мира:

- знание основ русской православной культуры;
- знание русского языка и литературы, истории;
- знание иностранного языка, литературы, новой и новейшей истории, мировых религий;
- знание культур народов, исповедующих ислам;
- знания культур народов Дагестана и их религий.

2. Развитие умений, обучающихся и студенческой молодежи разных этнических групп жить в мире и согласии с другими людьми, народами:

- планетарного мышления;
- диалога культур;
- разрешение конфликтных ситуаций;
- чувства понимания и уважения к народам;
- продуктивного взаимодействия обучающихся и студенческой молодежи с носителями различных культур:

- терпимого отношения к людям другого вероисповедания.

3. Воспитания толерантного отношения обучающихся и студенческой молодежи:

- к ценностям родной культуры и самому народу религии ислам;
- к ценностям мусульманской культуры;
- к ценностям общечеловеческой [русской, мировой] культуры [христианству, иудаизму];
- к ценностям культур народов Дагестана;
- К ценностям религии народов Северного Кавказа.

В современной педагогической науке и инновационной практике должны разрабатываться различные направления, формы культуры формирования современной личности. В нашей работе мы рассматриваем воспитательный потенциал одной из мировых религий – ислама. Исламская культура рассматривается нами как духовная составляющая национальной культуры народов Дагестана. Развитие национальной системы образования в Республике Дагестан требует разработки методологических основ интеграции мусульманской культуры и содержания учебно-воспитательного процесса светского образования.

Хочется закончить эту статью словами великого русского философа В. Соловьева: «Ислам – есть высшая религиозная культура» [Соловьев 1990: 87].

Литература

1. Гайнутдин Р. Ислам: Вера. Милосердие. Терпимость / Муфтий Равиль Гайнутдин. – Москва, Казань: Полиграфкомбинат, 1997. – 150 с.
2. Кабатченко М.В. Культура мира от утопии к реальности. – Казань: Татарское книжное издательство, 2016. – 2012 с.
3. Лихачев Д.С. Избранные труды по русской и мировой культуре. – 2-е изд., перераб. и доп. / сост. и науч. ред. А. С. Запесоцкий. – СПб.: СПбГУП, 2015. – 540 с.
4. Майор Ф., Адамс Д., Симонидес Я. Культура мира и демократии. – Москва: Издательство: Институт всеобщей истории (ИВИ) РАН, 1997. – 420 с.
5. Соловьев В.С. Магомед. Жизнь и религия / В. Соловьев. - [Репринт. изд.]. – Алма-Ата: Агентство печати NB-press – «Алтын Орда»: МП «Юпитер» Сов. дет. фонда, 1990. – 79 с.

К ВОПРОСУ О БУДДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00118,
<https://rscf.ru/project/19-18-00118/>

***Аннотация.** В академическом и публицистическом дискурсе трудно найти термин, который бы использовался чаще и разнообразнее, чем «цивилизация». Присущие этому понятию многоплановость, универсальность, некоторая размытость и фактическое отсутствие четкого единого определения делают возможным его широкое и многозначное использование в теоретическом дискурсе различных научных дисциплин. Дело в том, что по своему происхождению и структуре цивилизация является феноменом собирательным, многофакторным. В данном контексте особого внимания заслуживает вопрос о существовании буддийской цивилизации, обращение к которому, на наш взгляд, послужит не только пониманию специфики буддизма, но и расширению представлений о многообразии цивилизаций.*

***Ключевые слова:** буддизм, буддийская цивилизация, религия, типология цивилизаций, многообразие цивилизаций.*

Прежде чем рассматривать вопрос о буддийской цивилизации, кратко обратимся к понятию “цивилизация”. В академическом и публицистическом дискурсе трудно найти термин, который бы использовался чаще и разнообразнее, чем этот. Присущие этому понятию многоплановость, универсальность, некоторая размытость и фактическое отсутствие четкого единого определения делают возможным его широкое и многозначное использование в теоретическом дискурсе различных научных дисциплин. В их числе, прежде всего, гуманитарные науки: история, социология, этнология, политология, философия, право, востоковедение, конфликтология, международные отношения. Но также и ряд естественных наук. При этом понятие цивилизации сопрягается, в частности, с такими понятиями как варварство (как антипод цивилизации, предшествовавший ей этап развития человечества), а также культура, нация, этнос, окружающая среда, общество, развитие, война, мир, коммуникации, технологии, государство.

Как известно, понятие «цивилизация» стало общеупотребительным еще в XVIII в., причем преимущественно в литературе французского и английского Просвещения [См.: Бенвенист 1974; Февр 1991].

Понятие «цивилизация» часто понимается как синоним культуры, по существу совпадая с одним из ее значений – как некой системы ценностей, традиций, символов, ментальности социума или целой эпохи (напр., у А. Тойнби); либо используется для обозначения совершенно определенной стадии развития и состояния локальных культур (как у О. Шпенглера и Н.А. Бердяева).

Такая многозначность в использовании термина «цивилизация», создающая впечатление его недостаточной строгости, имеет свои объективные и когнитивные основания. Сравнительно «молодое» понятие «цивилизация» приобретает парадигмальный статус и демонстрирует широкие операциональные возможности по мере того, как обнаруживается объективная потребность в интеграции социальных систем и повышается уровень социальной рефлексии и самосознания. Термин «цивилизация» обозначает не только особую качественную характеристику общества, но и особый подход и измерение исторического процесса становления и развития человечества, по сравнению, например, с формационным.

Ни одна из представленных в научной литературе концепций и типологий цивилизации не может быть признана в качестве единственно верной и бесспорной. Дело в том, что по своему происхождению и структуре цивилизация является феноменом собирательным, многофакторным. Цивилизацию образуют и характеризуют особенности природной среды

(климатические условия, географический и демографический фактор), достигнутый уровень потребностей, способностей, знаний и навыков человека, экономико-технологический способ производства и строй социально-политических отношений, этнический и национальный состав сообщества, своеобразие культурно-исторических и религиозно-нравственных ценностей, характер и степень развития духовного производства.

Как отмечает Н.В. Мотрошилова, «у людей нет другого выхода кроме бережного отношения к истории цивилизации, к ее возможностям, к ее пусть небольшим, но достижениям, но при этом также и постоянного внимания к ее упущениям и болезням» [Мотрошилова 2007: 180].

В качестве методологической модели цивилизационного анализа особого внимания заслуживает подход, разработанный В.Г. Хоросом и Е.Б. Рашковским. Эта модель включает рассмотрение каждой цивилизации по нескольким уровням, или срезам, анализа: 1) как комплекса основных ценностей и институтов; 2) как цивилизации в процессе исторической динамики и модернизации; 3) как цивилизационной общности на этапе современности [Хорос 2022: 7].

В контексте нашего вопроса о существовании буддийской цивилизации эвристическое значение имеет мнение С. Хантингтона, согласно которому «центральными элементами любой культуры или цивилизации являются язык и религия» [Хантингтон, 2003: 80]. Отличие одной цивилизации от другой следует искать с этой точки зрения в типе религиозной веры, т. е. культуры в той ее части, в какой она еще не отделилась от культа. Каждая из великих цивилизаций имела свой пантеон богов или единого Бога, складывалась вокруг общего для себя религиозного культа. «Основные цивилизации в человеческой истории в огромной мере отождествлялись с великими религиями мира...» [Хантингтон, 2003: 49]. Барьер между разными религиями практически непреодолим: можно перейти из одной веры в другую, но их нельзя совместить в единой религиозной системе. Каждая вера по-своему универсальна и самодостаточна. Религия – как бы последний рубеж между разными цивилизациями. Отсюда достаточно распространенная типология цивилизаций. Так, говорят о христианской (западной и восточно-православной), мусульманской, буддийской, индуистской цивилизациях. Именно эти пять цивилизаций А. Тойнби отнес к последнему, третьему, поколению цивилизаций, дожившему до нашего времени.

Приведем здесь взгляды современных исследователей относительно существования буддийской цивилизации.

Так, Лепехов С.Ю. дает следующее определение: буддийская цивилизация – это «социально-историческое явление большой длительности (в смысле Ф. Броделя)... характеризующейся особой культурой, хозяйственным укладом и формой политической организации общества и гетерохронно существовавшей на евразийском пространстве от Калмыкии на западе до Японии на востоке...; общей идейной основой которого явилось учение, зафиксированное в буддийском каноне и комментариях, а социально-исторической памятью – собственная единая историография» [Лепехов, 1999: 10]. При этом он отмечает, что буддийская философия выступает идейной основой буддийской цивилизации и зарождение буддийской цивилизации, и появление философии Мадхьямики являются сторонами одного и того же процесса.

По его мнению, цивилизационные последствия распространения буддизма Махаяны в Азии вполне сравнимы с культурными и цивилизационными последствиями завоеваний Александра Македонского и возникновения эллинистического мира и позже Древней Римской империи. И в том и в другом случае возникла единая культурная общность на значительном географическом пространстве, происходило интенсивное знакомство и взаимовлияние разных религий, языков, литератур, изобразительных приемов, строительных техник, обмен товарами, технологиями, в том числе и в области управления государством. И в том и в другом случае не военная сила и не грубое подавление являлись основными факторами такого взаимодействия. [Лепехов, 2016: 56].

Уланов М.С. считает, что «буддизм повлиял на формирование сразу нескольких

цивилизаций, которые можно с определенной долей условности обозначить как южно-буддийскую (тхеравада), конфуцианско-буддийскую (дальневосточную), тибето-буддийскую (тибето-монгольскую). Феномен южно-буддийской цивилизации подтверждается историко-культурной близостью стран Юго-Восточной (Мьянма, Лаос, Камбоджа, Таиланд) и Южной Азии (Шри-Ланка)» [Уланов, Бадмаев 2016: 37]. При этом, «можно говорить о наличии единой буддийской макроцивилизации, включающей в себя целых три цивилизации, связующим элементом которых является именно буддизм» [Уланов, 2008].

Аверьянов Б.В., Абаев Н.В. обосновывают существование тэнгрианско-буддийской цивилизации. Они отмечают, что ««тэнгризм» и буддизм фактически возникли в этногенетическом и цивилизационно-культурном отношении как близкородственные религиозные традиции, корни которой уходят в первоначальную арийско-туранскую религию прамонголов и прототюрков, зародившуюся в Саяно-Алтайской этнокультурной зоне Южной Сибири, которая является Прародиной тюрко-монгольского тэнгрианства и так называемой религии ариев, от которой уже в Индии ответвился буддизм, а также колыбелью всей Евразийской кочевнической (пастушеской) цивилизации» [Аверьянов, Абаев 2015: 6].

Китинов Б.У. вводит термин «каспийский буддизм» (характеризуя его как локальную цивилизацию буддизма), отмечая, что в Каспийском регионе складывается уникальная региональная цивилизация, отдельные составные которой все еще находятся в процессе становления [Китинов 2014: 106], а также выделяет индо-тибето-буддийскую культурно-цивилизационную плиту [Китинов 2011: 384].

Как нам представляется, утверждения о существовании буддийской цивилизации в противовес суждениям о цивилизации как едином, универсальном для всего человечества способе его существования особенно важны в условиях понимания современного мира как полицентричного, многополярного. При этом обращение к вопросу о существовании буддийской цивилизации, послужит не только пониманию специфики буддизма, но и расширению представлений о многообразии цивилизаций.

Литература

1. Аверьянов Б. В., Абаев Н. В. Принцип единства и целостности тэнгрианско-буддийской цивилизации // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. – № 3. – С. 5–15.
2. Бенвенист Э. Цивилизация. К истории слова // Бенвенист, Э. Общая лингвистика. – Москва: Прогресс. 1974. – С. 386–398.
3. Китинов Б.У. Буддийская цивилизация: методологические подходы (на примере Каспийского региона) // Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию. II Международная научно-практическая конференция. – Москва, 2011. – С. 375–388.
4. Китинов Б.У. Каспийский регион: особенности формирования региональной цивилизации // Историческая и социально-образовательная мысль. – Том 6. – №6. Часть 2, 2014, С. 104–107.
5. Лепехов С.Ю. Цивилизационные последствия распространения буддизма Махаяны на азиатском континенте // Вестник Бурятского государственного университета. 2016. – № 6. – С. 48–59.
6. Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с.
7. Уланов М.С. Буддийская цивилизация: теоретический дискурс и социокультурный феномен // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2008. – №7 (63). – С. 383–388.
8. Уланов М.С., Бадмаев В.Н. Буддизм в контексте типологии цивилизаций // Философские науки. 2016. – № 10. – С. 28–40.
9. Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр, Л. Бои за историю. – Москва: Наука, 1991. – С. 239–281.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – Москва: АСТ, 2003. – 603 с.
11. Хорос В.Г. Цивилизации в современном мире. Кн. 1. Индийская, Африканская,

Буваева Г.А.
г. Элиста, Россия

НАУЧНО-ИНФОРМАЦИОННАЯ БАЗА «БУДДОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» В КОНТЕКСТЕ ЦИФРОВЫХ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Работа выполнена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации по проекту «Буддизм и глобальные вызовы современного мира» (№ 075-03-2023-121/2)

***Аннотация.** С распространением «цифровизации» в современном мире, в том числе медианпространстве, возникает новый вектор развития и существования гуманитарных наук. Новые тенденции ставят свои вызовы перед классическими дисциплинами, с «цифровым поворотом» появляются и цифровые гуманитарные науки (Digital Humanities, или ДН). Одним из направлений ДН является формирование специальных баз данных с хранилищем цифровых материалов и архивов. В 2023 г. в рамках работы научной лаборатории «Комплексные буддологические исследования» в Калмыцком государственном университете было продолжено создание собственной научно-информационной базы «Буддологические исследования» для внесения, изменения и хранения информации о трудах буддологов. Использование программы позволит унифицировать работу с материалами для научной деятельности.*

***Ключевые слова:** цифровые гуманитарные науки, базы данных, буддологические исследования, «цифровизация» научного знания.*

Определение цифровых гуманитарных наук (Digital Humanities) чрезвычайно разнообразно и до сих пор не имеет закрепленной дефиниции, несмотря на довольно давние дискуссии. Само название «цифровые гуманитарные науки» устоялось в научном сообществе примерно в 2005 г. (выход публикации «A Companion to Digital Humanities» под ред. С. Шрайбман, Р. Сименс, Дж. Ансворт издательства Wiley-Blackwell, образование организации Альянс организаций цифровых гуманитарных наук (ADHO)), до этого ДН назывались гуманитарной информатикой, компьютерной лингвистикой и литературоведением, цифровыми ресурсами в гуманитарных науках, eHumanities [Terras 2017: 23].

Одной из первых попыток системно изложить представление о содержании, проблемах и перспективах развития цифровых гуманитарных наук стал «Манифест Digital Humanities», опубликованный в мае 2010 г. Марин Дакос, профессором истории, директором Центра открытых электронных изданий (Франция). В Манифесте отмечается, что цифровые методы исследований имеют значение для всех гуманитарных наук и опираются на научные парадигмы, накопленные каждой из соответствующих научных дисциплин, используя инструменты и перспективы, открывшиеся благодаря цифровым технологиям. «Цифровые гуманитарные науки по определению междисциплинальны и несут в себе все методы, средства и перспективы познания, связанные с цифровыми технологиями в области гуманитарных наук». По мнению авторов Манифеста, курсы по ДН должны быть включены во все учебные программы по гуманитарным и общественным специальностям, литературе и искусству [Манифест 2010].

Анализ основных направлений научно-образовательной деятельности в области ДН, проведенный по 430 структурам, позволил определить наиболее широкое распространение [Digital Humanities: гуманитарные науки в цифровую эпоху 2016: 30–31]:

– создание приложений (около 30 % структур);

- осуществление образовательных программ и курсов в сфере ДН (магистерские и аспирантские программы, краткосрочные тренинги и курсы) (около 27 % структур);
- сбор и исследование данных, их визуализация, анализ, моделирование, сохранение, проектирование и внедрение баз данных (25 %);
- разработка и внедрение новых цифровых инструментов, методов и моделей для гуманитарных исследований (25 %);
- исследование текстов и их компьютеризированный анализ, электронные издания, критическое редактирование (24 %);
- ведение цифровых архивов, коллекций, библиотек (20 %);
- взаимодействие человека и компьютера, человека и робота, влияние цифровых технологий на человека (17 %);
- цифровая культура и цифровое искусство (14 %);
- цифровая история (10 %);
- цифровая документация, ее сохранность (9 %);
- информационное общество, культура и поведение (8 %);
- искусственный интеллект и интеллектуальные системы (8 %);
- виртуальная реальность, виртуальные миры, киберкультура (8 %);
- разработка и внедрение онлайн-инструментов для обучения (8 %);
- социальные сети, сетевые коммуникации (6 %).
- виртуальные исследовательские среды и сообщества (6%);
- цифровые игры (5 %);
- цифровой и информационный менеджмент (5 %).

Одним из заданий лаборатории «Комплексные буддологические исследования» является создание собственных РИД. Ввиду многолетнего опыта работы Буваевой Г.А. с реферативными базами Scopus, Web of Science, ScienceDirect, РИНЦ, было принято решение о создании собственной библиографической базы по буддологической тематике.

В 2022 г. в реестре Федеральной службы по интеллектуальной собственности была зарегистрирована база данных «Буддологические исследования КалмГУ», которая представляла собой свод информации о научных публикациях буддологов Калмыцкого государственного университета имени Б.Б. Городовикова в виде таблицы с указанием фамилии, имени, отчества авторов научных публикаций, названий работ, года публикаций, выходных данных, ключевых слов. База данных послужила своеобразным «прототипом» для создания web-приложения «Буддологические исследования», в основе которого лежит реферативная база, в которой индексируются публикации различных типов, как то: монографии, статьи в российских и зарубежных научных журналах, сборниках статей, материалов конференций, тезисов, диссертации, учебные пособия, памятники буддизма. База содержит сведения (при наличии) о выходных данных, авторах, местах их работы, ключевых словах, а также аннотации и пристатейные списки литературы и полные тексты публикаций, доступными для ознакомления и скачивания.

Отвечая запросам новых тенденций гуманитарных наук, база стала симбиозом философии, буддологии, программирования и выполняет функционал цифрового репозитория буддийских текстов и исследований по буддийской проблематике. В дальнейшем планируется добавление поиска не только по заглавию, авторам, ключевым словам, но и по документу.

Программа состоит из трех приложений: серверная часть, клиентская часть и панель администратора. Серверная часть программы относится к компонентам на стороне сервера, таким как база данных PostgreSQL и фреймворк NestJS, которые отвечают за хранение и обработку данных и их передачу во внешний интерфейс для отображения пользователю.

Клиентская часть (рис. 1) – это часть программы, с которой взаимодействуют пользователи. У пользователей есть возможность поиска публикаций, по ключевым словам, авторам, заглавию, просматривать карточки авторов и публикаций, смотреть и скачивать прикрепленные PDF-файлы.



Введите название документа ... Введите ФИО автора ... Перечислите ключевые слова через запятую ... Поиск

#Buddhism #Tibeto-Mongolian Buddhism #woman #female monasticism #Tibet #Mongolia #Kalmykia #Buryatia #Tuva #feminism #Россия #российская цивилизация #буддизм #буддийский мир #буддийская культура России #буддийские народы России #полнотечичность мира #Buddhist world #education #globalization #global problems #буддизм #религия #история #традиции #идентичность #буддийская дипломатия #научная дипломатия #буддийские университеты #Запад #Восток #религиозная дипломатия #дипломатия веры #философское востоковедение #женщины #Россия #женское монашество #женское духовенство #монгольские народы #калмыки #буряты #гендерная история #kalmyks #pilgrimage #the history of the Kalmyk pilgrimage #Buddhism #India #Russia #Махаяна #женщина #гендер #Сакьядхита #женские буддийские организации

Происхождение культа Белого Старца
Автор: Бичеев Баазр Александрович /
Ключевые слова: Белый старец, древние культы, тенгрианство, черная вера, происхождение культа, буддизм, ассимиляция.
Аннотация: Утверждение буддизма среди монгольских народов сопровождалось интенсивным...

Буддийские тексты, изданные калмыцкими монахами (1900-1918 гг.)
Автор: Бичеев Баазр Александрович /
Ключевые слова: обновленческие процессы, калмыцкое духовенство, буддийские тексты, издательская деятельность, литография, рукопись.
Аннотация: Перемены, происходившие во второй половине XIX в. в социально-экономическом...

Женщины в истории буддийской культуры средневековой Японии
Автор: Уланов Мерген Санджиевич /
Ключевые слова: гендер, женщина в буддизме, женская святка, буддийские монахини, японский буддизм, Япония, японская культура.
Аннотация: Статья посвящена рассмотрению роли женщины в истории буддийской культуры...

Женщины и женское начало в тибетском буддизме
Автор: Уланов Мерген Санджиевич /
Ключевые слова: гендер, женщина, женское начало, женщины в буддизме, тибетский буддизм, женские божества, Тибет, тантра, тантризм.
Аннотация: Рассмотрена роль женщины и женского начала в тибетском буддизме. Автор отмечает, что...

Движение за "феминизацию" в истории буддийской монашеской общины Шри-Ланки
Автор: Уланов Мерген

Буддизм в творческом восприятии Л.Н. Толстого
Автор: Уланов Мерген Санджиевич /
Ключевые слова:

Взаимодействие буддизма и шаманизма в культуре тюрко-монгольских народов России
Автор: Уланов Мерген

Буддийский Восток в культурном пространстве России: евразийский подход
Автор: Уланов Мерген

Рис. 1. Клиентская часть (раздел «Публикации»).

Карточки авторов (рис. 2) содержат ФИО автора и информацию о нем (место работы, ученое звание, ученая степень, список публикаций и т.д.).



Введите ФИО автора ...

Адресва Арья Александровна
Старший преподаватель кафедры калмыцкой литературы и журналистики, Калмыцкий...

Бадмаев Валерий Николаевич
Заведующий кафедрой философии и культурологии, доктор философских наук, Калмыцкий...

Бичеев Баазр Александрович
Профессор кафедры философии и культурологии, доктор философских наук, Калмыцкий...

Кальдинова Галина Павловна
Доцент, кандидат социологических наук

Тюмидова Марина Егоровна
Старший преподаватель кафедры философии и культурологии, Калмыцкий государственный...

Уланов Мерген Санджиевич
Профессор кафедры философии и культурологии, доктор философских наук, Калмыцкий...

Уланова Галина Владимировна
Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова

Эрендженова Юлия Юрьевна
Доцент кафедры философии и культурологии, кандидат философских наук, Калмыцкий...

Рис. 2. Авторы публикаций.

Карточка публикации (рис. 3) содержит поля: заглавие, авторы, аффилиация, источник, ключевые слова, аннотация, благодарности, список литературы, вложение.



← К публикации

The Phenomenon of Buddhist Pilgrimage in the History and Culture of Kalmyks

Авторы: Уляков Мерген Свидкатевич, Балмаев Валерий Николаевич, Андреева Арья Александровна /

Аффилиация: Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Гордоловцова

Источник: *Bylye Gody*. – 2020. – №. 56(2). – P. 398-406. – DOI 10.13187/bg.2020.2.398.

Ключевые слова: kalmyks, Kalmykia, pilgrimage, the history of the Kalmyk pilgrimage, Buddhism, Tibet, India, Russia.

Аннотация:

The purpose of the work is to consider the phenomenon of Buddhist pilgrimage in the history and culture of Kalmyks. The tradition of the Kalmyk Buddhist pilgrimage has a long and rich history. The main object of pilgrimage at Kalmyks was the shrine of Tibet. The Kalmyk pilgrimage to Tibet was due to the historical ties of the Kalmyk and Tibetan peoples and had not only religious, but also foreign policy goals. The Kalmyk pilgrimage to Tibet set diplomatic, research and intelligence tasks. During the Soviet period, pilgrimage became a cover for solving the state's foreign policy tasks. The repressive policies of the Soviet state led to the complete cessation of pilgrimage contacts with Tibet. The revival of the pilgrimage traditions at the end of the 20th century was associated with the democratization of socio-political life in Russia. The Kalmyk pilgrimage traditionally had not only religious, ritual and educational tasks, but also had a political and diplomatic character. The specificity of the modern Buddhist pilgrimage among Kalmyks is the revival of the traditional religious and cultural ties of Kalmyk Buddhists not with Tibet, but with the Tibetan diaspora of India, which is why the latter became the main pilgrimage site for Kalmyks.

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-00118 «Россия и буддийский мир в дискурсе философского востоковедения»).

Список литературы:

1. Подлесен А.М. (1851-1920) в память о Балши-цане левых калмыков Меме Боржигановне (1855-1919) (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН) // Монголистика. XIX Сборник научных статей по монголоведению. СПб.: Петербургское востоковедение, 2017. С. 68-75.
2. Азоголонов Д.Д. Возвращение Хамбо-ламы Итиглова в контексте постсоветской десекуляризации общественного сознания // *Tartaria Magna*. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. 2012. № 1. С. 128-147.
3. Андреев А.И. От Балкаша до священной Тессы. Новые материалы о русских экспедициях в Центральную Азию в первой половине XX века (Бурятия, Монголия, Тибет). СПб. – Самара. – Прага: Агис, 1997. 318 с.
4. Андреев А.И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: СПбГУ - Нартин, 2006. 464 с.
5. Балмаев А.В. О жанре "хэлигийн" (описание путешествий) калмыцкой литературы // Ученые записки КНИПЯЛИ. Вып. XI. Серия филология. Элиста, 1973. С. 33-53.
6. Балмаев В.Н., Уляков М.С., Давыдова Ч.К. и др. Россия и буддийский мир глазами молодежи Тувы, Бурятии и Калмыкии (по материалам социологического опроса) // Новые исследования Тувы. 2020. № 1. С. 35-49.
7. Баласава Э.П. Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии (Буддизм и "посвященные") // Этнографическое обозрение. 2004. № 3. С. 23-38.
8. Бакумин В.М. Описание калмыцких народов, а особенно их язык торговцев, и поступков их ханов и владычек: сочинение 1761 года. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 152 с.
9. Балмаев М.М. Калмыкии в XVII-XVIII веках: События, люди, быт. В 2 кн. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 382 с.
10. Бестропанных Е.Л. Калмыцко-киргизские отношения на втором этапе (середины 20-х - середины 30-х годов XVIII в.) // Стрежень. Научный ежегодник. Вып. 1. Волгоград: Издатель, 2002. С. 147-153.
11. Боголюбовский С.К. Материалы по истории калмыков в первой половине XVII-XVIII вв. // Исторические записки АН СССР. № 5. М.: Акад. наук СССР, 1939. С. 48-102.
12. Табан Шараб. Сказание о лербен-овратах // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста: КНИПЯЛИ, 1969. С. 143-158.
13. Дмитриев С.В. Экспедиция подполковника Н.Э. Улякова и ламы Дамбо Улянова в Центральную Азию [Текст] // Кюнеровский сборник: Материалы Восточновосточных и

Рис. 3. Карточка публикации.

Панель администратора обладает тем же функционалом, что и клиентская часть, администратор имеет возможность создавать, редактировать и удалять карточки авторов и публикаций.

Панель администратора

Начать работу с:

- Карточки авторов
- Публикации
- Пользователи

Действия:

- Создать карточку автора
- Создать новую публикацию

Черновики:

Название публикации:	Авторы:

Обработка: Авторы, Публикации, Пользователи

Последние публикации:

Название публикации:	Авторы:
Проникновение культа Белого Старца	- Бичков Вазар Александрович
Буддийские тексты, издаваемые калмыцкими монахами (1900-1918 гг.)	- Бичков Вазар Александрович
Женщины в истории буддийской культуры средневековой Японии	- Уляков Мерген Свидкатевич
Женщины и женское начало в тибетском буддизме	- Уляков Мерген Свидкатевич
Движение за "Феминизацию" в истории буддийской монашеской общины Шри-Ланка	- Уляков Мерген Свидкатевич - Балмаева Галина Павловна - Улянова Галина Владимировна

Последние карточки авторов:

ФИО:	Описание:
Андреева Арья Александровна	Старший преподаватель кафедры калмыцкой литературы и журналистики, Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Гордоловцова
Балмаев Валерий Николаевич	Заведующий кафедрой философии и культурологии, доктор философских наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Гордоловцова
Бичков Вазар Александрович	Профессор кафедры философии и культурологии, доктор философских наук, Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Гордоловцова
Балмаева Галина Павловна	Доцент, кандидат социологических наук
Тимошова Марина Егоровна	Старший преподаватель кафедры философии и

Рис. 4. Панель администратора.

Языком программирования был выбран TypeScript, т.к. это компилируемый язык с опциональной статической строгой типизацией. Это инструмент, расширяющий возможности JavaScript и добавляющий синтаксис для типов. Основная идея состоит в том, чтобы добавить в JavaScript статическую типизацию, и это та особенность языка, которая необходима для разработки больших, сложных и масштабируемых проектов, каким для нас в перспективе видится база «Буддологических исследований». Благодаря статической типизации, в Typescript проверка кода проходит прямо в редакторе и для обнаружения многих ошибок не требуется запуск приложения, что, соответственно, ускорило разработку веб-приложения.

База «Буддологические исследования» будет доступна для работы с персональных компьютеров и мобильных устройств (мобильные телефоны, планшеты).

Использование программы позволяет унифицировать работу с публикациями и авторами для научной работы.

Для повышения видимости базы в научном пространстве и доступности работы с материалами был создан сайт по адресу в сети Интернет lab-kbi.ru.

