

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



Вестник
КАЛМЫЦКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

2(62)/2024