Сотрудниками лаборатории были поданы документы на регистрацию базы «Буддологические исследования» как РИД (программа для ЭВМ) в Федеральную службу по интеллектуальной собственности.

Таким образом, созданная база может рассматриваться как ДН-проект – онлайн-ресурс, направленный на сбор и хранилище данных, исследование текстов.

Литература

1. Digital Humanities: гуманитарные науки в цифровую эпоху / под ред. Г.В. Можаяевой. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2016. – 120 с.
2. lab-kbi.ru [Электронный ресурс].
3. Манифест Digital Humanities [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://tcp.hypotheses.org/501>
4. Цифровые гуманитарные науки: хрестоматия / под ред. М. Террас, Д. Найхан, Э. Ванхутта, И. Кижнер. – Пер. с англ. – Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2017. – 352 с.

Б. Пүрэвсүрэн, М. Ганжаргал
г. Улан-Батор, Монголия

МОНГОЛ ДАХЬ СОЁЛЫН СЭРГЭЛТ БА ЭТНО ХАНДЛАГА

Хураангуй. Соёл бол үндэстэн угсаатны ухамсар, сэтгэлгээний илэрхийлэл болохын хувьд түүхийн аль ч цаг үед ард түмний соён гэгээрүүлэх чухал хүчин зүйл байсаар ирсэн билээ. ХХ зууны монголчуудын хувьд үндэсний ухамсар, угсаатны ижилслийг бүрдүүлэхэд язгуур уламжлалт соёлын нөлөө, хүрээ асар чухал ач холбогдолтой, төрөөс соёлын талаар баримтлах бодлогыг нарийвчлан боловсруулж, үндэсний соёлын нэгдмэл үнэт зүйлсээр дамжуулан улс үндэстний ижилсэл, ондоошлыг тодорхойлох чухал цаг үе тулгараад байгааг харгалзан үзэж, “Алсын хараа-2050” Монгол Улсын урт хугацааны хөгжлийн бодлогын баримт бичгийг боловсруулан хэрэгжүүлж байна.

Түлхүүр үг. Соёлын бодлого, үндэсний ухамсар, шинэ сэргэлтийн бодлого, соёлын сэргэлт, бүх нийтийн соёлын боловсрол.

Монгол орон 1990-ээд оноос эхлэн ардчилал, зах зээлийн харилцаанд шилжсэнээр хүний эрх, эрх чөлөөг хангах, үндэсний ухамсрын сэргэлт, улмаар соёлын сэргэлтийн тал дээр томоохон алхмуудыг хийсэн. 1992 онд батлагдсан Монгол Улсын Үндсэн хууль Монгол Улс ардчилсан орон болж хувирсаны гол баталгаа болсон билээ [Монголын соёл судлалын асуудлууд: 2006]. Үүсч бий болоогүй зах зээлийн нөхцөлд соёлын салбар бие дааж ажиллах болсонтой холбогдон соёлын салбарт учирсан хямралт байдлыг даван туулах, түүнийг цоо шинэ нөхцөл байдалд тохируулан сэргээн хөгжүүлэх, улмаар зүй ёсны хөгжлийн гольдрилд оруулахын тулд юуны өмнө соёлын талаар төрөөс баримтлах бодлогыг цоо шинээр боловсруулж, түүнийг амьдралд яаралтай хэрэгжүүлж эхлэх шаардлагатай болсон юм.

Монгол Улсын Их хурал 1993 онд “Зохиогчийн эрхийн тухай хууль”, “Патентын тухай хууль”, “Төр, сүм хийдийн харилцааны тухай хууль”, 1994 онд “Түүх, соёлын дурсгалт зүйлийг хамгаалах тухай хууль” батлан гаргасан нь нийгэм, соёлын амьдралын харилцааг ардчилсан зарчимд нийцүүлэн зохицуулахад нэн чухал ач холбогдол үзүүлж эхэлсэн байна.

Монгол Улсын Засгийн газар 1995 оныг үндэсний хэмжээний “Соёлын жил” болгон зарлаж, тодорхой зорилт дэвшүүлэн ажилласан нь соёл, урлагийн салбарын үйл ажиллагааг

сэргээн хөгжүүлэх, нийгмийн оюун санааны амьдралд үүссэн эмх замбараагүй байдлыг даван туулахад чухал нөлөө үзүүлжээ.

Монгол Улсын Төрөөс соёлын талаар баримтлах бодлого, Соёлын тухай хуулийг Улсын Их Хурлаас 1996 онд батлан гаргасан нь Монгол оронд хүмүүнлэг, иргэний, ардчилсан нийгэм цогцлоон хөгжүүлэх үйлсэд нийт хүн амын анхаарлыг хандуулах, нийгэмд соёлын гүйцэтгэх үүргийг дээшлүүлэх, түүнийг улс орны тусгаар тогтнол, аюулгүй байдлын нэгэн баталгаа, монголчуудын үндэсний бахархал, эв нэгдлийн уг сурвалж, хөгжил дэвшлийн хөшүүрэг болгоход нэн чухал алхам болсон билээ. Үүнийг ч баталж Зүүн өмнөд азийн нэрт дипломатч судлаач дараах эшлэлийг хэлсэн байдаг.

Соёлын сэргэлт Азиар түгэж байна. “Өөртөө итгэх итгэл нь сэргэснээр өрнө ба Америкаас орж ирсэн болгоныг дээдлэхээ больсон. Азийн эдийн засгийн өсөлт үүнд ихээхэн түлхэц өгч, уугуул соёлын онцлогоо дээдлэхийн сацуу Азийн гэх ерөнхий нийтлэг өвөрмөц онцлогоо өрнийнхөөс илүүтэй ялгаж үзэх болжээ” хэмээн Сингапурын нэрт дипломатч, элчин сайд Томми Кох 1993 онд бичиж байв [Хантингтон: 2010.]. 1990-ээд оноос хойшхи Монгол соёлын сэргэлтийг төр ёсны уламжлал, шашин суртахуун, соёлын асуудал эрхэлсэн институци, тэдгээрийн үйл ажиллагаа, нийгмийн оюун санааны амьдралын өөрчлөлт баяр ёслол зэрэг үзүүлэлтээр авч үзвэл илүү тод харагдах боломжтой хэмээн үзэж байна.

Монгол Улсад өрнөсөн өөрчлөлт шинэчлэлт монголчуудын үндэсний ухамсар, соёл, үнэт зүйлс, төр ёсны уламжлалыг сэргээн хөгжүүлэх таатай нөхцөлийг бүрдүүлж, үүний үндсэн дээр шинэ Үндсэн хуулийг тунхаглахын нэгэн учир утгыг “төр ёс, түүх соёлын уламжлалыг нандигнан өвлөж” байна гэж тодорхойлсон билээ. Шинэ үндсэн хуулийн энэ үзэл санааны дагуу төрийн бэлгэдлийг “Монголын нэгдсэн тулгар төрийн уламжлалт их цагаан туг нь Монгол төрийн бэлгэдэл мөн” гэж үндсэн хуульд хуульчлан зааж, дүрс, тоо, өнгөний уламжлалт бэлгэдлийн олон үнэт элементийг шинэ нөхцөлд нийцүүлэн төрийн ёслолын болонхүндэтгэл, бэлгэдлийн хууль журмаар баталгаажуулан сэргээж өвлөсөн билээ.

1980 оны дунд үеэс дэлхий дахины өөрчлөлт, зөвлөлтийн өөрчлөн байгуулалтын нөлөөгөөр Монголд шинэ сэтгэлгээ, ардчиллын үзэл санаа нийгэмд дэлгэрч эхэлсэн нь нийгмийн бүхий л хүрээнд тэр дундаа шашин шүтлэгийн салбарт мэдрэгдэж эхэлсэн юм. 1990 онд АИХ-ын Тэргүүлэгчдийн 10-р тогтоолоор Эрдэнэзуу, Амарбаясгалант, Шанхын хийдийг сэргээн засварлаж мөргөл шүтлэгийн үйл ажиллагаа явуулах, түүнчлэн Баян-Өлгий аймагт мечет байгуулж ажиллахыг албан ёсоор төрөөс хүлээн зөвшөөрч дэмжин туслах арга хэмжээ авахыг заасан юм [Монголын соёл судлалын асуудлууд: 2006]. Энэ бол Буддын шашны байгууллагуудын үйл ажиллагаа сэргэж идэвхжихэд чухал түлхэц буюу эхлэл болсон билээ. Улс төрийн амьдралд олон шинэ нам, эвсэл байгуулагдаж тэд цөм л шашин шүтлэгийн эрх чөлөөг хангахыг нэг гол амлалтаа болгож байлаа. Үүнтэй зэрэгцээд Монголын Сүсэгтний холбоо байгуулагдсан нь тухайн үедээ өргөн олныг хамарсан хөдөлгөөний нэг байв. Тус холбооны нэг зорилго бол орон нутагт сүм хийдийг сэргээх буюу шинээр нээж сүсэгтэн олонд нээлттэй болгох явдал байсан учир энд онцгой анхаарч байв. Энэ мэт олон хүчин зүйлийн нөлөөгөөр 2 жил хүрэхгүй хугацаанд буддын шашны сүм, хийд хурал номын газрын тоо 100 дөхсөн байна. Сүм хийдийн тоо нэмэгдсэнийг статистикийн газрын мэдээнд түшиглэн хүснэгтээр үзүүлбэл:

Он	1992	1993	1994	1995	1996	1997	2020
Сүм хийд	93	94	102	124	135	143	150

Төрийн захиргааны төв байгууллага соёлын асуудлаарх бүрэн эрхээ хэрэгжүүлэхийн тулд бүтэц, зохион байгуулалтаа боловсронгуй болгох шаардлагатай болсон юм. 1990 онд Соёлын яамыг татан буулгаж, Засгийн газрын дэргэдэх Соёл, урлагийн хөгжлийн хороог байгуулж, улмаар 1992 онд Соёлын яамыг дахин байгуулжээ [Монголын соёл судлалын асуудлууд: 2006]. 1996 онд Соёлын яамыг татан буулгаж, Гэгээрлийн яамыг байгуулсан бөгөөд түүний бүтцэд Соёлын хэлтэс, Урлагийн хэлтэс бүхий Соёл, урлагийн газрыг байгуулжээ. 1997 онд тус газрын мөн татан буулгасан байдаг. 1998 оны эцэст Гэгээрлийн сайдын эрхлэх ажлын

хүрээнд Засгийн газрын агентлаг Соёл, урлагийн газрыг байгуулсан нь өнөөг хүртэл тогтвортой үйл ажиллагаа явуулсаар ирсэн. 2000 онд Боловсрол, Соёл, Шинжлэх ухааны яам байгуулж, түүний бүрэлдэхүүнд Соёл, урлагийн газрыг байгуулсан байна. Харин 2020 онд Монгол Улс 24 жилийн дараа Соёлын яамыг дахин байгуулж, улсын хэмжээнд соёл урлагийн асуудал эрхэлсэн төр захиргааны нэгж байгууллагуудыг 21 аймагт байгуулж, үйл ажиллагаа нь өргөжин тэлсээр байна.

Үүний нэг тод жишээ бол Монгол Улсын Засгийн газрын 2020–2024 оны үйл ажиллагааны хөтөлбөрт тусгагдсан “Бүх нийтийн соёлын боловсрол” арга хэмжээний баримт бичгийн төслийг боловсруулах Ажлын хэсэг Соёлын сайдын 2021 оны А/24 дүгээр тушаалаар байгуулагдаж, бүх нийтийн соёлын боловсролын өнөөгийн түвшин буюу суурь нөхцөл байдлыг судлан, дүн шинжилгээ хийх, судалгааны хүрээг тодорхойлох тоон болон чанарын судалгааг нийслэлийн 9 дүүрэг, 21 аймгаас авч мэдээллийн боловсруулалт хийж, үр дүнд нь түшиглэн бүх нийтийн соёлын боловсролыг дээшлүүлэх чиглэлүүдийг тодорхойлж, нийгмийн соён гэгээрлийн явцад бодлого чиглэлтэй нөлөөлөх явдлыг Монгол Улсын Засгийн газраас чухалчлан үзэж байна.

Монгол Улсын Засгийн газраас хэрэгжүүлж буй Шинэ сэргэлтийн бодлогын хүрээнд соёлын сэргэлтийн аян хөдөлгөөнийг соёлын асуудал эрхэлсэн төрийн захиргааны төв байгууллага Соёлын яамнаас санаачлан бүх нийтийн соёлын боловсролыг дээшлүүлэх тал дээрлон талт үйл ажиллагааг үр дүнтэй хэрэгжүүлсээр байна.

“Шинэ сэргэлтийн бодлого” нь Монгол Улсын эдийн засгийн хараат бус, бие даасан байдлыг бэхжүүлэх, Коронавируст халдвар /КОВИД-19/-т цар тахлын эдийн засагт үзүүлэх сөрөг нөлөөллийг бууруулах, хөгжлийг хязгаарлагч хүчин зүйлийг цаг алдалгүй шийдвэрлэж, “Алсын хараа – 2050” Монгол Улсын урт хугацааны хөгжлийн бодлогыг үр дүнтэй хэрэгжүүлэх суурь нөхцөлийг бүрдүүлэх, эдийн засаг, дэд бүтэц болон төрийн бүтээмжийг сайжруулахад чиглэсэн 10 хүртэлх жилийн хугацаанд хэрэгжих дунд хугацааны зорилтот хөтөлбөр юм.

“Шинэ сэргэлтийн бодлого”-ыг хэрэгжүүлснээр урт хугацаанд эдийн засгийн өсөлт дунджаар 6 хувьд хадгалагдаж, нэг хүнд ногдох үндэсний орлого 2 дахин нэмэгдэж, ажиллах хүчний оролцооны түвшин 65 хувьд хүрнэ. Боомтын хүчин чадлыг 3 дахин нэмэгдүүлж, эрчим хүчний эх үүсвэрийг 2 дахин өсгөнө. “Алсын хараа – 2050” Монгол Улсын урт хугацааны хөгжлийн бодлогод дэвшүүлсэн эхний үе шатны зорилго, зорилт хангагдах суурь нөхцөл бүрдэнэ.

“Алсын хараа – 2050” хөгжлийн бодлогын хүрээнд үндэсний нэгдмэл үнэт зүйлийг бэхжүүлэх, түүх, хэл, соёл, өв уламжлал, зан заншлаа хадгалж, хамгаалж хөгжүүлэх, бүх нийтийн соёлын боловсрол, соёлын хүртээмжийг нэмэгдүүлэх зорилготой “Соёлын сэргэлт” аян үргэлжилж байна.

Үндэсний нэгдмэл үнэт зүйл, Бүх нийтийн соёлын боловсрол, Соёлын бүтээлч үйлдвэрлэл гэсэн үндсэн гурван бодлогоос гадна Засгийн газрын Шинэ сэргэлтийн бодлогын хүрээнд Соёлын аялал жуулчлалыг хөгжүүлэхээр үзэл баримтлал, ерөнхий төлөвлөгөөг боловсруулж, судалгааны ажлууд өрнөж байна.

Монгол Улсын урт хугацааны хөгжлийн бодлого, “Алсын хараа – 2050”, Засгийн газрын 2020–2024 оны үйл ажиллагааны хөтөлбөр, Соёлын тухай хууль, “Шинэ сэргэлтийн бодлого” зэрэг урт, дунд хугацааны бодлогын баримт бичгүүдэд соёлын бүтээлч үйлдвэрлэлийг эдийн засгийн бие даасан салбар болгон хөгжүүлж, нийгэм эдийн засагт үзүүлэх үр нөлөөг нэмэгдүүлэх талаар тусгажээ.

Мөн Соёлын яам өнгөрсөн хугацаанд соёлын бүтээлч үйлдвэрлэлийн суурь судалгааг хийж, өөрийн орны нөөц бололцоо, олон улсын туршлага чиг хандлагатай уялдуулан, хөгжлийн бодлогоо тодорхойлон “Соёлын бүтээлч үйлдвэрлэлийг тэргүүлэх чиглэл, арга хэмжээг батлах тухай” Засгийн газрын 2022 оны 314 дүгээр тогтоолыг батлуулсан [Монголын соёл судлалын асуудлууд: 2006]. Энэ хүрээнд үндэсний агуулгатай инновац шингэсэн соёлын бүтээлч үйлдвэрлэлийг хөгжүүлж эдийн засгийн эргэлтэд оруулах,

экспортыг нэмэгдүүлэх, соёлын өвд суурилсан соёлын аялал жуулчлалыг хөгжүүлэх, соёлын ажилтан, уран бүтээлчид, хүүхэд залуучууд, иргэдийн бүтээн туурвих авьяас, чадавхыг хөхиүлэн дэмжих, соёлын үйлдвэрлэл эрхлэгчдийг ойртуулах чиглэлээр хийж байгаа томоохон ажил нь "Соёлын бүтээлч сар" аян юм.

Соёлын яамнаас 2021 онд цар тахлын дараах хүндрэл бэрхшээлийг даван туулах соёлын бүтээлч үйлдвэрлэл эрхлэгч иргэд, аж ахуйн нэгжүүдэд дэмжлэг үзүүлэх чиглэлээр 167 арга хэмжээ зохион байгуулж байсан бол 2022 онд соёлын салбарын хөгжлийн үндсэн 4 зорилтын хүрээнд үндэсний нэгдмэл үнэт зүйлийг бэхжүүлэх, бүх нийтийн соёлын боловсролыг дээшлүүлэх, соёлын аялал жуулчлалыг хөгжүүлэх, соёлын бүтээлч үйлдвэрлэлийг хөгжүүлэх чиглэлд нэгдсэн өнгө төрхтэйгөөр 21 аймаг, нийслэлийн хэмжээнд 2063 арга хэмжээг зохион байгуулжээ.

“Соёлын бүтээлч сар” арга хэмжээнд төрийн болон орон нутгийн өмчийн 512 соёлын байгууллага, олон улсын байгууллага, хамтын удирдлагын байгууллага, соёлын бүтээлч үйлдвэрлэл эрхлэгч аж ахуйн нэгж, 2700 гаруй чөлөөт уран бүтээлч, эрдэмтэн судлаачид хамрагдан ажиллалаа. Онцлох ажлуудаас дурдахад, “Эзэн богд Чингис хааны мэндэлсний 860 жилийн ойн нэгдсэн арга хэмжээ”, “Монгол цам”, “Язгуурын тав” тусгай үзэсгэлэн, кино урлагийн салбарын анхдугаар зөвлөгөөн, номын санчдын IX дүгээр зөвлөгөөн зэрэг болно. Хүний эрх, соёлын эрхийг хамгаалах, соёлын үйлчилгээг тэгш хүртээмжтэй байдлыг хангах ажлын хүрээнд 6000 гаруй хөгжлийн бэрхшээлтэй иргэдэд соёлын үйлчилгээг үзүүлсэн бөгөөд энэ нь нийт хөгжлийн бэрхшээлтэй иргэдийн найман хувийг хамарсан гэдгийг Соёлын сайд Ч. Номин дурдлаа [Монголын соёл судлалын асуудлууд: 2006].

Түүнчлэн хүүхэд нэгдүгээрт бодлогын хүрээнд боловсрол, соёл, шинжлэх ухааны байгууллагуудтай хамтран урлаг, соёл, боловсролын оролцоот хөтөлбөрүүд, тоглолт, үзвэр үйлчилгээ зэрэг арга хэмжээнд нийтдээ 277124 хүүхдийг хамруулсан бөгөөд энэ нь Монгол Улсын нийт хүүхдийн 23 хувьд хүрсэн. “Соёлын бүтээлч сар” аяныг хоёр жил дараалан зохион байгуулсан. Энэхүү аян нь Монгол Улсын урт, дунд, богино хугацааны хөгжлийн бодлогод соёлыг хөгжүүлэх холбогдолтой тусгасан зорилт, арга хэмжээ хэрэгжилтийг хангахад чухал үүрэг гүйцэтгэж байна. Жил бүр агуулга, хэлбэрээ баяжуулан цар хүрээний хувьд өргөжиж байгаа “Соёлын бүтээлч сар” аянд оролцогч талуудын хамтын ажиллагаа, түншлэлийг хөгжүүлэх, соёл урлагийн олон талт үйл ажиллагаагаар дамжуулан иргэдийг соён гэгээрүүлэх, үндэсний нэгдмэл үнэт зүйлийг бэхжүүлэх, соёлын салбарын эдийн засаг, нийгмийн үр өгөөжийг тэлж, дээшлүүлэх ач холбогдолтой. 2022 онд давхардсан тоогоор 6.2 сая иргэд соёлын хүртээмжид хамрагдсан гэсэн судалгаа гарсан гэж байлаа.

“Үндэсний түүх, хэл, соёл, өв уламжлал, зан заншлаа хадгалж, хамгаалж хөгжүүлэх нь монголчууд бидний оршин тогтнохын үндэс, амин чухал дархлаа мөн билээ. Нэгдмэл үнэт зүйлтэй байж, соёл уламжлалаараа нэгэн цул байх төрт ёсны энэхүү бодлого өнөө цагт улам бүрэлдэн бэхжиж, Монгол Улсын Ерөнхийлөгч, Монгол Улсын Их Хурал, Засгийн газрын бодлого шийдвэрт соёлын асуудлыг гүн гүнзгий тусгаж, улмаар эх хэл, эх түүх, соёлын өвийг нийт хүн амд төлөвшүүлж, үндэсний ижилсэл-ондоошлын гүн ухамсар, дархлаатай үндэстэн улс байгуулахад тулгуур болохуйц нэгдмэл үнэт зүйлсийг цогцлоох Монгол Улсын урт хугацааны хөгжлийн бодлого хурдацтай урагшилж байна.

Соёлын байгуулагдсан цагаасаа хойш Соёлын тухай хууль, Соёлын өвийг хамгаалах тухай болон анхдагч хуулиуд болох Музейн тухай, Кино урлагийг дэмжих тухай хуулийг батлуулж, Соёлын бүтээлч үйлдвэрлэлийг хөгжүүлэх тухай хуулийн төслийг УИХ-д өргөн бариад байна. Соёлын бүтээлч үйлдвэрлэлийн цогц бодлого нь дэлхий нийтийн соёлын бодлоготой гүн уялдсан төдийгүй соёлын салбар нь зөвхөн улс орны оюун санааны төдийгүй эдийн засгийн амин чухал салбар гэдгийг бүрэн дүүрэн илэрхийлж байгаа бодлого юм.

Соёлын салбарын үүрэг, цар хүрээг зөвхөн соёл урлагийн арга хэмжээ гэсэн ойлголтоос бүрэн ангижруулж, соёл нь улс орны тусгаар тогтнолын хүчин зүйл төдийгүй оюун санаа, эдийн засгийн хувьд нэн чухал, бие даасан салбар гэдгийг хууль эрх зүйн орчны хүрээнд бүрэнбататгаж чадлаа.

“Соёлын сэргэлт” аян Улаанбаатар хот, 21 аймаг, 330 сум, 15 тосгонд 2023 оны 5, 6, 8, 10

дугаар саруудад үргэлжилж байгаа бөгөөд соёлын төвүүдийг байнгын соёлын үйлчилгээтэй байлгах, иргэдэд хүргэх соёл, урлагийн үйлчилгээний хүртээмжийг нэмэгдүүлэх зорилготой.

Мөн энэ нь зөвхөн соёл урлагийн тоглолтоор хязгаарлагдахгүй, соёлын өвийг хамгаалах, бүх нийтийн соёлын боловсролыг дээшлүүлэх, соёлын аялал жуулчлалыг хөгжүүлэх, соёлын бүтээлч үйлдвэрлэлийг хөгжүүлэх чиглэлээр хийж буй ажлаа соёл урлагийн байгууллагууд олон нийтэд танилцуулах бөгөөд төрийн болон орон нутгийн өмчийн соёл, урлагийн байгууллага, соёл урлагийн ажилтан, албан хаагчид оролцож, иргэд олон нийтэд чиглэсэн соёлын ажлыг зохион байгуулах юм.

СОЁЛЫН БҮТЭЭЛЧ САР	I долоо хоног Үндэсний нэгдмэл ҮНЭТ ЗҮЙЛ Үндэсний бахархал, ав нэгдэл	II долоо хоног БҮХ НИЙТИЙН СОЁЛЫН БОЛОВСРОЛ Бүх нийтийн соёлын боловсрол	III долоо хоног СОЁЛЫН БҮТЭЭЛЧ ҮЙЛДВЭРЛЭЛ Соёлын бүтээгдэхүүний арсгалдах чадвар	IV долоо хоног СОЁЛЫН АЯЛАЛ ЖУУЛЧЛАЛ Орон нутгийн тогтвортой хөгжил
Арга хэмжээ	235 арга хэмжээ	347 арга хэмжээ	476 арга хэмжээ	1005 арга хэмжээ
Хэлэлцүүлэг, сургалт	7	15	13	31
Үзэсгэлэн, боловсролын хөтөлбөр	8	7	13	13
Урлагийн тоглолт, үзвэр үйлчилгээ	7	18	23	16
Орон нутгийн байгууллагууд	213	307	427	945
Нийт арга хэмжээний тоо 2063				

“Соёлын бүтээлч сар” аяны эхний 7 хоногт үндэсний нэгдмэл үнэт зүйл зорилтын хүрээнд зохион байгуулсныг дурдаад энэ хүрээнд аймаг, нийслэл, сум дүүргийн соёл, урлагийн байгууллагууд, нутгийн авьяастнуудыг алдаршуулах тоглолт, арга хэмжээ, орон нутгийн онцлог бүхий гар урлал, дүрслэх урлаг, гэрэл зургийн үзэсгэлэн, угийн бичиг хөтлөх арга зүйн сургалтууд, үндэсний бичиг үсгийг сурталчлах өдөрлөг, нүүдлийн соёл иргэншлийг сурталчилсан нийт 235 арга хэмжээг улсын хэмжээнд зохион байгуулж, тэдгээрт 71461 хүн хамрагдсан байна.

Мөн “Соёлын бүтээлч сар” аяны хоёр дахь 7 хоногийг бүх нийтийн соёлын боловсрол дээшлүүлэх зорилт агуулгын хүрээнд зохион байгуулж, энэ хүрээнд аймгийн нийслэл, сум, дүүргийн соёл, урлагийн байгууллагууд хүүхдэд зориулсан урлагийн тоглолт, номын уншлагыг дэмжих 7 хоног, музейн боловсролын хөтөлбөрүүд, иргэдийн чөлөөт цагийг дэмжсэн олон талт арга хэмжээ, нээлттэй хаалганы өдөрлөг зэрэг нийт 347 арга хэмжээг улсынхэмжээнд зохион байгуулж, тэдгээр 120503 хүн хамрагдсан байна.

СОЁЛЫН ЯАМ
СОЁЛЫН БҮТЭЭЛЧ САР
ГАДААДАД

“Соёлын Бүтээлч Сар” аян

Арабын нэгдсэн Эмират улсад зохион байгуулагдсан “Middle East Fashion Week-2022” загварын шоунд Ханбогд, Зосон ХХК -ийн брэнд оролцож “Хамгийн Тогтвортой Брэнд” цом гардан авлаа.

ГАДААД

“Монголд ээлж жил 2023-2025” аялалжуулалтын гүлхүүр үг: боондинг

“Нүүдлийн Монгол” соёлын биег бүс өвийн их наадам

“Fan Tour - 2022” арга хэмжээ

“ЮНЕСКО”-ийн тайзнаа “Нүүдэлчдийн Долоо” тоглолт

Катар улсын Доха хотод “Нүүдэл” үзэсгэлэн

Моринхуурын чуулга Япон Улсын алдарт NHK Hall-д

Франц, Белги Улсуудад “Монголын Соёлын өдрүүд” арга хэмжээ

Франц Улсын Нант хотын түүхийн музейд гарах Их Эзэн Чингис хааны тухай үзэсгэлэнг гаргах

Бусаны олон улсын кино наадам

Түүнчлэн “Соёлын бүтээлч сар” аяны гурав дахь 7 хоногийг соёлын бүтээлч үйлдвэрлэлийг дэмжих хүрээнд зохион байгуулсан. Энэ хүрээнд кино урлаг, дуу хөгжим, ном хэвлэл, дүрслэх урлаг, хувцас загвар зэрэг соёлын бүтээлч үйлдвэрлэлийг тэргүүлэх чиглэлд төвлөрүүлж, форум, хэлэлцүүлэг, урлагийн тоглолтууд зэрэг нийт 476 арга хэмжээг улсын хэмжээнд зохион байгуулж, тэдгээр нийтдээ 544517 хүн хамрагдсан. “Соёлын бүтээлч сар” аяны дөрөв дэх 7 хоногийг соёлын аялал жуулчлалыг хөгжүүлэх зорилгод чиглүүлж, энэ хүрээнд улсын хэмжээнд нийтдээ 1005 арга хэмжээ зохион байгуулж тэдгээрт 277124 хүн хамрагджээ.



Соёлын салбарын стратегийн зураглалд “Алсын хараа-2050-Монгол Улсын урт хугацааны хөгжлийн бодлого”, Монгол Улсын Үндэсний аюулгүй байдлын үзэл баримтлал, Монгол Улсыг 2021–2025 онд хөгжүүлэх таван жилийн үндсэн чиглэл, Засгийн газрын 2020–2024 оны үйл ажиллагааны хөтөлбөрт заасан тус салбарт хамаарах зорилго, зорилт болон Монгол Улсын Үндсэн Хууль, Монгол Улсын нэгдэн орсон олон улсын гэрээ конвенц, Соёлын тухай хууль, бусад хууль тогтоомжоор хүлээсэн чиг үүргийн шинжилгээнд тулгуурлан Алсын хараа, эрхэм зорилгоо тодорхойлсон.

Цогц бодлого, эрх зүйтэй, дижитал үйл ажиллагаатай, мэргэшсэн хүний нөөцтэй, соёл гэгээрлийн үйл ажиллагаа нь хүртээмжтэй, соёлын өвийн дархлаатай, урлаг, уран бүтээлээр тэргүүлэх байр суурьтай, стандартын шаардлагад нийцсэн соёлын байгууламжтай, үр ашигтай бүтээлч үйлдвэрлэл, олон талт соёлын хамтын ажиллагааг хөгжүүлэх зорилтуудыг дэвшүүлж, үйл ажиллагаагаа төлөвлөн ажиллаж байна.

Ном зүй

1. Алсын хараа 2050. Монгол Улсын урт хугацааны хөгжлийн бодлого. – Улаанбаатар, 2020. <https://legalinfo.mn/mn/detail/15406>
2. Гумилев Л.Н.Этногенез, дэлхийн био орчин. Орч. Ж.Роозон. -Улаанбаатар, 2007
3. Монгол Улсын Соёлын тухай хууль. – Улаанбаатар, 2021. <https://legalinfo.mn/mn/detail?lawId=16230709374521>
4. Монголын соёл судлалын асуудлууд. СУСХ. – Улаанбаатар, 2006.
5. Хантингтон С. Иргэншил хоорондын мөргөлдөөн. – Улаанбаатар, 2010.

ИНТЕГРАЦИЯ БУДДИЗМА И ПСИХОТЕРАПИИ: СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ И ПРАКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЛЕЧЕНИЯ НЕВРОЗОВ

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
№19-18-00118, <https://rscf.ru/project/19-18-00118/>

***Аннотация.** В наше время современной медицины и психологии существует необходимость в поиске новых подходов к лечению неврозов и психических расстройств. Распространенность неврозов и стрессовых состояний в современном обществе поднимает важные вопросы о том, какие методы могут быть наиболее эффективными и устойчивыми в долгосрочной перспективе. В данном докладе рассматривается интеграция буддизма и психотерапии как один из таких перспективных подходов. Буддизм, со своей древней мудростью и психодуховными практиками, предоставляет ценные инсайты и методы, которые могут быть успешно интегрированы в современную психотерапию. Целью данного исследования является рассмотрение возможности интеграции буддизма и психотерапии, а также практических аспектов использования этого подхода в лечении неврозов.*

***Ключевые слова:** буддизм, психотерапия, трансперсональная психология, невроз, сознание, импринт, Сансара, Нирвана, самскара.*

Буддизм является одной из старейших религиозных и философских традиций, которая развивалась на протяжении более двух тысячелетий. Основными принципами буддизма являются Четыре благородных истины, Восьмеричный путь и учение о карме и перерождении. Эти концепции обращают внимание на природу страдания, его причины и пути к его преодолению. основополагающими понятиями буддизма являются мудрость (праджня) и сострадание (каруна), которые играют важную роль в интеграции с психотерапией. В свою очередь, сама психотерапевтическая установка в отношении буддизма может позволить нам увидеть и распознать в базовых понятиях, таких, к примеру, как Сансара, Нирвана, Самскара, Пратитьясамутпада и многих других некую систему знаний, очерчивающую путь, ведущий к глубинному исцелению. Буддийское мировоззрение, как можно представить, с самого начала оценивает факт чьего-либо рождения как некую болезнь, коренящуюся в тенденциях ума. Следует также отметить, что с этой точки зрения стоит разделять подход в Хиньяне и Махаяне. Махаяна, на наш взгляд, в большей мере отвечает реалиям опыта терапевтической проработки, так как само учение не предполагает ситуации, в которой достигший духовной реализации или исцеления человек должен перестать заниматься активной деятельностью в мире. Наоборот, идеал Боддхисаттвы указывает на возрастающую вовлеченность в судьбы других живых существ, культивирование взаимопомощи и сотрудничества. Сам невроз представляет из себя некую заикленность, неосознаваемый алгоритм действий, который субъект воспроизводит в ущерб самого себя и окружающих и тут уместно было бы провести параллель с тем, как устроена Сансара - а именно, она суть тоже некий цикл, движение в котором подчинено алгоритму двенадцатичленной цепи взаимозависимого возникновения, где каждый последующий этап неминуемо следует за предыдущим в некоем круговороте и выход из данного круга происходит в терапевтическом ключе - когда до конца прорабатывается болезненная привязанность.

Необходимо остановиться на рассмотрении конкретных методов, которые могли бы быть интегрированы с буддийским учением. Следует отметить, что попытка выстраивания диалога между психотерапией и буддизмом началась давно и здесь можно отметить попытки пролить свет на буддийские концепции со стороны Юнга, однако, прямое намерения интегрировать два подхода вызревает только в настоящее время. Современная психотерапия

все более признает важность учета духовных и культурных аспектов в работе с пациентами. Такие методы, как когнитивно-поведенческая терапия (КПТ) и медитативные подходы, внедряют элементы мудрости и сострадания, вдохновленные буддийскими практиками. Это свидетельствует о том, что буддизм оказывает значительное влияние на развитие современных методов психотерапии.

Неврозы представляют собой группу психических расстройств, характеризующихся тревожностью, страхами, obsессиями и другими симптомами, которые существенно ограничивают качество жизни пациентов. Среди наиболее известных неврозов можно выделить obsессивно-компульсивное расстройство, паническое расстройство, посттравматическое стрессовое расстройство и депрессию.

Интеграция буддизма и психотерапии предполагает создание интегративных моделей, которые объединяют ключевые понятия обеих дисциплин. Это включает в себя разработку методов, которые делают доступными и достаточно обоснованными с точки зрения западноевропейской интеллектуальной традиции, частью которой является классическая психотерапия, использование духовных практик буддизма в ходе индивидуальных и коллективных психотерапевтических проработок. Таким образом, интеграция предполагает разработку метатеоретического базиса для возможности включения психодуховных практик и связанных с ними религиозно-философских концепций в научный и врачебный дискурс, возможность их переосмысления и адаптации под существующую систему лечения неврозов, в связи с чем необходимо выделить ключевые понятия, которые могли бы быть подвержены концептуальному анализу с точки зрения их теоретической когерентности и потенциала практической применимости. В качестве возможных регионов рассмотрения, которые могли бы быть предметом подобной интеграции, на наш взгляд следовало бы отталкиваться от самой специфики терапевтической работы, которая связана, прежде всего, с разрешением личностных проблем той или иной степени тяжести, в частности - лечением невротических состояний. В связи с этим, нас особенно интересуют те аспекты в духовной буддийской теории и практике, которые отвечают на следующие вопросы - в чём сущность нездоровых психических состояний и какие существуют способы для их преодоления. Интеграция может осуществляться через различные методы, такие как медитация, работа с дыханием, визуализация и диалог с бессознательным. Важно разработать стратегии, которые позволят пациентам провести эти методы в свою повседневную жизнь и использовать их для преодоления симптомов неврозов.

Стремление к интеграции буддизма и психотерапии может столкнуться с критикой. Возможно такой подход может не соответствовать требованиям всех пациентов, особенно тех, у кого есть религиозные или моральные противоречия с буддизмом. Однако, здесь можно рассмотреть путь десакрализации учений с выделением некоего концептуального и практического ядра с целью дальнейшего использования в светской терапевтической практике.

В связи с вышеизложенным, наиболее перспективным видится интерпретация буддийской концепции самскар в свете трансперсональной психологии, которая восходит к учению австрийского зоопсихолога Конрада Лоренца и затем получает развитие в концепции Тимоти Лири о контурах психики и Станислава Грофа о ядре системы конденсированного опыта (ядро СКО). Объединяет все эти концепции общий взгляд на проблему формирования поведения, в соответствии с которым, в основе поведения лежит некое первичное впечатление, «импринт», предопределяющий дальнейшие интенции и реакции в тех или иных условиях. Подобно этому, самскара также представляет из себя «отпечаток» в сознании, тенденцию ума, которая проявляет себя в стечении определенных обстоятельств, которые запускают её механизм. Таким образом, данные отпечатки несут колоссальное значение для человека, и в некоторых случаях могут иметь невротический характер - то есть, делать человека негибким и дезадаптивным в целом.

В заключение необходимо отметить, что интеграция буддизма и психотерапии представляет собой перспективный подход в лечении неврозов, который может обогатить

современную психотерапию ценными духовными практиками и теоретическими основаниями. Важно продолжать исследования и разработку этого подхода с учетом этических и культурных аспектов.

Литература

1. Shapiro, Sh. L. Effects of Mindfulness-Based Stress Reduction on Medical and Premedical Students / Sh. L. Shapiro, G. E. Schwartz, G. Bonner // Journal of Behavioral Medicine. – 1998. – Vol. 21, No. 6. – P. 581–599.
2. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша [Текст] / Васубандху; изд. подгот. В. И. Рудой, Е. П. Островская; пер. с санскрита, коммент., введ. и реконструкция системы Е. П. Островской, В. И. Рудого. Разд. 1: Дхатунирдеша, или учение о классах элементов; Разд. 2: Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике: Разд. 1: Дхатунирдеша, или учение о классах элементов; Разд. 2: Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике. – Москва: Научно-издательский центр «Ладомир», 1998. – 669 с.
3. Гроф С. Области человеческого бессознательного: данные исследований ЛСД. – Москва: Изд-во Трансперсонального Института, 1994. – 240 с.
4. Дьяков, Д. Г. Практики осознанности в развитии когнитивной сферы: оценка краткосрочной эффективности программы Mindfulness-Based Cognitive Therapy / Д.Г. Дьяков, А. И. Слонова // Консультативная психология и психотерапия. – 2019. – Т. 27, № 1(103). – С. 30–47.
5. Лоренц К., Кондрат З. Обратная сторона зеркала [Текст] / Конрад Лоренц; Пер. с нем. А. И. Федорова, Г. Ф. Швейника; Послесл. А. И. Федорова. – Москва: Республика, 1998. – 492 с.
6. Понугаева А.С. Импринтинг (запечатлевание) [Текст] / АН СССР. Сиб. отд-ние. Ин-т физиологии. – Москва: Наука. Ленингр. отд-ние, 1973. – 101 с.
7. Сидорова Е.Г. Буддизм и психоанализ: диалог в топологической системе соотношения // Вестник Санкт-Петербургского унисерситета. Сер. 6. 2006; вып. 3: – С. 181–190.
8. Тимоти Лири. Семь языков бога. Пер. с англ. - К.: «Янус», – Москва: «Пересвет», 2001. – 224 с.
9. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.

Кольцов П.М., Умгаев С.А.
г. Элиста, Россия

СОВРЕМЕННАЯ ЭТНИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАЛМЫКОВ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

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 коммеморативных практиках».

***Аннотация.** В статье анализируются процессы изменения структуры этнической и гражданской идентичности калмыцкого этноса в ритуальных и коммеморативных практиках в современный период. Рассматриваются тенденции трансформации и реактуализации уже существующих этнических трендов у калмыцкого этноса. Примером является идентификация себя с «ойратами», имея в виду историческую группу западномонгольских племён.*

Отмечается также, что на смену подлинной традиции пришёл неотрадиционализм, возрождение традиционных форм в реконструированном виде. При этом происходит активное конструирование новых ритуалов и обрядов. Вместе с изменениями условий

этнического быта в современной жизни этноса произошли заметные трансформации феномена ритуала, который с одной стороны сохранился в несколько изменённых традиционных формах, а с другой – стал объектом реконструкции.

Ключевые слова: калмыцкий этнос, ритуалы, субэтническая идентификация, религиозная идентичность, ритуальные и коммеморативные практики, ойраты, трансформации ритуала.

Изучение процессов изменения структуры этнической и гражданской идентичности калмыцкого этноса в ритуальных и коммеморативных практиках являются актуальными, т.к. на современном этапе происходит своеобразный этнический «ренессанс», который проявляет себя как в трансформации и реактуализации уже существующих этнических трендов, так и в конструировании (реконструировании) нео-этники, поиска новых мотивов этнической идентичности.

Данные тенденции свойственны всем этносам, вступившим на современный этап развития, в том числе – этносам России. Калмыки не являются исключением, у них также наблюдается усложнение структуры идентичности, формируются новые формы этнической принадлежности. Примером является идентификация себя с «ойратами», имея в виду историческую группу западномонгольских племён. Традиционная субэтническая идентификация по четырём группам (торгуты, дербеты, хошеуты, бузавы) в современном мире испытывает на себе стремление также разветвляться на родовые подразделения идентичности (цоросы, хойты и т.д.).

Помимо этого, существует и местная «локальная» идентичность, ассоциация себя с административным районом проживания, каждый из которых обладает своей сложившейся этнокультурной спецификой. Подобные этнотрансформационные процессы отразились в смежной религиозной и гражданской принадлежности, во взгляде на свою историю и собственное место в этом мире.

Таким образом, можно сказать, что «ренессанс» этничности в условиях современного мира усложнил структуру этнической идентичности, создал необходимость этнографического исследования её трансформации.

В современной религиозной сфере происходят процессы секуляризации духовных практик и их рационализации. Классическим примером является спорт. Спортивная деятельность наполнена различными символическими смыслами, которые отличаются для участника и для зрителя [Birell 1981].

Спорт как секулярная религия:

- Спорт наполнен символическим, условным пространством;
- Спорт связан с религиозными практиками исторически (олимпийский спорт, борьба (в том числе сумо), даосские и дзэнские боевые искусства как духовные практики);
- Структура спортивной деятельности ритуальна, состоит из повторяемых стереотипических действий, спорт и ритуал роднятся через концепцию игры [Birell 1981].

Данная методологическая основа создает базовый метод осмысления современных ритуалов. Исходя из этого можно выделить несколько тенденций, которые характеризовали бы изменение ритуального пространства: во-первых, это то обстоятельство, что появляются новые ритуальные практики или реконструируются в произвольной форме достоверности давно забытые (что может быть приравнено к созданию новых). Во-вторых, происходит сознательное социальное конструирование новых ритуально-коммеморативных практик, имеющих зачастую политический или национальный подтекст. В-третьих, ритуалы индивидуализируются, а функционал таких имеющих высокое значение для отдельных людей ритуалов [Gordon-Lennox 2017; Kreinath 2004].

Современные формы религиозного сознания значительно отличаются от традиционных. Кризис традиционных ценностей и категорий не отменил человеческой потребности в понимании своих корней. На смену подлинной традиции пришёл неотрадиционализм, возрождение традиционных форм в реконструированном виде. При этом происходит

активное конструирование новых ритуалов и обрядов. Поиск ритуальных действий обращён в прошлое, однако, это прошлое подвергается существенной интерпретации [Байбурин 1991].

Некоторые ритуалы проблематично сконструировать в современных условиях и тогда конструируется их описание. Последователи движения за возрождение тенгрианства в Калмыкии отмечают, что у калмыков в древности существовал ритуал инициации. Этот ритуал описывается как чрезвычайно организованная конная загонная охота. При этом даётся описание основного элемента ритуала – круга, в который заключают охотники свою добычу. Круг постепенно сужается, и звери оказываются в ловушке. Важное требование для участника ритуала – не выпускать зверя наружу, если же это случилось, значит он не прошёл инициацию. В данном случае не имеет значение достоверность описанного ритуального действия, интересно само описание, т.к. в нём даётся эксплицитное объяснение ценностей, которые в этом ритуале заключены. Участники учились в рамках этого действия «строжайшей дисциплине, выносливости, координации во времени и пространстве», а эти качества приводили к военным успехам [О калмыцком...].

Другие ритуалы в данном объяснении также обладают эксплицитным объяснением заложенных в них смыслов. К примеру, на праздник Цаган Сар сопровождался поединками молодых людей, вооружённых плетью-малая (эти поединки понимались как часть большого праздничного ритуального действия). Эти поединки участвовали в формировании таких личностных характеристик как «воля и воинское умение». В дальнейшем это приводило к различным победам, к примеру «калмыки-казаки зачастую во время боя обходились без сабель, орудуя лишь малей, чем повергали в животный ужас потомков самураев» [О калмыцком...].

Уже в этих двух объяснениях можно выделить паттерн в расшифровке описываемых ритуальных практик, вне зависимости от достоверности их описания или реальности самого описанного ритуала [О калмыцком...].

Во-первых, это некое «обучение», т.е. ритуальное действие подразумевает и как проверка члена общества на важные для этого общества характеристики, и как обучение этим характеристикам.

Во-вторых, это особое внимание к личности участника, к его характеру, который является индивидуальным выражением тех особенностей, которые присущи всей нации. При этом черты нации и народа формируются как совокупность индивидуальных черт отдельных её представителей.

В-третьих, это практическое (в данном случае – военное) применение данных качеств, сопровождающееся отсылками к прошлому.

Таким образом, современное ритуальное конструирование сопровождается «рационализацией» ритуального действия в противовес таинственно-мистическому или самоценному характеру (т.е. не нуждающихся в объяснении) традиционных ритуалов. Вообще традиционные религиозные ритуалы не нуждаются в действительно рациональных объяснениях (однако могут ими обладать). К примеру, традиционный для буддистов обряд «мацг» сопровождается напевами молитв в народной калмыцкой мелодике. Переходящий из поколения в поколение обряд не нуждается в строгой рационализации, т.к. его символическая ценность закреплена в обществе [Бакаева 2011; Батыров 2014].

Интересно, что современное сознание стремится придать рациональное объяснение и древним обрядам, сохранившимся до наших дней. Например, магический обряд «отрезания чёрного языка», принявший в калмыцком буддизме несколько религиозный характер заключается в своей сути и имеет такое объяснение (через магию подобий): чёрное верёвка – это проклятье (проклинаящий язык), белая верёвка – это лесть (льстивый язык, также опасный). Вместе с тем участникам магического действия достаточно приведённых им объяснений для осознания магической ценности ритуала, они не ощущают нужды в масштабных рационализаторских конструктах [Басангова 2011].

Таким образом, вместе с изменениями условий этнического быта в современной жизни

этнoса произошли заметные трансформации феномена ритуала, который с одной стороны сохранился в несколько изменённых традиционных формах, а с другой – стал объектом реконструкции.

Литература

1. Акция «Бессмертный полк». История и организаторы. ТАСС, 2019 URL: <https://tass.ru/info/6412958> (дата обращения 18.10.2023).
2. Байбурун А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. – Москва: Наука, 1991. – С. 23–42.
3. Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно семантический анализ восточнославянских ритуалов. – Санкт-Петербург: Наука, 1993. – 223 с.
4. Бакаева Э.П. К этническим характеристикам калмыцкого буддизма: обряд “мацг” // – Научная мысль Кавказа. – 2011. – № 1–2 (65). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-etnicheskim-harakteristikam-kalmytskogo-buddizma-obryad-matsg> (дата обращения: 18.10.2023).
5. Басангова Т.Г. Жанр проклятий у калмыков и обрядники «Отрезание черного языка» // – Новые исследования Тувы. – 2011. – № 1 (9). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zhanr-proklyatiy-u-kalmykov-i-obryadniki-otrezanie-chernogo-yazyka> (дата обращения: 18.10.2023).
6. Батыров В.В. Очерки истории традиционной культуры калмыков последней трети XVIII – первой половины XIX вв. – Элиста: КИГИ РАН, 2014. – 250 с.
7. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. – Москва: Элементарные формы, 2018. – 808 с.
8. О калмыцком воспитании. Калмыкия-тур URL: <https://www.kalmykiatour.com/o-kalmyckom-vozpitanii/> (дата обращения 18.10.2023).
9. Тернер В. Символ и ритуал. – Москва: Наука, 1983. – 273 с.
10. Bell C. Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford: Oxford University Press, 1992. – 288 p.
11. Birrel S. Sport as Ritual: interpretations from Durkheim to Goffman// *Social Forces*. Vol. 60; Iss. 2. – 1981.
12. Gordon-Lennox J. Emerging Rituals in Secular Societies. London: Jessica Kingsley Publishers, 2017. – 260 p.
13. Kreinath J. Theoretical Afterthoughts // The dynamics of changing rituals: the transformation of religious rituals within their social and cultural context / Ed. By Jens Kreinath, Constance Hartung, Annette Deschner. N.Y., 2004. P. 267–282.

Максимова О.А.
г. Элиста, Россия

БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ О ПАРАМИТАХ КАК ДИДАКТИЧЕСКИЙ ФАКТОР В СБОРНИКАХ ДЖАТАК

Статья подготовлена в рамках государственной субсидии – проект «универсалии и специфика традиций монголоязычных народов сквозь призму кросс-культурных контактов и системы взаимоотношений России, Монголии и Китая» (номер государственной регистрации: 123021300198-4).

Аннотация. В статье рассматриваются два сборника джатак «Гирлянда джатак» или «Джатакамала» Арья Шуры (IV в.) и «Сто джатак» Кармапы III Рангджунга Дордже (XIV в.). Анализ состава данных сборников показал, что каждый из рассказов посвящен описанию одной из буддийских парамит, а в целом сборники могут рассматриваться как комментарии к учениям о Шести и Десяти парамитах соответственно.

Ключевые слова: Буддизм, парамита, джатака, Арья Шура, Кармапа Рангджунг Дордже, «Джатакамала», «Сто джатак».

Сборник «Гирлянда джатак» Арья Шуры (IV в.) (34 рассказа)

В составе тибетской буддийской канонической и постканонической литературы особое место занимают «джатаки» (санскр. *jātaka*, тиб. *skyes pa'i rabs* ‘история о рождении’), тексты, повествующие о предшествующих рождениях Будды и «аваданы» (санскр. *avadāna*, тиб. *rtogs brjod pa* ‘выражение постижения’), рассказы о духовно значимых поступках, совершаемых духовными лицами в прежних воплощениях. Наиболее ранние джатаки возникли в Центральной и Восточной Индии в виде сказок, басен и др. произведений индийского фольклора. По данным Б. Захарьина, джатаки были оформлены и записаны в виде художественных притч на древнесингальском языке на рубеже старого и нового тысячелетий и были включены в южноиндийский (тхеравадинский) буддийский канон [Будда 1991: 5]. Ученый монах Буддхагоша осуществил перевод или, возможно, переложение древнесингальского текста джатак на язык пали в 430 г. [Будда 1991: 5]. До нас дошел свод джатак из 547 рассказов [Jātakatthavaṇṇanā 2019], входящий в палийский канон, раздел «Сутта-питака», подраздел «Куддака-никая», тома 27–28 [Payutto 2004: 42–44].

Однако обширный палийский свод джатак – лишь начальный этап развития этого жанра. Широко известны авторские санскритские сборники джатак, такие как «Гирлянда джатак» Арья Шуры, «Гирлянда джатак Харибхатты» и др.

Индийский поэт Арья Шура (IV в.) написал 34 джатаки и составил сборник «Гирлянда джатак» (санскр. *jātakamālā*), который исследователи датируют IV в. [Khoroshe 1989: xii]. Почти все сюжеты сборника были идентифицированы и соотнесены с сюжетами палийских джатак [The Jātakamālā 1895: XXV].

На тибетский язык данный сборник был переведен в VIII в. и вошел во все основные версии Тэнгьюра (Пекинский, Нартанский, Дэргэский) под названием «Гирлянда джатак» (тиб. *skyes pa'i rabs kyi phreng ba* и *skyes pa'i rabs kyi rgyud*) [Āryasūra 1983: xiii; Каталог 2017: 349, 473]. С тибетского языка на монгольский язык это сочинение перевел гуши Билгийн Далай (XVIII в.). Оно включено в состав Данджура [Цендина 1984: 15].

Существует легенда о том, что Арья Шура намеревался записать 100 рассказов, но успел лишь 34 [Дараната 1869: 100]. Сборник под названием «Сто джатак» (тиб. *skyes rabs brgya ra*), состоящий из 34 джатак Арья Шуры и 66 джатак, которые дополнил Кармапа Рангджунг Дордже (1284–1339), был распространен в Монголии на тибетском языке [Цендина 1984: 15]. Известен его перевод на ойратский язык, выполненный Зая-пандитой Намкай-Джамцо [Музраева 2013: 59].

На русский язык с санскрита данный сборник переведен А. П. Баранниковым и О. Ф. Волковой и опубликован в 1962 г. под названием «Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы» (или «Гирлянда джатак») [Арья Шура 2000].

Л. Халоупкова в статье, посвященной анализу комментариев тибетских ученых к «Гирлянде джатак», на основе содержания сборника показала, что каждая из джатак отражает определенную парамиту (‘совершенное деяние’) ¹ бодхисаттвы, и этот сборник рассматривается как комментарий к учению о шести парамитах (см. табл.1) [Chaloupkova 1989: 221].

Парамиты

Наиболее распространенной является классификация из шести парамит. Согласно классификации, представленной Гампой в «Драгоценном украшении освобождения»,

¹ Парамита (санскр. *pāramitā*, тиб. *pha rol tu rhyin pa* букв. ‘переправа, переход к совершенству, совершенствование’) — термин учения об освобождении, характеризующее способы духовного роста бодхисаттвы. В раннем буддизме и особенно в джатаках они лишь упоминались как качества Будды Шакьямуни, проявленные им в предыдущих рождениях Бодхисаттвой и рекомендованные последователям в качестве духовных практик [Андросов 2011: 305]. Парамитами называются такие действия / качества ума как: 1) щедрость / даяние, 2) дисциплина / нравственность, 3) терпение, 4) усердие, 5) медитация / созерцание, 6) мудрость / высшее знание, 7) метод / искусные методы, 8) молитвы-пожелания, 9) сила / духовные силы и 10) изначальная мудрость. Наиболее распространена классификация из шести парамит, включающая первые шесть из вышеперечисленных.

относящемся к жанру «ламрим» (тиб. *lam rim*), практика парамит относится к разделу, называемому «Противоядие от неведения относительно метода практики для достижения состояния Будды». Практика шести парамит в рамках пути к Просветлению предполагает прохождение следующих предваряющих этапов: принятие прибежища в Трех Драгоценностях и зарождение бодхичитты устремления (тиб. *smon pa'i sems bskyed*). «Активная бодхичитта» (тиб. *'jug pa'i sems bskyed*) имеет три вида: упражнения в высшей этике, высшей мысли и высшей осознающей мудрости. Щедрость, этика и терпение – это практика высшей этики, медитативное сосредоточение – высшей мысли, различающая мудрость-осознавание – высшей мудрости, а усилие поддерживает все три. Таким образом, шесть парамит составляют практику «активной бодхичитты». «Щедрость рассеивает бедность, нравственностью/этикой достигается спокойствие, терпение побеждает ненависть, усердие – это [качество] Будды, медитация погружает ум внутрь, а осознание мудрости постигает высший смысл. Они являются причиной выхода из сансары и достижения нирваны» [Gamropa 1998]. Парамиты также группируются по принципу «двух накоплений»: щедрость и этика – это накопление «заслуг», осознающая мудрость – накопление высшей мудрости; терпение, усердие и медитативное сосредоточение относятся к обоим накоплениям [Gamropa 1998: 70–71].

Шесть основных парамит

1. Парамита даяния / щедрости (санскр. *dāna*, тиб. *sbyin pa'i pha pha rol tu phyin pa*);
2. Парамита дисциплины / этичного поведения (санскр. *śīla*, тиб. *tshul khriims kyi pha rol tu phyin pa*);
3. Парамита терпения (санскр. *kṣānti*, тиб. *bzod pa'i pha rol tu phyin pa*);
4. Парамита усердия / радостного усилия (санскр. *vīrya*, тиб. *brtson 'grus kyi pha rol tu phyin pa*);
5. Парамита медитативного сосредоточения / концентрации (санскр. *dhyāna*, тиб. *bsam gtan gyi pha rol tu phyin pa*);
6. Парамита мудрости (санскр. *prajñā*, тиб. *shes rab kyi pha rol tu phyin pa*).

Четыре дополнительные парамиты

7. Парамита искусных средств / методов (санскр. *upāyakauśala*, тиб. *thabs kyi pha rol tu phyin pa*);
8. Парамита молитв-пожеланий (санскр. *praṇidhāna*, тиб. *smom lam gyi pha rol tu phyin pa*);
9. Парамита духовных сил (санскр. *bala*, тиб. *stobs kyi pha rol tu phyin pa*);
10. Парамита изначальной мудрости (санскр. *jñāna*, тиб. *ye shes kyi pha rol tu phyin pa*) [Tsepak Rigzin 2008: 170].

Основываясь на материале, представленном Л. Халоупковой [Chaloupkova 1989: 221], ниже в таблице 1 мы представляем перечень названий джатак и соответствующих им совершенных деяний бодхисаттвы:

Таблица 1

«Гирлянда джатак» как отражение учения о шести парамитах

№	Название джатаки (Арья Шура, «Гирлянда Джатак») ¹	Соответствующая парамита	Совершенное деяние бодхисаттвы
1.	Джатака о тигрице	1. Даяние/ щедрость	Дарение собственного тела или части
2.	Джатака о царе Шиби		Дарение собственного тела или части
3.	Джатака о комочке каши		Дарение материальных ценностей
4.	Джатака о главе гильдии		Дарение материальных ценностей
5.	Джатака о главе цеха Авишахье		Дарение материальных ценностей
6.	Джатака о зайце		Дарение учения (Дхармы)
7.	Джатака об Агастье		Дарение учения (Дхармы)

¹ Перечень названий джатак, представленный в таблице, основывается на русскоязычном сборнике «Гирлянда джатак» в переводе А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой [Арья Шура 2000].

8.	Джатака о Майтрибале		Дарение смелости и защиты
9.	Джатака Вишвантаре		Дарение смелости и защиты
10.	Джатака о жертве		Дарение смелости и защиты
11.	Джатака о Шакре	2. Этическое поведение	Отказ от негативных действий тела (убийство)
12.	Джатака о брахмане		Отказ от негативных действий тела (воровство)
13.	Джатака о Улмадаянти		Отказ от негативных действий тела (измена)
14.	Джатака о Супараге		Отказ от негативной речи
15.	Джатака о рыбе		Отказ от негативной речи
16.	Джатака о птенце перепела		Отказ от негативной речи
17.	Джатака о чаше		Отказ от негативной речи
18.	Джатака о бездетном		Отказ от негативного мышления
19.	Джатака о лотосовых стеблях		Отказ от негативного мышления
20.	Джатака о хранителе казны		Отказ от негативного мышления
21.	Джатака о Чуддабодхи	3. Терпение	Способность прощать
22.	Джатака о лебедь		Способность прощать
23.	Джатака о Махабодхи		Способность прощать
24.	Джатака о Великой обезьяне		Милосердие к другим
25.	Джатака о шарабхе		Милосердие к другим
26.	Джатака об олене руру		Милосердие к другим
27.	Джатака о Великой обезьяне		Проявление терпения при изучении Дхармы
28.	Джатака о Кшантивадине		Проявление терпения при изучении Дхармы
29.	Джатака об обитателе мира Брахмы		Проявление терпения при изучении Дхармы
30.	Джатака о слоне		Посвящение себя на благо живых существ
31.	Джатака о Сутасоме	4. Усердие	Усердие
32.	Джатака об Айогрихе	5. Медитация	Медитация
33.	Джатака о буйволе	6. Мудрость	Мудрость знания абсолютной истины (взаимозависимости явлений)
34.	Джатака о дятле		Мудрость принесения пользы всем живым существам

Из приведенных сведений наглядно видно, что, к примеру, «Джатака о тигрице», в которой заложен акт «дарения собственного тела или его части», призвана описать один из аспектов парамиты, именуемой как «даяние». Дарение части тела описывается в «Джатаке о царе Шиби» (№ 2 в сборнике «Гирлянда джатак»). В ней повествуется о царе, пожертвовавшем оба глаза слепому брахману, который попросил царя отдать ему один глаз, чтобы тот смог видеть. В этой джатаке «совершенное деяние бодхисаттвы» представлено как дарение части тела [Арья Шура 2000: 34–45].

Еще одной иллюстрацией парамиты «даяния» может послужить «Джатака о комочке каши» (№ 3 в сборнике «Гирлянда джатак»). Царь племени кошала¹ вспоминает о прошлом своем рождении, предшествующем настоящему, от чего начинает с еще большим рвением совершать даяния своему народу. В том рождении он был простым слугой, но, увидев просивших милостыню четырех монахов, пригласил их к себе домой и угостил имевшимся у

¹ Название древнего народа и области в среднем течении Ганга [Арья Шура 2000: 328].

него комочком каши. Так, причиной его благосостояния, величия и могущества в этой жизни стало искреннее дарение материальной ценности, т. е. подношение пищи в виде комочка каши монахам [Арья Шура 2000: 45–50].

Сборник джатак Кармапы III Рангджунг Дордже

Согласно Таранатхе (тиб. *Ta ra na tha kun dga' snying po*, годы жизни 1575–1634 гг., тибетский буддийский мыслитель школы джонанг, знаток тантрических текстов), «Джатакамалу» нельзя считать законченным трудом, так как ее автор собирался записать сто перерождений Будды, которые бы соответствовали десяти парамитам (по десять перерождений на каждую), однако успел записать лишь тридцать четыре [Дараната 1869: 100]. Как отмечает П. Хороше, тематику повествований джатак №№ 1–10 можно отнести к 1-й парамите – парамите щедрости, джатак №№ 11–20 – ко второй парамите этичного поведения, джатак №№ 21–30 – к третьей парамите терпения; но далее принцип не соблюдается и тематика повествований джатак №№ 31–34 не может рассматриваться как иллюстрация 4-й парамиты усердия [Once the Buddha Was a Monkey 1989: XI–XII].

Кармапа III Рангджунг Дордже (тиб. *rang 'byung rdo rje*, 1284–1339) дополнил данный сборник, таким образом, так что получилось сто рассказов¹ (10x10) и составил сборник «Сто джатак». В конце каждой десятой джатаки написан краткий конспект предыдущих десяти рассказов. Он оформил свое сочинение как обширное приложение к сборнику рассказов Арьяшуры. К тридцати четырем рассказам оригинального текста он добавил шестьдесят семь, таким образом, получился сто один рассказ, организованный в соответствии с последовательностью десяти совершенств (парамит) Бодхисаттвы. Каждое из них соответствует десяти тематическим разделам и завершается достижением состояния Будды. Его план всей работы отражен в тематическом содержании, расположенном в начале текста (тиб. *rgyal ba'i mdzad pa gsal byed pa'i mdor bsdus rags pa bstan pa* букв. 'общий конспект, разъясняющий деяния Победоносного²') на 24-х листах. В первой части сборника, т.е. в кратком тематическом обзоре, написано следующее: *Gzhung don la gnyis te / byang chub sems dpa'i mdzad pa dang / mthar phyin pa'i mdzad pa'o / dang po la bcu / sbyin pa dang / tshul khirms dang / bzod pa dang / brtson 'grus dang / bsam gtan dang / shes rab dang / thabs la mkhas pa dang / smon lam dang / stobs dang / ye shes kyi bcu tshan no* '[Данный] текст состоит из двух частей: Деяния Бодхисаттвы и «Освобождающие» действия. [Что касается] первого пункта (деяния Бодхисаттвы), [в нем] 10 разделов: щедрость, дисциплина, терпение, усердие, медитация, мудрость, искусные средства, молитвы-пожелания, духовные силы, изначальная мудрость' [BX1: л. 1b].

Таблица 2

Перечень джатак (джатаки 35–100 Рангджунга Дордже)

№	№ джатаки в сборнике РД	Название парамиты	Название джатаки на тибетском языке	Название на русском языке
1.	35	Усердие (радостное усилие) санскр. <i>vīrya</i> тиб. <i>brtson 'grus</i>	<i>seng ge'i rgyal po yi dam brtan par skyes pa'i rabs</i>	Сочувственный лев
2.	36		<i>ded dpon brtson 'grus chen por skyes pa'i rabs</i>	Великое усердие (капитан)
3.	37		<i>rgyal po gser mdog tu skyes pa'i rabs</i>	Золотой король (Суварна)
4.	38		<i>gcan zan kun dhar skyes pa'i rabs</i>	Дикий зверь Кунда
5.	39		<i>rigs ngan du 'khrungs pa'i rabs</i>	Благой Король (неприкасаемый)
6.	40		<i>dge slong grags pa'i 'od du skyes pa'i rabs</i>	Бхикшу (гелонг) Кирти Прабха

¹ В конце каждого рассказа указывается его название и порядковый номер, например, *seng ge'i rgyal po yi dam brtan par skyes pa'i rabs te / sum bcu rtsa lnga pa'o* // '35. Джатака о Сочувственном льве'.

² Тиб. *rgyal ba*, санскр. *jina*. Эпитет Будды.

7.	41	Медитация, созерцание санскр. <i>dhyāna</i> тиб. <i>bsam gtan</i>	khyim bdag dben pa 'dod par 'khrungs pa'i rabs	Домохозяин, желающий затворничества	
8.	42		rgyal po sgron ma snang byed du 'khrungs pa'i rabs	Король Светильников	
9.	43		byang chub sems dpa' ri bong dben pa la dga' bar skyes pa'i rab	Кролик, живущий в уединении	
10.	44		rgyal po kun tu go byed du 'khrungs pa'i rabs	Король Вразумляющий	
11.	45		khye'u gnyi su 'khrungs pa'i rabs	Два мальчика	
12.	46		rgyal po brtan pas byin du 'khrungs pa'i rabs	Король Ширадатта	
13.	47		byang chub sems dpa' bde ba byin du 'khrungs pa'i rabs	Бодхисаттва, приносящий счастье	
14.	48		dge slong snyan pa'i 'od du 'khrungs pa'i rabs	Гелонг Свет Славы (Яшапрабха)	
15.	49		chu skyes su 'khrungs pa'i rabs	Ребенок, рожденный в воде (Падма)	
16.	50		rgyal po 'jig rten sna tshogs la mngon par dga' bar 'khrungs pa'i rabs	Король Радость мира (Локананда)	
17.	51		Мудрость, высшее знание санскр. <i>prajñā</i> тиб. <i>shes rab</i>	rgyal po tshangs byin du 'khrungs pa'i rabs	Король Брахмадатта
18.	52			byang chub sems dpa' chos yongs su tshol bar 'dod par 'khrungs pa'i rabs	Искатель Дхармы
19.	53			ye shes ldan du 'khrungs pa'i rabs	Мудрая Кумари (Джнянавати)
20.	54			chu 'bebs su 'khrungs pa'i rabs	Туча (Мегха)
21.	55			me long gdong du 'khrungs pa'i rabs	Зеркальное лицо принца (Адаршамукха)
22.	56			bram zer 'khrungs pa'i rabs	Брахман
23.	57	zhi ba'i blo gros su skyes pa'i rabs		Мирный ум (Шантамати)	
24.	58	klu'i rgyal por 'khrungs pa'i rabs		Нагараджа Большой Барабан	
25.	59	chu sreg tu 'khrungs pa'i rabs		Водная птица (бобер)	
26.	60	ston pa shes rab sna tshogs su 'khrungs pa'i rabs		Будда Вишваджняна	
27.	61	Искусные средства, метод санскр. <i>upāyakaśāla</i> тиб. <i>thabs</i>		ded dpon snying rje chen por 'khrungs pa'i rabs	Милосердный капитан
28.	62			rgyal bu gzhon nu snying rje cher sems su 'khrungs pa'i rabs	Молодой принц с сочувственной душой
29.	63		khye'u skar mar 'khrungs pa'i rabs	Звезда	
30.	64		brgya byin tu 'khrungs pa'i rabs	Индра, помогающий превозмочь недобродетели	
31.	65		ston pa bram zer 'khrungs pa'i rabs	Будда Брахман	
32.	66		gar mkhan du 'khrungs pa'i rabs	Танцовщица	
33.	67		nga la nur 'khrungs pa'i rabs	Чакравартин Мамдхяту	

34.	68		klu'i rgyal por 'khrungs pa'i rabs	Король нагов [Наслаждающийся сокровищами]
35.	69		yan lag ma smad par 'khrungs pa'i rabs	Король-лев
36.	70		bram ze'i khye'u sprin du skyes pa'i rabs	Мегха, сын брахмана
37.	71	Молитвы- пожелания санскр. <i>praṇidhāna</i> тиб. <i>smon lam</i>	rgyal po 'od ldan du skyes pa'i rabs	Король Прабхавати (Бхасвара)
38.	72		bram ze sgra rnam par grags par skyes pa'i rabs	Знаменитый Брахман
39.	73		rgyan po par skyes pa'i rabs	Игрок
40.	74		des par skyes pa'i rabs	Мирное и нежное создание (Пешала)
41.	75		glang po che kha drug par skyes pa'i rabs	Слон с шестью бивнями
42.	76		kun tu rgyu 'char kar skyes pa'i rabs	Аскет Удая
43.	77		rgyal po nor can du skyes pa'i rabs	Богатый король
44.	78		bram ze zla dgar skyes pa'i rabs	Брахман Радость Луны
45.	79		rgyal po nam mkhar skyes pa'i rabs	Король Акаша
46.	80		dpal gyi sder skyes pa'i rabs	Король Шрисена
47.	81	Сила, Духовные силы санскр. <i>bala</i> тиб. <i>stobs</i>	snying stobs chen por skyes pa'i rabs	Принц Махасаттва
48.	82		rgyal po zla 'od du skyes pa'i rabs	Король Лунный Свет (Йотасана)
49.	83		rgyal po shi bi par skyes pa'i rabs	Король Шиби
50.	84		ston pa rtsibs kyi mu khyud du skyes pa'i rabs	Учитель (Будда) Аранеми
51.	85		byang chub sems dpa' rtag tu brnyas pa la bzod pa dang ldan par skyes pa'i rabs	Бодхисаттва Обладающий Терпимостью
52.	86		seng ger skyes pa'i rabs	Король-лев со спутанными волосами
53.	87		ded dpon du skyes pa'i rabs	Капитан
54.	88		nor bzang su skyes pa'i rabs	Судхана (Манибхадра)
55.	89		su sha dhe bar skyes pa'i rabs	Благостный король (Сушадева)
56.	90		bsod nams stobs su skyes pa'i rabs	Достойный принц (Пуньябала)
57.	91	Изначальная мудрость санскр. <i>jñāna</i> тиб. <i>ye shes</i>	'od bzangs su skyes pa'i rabs	Риши Супрабха (Благой свет)
58.	92		drang srong du skyes pa'i rabs	Риши постигший «окончание века»
59.	93		tog gi blo gros su skyes pa'i rabs	Кетумати (Вершинный Интеллект)
60.	94		sngo bsangs su skyes pa'i rabs	Шаямака
61.	95		nyi 'phreng spong du skyes pa'i rabs	Брахман Сурьямала Прахана
62.	96		rnga bong du skyes pa'i rabs	Уштра (Верблюд)

63.	97		mu khyud 'dzin du skyes pa'i rabs	Король Неми (Ниминдхара)
64.	98		dge slong ud pa la'i gdong du skyes pa'i rabs	Бикшу Голубой Лотос (Утпала Мукха)
65.	99		byang chub sems dpa' dpa' ba'i stobs su skyes pa'i rabs	Бодхисаттва Сила Отваги (Шурабала)
66.	100		gzi brjid drag por skyes pa'i rabs	Благородное Великоление

Таким образом, рассмотренный выше сборник Арья Шуры может рассматриваться как комментарий к учению о шести парамитах, а объединенный Кармапой сборник «Сто джатак» – как комментарий к учению о десяти парамитах. Более того, содержание каждого из рассказов данного сборника представляется не случайным, а являющимся одним из элементов строго выстроенной дидактической системы буддийского вероучения.

Источники

ВХ1 – *Rang byung rdo rje. Skyes pa'i rabs kyis bca'd chos rje rang byung pas mdzad pa bzhug so* (= Поэзия [жанра] джатаки авторства мастера дхармы Рангджунга) // *ston pa thub pa'i dbang po'i 'khrungs rabs skor gyi dpe cha phyogs bsdus* = (Коллекция писаний (печа) рассказов о прошлых жизнях Учителя Будды). Vol. 3 (ga). 1430. 586 p. [электронный ресурс] // URL: <https://library.bdrc.io/show/bdr:MW3CN22341?tabs=bdr:W3CN22341> (дата обращения: 07.09.2023 г.).

Литература

1. Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм [Текст]: энциклопедический словарь / В.П. Андросов; Российская акад. наук, Ин-т востоковедения. – Москва: Ориенталия (OR), 2011. – 446 с.
2. Арья Шура. Гирлянда джатак, или сказания о подвигах Бодхисаттвы / Арья Шура; предисл. и примеч. О. Ф. Волковой; пер. с санскрита А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. – 2-е изд., доп. – Москва: Восточная литература, 2000. – 366 с.
3. Будда. Истории о перерождениях / Перевод с пали Б. Захарьина. – Москва: Худож. лит., 1991. – 77 с.
4. Дараната. Буддизм, его догматы, история и литература. пер. с тиб. В. Васильева. – Санкт-Петербург: Тип. Имп. АН, 1869. – 288 с.
5. Каталог сочинений тибетского буддийского канона из собрания ИВР РАН. Вып. 1: Кагьюр и Тэнгьюр / под общ. ред. А. В. Зорина. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2017. – 510 с.
6. Музраева Д.Н. Тибето-монгольская повествовательная литература XVII–XVIII вв. – Элиста: НПП «Джангар», 2013. – 150 с.
7. Цендина А.Д. Монгольская новеллистика XVII–XIX вв. и индо-тибетские повествовательные традиции: специальность 10.01.06. «Литература зарубежных стран Азии и Африки»: дисс. ... д-ра филол. наук. – Москва, 1984. – 163 с.
8. Āryaśūra. The marvelous companion: life stories of the Buddha / Tibetan translation series. Dharma Publishing. 359 p.
9. Chaloupkova L. Ārya-Śūra's Jātaka-Mālā as a commentary to the six pāramitās in Tibet. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Vol. 43. No. 2/3. 1989. Pp. 217–222.
10. Gamropa. The jewel ornament of liberation: the wish-fulfilling gem of the noble teachings / translated by Khenpo Konchog Gyaltzen Rinpoche. Boulder: Snow Lion Publ., 1998. 520 p.
11. Jātakatthavannānā. Textual Collection [электронный ресурс] // The University of Edinburgh. 2019. URL: <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/textual-collections/jatakatthavannana/> (дата обращения: 02.09.2023).
12. Khoroché P. Once the Buddha Was a Monkey: Ārya Śūra's Jātakamālā. Chicago: University of Chicago Press.

13. Once the Buddha Was a Monkey. Ārya Śūra's Jātakamālā / translated from the Sanskrit into English by Peter Khoroche. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. 273 p.

14. Payutto P.A. The Pali Canon: What a Buddhist Must Know. Translated into English by Dr. Somseen Chanawangsa, 2004. 71 p. [электронный ресурс] // URL: https://book.watnyanaves.net/pdf/viewer.php?bookid=the_pali_canon_what_a_buddhist_must_know.pdf (дата обращения: 25.06.2023).

15. The Jātakamālā or Garland of Birth Stories by Āryaśūra / translated from Sanskrit by J. S. Speyer. Oxford. Oxford University Press Warehouse. 1895. 350 p.

16. Tsepak Rigzin. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2008. 306 p.

Нижников С.А.
г. Москва, Россия

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМАХ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ВОСТОКОВЕДЕНИИ¹

***Аннотация.** В статье рассматриваются методологические проблемы, с которыми сталкиваются отечественные востоковеды. Анализируются пути их преодоления, среди которых критика европоцентризма и ориентализма со стороны Е.А. Торчинова, взгляд на проблему Восток – Запад А.И. Кобзева и др. Разбирается методологический подход М.К. Мамардашвили, опирающийся на теорию сознания, выработанную в буддизме и трансцендентализме. Отмечается, что природа сознания, обладающая имманентно-априорными характеристиками, универсальна, что дает возможность построения диалога между различными культурами и достижения взаимопонимания.*

***Ключевые слова:** буддизм, диалог культур, европоцентризм, духовное познание, сознание, трансценденция.*

Существует большое многообразие методологических подходов к изучению проблемы диалога культур «Восток – Запад». Согласно высказываниям А.И. Кобзева европейско-средиземноморская (западная) и китайская культуры взаимно полярны, - у них не только разный психотип, но, возможно, они представляют собой «разные варианты сапиентации человека» [Кобзев 2: 129]. Далее известный китаевед указывает на такие мировоззренческие различия как имманентизм (натурализм - Китай) и трансцендентизм (Запад), нумерология и логика, теология натуральная и богооткровенная соответственно. Вместе с тем автор отмечает, что «центр тяжести современной западной культуры переместился из «левополушарной» области идей, выраженных алфавитными текстами, в «правополушарную» область визуальных образов, весьма напоминающую тотальный визуализм эстетизированной китайской иероглифики» [Кобзев 2004: 133]. М.К. Мамардашвили в этой связи отмечал, что «Запад и Восток – это две вечные стороны состояния человечества, это не география...» [Мамардашвили 2010: 554].

Получается, согласно диалектике, которая развивалась как в древнекитайской культуре, так и средиземноморской, наряду с различием, присутствует и некое единство понятий, что все же дает возможность для развития компаративных исследований. Прежде всего, древнекитайская культура также принадлежит к «осевому времени», как и средиземноморская, и несет в себе его общие черты. Фундаментальнейшая из них – это

¹ Материал статьи был апробирован в публикациях автора: «Духовное познание в диалоге культур» (Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2023. Вып. 3), «Проблема статуса «я» как антропологической категории в буддийской философии (Новые исследования Тувы. 2021. № 2. С. 92-99, в соавторстве) и др.

прорыв в сферу трансцендентного. Обычно утверждают, что так как китайская культура не теистична, то в ней нет ни веры, ни понятия трансцендентного. Смеем утверждать, что трансценденция как результат апофатического мышления присутствует, например, и в даосизме, где *Дао* неуловимо, непостижимо и даже неименуемо. *Тянь* – «Небо» в конфуцианстве также не сводится к его чувственному натуралистическому образу, – это метафизическая категория, хотя и выступающая в чувственном виде. Русское слово «Небеса» как раз отражает это понимание. Как отмечает Е. Торчинов, в буддизме йогачары «*тамхата* (реальность как она есть) также вполне трансцендентна сознанию, которое является источником сансары» [Торчинов 2013: 44]. Хотя, конечно, эта трансцендентность не носит теистического характера.

Таким образом, мы видим, одновременно, как принципиальные отличия, так и принципиальное сходство в обнаружении общих для осевого времени черт. Диалектический принцип, которым следует руководствоваться компаративной философии, как раз и должен способствовать обнаружению одновременно как общего, так и особенного в различных культурах человечества. В этой связи Е. Торчинов указывает, что «креативное обращение к неевропейским способам философствования» может помочь западной мысли выйти из тупика, как мы бы сформулировали, позитивистско-натуралистического дискурса, с одной стороны, и «постмодернистского карнавала», с другой. Согласно Торчинову неевропейские философские традиции могут стать лекарством для европейской (западной) философии не потому, что они лучше, а потому, что они *иные* [Торчинов 2005: 26, 37].

Однако, предаваясь соблазну внешнего сравнения, в компаративных исследованиях зачастую по внешней аналогии стремятся устанавливать сходство тех или иных концепций Запада и Востока. При этом сущность их может быть совершенно разной и даже несопоставимой. Так Торчинов отмечает, что внешнее сходство может иметь совершенно различный контекст. Например, доктрины Беркли и Юма могут внешним образом напоминать махаянскую концепцию йогачары, которая провозглашает: «что касается трех миров, то они есть не что иное, как только лишь сознание» («Дашабхумика сутра»). Однако по сути они совершенно различны. Йогачара не рассматривает сознание (*виджняну*) как первосубстанцию и не отрицает материю. Также, проведя компаративный анализ, Торчинов приходит к выводу, что буддизм «не имеет ничего общего с европейским идеализмом, коренящемся в онтологическом реализме» (различные формы платонизма, гегельянство) [Торчинов 2005: 41].

Тем не менее, возможно нахождение некоторых общих черт с берклианством, юмизмом и гуссерлианством. Отечественный буддолог пишет: «Некоторые пассажи из ранних буддийских текстов об отсутствии души настолько напоминают соответствующие рассуждения Д. Юма из “Трактата о человеческой природе”, что буддологи XIX века были потрясены тем обстоятельством, что подобного рода теории, бывшие на Западе частью скептической и в конечном итоге вольнодумной и даже антирелигиозной мысли, в буддизме помещены в сугубо религиозный контекст» [Торчинов 2013: 42].

Но особое место в плеяде западных философов, концепции которых так или иначе можно подвергнуть компаративному анализу, занимает Артур Шопенгауэр. Это признает и А. Пятигорский [Пятигорский 2007: 243] и, особенно, А. Торчинов. Согласно последнему, Шопенгауэр, своим увлечением Востоком, как стимулировал развитие востоковедения, так и внес большой вклад в преодоление европоцентризма, хотя он и остался, тем не менее, «тонким» европоцентристом» [Торчинов 2005: 20], а в западной мысли – маргиналом, хотя и весьма оригинальным и общеизвестным.

Данный европоцентризм во всех его модификациях, неадекватное восприятие культур Востока, привело к формированию некоторых устойчивых стереотипов, с которыми уже не одно десятилетие борются отечественные востоковеды. Так А. Торчинов отмечает в этой связи, что «восточные философские учения не враждебны ни рациональности, ни духу свободы, ни ценностям личностного и личного развития и самосовершенствования». Что же касается самого компаративного метода, то согласно Торчинову, он может состояться лишь

при последовательном отказе как от европоцентризма, так и от «ориентализма», конструирующего свой «ориенталистский» симулякр. Не избежало этого конструирования и академическое востоковедение: стремясь к некому объективизму оно оказалось в плену все того же тонкого соблазна европоцентризма, «вестернизируя изучаемый материал» исходя из своих культурных предпочтений, создавая свои «академические симулякры». Это в итоге привело к торжеству тезиса «"Восток" есть постольку, поскольку есть востоковедение»; «"Восток" как некая единая сущность был в значительной степени создан востоковедами» [Торчинов 2005: 461, 27, 28, 29].

Торчинов ратует за цивилизационный подход, исключаящий европоцентризм, рассматривающий все культуры вне иерархии, в синхронии. Фактически он повторяет многие тезисы, уже высказанные в русской философии представителями теории культурно-исторических типов – Н. Данилевским и К. Леонтьевым, уже во второй половине XIX века выступившими против европоцентризма, панлогизма, глобализации как вестернизации, когда всечеловеческое подменяется западнцентристскими установками. Торчинов отмечает, что выбор между однополярным и многополярным, унифицированным или разнообразным миром будет осуществляться именно в XXI веке. Обострение этой борьбы мы сейчас и наблюдаем в международной политике.

В.Г. Лысенко полагает, что «мостом между современным научным знанием и буддизмом может послужить межкультурная философия – новый вид философского дискурса, формирующийся в эпоху глобализации на основе поликультурного образования». Говоря о разных моделях «межкультурной философии», автор указывает на российских исследователей буддийской философии: Ф.И. Щербатского (1866–1942), О.О. Розенберга (1888–1919), А.М. Пятигорского (1929–2009). Предлагается путь конвергенции западных буддийских и индийских теорий сознания [Лысенко 2018: 81].

А.М. Пятигорский придерживается, по сути, противоположного мнения. Для него «...изучение буддийской философии будет сколько-нибудь реальным, только если у того, «...кто ее изучает, есть его собственная философия. У кого своей философии, какой угодно, нет, тот пусть займется чем угодно другим. Так, самый, пожалуй, интересный исследователь буддийской философии в XX веке, Эдвард Конзе, всегда говорил о себе, что он — гностик, а крупнейший знаток философии Большой Колесницы Этьен Ламот был одновременно католическим теологом. Тот, кто начинает познание буддийской философии со своего, так сказать, "философского нуля", обречен на поражение. В самом лучшем случае он останется в рядах "обращенных" энтузиастов» [Пятигорский 2007: 11].

С этой точки зрения такие определения, как «межкультурная философия», «космополитическая философия», «глобальная философия», «кросс-культурная философия», «мировая философия», «фьюжн философия» и т.д. (такие определения можно множить до бесконечности), не обладают никакой определенностью, а главное – методологической основой. В силу этого эти направления мысли вовсе и не являются философией, а современной эклектикой, характеризующейся набором разнородных идей и их поверхностным бесполезным сравнением. Конечно, эта игра в бисер может быть забавной, по этому поводу можно собираться на конференции и писать статьи, однако польза от этого реальному философскому познанию сомнительна.

Иной оригинальный подход к рассмотрению межкультурных коммуникаций («культур с разными языками») предложен М.К. Мамардашвили, исходя из разрабатывавшейся им метатеории сознания, опирающейся на опыт анализа виджнянавады, предпринятый им совместно с А. Пятигорским. Определяет он свой метод как *немодельный*, т.е. не исходящий из какой-либо конкретной культуры, не содержательный, а формальный, исходящий из метатеории сознания как таковой, носящей по определению универсальный, онтологический характер. Тем самым данный метод предполагает независимость от всех возможных «измов» и «центризмов». Отличается его подход и от национально ориентированных теоретиков, ибо «в метафизике не существует наций» [Мамардашвили 1996: 309].

Чтобы выяснить, в чем специфика данной методологии, необходимо рассмотреть саму

сущность культуры. Мамардашвили исходит из общепринятого понимания, что человек, как социально-духовное существо, является продуктом культуры. Выскажем его парадоксальную мысль: в природе нет такого существа как *homo-sapiens* («человек-разумный»), – это не биологическое, а духовное определение. Человек уже изначально – существо социальное. Поэтому, по словам Мамардашвили, человек – существо искусственное, «и в этом смысле он не произошел от обезьяны» [Мамардашвили 1996: 15]: он как творит культуру, так и создается ею. Человека нет ни вне общества, ни вне культуры. Вместе с тем потенциально человек – богаче любой определенной культуры, которая ваяет его в определенном отношении. Многообразные культуры человечества развивают различные стороны человеческого существа, и лишь в совокупности представляют собой целостность. Культуры – шифры сознания, требующие своей дешифровки.

Мамардашвили характеризует культуру как «особый способ использования языка». Это как бы взгляд со стороны, с позиции независимого наблюдателя, «находящегося в метакультурной позиции». В культуре формализуется деятельность сознания [Мамардашвили 1996: 110, 187]. В этой связи можно сказать, что символотворческая деятельность сознания создает культуру. Культура, обретая себя как определенную систему символов, тем самым ограничивает сознание, но дает человеку возможность стать «культурным», стать вообще человеком. Культура делает человека ограниченным, но зато она его производит. Человек, его сознание, будучи потенциально богаче любой культуры, может разворачиваться в разных направлениях, через разные символические системы. Буддизм, согласно Мамардашвили, из всех духовных культур (символических систем) в наибольшей степени реализовал язык сознания в его чистоте, в наименьшей степени овнешнил духовное познание при его описании.

Также автор выделяет два типа культур, – способных и не способных к межкультурному диалогу. Мы бы сказали – открытых и закрытых культур. Как поясняет Мамардашвили, это зависит от выбора знаковой систем: только использование «естественного языка», языка сознания как такового, позволяет культуре открыться другой, стать потенциально коммуникабельной. Культура же закрытого типа использует искусственный язык, который является вторичным и производным в той или иной степени от этого естественного языка.

Мамардашвили приводит конкретные примеры данных типов культур. К закрытым он относит древние латиноамериканские, которые не способны были выйти за пределы своих внутрикультурных границ. Большинство же культур Средиземноморья, обладающих «надкультурным рефлексом», были ориентированы на межкультурные коммуникации, стремились понять самих себя через других. В этом случае возможно вскрытие некоторой «сверхкультуры», «универсализация», движение к «“универсальному модусу” культурной жизни на Земле». Тогда все входящие в интеркультурную коммуникацию культуры будут представляться как субкультуры одной культуры [Мамардашвили 1996: 115, 117]». Но путь к такой сверхкультуре лежит все равно через какую-либо определенную культуру, ее понимание.

Мамардашвили иллюстрирует данную идею на примере философии: «У вас, конечно, есть устойчивое представление о том, что есть западная философия и есть восточная философия и т.д. По моему глубокому убеждению, не существует ни западной философии, ни восточной философии, существует одна философия. Если она случается, она случается примерно в одном и том же составе мыслей; просто случайно, где-то, кто-то зовется Буддой, а кто-то зовется Сократом; действительные философские мысли не подчиняются различиям или водоразделам между культурами, потому что философия в принципе – акультурное явление. Вот и поэтому все, что вы хотите вычитать из восточной философии, пожалуйста, если вам нравится, вычитывайте оттуда, каждый находит свои истоки, но просто я хочу сказать, что это же можно вычитать и из любого европейского творческого образца, скажем, из Пруста, из Декарта, из кого угодно.

Уверяю вас, что если вы действительно пошли по какому-то впечатлению, если вы пойдете до конца, то вы откопаете все то же, что лежит кладезем мудрости на Востоке;

разница путей здесь не имеет значения, важен – характер вашего движения... Можно начать с Запада, а можно начать с Востока, потому что, как говорит Пруст, имеет значение не материя, а степень и характер трансформации, преобразования, которое мы совершаем» [Мамардашвили 2014: 722].

Мамардашвили понимает здесь философию как духовное делание, не зависящее от времени и пространства. Важен лишь производимый эффект – рождение человеческого в человеке. Для Мамардашвили именно сознание является культуuroобразующим феноменом. Таким образом, чтобы понять суть компаративного метода Мамардашвили, необходимо рассмотреть его трактовку сознания [9]. Помимо работы «Символ и сознание», опубликован целый ряд работ соответствующей тематики. Через анализ сознания, через культуру, с одной стороны, буддизма, а с другой, - европейскую христианскую культуру, он стремился стать «гражданином мира», видел в этом свою как личную, так и философскую задачу. Данные культуры он относит к открытому типу, в которых уже изначально «содержится сознание *иного*». Он пишет об осознании того, что языком, на котором расшифровываются свидетельства сознания, является философия [Мамардашвили 1990: 42]. Наилучшим образом с этой задачей справилась философия буддизма, к которой он и обращается.

Возможность выхода в коммуникативное пространство диалога культур через сознание связано с его трансцендирующей природой. В обостренной осознанности уже присутствует, полагает Мамардашвили, некая «иномирная ностальгия», вызывающая к гармонии, утраченной в эмпирическом существовании: «Очевидно, какая-то сила действует в мире, большая, чем мы сами, и производящая в нас там, где мы отказались от самих себя, какие-то состояния, чтобы мы были достойны того, что с нами может случиться» [Мамардашвили 1990: 147]. И Хайдеггер признавался, что такая ностальгическая тяга была и у него, из чего выросла его метафизика бытия. Это трансцендирование ведет за пределы психических состояний конкретного «Я», вскрывая имманентные глубины человеческого сознания [Нижников; Воробьев 2021: 11].

Мамардашвили приходит к следующему выводу: «...есть вариабельность структур, вариабельность культур и одновременно некий первичный фон или фонд, к которому мы можем выходить лишь путем аналитического употребления термина “сознание”. Это некое пространство или тигель человечества, в котором совершаются какие-то события, по отношению к которым реальные эмпирические социальные и культурные структуры являются лишь конкретизациями, вариациями, знаковыми культурными образованиями и т. д.» [Мамардашвили 1996: 224].

Пытаясь рассуждать о сознании, Мамардашвили изначально отвергает любые объективирующие, натуралистические, позитивистские методологии. Для мыслителя «объективна лишь метафизика сознания (она же физическая или символистская, метафизика символического сознания» [Мамардашвили 1996: 227]. Сознание невозможно ухватить в познании как вещь, его невозможно объективировать, а значит и построить теорию. Сознание ускользает от исследователя как тень. Возможен лишь косвенный язык описания, - некая метатеория, которую он и попытался начать конструировать с А. Пятигорским («Символ и сознание»). Философия же – это уже реализованное сознание. По сути, Мамардашвили стремился осуществить деконструкцию истории философии, рассмотреть ее системы как определенные шифры сознания, произвести их дешифровку. Так он пишет: «...иначе говоря, мое внимание будет направлено на усмотрение в истории философии (за философскими текстами) каких-то структур. Назовем их порождающими структурами, или абстракциями. Вся совокупность будет интересовать меня при этом, естественно, в связи с главной проблемой – сознанием» [Мамардашвили 1996: 263-264, 273].

Между тем, поясняет Мамардашвили, в слово «”трансцендентальный” входит корневое слово “трансценденция”», хотя «философское рассуждение исключает трансцендентные предметы» [Мамардашвили 2010: 209]. Трансцендирование обнаруживает имманентное, – т.е. априорное, трансцендентальное, на основе чего возможно построение (вскрытие) универсальной онтологии сознания. Именно на трансцендентно-имманентном синтезе, на универсализме «трансцендентно-трансцендентального» как продукте «осевого времени»

возможно не только построение диалога культур, но и глубинное взаимопонимание между ними. Духовное познание объемлет в себе и работу с сознанием, на котором настаивал Мамардашвили, и способно найти точки соприкосновения между теистическими (христианство, ислам) и нетеистическими (востоком: даосизм, конфуцианство, буддизм) культурами на основе трансцендирования, вскрывающего имманентную основу – духовный архетип человечества, объединяющий в себе истину, добро и красоту [Нижников 2016].

Литература

1. Кобзев А.И. Духовные основы китайской цивилизации // Общество и государство в Китае: XXXIV научная конференция / Ин-т востоковедения. – Москва: Вост. лит., 2004. – С. 129–133.
2. Лысенко В.Г. Какая философия может послужить мостом между наукой и буддизмом? Российский подход // Философские науки. – 3/2018. – С. 81–98.
3. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию... – Москва: Прогресс, 1990. – 368 с.
4. Мамардашвили М.К. Вена на заре XX века // Очерк современной европейской философии. – Москва: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – С. 549–568.
5. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. – Москва: «Аграф», 1997. – 320 с.
6. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – Москва: Лабиринт, 1996. – 432 с.
7. Мамардашвили М.К. Одиночество – моя профессия... Интервью Улдиса Тиронса // Очерк современной европейской философии. – Москва, 2010. – С. 516–548.
8. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. – Москва: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – 584 с.
9. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. – Москва: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. – 1232 с.
10. Нижников С. А., Воробьев В. В. Проблема статуса «я» как антропологической категории в буддийской философии // Новые исследования Тувы. – 2021. – № 2. – С. 92–99.
11. Нижников С.А. Духовное познание в культурах Запада и Востока // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2016. – № 4 (52). – С. 12–16.
12. Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). – Москва: Новое литературное обозрение, 2007. – 288 с.
13. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – Санкт-Петербург: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. – 480 с.
14. Торчинов Е. А. Введение в буддизм. – Санкт-Петербург: Амфора, 2013. – 430 с.

О. Эрдэнэчимэг
г. Улан-Батор, Монголия

АЗИЙН УЛС ОРНУУДЫН ХӨГЖЛИЙН ОНЦЛОГ: ХАРЬЦУУЛСАН СУДАЛГАА КАЗАКСТАН, СОЛОНГОС, МОНГОЛ УЛСУУДЫН ЖИШЭЭН ДЭЭР

Abstract. *With the collapse of the Soviet Union in 1990, its member states and countries with socialist regime faced many challenges and obstacles. Countries have developed differently for more than 30 years, choosing to uphold human values, freedoms, democracy, and a market economy. This is the reason the paper studies how Kazakhstan, and Mongolia have developed, what challenges they have overcome, and what they have achieved. In the case of Kazakhstan, the social and economic results have been relatively high due to relatively stable development policies and politics. Mongolia, on the other hand, is a unique country with very unstable political and development policies, natural resource dependent economy, underdeveloped industries, with high unemployment and poverty.*

The above research shows the higher is the sustainability of political and development policies, the higher success it shows for socio-economic development.

Key words: *socio-economic policy, inflation rate, unemployment rate, corruption index, GDP, concept.*

Монгол Улсын хөгжил өөрийн нь оршин буй бүс нутаг болох Ази тивийн улс орнуудын хөгжлийн түүх, нөхцөл байдалтай салшгүй холбоотой явж ирсэн түүхэн уламжлалтай.

Бид 1990 онд хүн төрөлхтний үнэт зүйлс болсон хүний эрх, эрх чөлөө, ардчиллыг дээдлэх, зах зээлийн эдийн засгийг тууштай баримтлах замыг сонгож өнөөдрийг хүртэл энэ чиг баримжаагаар 30 гаруй жил хөгжиж байна. Харин бидэнтэй хаяа залган мөнхөд оршдог хөрш зэргэлдээ улс орнууд, азийн амжилттай хөгжиж буй улс орнууд шилжилтийн үеийн ороо бусгаа хүнд үеийг хэрхэн давж туулав, ямар арга хэмжээ авч хэрэгжүүлэв, ямар амжилтанд хүрэв, ямар сорилт бэрхшээл тулгарав, бид ямар сургамж авах хэрэгтэй вэ? гэдгийг судалж харьцуулан үнэлж дүгнэх зорилгоор энэ өгүүллийг бичиж байна. Өөрөөр хэлбэл Казакстан, Өмнөд Солонгос, Монгол зэрэг улс орнуудын хөгжлийн онцлог болон нууцтай танилцаж бусдын хүртээл болгохыг зорьсон юм.

1. Казакстан улсын хөгжлийн онцлог

Казакстан улс ЗСБНХУ-ын бүрэлдэхүүнд байсан улс орнуудын нэг бөгөөд 1990-ээд оны зааг үеэр Холбооны Бүгд Найрамдах улсуудын нэгэн адил мухардмал байдалд орсон. Тухайн үеийн Казакстан улсын Ерөнхийлөгч асан Н. Назарбаев энэ түүхэн эгзэгтэй үед улс орноо хэрхэн зөв хөгжүүлэх тухай эрэлд мордон, дэлхийн хэмжээний хүмүүс болох Маргерат Тетчер, Франсуа Миттеран, Гельмут Коль, Жорж Буш (эцэг), Ли Куан Ю, П Иоанн Павел нартай уулзан учирч, санал бодлыг нь сонсож эхэлсэн тухайгаа өөрийнхөө номондоо бичсэн байна. Тэр «Бид тийм хүмүүсийн тусламжтайгаар даяарчилж буй ертөнцийг үзэх үзлээ боловсруулсан. Бид яриа хэлэлцээнд үргэлж нээлттэй байж шинэ соргог үзэл санааг тусган авахад бэлэн, бидний талаарх шүүмжлэлийг зохих ёсоор тунгаан хүлээн авдаг байсан» [Нурсултан Назарбаев 2010] гэж дурьджээ.

1992 оны эхээр боловсруулсан «Казакстаныг тусгаар тогтносон улс болгон хөгжүүлэх стратеги» нь улсаа хөгжүүлэх дунд хугацааны төлөвлөгөөний анхных нь байсан. Энэ стратегидаа: Казакстан орон төлөвлөгөөт эдийн засгаас, зах зээлийн эдийн засагт, захиргаадалтын дэглэмээс чөлөөт дэглэмд шилжинэ гэж маш тодорхой заасан байна.

Дараа нь 1997 оны эцсээр Ерөнхийлөгч Н. Назарбаев «Казакстан – 2030: Бүх Казакстанчуудын хөгжил цэцэглэлт, аюулгүй байдал» гэсэн илгээлтийг бүх ард түмэндээ хандан гаргажээ. Энэ нь тусгаар тогтносон Казакстан улс түүхэндээ анх удаа богино болон урт хугацаанд хөгжлийн стратегиа тодорхойлсон явдал байв. Илгээлтэд улс орны эдийн засаг, улс төрийн нөхцөл байдал, хөгжлийн ерөнхий чиг хандлагадаа нарийвчилсан шинжилгээ өгчээ. Улс орны хувьд хамгийн чухал нь аюулгүй байдал, улс төрийн тогтвортой байдал, мэргэжлийн төр байгуулах гэжээ. Үүний тулд зах зээлийн эдийн засагт тулгуурласан эдийн засгийн өсөлт, эрүүл мэнд, боловсрол, эрчим хүчний нөөц, дэд бүтцийн хөгжлийн асуудлыг нэн тэргүүнд тавих шаардлагатай гэж үзжээ. Мөн улс орныхоо эдийн засгийн ололт амжилтыг илүү их анхаарч сайжруулахын зэрэгцээ хүн ардынхаа эв нэгдлийг сахин хамгаалах, нийгмийн сэтгэл зүйг зөв чиглүүлэх, улс орныхоо хөгжлийн ирээдүйг хамтдаа бүтээхэд уриалсан баримт бичиг болсон байна.

Сүүлийн 10 жилийн хугацаанд «Аж үйлдвэр – инновацийн хөгжлийн хөтөлбөрийн хүрээнд шинэ техник, технологи дээр суурилсан автомашин, зүтгүүр, вагон, нисдэг тэрэг болон бусад бараа бүтээгдэхүүн үйлдвэрлэдэг 1000 гаруй шинэ үйлдвэр, аж ахуйн газрууд байгуулагдсан байна». Мөн улсын зам, тээврийн дэд бүтэц ч хурдтай шинэчлэгдэн ба сүүлийн 25 жилийн хугацаанд 10 000 км авто зам, 2500 км шинэ төмөр зам баригдсан бол ойрын жилүүдэд 8000 км автозамын сүлжээг шинэчлэх зорилго тавьсан ажээ. Казакстаны иргэн бүрийг боломжийн үнэ өртөг бүхий орон сууцаар хангах боломжтой «Орон сууц 2020» хөтөлбөр 2011 оноос хэрэгжсэн ажээ [<https://gogo.mn/r/x333j>].

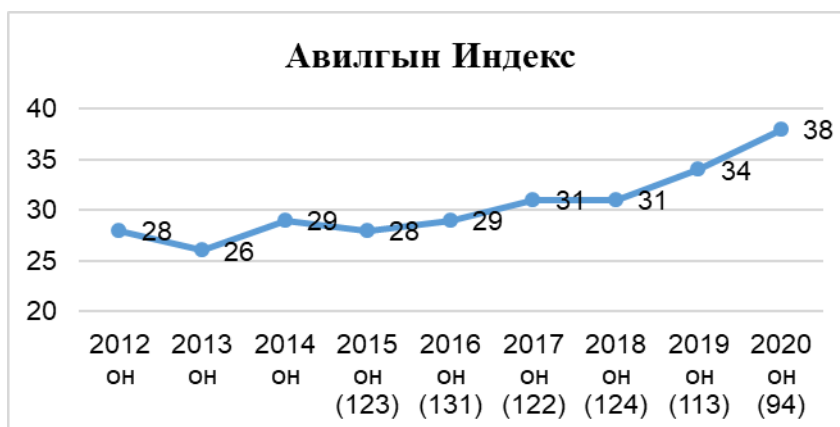
Түүнчлэн эдийн засгийн өөрчлөлт шинэчлэлтийг эрчимтэй явуулахын зэрэгцээ нийгмийн

хөгжлийг орхигдуулахгүй байх зорилго тавьж онцгой анхаарч ажиллажээ. 2014 оны 4 дүгээр сарын 24-ны Засгийн газрын тогтоолоор «Казакстан Улсын нийгмийн хөгжлийн үндсэн чиглэл – 2030» баримт бичгийг баталж иргэдийн амьжиргааны түвшин, хөдөлмөр эрхлэлтийг дээшлүүлэх, боловсролын системийн өрсөлдөх чадварыг сайжруулах, чадамжтай эрүүл мэндийн системийг хөгжүүлэх зэрэг зорилго тавьсан аж. Эдгээр ажлын үр дүнд 1991 онтой харьцуулахад иргэдийн дундаж цалин 17 дахин, тэтгэвэр 10 дахин өссөн байна. Мөн Казакстан Улсын хүн амын дундаж наслалт 64 байсан бол 72 болсон ба улсын хүн ам 16,7 сая байснаа 2020 онд 18,9 сая болж өссөн байна.

Хүний хөгжлийн индексээр /эрүүл мэнд ба урт наслалт, боловсрол ба амьдралын түвшний үзүүлэлт/ өнгөрсөн жил дэлхийн 189 орноос 51 дүгээр байр эзэлсэн байна. 2020 онд улсын төсвийн 26%-г нийгмийн хангамж, тусламжинд зориулсан байна [Zakon.kz.].

Казакстан улсын тусгаар тогтнолын 20 жилийн ойн үеэр дэлхийн 150 гаруй улс оронтой дипломат харилцаа тогтоосон, эдийн засаг нь 20 дахин өссөн, нэг хүнд ноогдох ДНБ-ний хэмжээ 2013 оны байдлаар 13600 ам. доллар буюу зүүн Европын улс орны түвшинд хүрч, 1,3 сая үйлдвэрлэгч буюу баялаг бүтээгч нь үндэсний баялагийн ¼-ийг үйлдвэрлэсэн орон болжээ. Өөрөөр хэлбэл дэлхийн эдийн засгийн өрсөлдөх чадвартай шилдэг 50 улсын эгнээнд багтан орж, Дэлхийн банкны «Doing Business» рейтингээр 35 дугаар байранд орсон амжилт үзүүлжээ. Мөн дэлхийн хамгийн эрчимтэй хөгжиж байгаа улсын нэгээр дэвшин орсон байна.

Ийм учраас Казакстан Улсын хөгжлийн хүрсэн түвшин, үр дүн, хөгжлийн онцлогийг сонирхохгүй байхын аргагүй юм. Тухайлбал: Казакстан Улсын нэг хүнд ноогдох ДНБ: 1993 онд 1429 \$ байсан бол 2013 онд 13600 \$, 2016 онд 7714 \$, 2017 онд 9247 \$, 2018 онд 9812 \$, 2019 онд 9812 \$, 2020 онд 9122 \$, 2021 онд 10041,5\$, 2022 онд 11243,7\$ болж 1993 онтой харьцуулахад бараг 7 дахин өссөн байна. Өөрөөр хэлбэл нэг хүнд ноогдох ДНБ-нээр Зүүн Европын улс орнуудын түвшинд хүрсэн ажээ. Инфляци: 1995 онд 60,39% байсан бол 2000 онд 10,0%, 2005 онд 7,87%, 2010 онд 7,97%, 2015 онд 13,53%, 2020 онд 6,37%, 2021 онд 10,6%, 2022 онд 17,2%-тай байна. Энэ үзүүлэлтээс харахад Казакстан улсын тухайд инфляцийн түвшин маш өндөр байна. Дэлхий нийтийг хамарсан геополитикийн хямралаас шалтгаалсан өргөн хэрэглээний барааны үнийн өсөлт инфляцид нөлөөлөл өндөртэй байна гэж Дэлхийн банк үзсэн байна. Үүний зэрэгцээ эдийн засгийн хүчин чадлаараа дэлхийд 54 дүгээр байрт жагссан сайн үзүүлэлтүүд байгаа боловч шийдвэрлэх шаардлагатай маш олон асуудлууд байсныг 2022 оны эхээр Казакстан улсад болсон үйл явдлууд харууллаа. «The Economist» сэтгүүлийн 2020 оны үзүүлэлтээр Казакстан улс ардчиллын индексээр 3,14 оноотой Авторитар дэглэмтэй улс [https://solability.com/the-global-sustainable-com/index/governance-capital] орны тоонд орж 128 дугаар байр эзэлсэн байна. Мөн хэвлэлийн эрх чөлөөний индексээр «Freedom house» -ийн шалгаруулалтаар 2021 онд 50,28 оноо авч 155 дугаар байр [https://freedomhouse.org/countries/freedom-net.scores] эзэлсэн байна. Трансперенси Интернациональ Олон улсын байгууллагаас жил бүр гаргадаг авилгын индексээр Казакстан улс 2012–2020 онуудад 9 жилийн хугацаанд 26-38 оноо авч 94–131 дүгээр байр тус тус эзэлсэн байна.



Эдгээр Олон улсын байгууллагуудын гаргасан судалгаа, дүгнэлтээс харахад Казахстан улсад хэвлэл мэдээлэл, иргэдийн улс төрийн эрх чөлөө тийм ч чөлөөтэй биш байдал ажиглагдаж байна. Мөн авилгын индекс өндөр хэвээр буюу дэлхийн улс орнуудын түвшинд голдуу 100-с хойш байранд орж байгаа нь авилгал харьцангуй их байгааг харуулж байна.

Дээрх судалгаануудын үнэлгээ дүгнэлтээс харахад шинэ казахстан улсын нийгэм, эдийн засгийн хөгжил харьцангуй амжилтанд хүрсэн ч нийгмийн баялгийн хуваарилалт тэгш бус, нэг хүнийг тахин шүтэх үзэл хир хэмжээнээсээ хэтэрсэн, өөрөөр хэлбэл шинэ тутам улсын хөгжил цэцэглэлтийн үр өгөөж, зах зээлийн эдийн засгийн үр шимийг зөвхөн дээгүүр албан тушаалтнууд, тэднийг тойрон хүрээлэгчид, олигархууд хүртэж, зөвхөн дээдсийн эрх ашгийг хамгаалсан бодлого руу гулсаж орсон өрөөсгөл дүр зураг харагдаж байна. Өөрөөр хэлбэл бодлого, зорилгын хэрэгжилт хөгжлийн явцад гажууджээ гэж үзэж болохоор байна.

2. Бүгд Найрамдах Солонгос Улсын хөгжлийн онцлог:

1950-иад оны дайны дараа ХАА эрхэлдэг ядуу буурай орон байсан Өмнөд Солонгос Улсын эдийн засаг 1962 оноос огцом хөгжиж, 40 жил хүрэхгүй хугацаанд «Хан мөрний гайхамшиг» хэмээн алдаршин бахдам амжилт үзүүлсэн ажээ.

Солонгос улс, улс орноо хөгжүүлэх хөгжлийн хөтөлбөр бий болгоход 1950-иад оны үеэс ихээхэн анхаарч ажилласан. Тэд гадны зээл тусламжаас илүү өөрийн хүч бололцоогоо ашиглаж, эдийн засаг дахь төрийн оролцоо ихтэй байх хэлбэрийг илүүд үзэж чухалчилсан нь Солонгос улсын хөгжлийн бодит суурийг тавихад гол нөлөө үзүүлсэн гэж үздэг ажээ. Улс үндэстний хөгжлийн өсөлт бууралт нь тухайн улс орны баримталж буй бодлоготой шууд холбоотой байдаг.

Америкийн эдийн засагч М.Олсон «Үндэстний өсөлт, уналт, эдийн засгийн өсөлт, зогсонги байдал болон нийгмийн тэсвэр» номондоо улс төр, бизнесийн цөөн хэдэн бүлэглэл монополь байдлаа хадгалан, явцуу ашиг сонирхлынхоо төлөө зөвхөн өөрт ашигтай хууль журам батлуулах хандлагатай байдаг нь нийгмийн үр ашиг, бүтээмжийг бууруулдаг гэж нотолсон байдаг [Mancur Olson,]. Харин Өмнөд Солонгосын хувьд эдийн засгийн бодлого нь ийм сонирхолын бүлгээс хамаардаггүй байсан нь өндөр хурдацтай хөгжихөд чухал нөлөөлсөн гэж үздэг ажээ.

Мөн 1961 онд эдийн засгийн төлөвлөлтийн хороог байгуулж улс орноо тав таван жилээр хөгжүүлэх хэтийн оновчтой төлөвлөгөө гарган ажилласан. Солонгос улсыг хөгжүүлэх анхдугаар 5 жилийн төлөвлөгөө 1962 онд баталсан ба энэ нь Солонгос улсын эдийн засгийн хөгжлийн суурь, стратегийн баримт бичиг болохын зэрэгцээ, экспортод чиглэсэн үйлдвэрийн хөгжлийн чиг хандлага болсон ажээ. 1961 онд Солонгос улс ядуу буурай, эмх замбараагүй, авилгалд идэгдсэн, кимчинээс өөр үйлдвэргүй буурай орон байсан.

Энэ үед Герман улсаас авсан зээл тусламжаар, хөдөөгийн ядуу суурингуудыг өөрчлөх зорилгоор 40 аж үйлдвэрийн комплекс байгуулж оймс, цамц, өмдний гэх мэт хөнгөн үйлдвэрүүдийг байгуулжээ. Эдгээр 40 аж үйлдвэрийн цогцолборууд нь хөгжин дэвшиж бүс нутгийн хөгжлийн төвүүд болсон. Өнөөдөр эдгээр төвүүдээ мэдлэгийн АҮ-ийн төвүүд болгон өөрчлөн хөгжүүлжээ.

Солонгос улс эдийн засаг, нийгмийг хөгжүүлэх төлөвлөгөөг 1962–1992 он хүртэл нийт 7 удаа хэрэгжүүлсэн, тэдгээр төлөвлөгөөнүүд нь тус бүрдээ Солонгосын эдийн засагт аж үйлдвэржих, экспортыг дэмжих зэрэг тодорхой зорилгод чиглэгдэж байсан. Эхний 3 үе шат нь 1962–1976 оны хооронд хэрэгжсэн ба үндсэн зорилго нь үндэсний үйлдвэрийн бүтцийг бий болгох, тус бүтцээ улам сайжруулан хөгжүүлэх, улмаар экспортод чиглэсэн үйлдвэрүүдийг бий болгоход чиглүүлэн амжилттай ажилласан байна. Харин дараагийн 4 таван жилийн төлөвлөгөөгөөр эрчимжсэн технологийн үйлдвэрлэл, чадварлаг хүний нөөц бэлтгэх, өндөр технологийн салбарыг дэмжихэд чиглэгдэн ажиллажээ.

Дашрамд хэлэхэд Засгийн газраас улс орноо нуруундаа авч явж чадах үндэсний хэмжээний томоохон компаниудад бага хүүтэй зээл өгч, дэлхийд өрсөлдөх чадвартай экспортын бүтээгдэхүүн үйлдвэрлэх үүрэг даалгавар өгч, тэднийг дэмжих бодлого барьж ажилласны үр дүнд тэр компаниуд дэлхийн түвшинд хүрч ажиллаж чадсан байна. Мөн импортын бүтээгдэхүүнийг дотооддоо үйлдвэрлэх чиглэлийг баримталж аажим аажмаар

ахиц гарч өргөн хэрэглээний бараа бүтээгдэхүүнээ ерөнхийдөө дотооддоо үйлдвэрлэдэг болсон байна.

БНСУ-ын хүрсэн хөгжлийн амжилт бол гайхамшиг гэж бүх дэлхий шагшин магтдаг. Тухайлбал: Нэг хүнд ноогдох ДНБ: 1960 онд 158,2\$, 1970 онд 279,3 \$, 1980 онд 1715,4\$, 1990 онд 6610\$, 2000 онд 122574, 2010 онд 23087,2\$, 2016 онд 29288,87\$; 2017 онд 31616,84 \$; 2018 онд 33422,94 \$; 2019 онд 31936,80 \$; 2020 онд 31631,47\$ [<https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.DEFL.KD.ZG?locations=KR>] хүрч өндөр хөгжилтэй улс орнуудын түвшинд аль эрт хүрсэн ажээ. Энэ судалгааны дүнгээс харахад БНСУ-ын эдийн засаг 1980 оноос улам эрчимтэй хөгжиж 10 жил тутамд 1 хүнд ноогдох ДНБ 2 дахин өссөн амжилт харагдаж байна.

Инфляци: 2016 онд 1,986; 2017 онд 2,223; 2018 онд 0,483; 2019 онд 0,839; 2020 онд 1,313; 2021 онд 2,3% байна. «The economist» сэтгүүлийн 2020 оны үзүүлэлтээр Солонгос Улс ардчиллын индексээр 8,01 оноотой бүрэн ардчилсан улсын тоонд багтаж дэлхийн улс орнуудын 23 дугаарт жагссан байна [<https://solabibity.com/the-global-susmginable-com/index/governance-capital>]. Мөн тухайн улс дахь улс төрийн эрх 33 оноотой, иргэний эрх 50 оноотой, нийт 83 оноогоор иргэний эрх чөлөөтэй гэсэн улсын тоонд байдаг байна. Сайн засаглалын үзүүлэлтээр 2021 онд 60,8 оноотой дэлхийд 27 дугаар байрт орсон байна [<https://solabibity.com/the-global-susmginable-com/index/governance-capital>]. Ардчиллын чанараар үнэлбэл 0,83 гэсэн индексээр дэлхийд 20 дугаарт жагсжээ.

«Трансперенси Интернациональ» олон улсын байгууллагаас жил бүр гаргадаг авилгын индексээр Өмнөд Солонгос улс 2012–2020 онуудад, өөрөөр хэлбэл 9 жилийн хугацаанд 53–61 оноо авч дэлхийд 30–33 дугаар байруудыг тус тус эзэлсэн байна.



«Freedom House» байгууллагын хэвлэлийн эрх чөлөөний индексийн шалгаруулалтаар Өмнөд Солонгос улс 23, 43 оноо авч дэлхийн улс орнуудаас 42 дугаар байрт [<https://freedomhouse.org/countries/freedom-net.scores>] бичигдэж хэвлэл мэдээллийн эрх чөлөө хязгаарлагдмал биш гэсэн ангилалд ордог аж. Энэ бүгдээс харахад Солонгос Улс ардчиллын үйл явц, эдийн засаг, нийгмийн үзүүлэлтүүдээрээ ч дэлхийн улс орнуудыг хошуучлан хөгжиж байгаа нь харагдаж байна.

Глобалчлал тус улсын эдийн засагт асар их эерэг үр дагавар авчирсан гэж үздэг. Эдийн засаг хэдий чинээ либералчилагдах тусам бүс нутгийн глобалчлалд нэгдэх үйл явц төдий чинээ хурдасна гэж эрдэмтэн судлаачид үздэг ажээ. Үүний тод жишээ нь: Өмнөд Солонгосын ДНБ-ний 66 хувийг гадаад худалдааны өсөлтөөр хангаж байгаа нь эдийн засаг хэр зэрэг глобалчлагдаж байгаагийн нэг илрэл юм. Өнөөдөр БНСУ 73 сая хүн амтай, эдийн засгийн хүчин чадлаараа дэлхийд 10 дугаарт ордог дэлхийн өндөр хөгжилтэй улс орнуудын нэг болжээ.

3. Монгол Улсын хөгжлийн онцлог:

1990 оны өөрчлөлт шинэчлэлтийн үйл явц Монгол улсын улс төр, нийгэм эдийн засгийн байдлыг үндсээр нь өөрчилсөн. Тухайлбал: Улс төрийн хувьд нэг намын дарангуйллын захиран тушаах хэлбэрээс, ардчилсан сонгуультай, олон намын тогтолцоотой болж, эдийн засгийн хувьд чөлөөт зах зээлийн эдийн засгийн харилцааг, нийгмийн хувьд хүн төвтэй хөгжлийн загварыг чухалчлан өнөөг хүртэл 30 гаруй жил хөгжиж ирлээ. 1992 онд шинэ үндсэн хуулиа баталж төрийн эрх барих ардчилсан дээд байгууллага болох УИХ-ыг бүх нийтийн шууд, чөлөөт ардчилсан сонгуулиар байгуулдаг болсон.

Энэ хугацаанд улс орноо хөгжүүлэх урт, дунд, богино хугацааны олон хөтөлбөр, төлөвлөгөө боловсруулан ажиллажээ. Тухайлбал, 1996 онд УИХ-ын тогтоолоор «Монгол Улсын хөгжлийн үзэл баримтлал, 1996-2015»; 1998 онд Засгийн газрын тогтоолоор «Монгол Улсын XXI зууны тогтвортой хөгжлийн хөтөлбөрийг», 2008 онд УИХ-ын тогтоолоор «Мянганы хөгжлийн зорилгод суурилсан Үндэсний хөгжлийн цогц бодлогыг», 2016 онд УИХ-ын тогтоолоор «Монгол Улсын тогтвортой хөгжлийн үзэл баримтлал-2030»-ыг, 2020 онд УИХ-н тогтоолоор «Алсын хараа-2050» Монгол Улсын урт хугацааны хөгжлийн бодлогыг тус тус баталжээ.

Монгол улс сүүлийн 30 жилийн хугацаанд ядуурлыг бууруулах, эдийн засгийн өсөлтөө нэмэгдүүлэх зорилгоор өмчийн олон хэлбэрийг хөхиүлэн дэмжиж (хувийн өмчийг), уул уурхайг түшиглэн улс орныхоо эдийн засгийн хөгжлийг дэмжих бодлого явуулсан.

Мөн уул уурхай, байгалийн баялагийн идэвхтэй ашиглалт, эдийн засгийн өндөр өсөлт гарсантай холбоотойгоор төрөөс хэрэгжүүлсэн нийгмийн хамгааллын бодлогод халамжийн чиглэлүүдийг түлхүү хэрэгжүүлсэн байдаг. Ж: «2004 онд МАН шинээр төрсөн хүүхэд, шинэ гэр бүлийн тэтгэмжүүдийг, харин АН хүүхдийн «итгэлийн» мөнгийг амласан бол, 2008 онд дээрх 2 нам «Эх орны хишиг», «Эрдэнийн хувь» зэрэг байгалийн баялгийг шууд хувиарлах амлалтууд өгсөн [Түмэннаст. Г 2019]. Энэ үеэс л нийгмийн хамгааллын бодлогын мөн чанар алдагдаж «Хавтгайрсан халамжийн бодлого» гэсэн нэршлийг олонтоо хэрэглэх болж, нөгөө талаар улс төрийн хүчнүүд засгийн эрхийг авахын тулд халамжийн бодлогыг ашиглан бэлэн мөнгө амлаж сонгуулийн хөтөлбөрүүдийг гаргах болсон. «2009 онд халамжийн зардал ДНБ-ний 3,2 хувь байсан бол 2010 онд 4,4 хувь, 2012 онд 6,7 хувьд хүрсэн байна» [Түмэннаст Г. 2019]. Нийгмийн хамгааллын бодлого, зах зээлийн эдийн засгийн бодлогыг уялдуулалгүйгээр халамжийн чиглэлд ийнхүү бэлэн мөнгө тараах нь улсын төсөвт хүндрэл учруулахаас гадна төсвийн гол хэсгийг бүрдүүлдэг уул уурхайгаас олох ашиг буурч, гадаадын зээл тусламжийн хэмжээ нэмэгдэж өр өсдөг ба өргөн хэрэглээний бараа бүтээгдэхүүний үнэ өсөхөөс гадна, хамгийн эмзэг бөгөөд сөрөг асуудал нь олон нийт бэлэн мөнгөний халамжийн тогтолцоонд дасаж хөдөлмөр эрхлэх сонирхолгүй болдог байна.

Манай улсын хэмжээнд 1993 оноос 2020 он хүртэлх 27 жилийн хугацаанд ДНБ 227,7 тэрбумаас 26,6 их наяд төгрөг болж 116 дахин өссөн, эдийн засгийн өсөлт 1995 онд-3,2%, 2019 онд-3,803%, 1995 онд нэг хүнд ноогдох ДНБ 654,1 ам доллар байсан бол 2020 онд 4,127 ам доллар болж 6 дахин өссөн дүн харагдаж байна. Монгол улсын эдийн засгийн албан ёсны үзүүлэлтээс харахад өнгөрсөн 30-аад жилийн хугацаанд улс орны эдийн засгийн чадавхи эрс дээшилсэн тоо баримт харагдаж байна.

Олон улсын Freedomhouse байгууллагын хэвлэлийн эрх чөлөөний индексээр Монгол улс 28,97 оноогоор дэлхийн 180 орноос 68 дугаар байранд, иргэдийн улс төрийн эрхээр 48 оноо авч чөлөөтэй гэж үнэлэгдсэн байна. The Economist сэтгүүлийн 2020 оны Ардчиллын үнэлгээгээр 6,48 оноо авч гажуудсан ардчилалтай улс гэж тус тус дүгнэгджээ [[https://solabibity.com/the -global-susmginable-com/index/governance-capital](https://solabibity.com/the-global-susmginable-com/index/governance-capital)].

Монгол Улсын хөгжлийн онцлогт эдгээр нааштай алхамууд байгаа боловч нийгэм, эдийн засгийн тулгамдсан олон асуудал шийдвэрээ хүлээсээр байна. Ж: авилгал, хүнд суртал, ажилгүйдэл, ядуурал, шударга ёс, нийгмийн баялагийн тэгш хуваарилалт, эдийн засаг бизнесийн хөгжилд улс төрийн оролцоо давамгайлсан гэх мэт олон асуудлууд хуримтлагдсан хэвээр байна. Монгол улсын албан ёсны ядуурлын түвшин өнөөгийн байдлаар 30% – 33%. «Transparency international» олон улсын байгууллагын авилгын индексээр Монгол улс

ойролцоогоор 35-39 оноотой дэлхийн улс оруудын хэмжээнд 72-111 дүгээр байранд явж байна.



Монгол Улс урт хугацааны бодлогын баримт бичгүүдийг боловсруулан улс орныхоо хөгжлийн чиг хандлагыг тодорхойлж ирсэн ч улс төрийн намууд тухайн үедээ урт хугацааны хөгжлийн бодлогоо зөвшилцдөггүй, бүх нийтээрээ хүлээн зөвшөөрсөн тохиолдолд гаргадаггүй, өөр улс төрийн намын үед баталсан хөгжлийн бодлогыг хүлээн зөвшөөрдөггүй, өөрсдийнхөөрөө өөрчилдөг, төрийн тогтвортой нэгдсэн бодлого байдаггүй зэрэг бэрхшээл дутагдлууд амь бөхтэй оршсоор байна. Нөгөө талаас тухайн үед хөгжлийн бодлого төлөвлөлтийн хууль эрх зүйн орчин хангалтгүй, улс төрийн хүчнүүд өөрсдийн дураар төрөл бүрийн бодлого, хөтөлбөр гаргаж, төрийн бодлогын нэгдсэн, уламжлалт чанарыг алдагдуулж байжээ [Үндэсний хөгжлийн газар 2018: 13].

Дээрх байдлаас харахад анхны хөгжлийн бодлогын баримт бичгийг баталснаас хойш 25 жилийн хугацаанд 5 дахь хөгжлийн баримт бичгийг баталсан байна. Өөрөөр хэлбэл нэг бодлогын баримт бичгийн үйлчлэх хугацаа 5 жил байгаагаас харахад манай улсад улс орноо хөгжүүлэх хөгжлийн бодлого тогтворгүй, хэрэгжилт хангалтгүй, бодлогын уялдаа холбоогүй, тухайн асуудлыг нэгтгэж зангидах тодорхой бүтэцгүй явж ирсэн байна. Энэ асуудлыг нааштай шийдвэрлэх зорилгоор энэ онд буюу 2022 оны эхээр «Эдийн засаг хөгжлийн яамыг» шинээр байгуулан ажиллаж байгаа нь хамгийн зөв зүйтэй алхам болсон гэж үзэж байна.

Дүгнэлт

Улс орнуудын хөгжлийн бодлогыг судлах, харьцуулан анализ дүгнэлт хийх зорилгоор Казакстан, Өмнөд Солонгос, Монгол зэрэг улс орнуудын хөгжлийн бодлогын талаар мэдээлэл цуглуулж баримт бичгийн судалгаа хийв.

Казакстан улсын тухайд хөгжлийн бодлого, улс төр нь харьцангуй тогтвортой явж ирсэн учраас нийгэм-эдийн засгийн хувьд олсон ололт амжилт, үр дүн харьцангуй өндөр байна. Харин ардчилал, хүний эрхийн талаар олон улсын байгууллагуудын үнэлгээ шалгаруулалтаар, дэлхийн улс орнуудын хэмжээнд нилээд хойгуур үзүүлэлттэй байгаа нь анхаарал татаж байна. Өөрөөр хэлбэл шударга сонгуулийн систем, улс төрийн нөлөөллөөс хараат бус хууль, шүүхийн тогтолцоо, чөлөөт хэвлэл мэдээлэл, авилгын эсрэг авч хэрэгжүүлж буй арга хэмжээнүүд төдийлөн амжилттай биш ажээ. Тухайлбал: 2022 оны эхээр Казакстан улсад болсон олныг хамарсан эмх замбараагүй үйл явдал нь улс орныхоо дотоодод хэрэгжүүлж буй бодлого, үйл ажиллагаанд, түүн дотроо олигархижсан төрийн бодлогыг эсэргүүцсэн ард түмний тэмцэл байсан гэж ойлгогдож байна. Энэ үйл явдлын дараа Казакстан Улсын Ерөнхийлөгч Касым-Жомарт Токаев улс орондоо улс төрийн системийн

шинэчлэл хийх гэж байгаагаа мэдэгдсэн. Үүний хамгийн эхний алхам нь 2022 оны намар Казакстан Улсын Ерөнхийлөгчийн сонгуулийг хугацаанаас нь өмнө зохион байгуулж, Ерөнхийлөгчийн бүрэн эрхийн хугацаа 7 жил байх ба зөвхөн 1 удаа сонгогдож байхаар батлуулсан. Энэ нь төрийн эрх мэдлийг монополь болгохоос урьдчилан сэргийлж байгаа алхам гэж үзжээ.

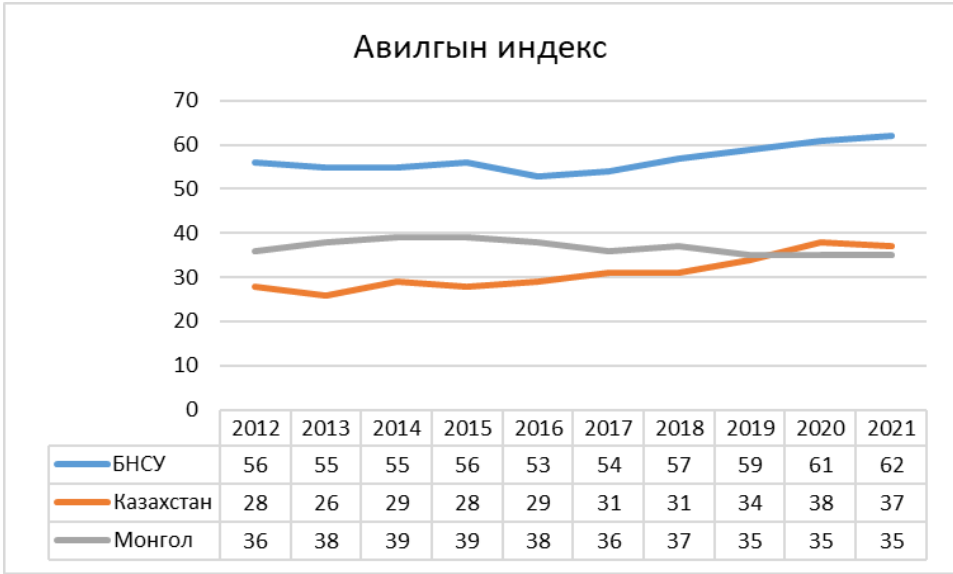
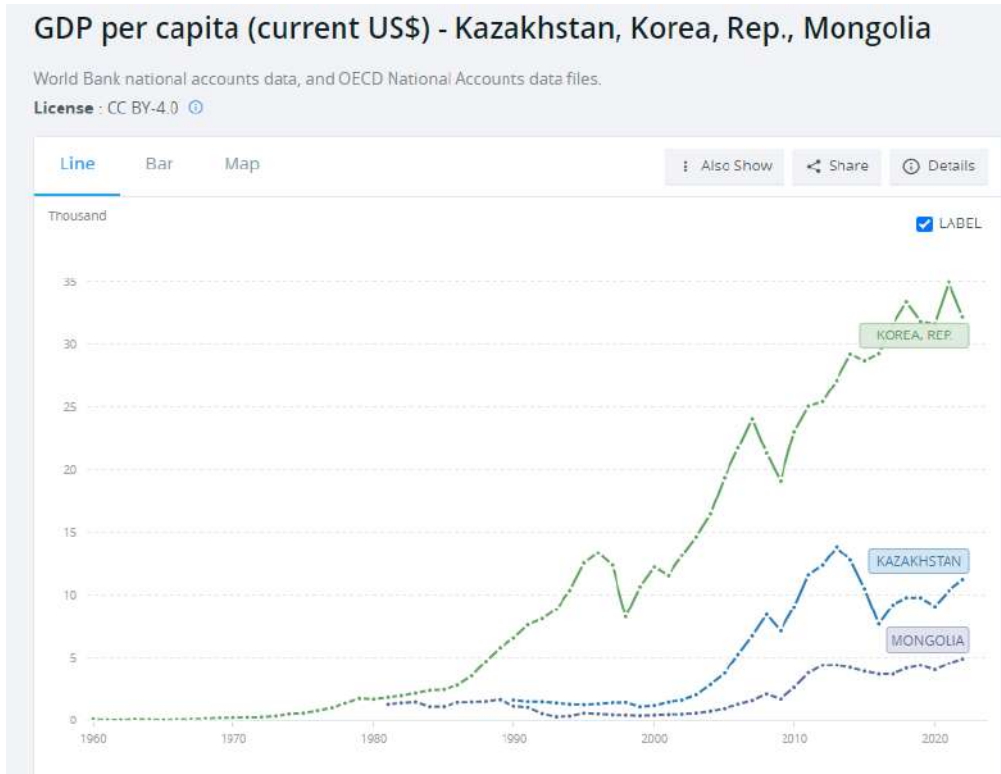
Харин Казахстан улсын улс төрийн систем өөрчлөгдсөнөөр тус улсад ямар өөрчлөлт хийгдсэн бэ? гэсэн асуултанд Их Британи улсын Глазкогийн их сургуулийн Төв Ази судлаач Лука Анчески дараах хариултыг өгчээ. «Шинэ Казахстан улс хуучинтай маш адилхан. Мөн Касым Токаев 4 дэх жилдээ ерөнхийлөгчөөр ажиллаж байна. Энэ хугацаанд бүх нийтийн санал асуулга явагдсан. Мөн Ерөнхийлөгчийн болон Парламентын сонгууль болсон боловч бид улс орныг удирдах үйл явц болон улс төрийн систем илт сайжирсан зүйлийг олж харахгүй байна. Казахстанд либералчлал явагдсангүй. Сонгуульд Токаев ба түүний нам ялсан. Үндсэн хуульд оруулсан нэмэлт өөрчлөлт нь Токаевыг олон жил улс удирдах боломжийг олгосон. Иргэний нийгмийн өөрчлөлт огт хийгдсэнгүй» [<https://rus.azattyq.org>; Радио Азаттык. 2023.09.13.] гэжээ.

Өмнөд Солонгос улсын хөгжлийн хүрсэн түвшин бол гайхамшиг. Асар богино хугацаанд, өөрөөр хэлбэл 40 хүрэхгүй жилийн хугацаанд цэргийн хатуу дэглэмийн нөхцөлд, зах зээлийн эдийн засгийн ул суурьтай, ухаалаг, тууштай бодлого хэрэгжүүлснээр том амжилтанд хүрсэн. Үүнд:

1. Улс орныхоо хөгжил, эдийн засгийн чадавхийг сайжруулахын тулд төрийн бодлогыг маш ухаалаг, төлөвлөлттэй, тооцоо судалгаатай, алсын хараатай хэрэгжүүлсэн.
2. Улсын эдийн засгийн бодлого нь улс төр, бизнесийн сонирхлоос ангид явж ирсэн.
3. Гадаадын хөрөнгө оруулалтыг хатуу хуваарилалтын зарчим баримтлан ажилласан.
4. Солонгосын ард түмний ажилсаг, хичээнгүй зүтгэл, сахилга бат, зохион байгуулалт, эх орноо гэсэн үндэсний үзэл маш чухал нөлөөлсөн гэж үзэж байна.

Монгол Улсын тухайд хөгжлийн бодлого төлөвлөлт тогтвортой биш /анхны хөгжлийн бодлогын баримт бичгийг баталснаас хойш 25 жилийн хугацаанд 5 дахь хөгжлийн баримт бичгийг баталсан/, байгалийн баялаг, уул уурхайгаас хэт хараат эдийн засагтай, үйлдвэрлэл сул хөгжсөн, импортоос хэт хамааралтай, ажилгүйдэл, ядуурал ихтэй, байн байн өргөн хэрэглээний барааны үнийн өсөлт бий болдог гэх мэт олон тулгамдсан асуудал хуримтлагдсан. Мөн улс төрийн тогтворгүй байдал нь улс орны хөгжилд сөргөөр нөлөөлдөг. Тухайлбал: 1990 оноос өнөөг хүртэл 33 жилд 17 Ерөнхий сайд ажилласан ба дунджаар 1,2 жилийн настай Засгийн газрууд оршин тогтнож байжээ. Мөн парламентийн сонгуулийн 4 жилийн циклээс улс орны амьдрал бүхэлдээ хамааралтай явж ирсэн нь улс орны хөгжлийг саармагжуулж буй гол алдаа гэж хардаг. Тийм учраас бид өөрсдийн хөрш зэргэлдээ улс орнууд болон бусад амжилттай хөгжиж буй улс орнуудын хөгжлийн ололт амжилтаас суралцах, судлах асуудал нэн чухал байна. Өнөөдөр Монголын нийгэмд бүхэлдээ оюун санаа, хүмүүжил, ёс суртахуун, удирдлага, зохион байгуулалтын задралын процесс хүчтэй өрнөж байгаа тул үндэсний үзэл, үндэсний ухамсар, эх оронч үзлээр иргэд, хүүхэд залуучуудыг хүмүүжүүлэх, нэгтгэн зангидах ажлыг бүх түвшиндээ анхаарах цаг нэгэнт ирсэн байна. Нэн тэргүүнд иргэдийн үндэсний ухамсарыг нэгтгэн зангидсан төрийн бодлого үгүйлэгдэж байна. Үүний дараа эдийн засаг, нийгмийн хөгжлийн олон асуудал эмх цэгцэндээ орж, амжилтанд хүрэх үүд хаалга нээгдэх болно.

Дээрх графикуудаас харахад бидний судалгаа хийсэн 3 улсын хөгжлийн ерөнхий багцаа маш тодорхой харагдаж байна.



Эдгээр харьцуулсан судалгааны материалаас харахад тухайн улс орны улс төр, хөгжлийн бодлого тогтвортой, тухайн орны онцлог нөхцөл байдалд тохирсон мөн улс орны хөгжлийн бодлого нь улс төр, бизнесийн сонирхлын бүлгээс ангид байвал улс орны эдийн засаг, нийгмийн хөгжил амжилттай байж улсын хөгжилд эерэг нөлөөлөл үзүүлдэг болох нь олон туршлагаар батлагдаж байна.

Ном зүй

1. Mancur Olson, «The rise and Decline of Nations; Economic growth, stagflation and social rigidities in New Haven».
2. Zakon.kz. Социальная политика Казакстана: Успехи и достижения за годы независимости: 2021.12.15.
3. Дэлхийн хөгжлөөрөө тэргүүлэгч зарим орны хөгжлийн бодлого, төлөвлөлтийн арга, туршлага. Улсын Их Хурлын Тамгын газар. Харьцуулсан судалгаа СТ-13/239, 2014.

4. Национальное агентство по развитию Монголия: исследование стабильности, преемственности и когерентности. – Улаанбаатар, 2018.
5. Нурсултан Назарбаев. «Казахстаны замнал». – Улаанбаатар, 2010.
6. ОХУ-ын «Үндэсний хөтөлбөрүүд» нийгмийн тулгамдсан асуудлыг шийдэх нэг алхам болох нь. Д.Дэмбэрэл. Олон улс судлал. 2006. – №1. – Х. 43.
7. Түмэннаст Г. Изменения в социальном слое общества. Развитие, укрепление, проблемы и вызовы демократии в Монголии /1990-2019/. – Улаанбаатар, 2019.
8. Үндэсний хөгжлийн газар. Монгол Улсын тогтвортой байдал, залгамж чанар, уялдаанд хийсэн шинжилгээ. – Улаанбаатар, 2018. – Х 13.
9. <https://data.worldbank.org>
10. <https://freedomhouse.org/countries/freedom-net.scores>
11. <https://freedomhouse.org/report/freedom-and-media/2019/media-freedom-downward-spiral>
12. <https://gogo.mn/r/x333j> .Х. Кегершин. Казахстаны хөгжлийн түлхүүр. 2016-06-24
13. <https://ratendel.com/economics/bednost-rossiya-statistika>
14. <https://rus.azattyq.org>; Радио Азаттык. 2023.09.13.
15. <https://solability.com/the-global-sustainable-com/index/governance-capital>
16. <https://transparency.mn/post/2020>

Уланов М.С., Тюмидова М.Е.
г. Элиста, Россия

РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В КУЛЬТУРЕ КАЛМЫКОВ

***Аннотация.** Доклад посвящен рассмотрению роли женщины в традиционной культуре калмыцкого этноса. Отмечается, что женщины занимали достаточно высокое, хотя и не доминирующее положение в калмыцком обществе, что было обусловлено, как особенностями кочевого быта, так и влиянием буддийской религии. Несмотря на сохранение определенного гендерного неравенства, женщины пользовались значительной долей самостоятельности и свободы в быту и ведении домашнего хозяйства. Идеал совершенной женщины можно найти в богатом калмыцком фольклоре. У калмыков внешняя красота женщины, хотя и ценилась, но не считалась ее главным достоинством. Калмыки значительное внимание уделяли внутренней, незримой, душевной красоте женщины.*

***Ключевые слова:** женщина, гендер, традиционная культура, калмыцкий фольклор, ойраты, калмыки, буддизм.*

Обращение к гендерным аспектам традиционной культуры калмыков обусловлено, с одной стороны, значительным количеством исторических и социокультурных потрясений, которые пережил калмыцкий этнос (революции и гражданская война, борьба с религией, коллективизация, репрессии, Великая Отечественная война, выселение в Сибирь и возвращение на родину, перестройка, глобализация и распространение западных ценностей). Все эти события не могли не отразиться на культуре калмыков, которая претерпела значительные изменения, в том числе, и в гендерной сфере. С другой стороны, мы являемся свидетелями усиления интереса современных калмыков к собственной этнической культуре и традиционным ценностям, возрождения буддийской религии, что вероятно, представляет собой своеобразный ответ на вызовы глобализации. В данных условиях повышается роль традиций в обществе, так как они лежат в основании этнической культуры, являются важным механизмом формирования национальной идентичности. В свою очередь, гендерный порядок лежит в основании традиционной этнической культуры, находя свое отражение практически в каждом ее проявлении.

В законах 1640 г. правовому положению женщины посвящены 22 статьи. Кроме

обязанностей, за женщиной были закреплены и значительные права, в том числе право на жизнь, имущество, защиту чести и достоинства. Самым суровым наказанием для женщин были телесные, при этом смертной казни они не подвергались. При этом, статьи «Ик цаажин бичг» содержали в себе значительной духовно-нравственный, аксиологический потенциал, вобрав в себя, как известные буддийские ценности, так и традиции, нравы, обычаи монгольских этносов. Среди этических ценностей идеальной женщины в монголо-ойратских законах можно выделить следующие: строгое следование основополагающим нравственным принципам, религиозность, уважение к старшим, забота о детях и муже.

Законодательные акты и народные традиции калмыков по сравнению с правом и обычаями других кочевых народов Востока, отличались по отношению к женщинам известной либеральностью, что вероятно, было обусловлено влиянием буддийского гуманизма. Так, согласно «Ик цаажин бичг», жена, избличенная в супружеской измене, подвергалась наказанию лишь в форме незначительного штрафа в пользу нойона: «Если замужняя женщина сойдется с посторонним мужчиной по обоюдному согласию и взаимной любви, то с женщины взять четыре /головы скота/...» [Их Цааз... 1981: 23]. Для примера, у казахов, следовавших правилам шариата, измена мужу каралась казнью.

В калмыцком обществе женщина традиционно пользовались почетом и уважением. Для калмычек были характерны такие качества, как свободолюбие и индивидуализм, что даже способствовало появлению в литературе дореволюционного периода мнения о них как о своенравных, пытающихся управлять своим мужем «амазонок».

Уважительное отношение к женскому полу у калмыков проявлялось еще на стадии воспитания детей. Воспитанием девочек занималась главным образом мать. Отец, как правило, старался не вмешиваться в данный процесс. При этом мужчины-калмыки обычно не допускали в отношении дочерей грубых и резких слова и тем более рукоприкладства. Подобные действия по отношению к девочкам и девушкам были запрещены для всех мужчин, в независимости от их родственной принадлежности. Такого рода поступки в калмыцкой среде считались верхом неприличия, и мужчины, которые их совершали, осуждались общественным мнением. Кроме того, девушка всегда могла рассчитывать на помощь старших братьев, которые обычно вежливо и бережно относились к своей сестре, являлись ее заступниками. Интересно, что девушку калмыки нередко называли «ребенком», поскольку ребенок считался олицетворением невинности и чистоты [Манджиев 2004: 277].

Матери-калмычки, в соответствии с народными обычаями и традициями, старались обучить дочерей всем домашним премудростям, чтобы они смогли стать хорошими женами и хозяйками. При подборе невесты для сына, калмыки прежде всего обращали внимание на такие качества девушки, как умение хорошо готовить, справляться с хозяйственными задачами, владение рукоделием. Дореволюционный исследователь И.В. Бентковский, отмечал, что калмыки приучали девочек к труду еще до достижения ими 8-летнего возраста. Девочки присматривали за младшими детьми; собирали коровий помет на топливо, загоняли коров к удою. «Далее приучается шить, ткать тесьму, вязать шнурки, вышивать шелком и серебром, выделывать овчины и кроить платье и совершенствуется во всем том среди других домашних занятий» [Бентковский 2011: 451].

Воспитанная девушка должны была быть скромной, искренней и почтительной к старшим. Девушки-калмычки обычно не вмешивались в разговор старших и старались избегать ссор. Девушкам не разрешалось особых вольностей, они обязаны были всеми силами беречь девичью честь. Русский исследователь Я.П. Дуброва, долгое время проживавший среди калмыков Больше-Дербетского улуса, отмечал, что не слышал ни одного случая беременности незамужней девушки. «Сами же калмыки утверждают, и им вполне можно верить, что в их быту не бывает случаев разврата дочерей-девушек. Молодой калмык никогда не решится поцеловать при людях девушку» [Дуброва 1998: 52-53].

Конечно, было бы не правильным идеализировать положение женщин в калмыцком обществе, которому были присущи многие патриархальные черты. Так, если до выхода замуж девушка обладала значительными привилегиями, то после замужества ее положение

резко менялось. И.В. Бентковский отмечал, что муж мог в любое время довольно легко бросить жену, при этом имущество семьи, в том числе и приданное, полученное женщиной от родителей, оставалось за ним, как и совместные дети. Отсутствие последних было одним из наиболее распространенных поводов к расторжению брака. К разводу могли привести и разного рода семейные конфликты [Бентковский 2011: 458]. Женщине же оставить мужа было значительно сложнее, как в силу традиции несправедливого раздела имущества, так и по причине общественного мнения. Подобного рода поступок со стороны женщины резко осуждался не только сторонними людьми, но и ее родственниками, которые считали такой шаг позором. Уход от мужа был предосудительным поступком даже в глазах самих женщин, поэтому решиться на развод для них было крайне тяжелым решением. Впрочем, подобные случаи все же имели место быть. Поводом при этом была значительная разница в возрасте [Бентковский 2011: 548].

Были и другие патриархальные обычаи. Так, женщинам строго запрещалось переходить дорогу мужчинам, что, возможно, было связано с суевериями. При встрече женщины с едущим на коне или идущим мужчиной ей приходилось останавливаться. Она могла идти дальше, только пропустив мужчину. Калмычкам не позволялось показывать свою непокрытую платком или другим головным убором голову старшим родственникам мужа [Манджиев 2004: 271].

И все же, несмотря на наличие в калмыцкой среде определенного гендерного неравенства, женщины у них пользовались значительной долей свободы и самостоятельности. Уже упомянутый Я.П. Дуброва, отмечал, что калмыки в быту отнюдь не деспотичны и редко вмешиваются в женские дела. «Женщина в калмыцком обществе, в семье, – пишет Я.П. Дуброва, – это советчица и помощница мужа» [Дуброва 1998: 38]. Эти же особенности гендерных отношений у калмыков отмечал и И.В. Бентковский, который писал, что даже в пьяном состоянии, когда мужчине уже «все нипочем, только против женщины он не забудется, как бы хмель не омрачил его ум» [Бентковский 2011: 456].

В обычной жизни калмыков женщины также пользовались значительным уважением. Как указывал И.В. Бентковский, «чем далее продвигаемся в изучении бытового положения женщины-калмычки, тем более убеждаемся, что монгольская цивилизация, несмотря на аскетический взгляд буддизма на женщину, оценила ее благотворное значение и упрочила за нею почетное место в разных фазах социальной жизни. Несомненно, что и сама кочевая жизнь калмыков много способствовала к возвышению ее культурного значения. В этом легко убедиться, остановив внимание на правилах степного этикета, соблюдаемого обоими полами» [Бентковский 2011: 463]. Так, например, калмычки обычно не седлали лошадей, если им нужно было ехать. Это дело входило в обязанность мужчин. Сами мужчины, даже нойоны и зайсанги, не должны были передавать женщинам своих коней, чтобы они их привязали. Кроме того, мужчины обязаны были помогать женщинам спешиваться с коней.

Идеал совершенной женщины можно найти в богатом калмыцком фольклоре. При этом внешняя красота женщины, хотя и ценилась, но не считалась ее главным достоинством. Калмыки, кроме внешней красоты, значительное внимание уделяли внутренней, незримой, душевной красоте женщины. Женщины, обладавшие добрым характером, нравственной чистотой и целомудрием, не только в делах, но даже в помыслах, всегда высоко ценились в народе. Образ такой нравственно красивой женщины ханшы Зандан Герел можно найти в эпосе «Джангар». В одной из песен она, чтобы спасти тяжело раненного Джангара, должна была трижды перешагнуть через него, поскольку согласно поверью, если такое действие совершит женщина, отличающаяся безупречной моральной чистотой и целомудрием, то стрела должна была выйти. В результате обряда стрела вышла из тела Джангара, но ее наконечник застрял. В тот момент ханша вспомнила своей единственный в жизни проступок, когда она в далекой молодости бросила страстный взгляд на жеребца, покрывавшего кобылу [Джангар... 1989: 35]. Горячо раскаиваясь в этом единственном прегрешении, Зандан Герел, став на колени, начала искренне молиться, в результате чего стрела быстро вышла из тела и Джангар был спасен. Здесь можно наблюдать образец наивысшей нравственной женской чистоты и целомудрия.

Кроме того, калмыки очень высоко ценили такие этические качества женщины, как мягкость, мудрость, доброта, преданность мужу, способность воспитать детей в уважении к народным традициям и обычаям, умение примирить конфликт между мужчинами. Идеалом жены была женщина, обладавшая девятью добродетелями («Экин йисн эрдм»). Совершенная жена, считали калмыки, должна быть «заботливой и любящей матерью», «верной женой и опорой мужу», «учливой по отношению к родственникам мужа», «чистоплотной и аккуратной хозяйкой», «мастерицей в делах», «находчивой и веселой», «светла душой», «благожелательной к окружающим людям», «почтительной и уважительной к старшим». Совершенная женщина, полагали в народе, обязана была избегать пяти главных недобродетелей. Такая женщина никогда не соблазняла чужих мужчин, не испытывала зависть к другим, не была алчной, не имела плохих помыслов, не занималась ненужными, праздными делами.

Дореволюционные отечественные исследователи очень положительно отзывались о нравственных качествах калмыцких женщин. Восхищение калмыцкими женщинами можно найти в работе русского краеведа Г.Н. Прозрителева: «Страстная любовь к детям, преданность своей семье, своему очагу, привязанность к мужу и полное отсутствие преступности среди женщин рисуют во весь рост эту степную обитательницу, живущую в самых тяжелых условиях экономических и общественных... Мораль женщины калмычки – высокая мораль и она, как воспитательница, дает детям безусловно твердые устои нравственности, идеи правды, добра, верности долгу, беззаветной покорности и стоической выносливости» [Прозрителев 1912: 8–9]. Другой краевед И.В. Бентковский отмечал трудолюбие калмычек: «Но обстановка кочевой жизни такова, что большая часть домашних хлопот выпала на долю женщины. Приготовление пищи, молочных скопов и напитков, многих принадлежностей одежды и жилища, уход за детьми и их воспитание ежедневно озабочивают трудолюбивую калмычку» [Бентковский 2011: 459].

Особый интерес вызывает роль женщин в буддийской культуре калмыков. В религии, как существенной сфере человеческой жизнедеятельности, достаточно четко проявляются гендерные стереотипы общества. При этом проблема гендерной специфики буддизма в настоящее время является актуальной и малоисследованной.

Известно, что буддизм в Калмыкии имеет давнюю и богатую историю. По мнению некоторых исследователей, ойраты впервые познакомились с тибетской формой буддизма еще во времена Чингисхана, однако широкое распространение в их среде он получил только в начале XVII в., когда здесь благодаря усилиям просветителя Зая-пандиты активно укореняется «желтошапочная» традиция Гелуг. После откочевки ойрат-калмыков на территорию Нижнего Поволжья буддизм продолжал оставаться религией основной массы населения.

При этом, у предков калмыков до широкого распространения буддизма существовала сильная шаманская традиция, к которой естественно, имели отношения и женщины. В «Биографии Зая-пандиты» упоминаются не только шаманы, но и шаманки: «Возьми у того лошадей, кто приглашает к себе шаманов и шаманок для совершения обрядов, да окури их собачьим калом» [Ратнабадра 2003: 182].

Ю. Лыткин в «Материалах для истории ойратов» отмечает роль ойратской княгини Сайханчжу-хатун в становлении буддизма среди ойратов: «Сайханчжу хатун все сокровища, какие у нее находились «отдавала в казну Далай ламы и совершала добрые дела». Знаменитый буддийский монастырь Аблайн киит (около Семипалатинска) своим существованием, вероятно, обязан ее мысли, которую Аблай, сын ее, привел в исполнение... В этом монастыре в то время было сосредоточено все буддийское образование; здесь переводились буддийские религиозно-ученые сочинения на ойратский язык» [Лыткин 2003: 414–415].

В монголо-ойратских законах 1640 г. специально была прописана защита прав буддийского духовенства, в том числе и женского: «За оскорбление банди или шабаганцы взять пяток /скота/. А того, кто их побьет, наказать девятком» [Их Цааз... 1981: 16].

Необходимо отметить, что в Монголии и Джунгарии женское монашество получило распространение в форме принятия обетов шабаганцы. Шабаганца (тиб. рабджунгма) представляла собой монахиню, принявшую обеты самой низшей степени монашества, которая примерно соответствовала степени банди (тиб. рабджунг). Однако исторически женских монастырей в Монголии, Джунгарии и Калмыкии не было. В них не было необходимости: монашеское посвящение женщины получали, как правило, уже в преклонном возрасте, и не покидая круга семьи. Отечественный монголовед А.В. Попов отмечал, что «чабаганцы же суть настоящие монахини: пожилые женщины, с посвящением в этот сан совершенно уже отказываются от наслаждения мира, хотя и живут иногда в своих семействах, они бреют волосы на голове и носят платье красного и желтого цвета...» [Попов 1847: 12]. Другие женские монашеские степени (тиб. гецулма и гелонгма) у монгольских народов, в том числе и у калмыков, распространения не получили.

Кроме монахинь-шабаганцев существовали также убасанцы (тиб. гьенинма) – мирянки, принявшие пять обетов, которые не входили в состав буддийского монашества, но пользовались уважением и почетом в обществе. Убасанцы принимали пять первоначальных буддийских обетов: не убей, не воруй, не прелюбодействуй, не лги, не употребляй опьяняющих напитков. С момента посвящения женщина получала официального духовного наставника в лице того ламы, который проводил этот обряд. Женщины-убасанца, как и мужчины-убаши, носили оркимджи – красные накидки через плечо. Законы 1640 г. также прописывали наказание за причинение им вреда: «За оскорбление убаши или убасанцы оштрафовать одной лошадейю. А того, кто их побьет, наказать в зависимости от нанесенного им увечья» [Их Цааз... 1981: 16].

Необходимо отметить, что распространение буддизма среди ойрат-калмыков содействовало улучшению положения женщины в их обществе. Как справедливо, отмечал И.В. Бентковский, «при ближайшем изучении женщины с нравственно-философской точки зрения мы видим, что и буддизм, и гражданский закон, и обычай народа дают женщине почетное место и в социальном быту, и даже в самой религии... Замечательнее всего, что буддизм не только допускает присутствие женщины при религиозном служении, но и позволяет ей дотрагиваться до сосудов и вообще предметов богослужебных и тем самым как бы делает ее участницею религиозных действий» [Бентковский 2011: 460]. Толерантность, гуманизм, высокие нравственные нормы, характерные для буддийской культуры способствовали росту социального и правового статуса женщины, что в свою очередь, способствовало прогрессивному развитию калмыцкого общества. Вышеуказанные особенности буддизма и сегодня привлекают к нему внимание со стороны многих женщин в мире.

В целом, можно отметить, что женщины занимали достаточно высокое, хотя и не доминирующее положение в калмыцком обществе, что, вероятно, было обусловлено, как особенностями кочевого быта, так и влиянием толерантной буддийской религии. Несмотря на сохранение у калмыков в дореволюционный период определенного гендерного неравенства, женщины в их среде пользовались значительной долей самостоятельности и свободы в быту и ведении домашнего хозяйства.

Литература

1. Бентковский И.В. Женщина-калмычка Большедербетского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях // Опальные: Русские писатели открывают Кавказ. Антология: В 3 т. Т.2. – Ставрополь: Изд-во СГУ, 2011. – С.450–468.
2. Джангар. Калмыцкий народный эпос. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1989. – 363 с.
3. Дуброва Я.П. Быт калмыков ставропольской губернии. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. – 181 с.
4. Их Цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. Ойратский текст. – Москва: Наука. гл. ред. вост. лит., 1981. – 147 с.
5. Лыткин Ю. Материалы для истории ойратов // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. – Элиста. Калмыцкое книжное издательство. – С. 390–441.

6. Манджиев Н.Ц. Кердата и кердагинцы. – Элиста: АПП «Джангар», 2004. – 528 с.
7. Попов А.В. Замечания на статью Г.Щукина о ламайской вере // Отечественные записки. – 1847. – Т.53. – Отд. VIII. – С.4–13.
8. Прозрителев Г.Н. Военное прошлое наших калмыков. 1812-1912 гг. – Ставрополь: Тип. губернского правления, 1912. – 350 с.
9. Ратнабадра. Биография Зая пандиты // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. – Элиста. Калмыцкое книжное издательство. – С. 161–221.

Уланов М.С.
г. Элиста, Россия

БУДДИЗМ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОГО ГЛОБАЛЬНОГО МИРА

Работа выполнена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (№075-03-2023-121/2 «Буддизм и глобальные вызовы современного мира»).

***Аннотация.** В статье рассматривается проблема адаптации буддизма к современному глобальному миру. Автор предполагает рассматривать буддизм в контексте концепции глокализации. В отношении буддизма глокализация может означать адаптацию буддийского принципа «Срединного Пути» применительно к процессам глобализации, избегание крайностей глобализации и локализации. «Гибкость», прагматичность и толерантность буддизма позволяют ему достаточно органично и безболезненно вписываться в современные глобальные социокультурные процессы, не теряя при этом свои традиции и самобытность локальных форм. История буддизма во второй половине XX - начале XXI вв. наглядно показывает, что духовные ценности и учения, зародившиеся на Востоке, могут быть глобализованы, модернизированы и играть важную роль в современном обществе, в том числе и западном.*

***Ключевые слова:** буддизм, религия, современный мир, глобализация, глокализация, толерантность, Восток.*

Актуальность данного исследования обусловлена глобальным феноменом религиозного ренессанса, который не обошел и буддийский мир. С начала века Просвещения многие известные мыслители-гуманисты и просветители считали, что по мере развития науки и техники, роста образованности и благосостояния населения, влияние религии будет сходиться на нет, а мировые религии будут заменены гуманистической идеологией. Однако, несмотря на научно-технический прогресс и значительный рост образованности, религиозные традиции сохранились, а в некоторых странах можно даже говорить о религиозном Возрождении или говоря словами Ж. Кепеля, «реванше Бога» [Kerel 1994].

Важным аспектом глобализации является ее влияние на религии, что представляет собой одну из наименее изученных тем в глобалистике. Известно, что процесс глобализации бросает вызов традиционным религиозным установкам. В современном мире все религии сталкиваются с проблемами адаптации к новым обстоятельствам, мировоззрениям и ценностям [Hawkin 2004: 100]. Как отмечает М.Т. Степанянц, глобализация вызвала ответную реакцию, которая выразилась в обостренном внимании к культурной, в том числе религиозной, идентичности. «Не случайно время, в котором мы живем, известный социолог Зигмунд Бауман назвал «эпохой идентичности» [Степанянц 2012: 138].

Ответ традиционного Востока вызову со стороны агрессивной западной культуры был сложным переплетением вынужденной трансформации и энергичного противостояния с опорой на традиционные цивилизационные ценности. При этом сила сопротивления во многом зависела именно от характера и мощи той либо иной восточной цивилизации.

Конфуцианско-буддийский Дальний Восток с его исключительной способностью к усвоению полезных новаций дал наилучший результат, что хорошо видно на примере Японии, Южной Кореи, Китая, Тайваня, Сингапура и т.д. В целом, ответ буддийского мира на вызовы глобализации прагматичен и гибок, поскольку он постоянно сверяет свое мировоззрение с реальностью, с конкретной ситуацией. Неслучайно, отечественный мыслитель А. Яковлев в своей книге о буддизме «Постижение» называет современный буддизм «динамическим традиционализмом» [Яковлев 1998: 147].

Некоторые исследователи предлагают рассматривать буддизм в контексте идеи глокализации [Wong]. Концепция глокализации представляет собой модернизированную версию идеи глобализации, которая несет в себе негативные смыслы, связанные с западоцентризмом и односторонней политико-экономической экспансией Запада в последние десятилетия. Идея глокализации делает упор на то, что при глобализации необходимо учитывать местные условия. Фактически она предлагает учитывать, как глобальные тенденции, так и местные интересы.

В отношении буддизма глокализация может означать адаптацию буддийского принципа «Срединного Пути» применительно к процессам глобализации, избегание крайностей глобализации и локализации. Если радикальная глобализация ведет к культурной унификации и вестернизации мира, то локализация, несмотря на одобрение общественности и СМИ из-за ее приверженности идее сохранения местного наследия и традиций, в своих крайних формах может превращаться в религиозный фундаментализм и способствовать политической, экономической и культурной стагнации и изоляции. «Гибкость», прагматичность и толерантность буддизма позволяют ему достаточно органично и безболезненно вписываться в современные глобальные социокультурные процессы, не теряя при этом свои традиции и самобытность локальных форм. В частности, исследователи отмечают, что распространение буддизма в странах Востока происходило достаточно мягко и безболезненно, так как буддизм не стремился полностью разрушить старую культурно-религиозную модель. Известная толерантность и доктрина «искусных средств» (упайя) позволяла буддизму действовать более «гибко», что способствовало его распространению на значительной территории Азии. Почти во всех регионах Востока сложился своеобразный религиозный синкретизм, характеризующийся достаточно толерантным сосуществованием буддизма и местных религий.

Современное распространение буддизма на Западе демонстрирует, что глобализация может проявляться не только как процесс экспансии западных либеральных ценностей и установок. История буддизма во второй половине XX - начале XXI вв. наглядно показывает, что духовные ценности и учения, зародившиеся на Востоке, могут быть глобализованы, модернизированы и играть важную роль в современном обществе, в том числе и западном.

Важную роль в процессе адаптации буддизма к современным глобальным реалиям играет деятельность признанных духовных лидеров, самым ярким из которых является Его Святейшество Далай-лама, ставший на сегодняшний день самым авторитетным и популярным религиозным деятелем во всем мире. Его подход состоит в том, чтобы не отгораживаться от глобализации, что фактически невозможно, а приспособливаться к ней, используя ее возможности для продвижения традиционных буддийских ценностей в современном обществе. Далай-лама подчеркивает, что поскольку глобализация способствовала усилению зависимости стран и народов друг от друга, «нациям ничего не остается, кроме как заботиться друг о друге, даже не столько из соображений человеколюбия, сколько оттого, что это в их собственных интересах. В таких обстоятельствах, безусловно, растет необходимость в установлении взаимопонимания между людьми и чувстве всеобщей ответственности. Ключом же к достижению этих высоких идеалов является воспитание добросердечия» [Далай-лама XIV 2004: 105–106]. Мудрость, харизма и нравственный пример Далай-ламы способствуют популярности буддизма как религии, учитывающей потребности современного человека и разнообразие культурных традиций.

Интересно, что в современном культурно-конфессиональном ландшафте глобального мира растет популярность и значимость буддизма [Ulanov M.S., Vadmaev 2015]. Одной из причин этого является сходство ряда его положений с принципами научной мысли. Известно, что на протяжении веков отношения между наукой и религией варьировались от конфликта и враждебности до гармонии и сотрудничества, в то время как различные мыслители утверждали, что эти два мировоззрения по своей сути противоречат друг другу. В настоящее время активно развивается идея диалога тибетского буддизма и западной науки, который начался еще во второй половине XX в. по инициативе Далай-ламы XIV. Сегодня в диалог буддизма и науки вовлекаются и российские ученые, которые проводят совместные исследования с тибетскими буддийскими монахами. Особое внимание при этом уделяется исследованию феномена сознания [Белимова 2021: 168–169]. Так, Т.В. Черниговская считает, что «сотрудничество российских ученых с Далай-ламой и буддийскими монахами поможет найти связь между идеальным и материальным мирами, а также ответить на другие вопросы нейронаук, физики и медицины» [Черниговская].

Введение богатейшего наследия философской мысли буддийского Востока в современный философско-культурологический дискурс может содействовать преодолению европоцентризма и известной дихотомии между Западом и Востоком. Возможности плодотворного диалога способствует тот факт, что буддийской традиции свойственен определенный антидогматизм, готовность к трансформации, исходя из новых реалий, способность вносить некоторые правки в свое учение и культовую практику. Как справедливо отмечает М.Т. Степанянц, история буддийской культуры «демонстрирует уникальный пример «диалогичности»» [Степанянц 2012: 139]. Сегодня, благодаря своей открытости науке и современному миру буддизм превратился «в глобальный интеллектуально-духовный ресурс, открытый для всеобщего пользования» [Агаджанян].

Сегодня в ряде стран буддийского мира протекает процесс возрождения буддизма, который находился в кризисном состоянии из-за антирелигиозной политики коммунистических правительств. Так, в Камбодже сегодня идет процесс возрождения буддийской культуры после кровавого правления радикальной коммунистической партии «красных кхмеров» [Яковлев 2015: 8–9]. Несмотря на жестокие гонения, буддийские традиции оказались сильнее новой антирелигиозной идеологии. Схожие процессы происходят и в других странах региона.

Буддийская религия, несмотря на различные потрясения XX века, продолжает играть важную роль в общественной жизни целого ряда стран Востока. Буддизм сегодня является важным элементом в социально-политической жизни многих азиатских стран, в том числе и тех, где проводился коммунистический эксперимент. Процесс религиозного возрождения затронул и ряд регионов России, где буддизм является традиционной конфессией. Так, в Калмыкии, Бурятии и Туве идет активное строительство буддийских культовых сооружений, издается духовная литература, проводится просветительская работа.

При этом глобализация влияет на организационные формы буддийской религии. Так, буддистские движения на Тайване позаимствовали отдельные методики организации и проповеди у протестантских церквей США, чтобы распространять религию, достаточно далекую по своим корням от американского протестантизма [Многолика глобализация... 2004: 64]. В результате распространения буддизма за пределами традиционного ареала и его модернизации сформировался так называемый глобализированный буддизм, который более свободен от традиционных культурных норм и практик. Элементы глобализированного буддизма можно обнаружить и в современной России.

Еще одним аспектом влияния глобализации на буддизм является женское движение в этой религии. Вопрос о равенстве женщин и мужчин в буддизме стал активно разрабатываться западными буддистами в рамках феминистского дискурса, в котором сформировалось утверждение об изначальном равенстве полов в буддизме. Буддийский феминизм получил наибольшее распространение на территории Америки. Феминизация женского монашества и активная социальная деятельность женщин-буддисток представляют собой серьезный

фактор, влияющий на развитие буддийского движения не только на Западе, но и на Востоке.

Участие буддийских общин и организаций в противодействии пандемии и благотворительной помощи населению стран Востока наглядно продемонстрировало, что они способны отвечать на новые социальные вызовы. Общий кризис, связанный с пандемией, остро поставил перед буддизмом проблему поиска принципиально новых форм религиозного служения и работы с населением.

Особого внимания заслуживает реакция буддизма на экологические проблемы. Современная эпоха характеризуется стремительными темпами развития. Формирование глобальной экономики, гигантские потоки информации, широкое внедрение компьютерной техники, тенденции к глобализации - все это меняет окружающий мир и общемировую цивилизацию. XX век со всей остротой поставил вопрос о настоятельной необходимости отказаться от ставшего привычным отношения к природе как исключительно к объекту человеческого потребления. Сейчас не только учёные, но уже и представители различных общественных организаций, деятели культуры и искусства, религиозных конфессий обращают внимание на необходимость формирования эколого-ориентированного сознания.

В данном контексте возникает необходимость поиска новых моделей взаимоотношения человека и природы. И религия может стать одним из ресурсов для формирования новых путей решения экологического вопроса. Тема религии стала одной из основных в пятом докладе Римского клуба – «Цели для человечества» (1977), подготовленном группой исследователей под руководством Эрвина Ласло. В нем, в частности, была предпринята попытка выявить контуры новой экологичной религии, составленной из элементов индуизма, буддизма, даосизма, ислама и христианства.

В этой связи следует отметить, что буддизм, являясь одной из мировых религий, обладает широким потенциалом ценностных установок по отношению к природе. В условиях кризиса ценностно-мировоззренческих основ современной техногенной цивилизации представляется логичным обращение к тем элементам буддийской культуры, которые могут помочь в преодолении этого кризиса. При этом актуализация значимости буддийской культуры ни в коей мере не означает, что решение экологической проблемы следует усматривать только в данных ценностях. Речь идет о другом, а именно о необходимости учета ценностей и традиций буддийской культуры при постановке и решении экологической проблемы.

Указанная постановка проблемы проистекает из того, что инновационная модель развития общества, связанная с исходными принципами техногенной цивилизации, внесла свой вклад в разрушение природных оснований бытия общества. Тем самым актуализируется вопрос о необходимости пересмотра приоритетно-преобладающего западно-центристского отношения к окружающей среде и поиске новой модели взаимоотношений между природой и обществом. На фоне все более усиливающихся экологических проблем, следует по-иному взглянуть на ценностный аспект буддизма по отношению к природе, который, как известно, имеет гармоничные взаимоотношения с объективной природой. Современная же наука практически не оставляет места таким видам традиционного этнического опыта человечества, и потому в настоящее время важно сохранить этот культурный генофонд как возможную альтернативу «слепому технократизму».

В данном контексте усиливается потребность в концептуальном анализе специфики постановки и решения проблемы «человек и природа» в экологических аспектах буддизма, которые достаточно устойчивы и стабильны. Человечеству необходима комплексная проработка вопросов эволюции отношений природы и человека в культурных традициях самых различных народов. Особенно это касается вопросов природопользования, отношений человека и природы, этноса и природы, традиционных форм хозяйствования.

Таким образом, буддийская религия, несмотря на различные потрясения XX века, продолжает играть важную роль в современном обществе. При этом глобализация влияет на организационные формы буддийской религии. В современном культурно-конфессиональном

ландшафте глобального мира растет популярность и значимость буддизма. Одной из причин этого является сходство ряда его положений с принципами научной мысли. Особого внимания заслуживает реакция буддизма на экологические проблемы. Буддизм, будучи экофильной религией, обладает широким потенциалом ценностных установок по отношению к природе.

Литература

1. Агаджанян А. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Русский Архипелаг. URL: <https://archipelag.ru/geoculture/religions/Eurasia/alternative/> (дата обращения: 20.09.2023).
2. Белимова В.С. Наука и буддизм в перспективе межкультурной философии // Вопросы философии. – 2021. – №4. – С.168–178.
3. Далай-лама XIV. Ответственность и добросердечие. – Санкт-Петербург: Нартанг, 2004. – 176 с.
4. Многоликая глобализация. Культурное многообразие в современном мире. – Москва: Аспект-пресс, 2004. – 378 с.
5. Степанянц М.Т. Предисловие к словарю «Буддизм» // Вопросы философии. 2012. №5. – С.134–142
6. Черниговская Т. Буддисты помогут ученым связать мир идей и материю. URL: <https://ria.ru/20201111/buddizm-1584040482.html> (дата обращения: 20.09.2023).
7. Яковлев А.И. Религия и религиозный фактор в эпоху глобализации // Восточная аналитика. – 2015. – №3. – С.7–19.
8. Яковлев А.Н. Постижение. – Москва: Захаров, Вагриус, 1998. – 223 с.
9. Hawkin D.J. The Twenty-first Century Confronts its Gods: Globalization, Technology, and War. – Albany: State University of New York Press, 2004. – 231 p.
10. Kepel G. Revenge of God: the Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World. – University Park: Pennsylvania State University Press, 1994. – 215 p.
11. Ulanov M.S., Badmaev V.N. Buddhist world in global context // International Journal of Economics and Financial Issues. – 2015. – Т.5. – № 3S. – С.15–17.
12. Wong S. Buddhism as a «Glocalized» Religion in the Modern World // Buddhistdoor Global (BDG). June 26, 2019. URL: <https://www.buddhistdoor.net/features/buddhism-as-a-glocalized-religion-in-the-modern-world/> (дата обращения: 20.09.2023).

Хомутников В.Х.
г. Элиста, Россия

ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ В КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЯХ ЗАПАДА И ВОСТОКА

Аннотация. *Статья посвящена проблеме взаимоотношения человека и природы в культурах и религиях Запада и Востока. Автор отмечает, что народы Запада дали миру промышленный капитализм, почти всемогущую науку и технику, однако не только не смогли уравновесить скрытые в этом экофобные тенденции, но и распространили эти тенденции на страны и народы, имевшие более экофильные установки. Философские системы древнего Востока создали свои самобытные, отличные от других, модели многоуровневого мировосприятия, логика которых отлична от бинарной классической дилеммы, построенной по принципу «или-или» и исключаящей компромисс различных подходов. Человечество постепенно осознает преимущества такого полифундаменталистского видения мира перед двумерно-плоскостным и начинает отходить от «единственно-истинной картины бытия». Строятся новые модели, основанные на учете плюралистической природы бытия.*

Ключевые слова: человек, природа, экология, культура, традиции, Запад, Восток, христианство, буддизм.

Растущее значение социально-экологических проблем во всех странах мира и усиление внимания к этим животрепещущим проблемам человечества побуждает к всестороннему рассмотрению к обзору и анализу исторически изменявшегося и изменяющегося взаимодействия общества с природой, эволюции экологического поведения.

Считается, что со времени появления на Земле человека современного биологического вида *Homo sapiens* (человек разумный), прошло 40–50 тыс. лет. Первобытные люди адаптировались в своей деятельности к условиям окружающей среды и вместе с тем они были частью природных экосистем и находились в полной зависимости от продуктивности флоры и фауны, которую они могли использовать.

Культурная адаптация людей к природной среде – это не только защита от присущих ей неблагоприятных для их жизни факторов, но и использование ими ресурсов этой среды для своего существования. Всем этим и обусловлено влияние природной среды на этносы, и их компоненты. Наиболее осязаемое воздействие географическая среда оказывает на этнос (особенно на ранних стадиях общественного развития) в период его формирования, когда он как бы адаптируется, приспосабливается к своей природной «нише» [Бромлей 1981: 248–249]. Основные этапы истории взаимодействия первобытных людей с природой были обусловлены, с одной стороны, расширением района их начального обитания, процессом заселения людьми пригодных для жизни пространств. А с другой – процессом развития орудий их трудовой деятельности по жизнеобеспечению, особенно же – переходом от присваивающего типа хозяйства к производящему типу хозяйства и ускоренным совершенствованием последнего. Такой переход, получил название «неолитической революции».

Однако и в присваивающем хозяйстве использование человеком даров природы в той или иной мере сопровождается применением орудий труда (например, употребление палки-копалки некоторыми собирателями); в производящем же хозяйстве потребление людьми природных ресурсов почти всегда опосредствовано их трудовой деятельностью [Бромлей 1981: 249].

Но при всей значимости уровня социально-экономического развития человеческих коллективов для использования ими ресурсов отдельных ландшафтных зон, вариабельность хозяйственной деятельности в пределах таких зон не может быть отнесена только за счет этого фактора. Дело в том, что истории известно немало случаев, когда народы, находившиеся примерно на одинаковом уровне социально-экономического развития и в одинаковых природных условиях, не создавали одних и тех же хозяйственно-культурных типов, используя аналогичные ресурсы весьма различно. Такого рода вариабельность обусловлена в первую очередь специфическими культурными традициями отдельных этнических общностей. Она может проявляться в самых разнообразных сферах взаимодействия человека и природы [Бромлей 1981: 249].

Некоторые исследователи полагают, что одним из факторов миграций первобытного человека была угроза его вымирания вследствие узколокального или более широкого регионального экологического кризиса. Такой кризис мог быть обусловлен как сокращением необходимых ресурсов, которыми обеспечивалась жизнь коллектива, так и увеличением численности коллектива при невозможности дальнейшего расширения границ используемой «экологической ниши» [Козлов 1994: 38].

Существенным фактором в развитии флоры и фауны того времени были пожары, устраиваемые первобытными людьми. Многие исследователи считают, что африканские саванны имеют пирогенное происхождение, то же самое относится к значительной части ландшафтов Австралии и особенно Тасмании, что, возможно, в немалой степени затормозило развитие обитавших здесь первобытных коллективов [Баландин, Бондарев 1988: 46–48].

По мнению В.И. Козлова, «важной причиной перехода к производящему хозяйству был локальный экологический кризис, вызванный таким истощением объектов охоты и

собиранья, которое поставило под угрозу дальнейшее нормальное существование увеличившихся численно первобытных коллективов. Однако такой начавшийся процесс активного преобразования человеком окружающей его природной среды, способствовавший его стабильному жизнеобеспечению, имел много негативных в экологическом отношении последствий, со временем нередко ухудшавших и без того хрупкое существование на заре его жизнедеятельности» [Козлов 1994: 38].

Если обратиться к истории, то легко обнаружить, что с известной периодичностью вновь и вновь высказывались примерно те же жалобы и опасения, осуждение и критика насилия над природой, причем примерно с той же аргументацией, что и сегодня. Уже в древности вырубка средиземноморских лесов, приведшая к выветриванию почв и появлению скудной степной растительности на месте тенистых дубрав, была предметом постоянных сетований античных авторов. Не меньше осуждалась и разработка огромных каменоломен, поставлявших мрамор для храмов и дворцов, и чудовищно, по мнению древних писателей, обезображивавшая, истреблявшая природу и уподоблялась нанесению ран живой плоти одушевленной природы и представляла как вопиющее преступление против нравственности. Вторжение в природную среду и использование ее, будь то в аграрном обществе или в индустриальном, остается в принципе одним и тем же, различия лишь количественные. Но с ростом возможностей меняется сознание [Глой 2002: 139]. Высказываются предположения, что неолитическая революция, связанная со становлением нового способа производства, сочеталась с какой-то революцией в сознании людей, в том числе с психологическими установками экологического поведения.

Неразрывная связь первобытного человека с природой, его растворенность в природе отражалась в религиозных верованиях того времени, которые одухотворяли окружающую среду (анимизм), устанавливали кровнородственные отношения между тем или иным первобытным коллективом и каким-то видом животного, реже - растением или неодушевленным предметом (тотемизм) и т. д. В большинстве известных этнографам случаев тотемное животное нельзя было убивать и употреблять в пищу.

По мнению Б.Ф. Поршнева, «экологический анализ показывает нам колоссальную связанность древнего человека со всем окружающим животным миром. Если не усматривать предвзято в доисторическом прошлом обязательно войну нашего предка со всем животным миром, то выяснится его необычайно тесная и бескровная связь с этим миром. Палеоантроп занял совсем особое место в мире животных, был абсолютно безопасен для всех зверей и птиц, ибо он никого не убивал. Но зато он как бы отразил в себе этот многоликий и многоголосый мир» [Поршнева 1974: 353].

Как отмечал Н.Н. Моисеев, «традиции, мифы, которые на протяжении многих десятков тысяч лет, наверное, и были основой мировоззрения человека в то долгое время, когда это мировоззрение было еще достаточно универсальным, не распадаясь на индивидуальное и групповое. Тогда люди жили, следуя жестким канонам, которые им диктовала природа» [Моисеев 1998: 16]. Однако массовое поведение людей определялось не сказками, а жизненными потребностями. Не представляя себе всех причинно-следственных экологических связей, в том числе и негативных последствий своих, казалось бы, рациональных действий, люди ради поддержания плодородия своего участка пашни или своего выгона для скота могли уничтожать всю окружающую «дикую» природу, и это, как уже отмечалось, вело к глубоким, порой необратимым экологическим кризисам.

Развернувшийся переход к производящему хозяйству стал существенно усиливать экофобные установки по отношению к природе. Человек был и оставался частью природы, но это было осознано позже и главным образом на высшем «философском» уровне, впрочем, и на нем «природа» зачастую отделяется от «общества», так или иначе противопоставляется ему. На бытовом же уровне естественная природа почти всегда противопоставляется искусственной природе, т.е. культурной среде обитания.

На смену первобытным или родоплеменным верованиям (анимизм, тотемизм, магия и фетишизм) пришли так называемые местные или «национальные» (т.е. распространенные

преимущественно внутри одного народа религии - иудаизм, брахманизм, конфуцианство и др.), а также мировые религии (буддизм, христианство и ислам). Они концентрировали основное внимание на духовном и небесном, а не на телесном и земном, а потому в большинстве своем не содержали каких-то правил экологического поведения.

Существенно отличалась в этом отношении древнейшая из мировых религий - буддизм, в котором человек не противопоставлен природе, а является лишь высшей ступенью развития живых существ, вся жизнь которых, как и переход от одного «разряда» в другой, обусловлена действием общего для всех них принципа ответственности («кармы»). Единственным отличием человека от других существ является лишь его способность осознать такую ответственность и достичь высшего состояния освобождения от «кармы». Как отмечает Н.В. Абаев, «буддийские нормы нравственного поведения включали в систему этических отношений всех живых существ неэтичное безответственное отношение, что влекло за собой столь же неизбежное наказание в данном или будущих перерождениях, как и причинение зла человеку» [Абаев 1989: 137].

Идеи буддизма об органическом единстве человека и природы, связанные с его учением о перевоплощениях души в различные существа, были восприняты некоторыми местными религиями, прежде всего джайнизмом (Индия) с его строгим запретом на убийство любого живого существа, даже насекомого, и даосизмом (Китай) с его культом явлений природы. Однако в наиболее интересном для взаимоотношения общества и природы виде они выступают в школе чань-буддизма, сформировавшейся в Китае в V–VI вв. н. э. Эта школа старалась избежать крайностей бережного отношения к природе. Природа рассматривалась в буддизме как равноправный человеку партнер, а это означало, что в определенных условиях, когда человеку необходимо обеспечить свою жизнь, например, путем охоты, природа как бы должна предоставлять ему эту возможность.

Как отмечает Н.В. Абаев, «обладая чувством ответственности за все живое и сознанием своей взаимосвязанности с природным целым, человек должен был понимать, что, нанося урон природе, он ранит и самого себя, что допустимо лишь из общих интересов эволюции всего сущего к более совершенным формам» [Абаев 1989: 138]. Таким образом, буддизм стремился по возможности сохранять природные ресурсы, не уничтожая и не растрачивая их без особой нужды, даже если они имелись в изобилии.

В христианстве, воспринявшем идеи иудаизма о том, что только человек был сотворен «по образу и подобию Бога», проступает взгляд на человека, как на некоего хозяина природы, могущего поступать с ней так, как считает нужным, и только одобряемая христианством аскеза в некоторой степени сдерживала экофобные потенции, заложенные в этом принципе.

Промышленная революция открыла новые возможности для использования природных ресурсов, в том числе в экстремальных условиях. Эти возможности лавинообразно возрастают в условиях научно-технической революции, создавшей необходимые предпосылки, для освоения людьми природных богатств, всех географических зон нашей планеты и, более того, для выхода за ее пределы [Бромлей 1998: 248–249].

Одной из главных причин развития европейской науки было «расколдовывание» природы, то есть изгнание из нее всех мистических, таинственных, не поддающихся рациональному расчету, необъяснимых факторов. Вытеснение язычества духовными религиями, вытеснение духов место, богов, связанных с горами, лесами, реками, перенесение всего святого и духовного в потусторонний мир сделало этот мир мёртвой и безжизненной материей, поддающейся механической и математической обработке, и одновременно обеднило человека [Губин, Некрасова 2000: 75].

К.Х. Делокаров отмечает: «Увеличивающееся число глобальных проблем и их углубление – явный признак кризиса современной цивилизации. Этот кризис уходит своими корнями в историю именно европейской культуры, которая в последние столетия стала лидером мирового сообщества. Это кризис форм жизнедеятельности в первую очередь европейской индустриально-технологической цивилизации, которая идейно мировоззренчески, на наш взгляд, восходит к греческой культуре и философии» [Делокаров 1993: 5].

Действительно, расширение и упрочение массовой психологии потребительства в эпоху капитализма сочеталось с быстрым ростом могущества человека, связанного с использованием все более разнообразных машин и механизмов, а также более мощных источников энергии. Человечество стало геологической силой, и его способность изменять поверхность земли стала соизмеряться с силами природы, а то и превосходить их; люди могли строить огромные города, прокладывать каналы, осушать или сооружать крупные водоемы, срывать до основания одни значительные возвышенности и возводить другие и т. д.

Как отмечал Т.И. Ойзерман, «человек не может остановить, а тем более прекратить действие физических, химических, геологических и иных законов природы; он может лишь, познав их действие, использовать его в определенных границах для достижения своих целей» [Ойзерман 2002: 5]. Но деятельность людей, поставившая на чашу весов само его существование и существование биосферы, еще не значит, что человек стал господином природы. «Скорее наоборот, эти глобальные изменения, которые люди оказались не в силах предотвратить, демонстрируют господство законов природы, по сравнению с которым власть человечества над теми или иными природными процессами оказывается, так сказать, локализованным, ограниченным во времени и пространстве феноменом, значение которого не следует преувеличивать» [Ойзерман 2002: 5].

Однако люди, получив возможность изменять лик неживой природы и показывать господство над миром природы, долгое время не осознавали негативных последствий своего экофобного поведения как в экономически развитых странах Европы, так и в странах оседания европейских поселенцев или господства европейских колонизаторов.

Усиление давления на природу в эпоху капитализма было во многом обусловлено ускорившимся ростом численности народонаселения мира. Такой рост численности народонаселения с середины XX в., получил название «демографического взрыва». Показательно, что известный английский ученый и священник Т. Мальтус был в начале XIX в. едва не отлучен от церкви за греховные идеи о том, что при безграничном размножении людей за столом природы может для кого-то не хватить места. И только «демографический взрыв» середины XX в., резко обостривший проблемы обеспечения жителей многих стран мира продовольствием, по существу впервые за всю историю человечества привлек внимание не только крупных мыслителей, но и довольно широкие круги мировой общественности к идее об ограниченности природных ресурсов и важности учета экологических факторов. Вторая половина прошлого века стала временем экологического прозрения и вместе с тем привела к осознанию невозможности радикально изменить уже определившееся экофобное отношение к природе, обеспечить человечеству более или менее «светлое будущее».

Ф. Энгельс отмечал: «Если человек наукой и творческим гением подчинил себе силы природы, то они ему мстят, подчиняя его самого, поскольку он пользуется ими... независимо от какой-либо социальной организации» [Маркс и Энгельс, 387]. Последнее замечание особенно примечательно, так как экологические проблемы характерны как для развивающихся, так и для экономически развитых стран.

Но если взаимоотношение людей и природы не определяется их «социальной организацией», то можно заключить, что оно определяется какими-то другими общечеловеческими мотивами, обусловленными либо легкомысленным отношением к среде обитания, либо возникшими противоречиями между высоким уровнем технического потенциала, связанного с удовлетворением растущих потребностей людей, и низким уровнем экологического сознания. В скором будущем, если эти противоречия не будут устранены, то человечество в третьем тысячелетии вплотную приблизится к глобальной экологической катастрофе.

Есть научно-обоснованные предположения, что антропоцентризм христианства способствовал оформлению капитализма он же способствовал и соединению людей в общности национального типа, в то время как на востоке еще долгое время ведущую роль продолжали играть религиозные общности. Как отмечал Л. Уайт, «христианство, особенно

в своей западной форме, - наиболее антропоцентрическая из всех мировых религий... Христианство не только установило дуализм человека и природы, но и настояло на том, что воля Божия именно такова, чтобы человек эксплуатировал природу ради своих целей» [Уайт 1990: 196–197].

Христианские народы Запада дали миру промышленный капитализм, почти всемогущую науку и технику, однако не только не смогли уравновесить скрытые в этом экофобные тенденции, но и распространили эти тенденции на страны и народы, имевшие более экофильные установки. Развертывавшийся по мере вестернизации процесс экофобизации неевропейских и нехристианских по своему происхождению народов мира идет очень сложным путем.

Некоторые восточные народы, прежде всего японцы, активно восприняв западную науку и технику, старались сохранить прежние экофильные установки в самой Японии, но действовали экофобно вне ее, что отчетливо проявилось, например, в их китобойном промысле. В западных странах в последнее время стали распространяться идеи восточных религий, например, чань-буддизма, хорошо сочетающиеся с развернувшимися движениями партий «зеленых». Тем не менее численность народонаселения мира продолжает быстро увеличиваться, в развитии цивилизации проступают все новые и новые иррациональные мотивы, и преобладающие экофобные тенденции ставят человечество, как уже отмечалось, на грань экологической катастрофы [Козлов 1994: 38].

Философские системы древнего Востока создали свои самобытные, отличные от других, модели многоуровневого мировосприятия, логика которых отлична от бинарной классической дилеммы, построенной по принципу «или-или» и исключающей компромисс различных подходов. Человечество постепенно осознает преимущества такого полифундаменталистского видения мира перед двумерно-плоскостным и начинает отходить от «единственно-истинной картины бытия». Строятся новые модели, основанные на учете плюралистической природы сущего.

Литература

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в современном Китае. – Новосибирск: Наука СО, 1989. – 216 с.
2. Баландин Р.К., Бондарев Л.Г. Природа и цивилизация. – Москва: Мысль, 1988. – 392 с.
3. Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). – Москва: Наука, 1981. – 392 с.
4. Глой К. Современное понимание природы: переломный момент // Науковедение. – 2002. – №4. – С.136–145.
5. Губин В., Некрасова Е. Философская антропология / учебное пособие. – Москва: ПЕР СЭ; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. – 240 с.
6. Делокаров К.Х. Философия и кризис современной цивилизации. – Москва: Луч, 1993. – 254 с.
7. Козлов В.И. Исторические аспекты этносоциальной экологии (о проблемах экологического поведения) // Этнографическое обозрение. – 1994. – №1. – С.33–49.
8. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. – Т.46. – Ч.1. – Москва: Изд-во политической литературы, 1968. – 560 с.
9. Моисеев Н.Н. Расставание с простотой / Никита Моисеев. – Москва: Аграф, 1998. – 472 с.
10. Ойзерман Т.И. Проблемы экологии: генезис идей и современность // Социологические исследования. – 2002. – №3. – С.3–11.
11. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. – Москва: Мысль, 1974. – 488 с.
12. Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – Москва: Прогресс, 1990. – С. 188–202.

«ИСКУСНЫЕ СРЕДСТВА» ДЛЯ ДИАЛОГА КУЛЬТУР В БУДДИЙСКОМ МИРЕ

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00118

«Россия и буддийский мир в дискурсе философского востоковедения»,

<https://rscf.ru/project/19-18-00118/>

Аннотация: Исследование посвящено выявлению инструментов диалога культур, используемых внутри буддийского мира, в контексте идеи «искусных средств». Под «искусными средствами» подразумеваются специфические действия по распространению буддийского учения во имя спасения всего человечества от сансарических страданий. Исходя из этого, выделены следующие «искусные средства» для диалога культур в буддийском мире: интерактивные методы обучения для трансляции теории и духовного опыта, переводческие стратегии, методы медицинской диагностики и лечения, астрологические расчеты, применение цифровых технологий. Использование этих «искусных средств» на основе мотивации сострадания и интенции бодхичитты обуславливает сотериологический фактор взаимодействия буддистов между собой и, соответственно, может быть одним из объяснений конструктивного диалога культур внутри буддийского мира.

Ключевые слова: буддийский мир, диалог культур, «искусные средства», буддийская сотериология, бодхисаттва, бодхичитта.

«Идентификационный поворот России на Восток» актуализирует необходимость детального изучения факторов взаимодействия российской цивилизации и буддийского мира на современном этапе [Бадмаев 2022]. В связи с этим необходимо понять, что же представляет собой буддийский мир, каким образом он сформировался, за счет чего он функционирует и расширяется.

На данный момент проведено достаточно большое количество исследований взаимоотношений народов, традиционно исповедующих буддизм. К примеру, индийско-тибетские, индийско-китайские, тибетско-монгольские, тибетско-ойратские, тибетско-калмыцкие и другие взаимосвязи, сформировавшиеся и развивавшиеся на основе общей религиозной (буддийской) идентичности [The Spread ... 2007]. В подавляющем большинстве работ совершенно справедливо обосновываются политические, социально-экономические, этнокультурные факторы, которые оказывают влияние на взаимоотношения буддистов между собой [Сафронова 2006; Уланов 2009; Островская 2015; Буддизм 2016; Аякова 2017].

При этом не меньшее значение для верующих имеет и религиозный фактор. Как правило, в исследовательских работах упоминается о сотериологической направленности буддизма, то есть его ориентации на спасении, и даже делаются попытки связать это с прозелитизмом [Буддизм 2016; Самтен 2017]. Несмотря на то, что в буддизме нет оформленного института миссионерства, гипотеза о прозелитизме в определенной степени подтверждается идеей «искусных средств». Однако исследования не дают четкого представления о том, каким образом эта идея воплощается на практике, в том числе при выстраивании диалога между буддистами, представляющими различные этносы и культуры, и особенно при выборе способов их взаимодействия. В связи с этим цель настоящего исследования является попыткой выявления инструментов диалога культур, используемых внутри буддийского мира, в контексте идеи «искусных средств».

Что же означает само понятие «искусные средства»? В каноническом буддийском тексте «Святая махаянская сутра, называемая “Глава о секрете всех Будд, искусных средствах, по просьбе бодхисаттвы Джняноттары”» указывается на то, что Будда завещал своим адептам ориентироваться на идеал бодхисаттвы, который в силу своих духовных заслуг использует «искусные средства», то есть различные «уловки» для религиозного обращения живых существ к истинному пути спасения [‘Phags pa ... 1980].

Таким образом, понятие «искусные средства» (санскр. упая каушалья) необходимо рассматривать неотрывно от понятий «бодхисаттва», то есть личности, в чьем сознании присутствует «бодхичитта». Бодхичитта же представляет собой интенцию к личному просветлению ради освобождения всех живых существ от всех видов страданий (страдание страдания, страдание перемен, всеобъемлющее страдание). Такая интенция возникает из сострадательного мотива.

Примечательно, что далее в тексте сутры приводится вопрос к Будде о том, как трактовать действия одного бодхисаттвы, от которых согласно буддийским этическим представлениям следует воздерживаться. Будда же буквально оправдывает бодхисаттву, совершившего несправедливые поступки, и объясняет это тем, что тот лишь применил «искусные средства» исходя из особенностей интеллектуальной и эмоциональной готовности другого человека [‘Phags pa ... 1980: 150, 156].

Иными словами, идея «искусных средств» подразумевает своеобразную свободу действий во имя благородной цели просветления. В этом случае «искусные средства» можно рассматривать через теорию не прямых действий и сравнить их со стратегиями. То есть буддисты, ориентированные на идеал бодхисаттвы и из сострадания стремящиеся ко всеобщему спасению, вырабатывают некий алгоритм действий для достижения поставленной ими цели, но без ее прямого объяснения объекту воздействия. Это означает, что любые осознанные акты буддистов могут быть истолкованы как «искусные средства».

Здесь важно подчеркнуть, что интенция бодхичитты и применение «искусных средств» не обязательно гарантирует наличие особых духовных качеств у буддиста и достижение им уровня бодхисаттвы, достаточно лишь его намерения. С учетом того, что полное познание чужой субъективной реальности пока не доступно для исследователей, то следует допускать, что среди буддистов могут быть и те, кто действительно является бодхисаттвой, и те, кто лишь соотносит свои интенции с бодхичиттой.

Применение буддистами «искусных средств» можно рассматривать с точки зрения мотивации к построению счастливого общества вследствие диалога культур. Здесь на первый план выходит альтруистическая интенция буддистов, уверенных в том, что диалог соответствует их сотериологическим представлениям. Какие же инструменты диалога культур можно выявить, если предположить, что буддисты придерживаются идеала бодхисаттвы и идеи «искусных средств»?

В первую очередь, буддистам необходимо применить «искусное средство» для трансляции самого учения Будды и передачи духовного опыта. Известно буддийское утверждение о том, что только сам человек может полностью освободить себя от страданий, пройдя Восьмеричный благородный путь. Будды же только указывают правильное направление и объясняют методы духовного развития.

К примеру, духовный глава тибетского буддизма Его Святейшество Далай-лама XIV часто ссылается на то, что даже будды, являясь совершенными и всемогущими, не способны избавить кого-либо от страданий. «... будды не смывают скверны водой, не устраняют движением руки страдания существ, не переносят свои прозрения другим, они освобождают существ учением об истине таковости»¹.

Иными словами, утверждается, что только сам человек способен обрести правильное понимание реальности, достичь просветления и тем самым освободиться от всех страданий, а Будды лишь могут научить его. Следовательно, буддистам необходимо обеспечить непрерывную трансляцию теории и духовного опыта. Они могут осуществить это посредством интерактивных методов обучения: массовых учений, лекций, семинаров, посвящений, благословений, коллективных затворничеств. Эти инструменты являются достаточно частым явлением в буддийском мире.

Когда учитель и ученики принадлежат к разным культурам и говорят на разных языках,

¹ Далай-лама даровал учения по случаю Дня рождения, пробуждения и ухода в махапаринирвану Будды Шакьямуни // Сайт «Его Святейшество Далай-лама XIV» [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://ru.dalailama.com/news/2023/teachings-on-the-day-commemorating-the-buddhas-enlightenment> (дата обращения: 03.09.2023).

необходимо «искусное средство», которое бы облегчало процесс изучения и понимания буддийской теории в иноязычном пространстве. И.С. Урбанаева сообщает о двух буддийских переводческих стратегиях [Урбанаева 2022]. В одном случае переводчики, как это произошло в истории китайского буддизма, передавали смысл учения посредством уже имевшегося в даосизме и конфуцианстве категориально-терминологического аппарата. В случае с тибетцами была выбрана стратегия разработки совершенно новой терминологии для перевода санскритских текстов.

Поскольку мотив сострадания и интенция бодхичитты направлены на устранение всех видов страданий, то вполне логично с точки зрения буддистов использовать специфические методы для избавления людей от насущных страданий: экзистенциальных проблем, болезней, различного рода препятствий и невзгод. В этом случае «искусными средствами» можно назвать ритуалы, методы медицинской диагностики и лечения, а также астрологические расчеты.

К примеру, тибетцы, будучи признанными знатоками тантры, совершают тантрические ритуалы для последователей тибетского буддизма по всему миру. Не меньшим признанием в буддийском мире пользуются медицинские и астрологические практики. В интервью американскому журналу тибетский врач и астролог Чжампа Келсанг признался, что считает свою работу способом избавления людей от страданий, физических и ментальных, и потому делится своими знаниями в американских университетах и институтах [Mason 2001].

Идея «искусных средств» подразумевает гибкость буддистов и их готовность к адаптации. Если говорить о современном мире, где в силу глобальных вызовов жизнь уже не мыслится без интернет-пространства, то еще одним «искусным средством» следует считать применение буддистами цифровых технологий. Во-первых, с их помощью можно значительно облегчить процесс хранения буддийского наследия посредством оцифровки большого массива текстов и иных памятников. Во-вторых, цифровизация способствует расширению возможностей для трансляции теории и практики. Буддисты проводят онлайн-лекции, онлайн-посвящения и даже онлайн-ретриты (затворничества), сохраняют записи проведенных мероприятий и делают их общедоступными, что можно расценивать как «искусные средства» для удаленного спасения от страданий.

Таким образом, исходя из понимания «искусных средств» как специфических действий по распространению буддийского учения во имя спасения всего человечества от сансарических страданий, можно выделить следующие «искусные средства» для диалога культур в буддийском мире: интерактивные методы обучения для трансляции теории и духовного опыта, переводческие стратегии, методы медицинской диагностики и лечения, астрологические расчеты, применение цифровых технологий. Использование этих «искусных средств» на основе мотивации сострадания и интенции бодхичитты обуславливает сотериологический фактор взаимодействия буддистов между собой и, соответственно, может быть одним из объяснений конструктивного диалога культур внутри буддийского мира.

Литература

1. Аякова Ж.А. Социальная и культурная адаптация буддизма Махаяны в современном североамериканском обществе: дис. ... д-ра филос. наук / Ж.А. Аякова. – Улан-Удэ, 2017. – 334 с.
2. Бадмаев В.Н. Буддизм как составляющая российской цивилизации / В.Н. Бадмаев // Россия и буддийский мир: феномен буддийской традиции в цивилизационном пространстве России. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2022. – С. 9–13.
3. Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы: кол. монография / отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2016. – 456 с.
4. Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга / Е.А. Островская. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2015. – 198 с.

5. Самтен Н. Путешествие традиции Наланды в современный мир через Тибет / Н. Самтен // Труды Института востоковедения РАН. – 2017. – № 1. – С. 91–96.
6. Сафронова Е.С. Современный буддизм в России на нетрадиционных территориях распространения / Е.С. Сафронова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2006. – Т. 24. – № 1–2. – С. 175–188.
7. Уланов М.С. Буддизм в социокультурном пространстве России / М.С. Уланов. – Элиста: Изд-во КалмГУ, 2009. – 236 с.
8. Урбанаева И.С. Роль китайских и тибетских герменевтических стратегий в формировании дивергентных миров махаянского буддизма / И.С. Урбанаева. – Религиоведение. – 2022. – № 1. – С. 25–34.
9. Mason, R. Bringing Tibetan Medical Astrology to the West: An Interview with Jhampa Kalsang / R. Mason // *Alternative and Complementary Therapies*. – 2001. – Vol. 7(6). – P. 360–365.
10. *The Spread of Buddhism* / ed. by A. Heirman and S. P. Bumbacher. – Leiden, Boston: Brill, 2007. – 474 + X p.
11. 'Phags pa sangs rgyas thams cad kyi gsang chen thabs la mkhas pa byang chub sems dpa' ye shes dam pas zhus pa'i le'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo [Святая махаянская сутра, называемая «Глава о секрете всех Будд, искусных средствах, по просьбе бодхисаттвы Джнянотгары»] // bKa' 'gyur (stog pho brang bris ma) [Кагьюр (манускрипты из дворца Тог)]. Том 40. – Лех: Библиотека Менци Щериг, 1980. – С. 148–265.

**СЕТЕВОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ: ВОСТОКОВЕДНОЕ НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ
В СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ**

*Материалы VI Международной научной конференции
26–27 октября*

Научное издание

Подписано в печать 25.12.2023.
Формат 60x84/16. Усл. п. л. 59,06.
Тираж 500 экз. Заказ 5551.

Издательство Калмыцкого университета
358000 Элиста, ул. Пушкина, 11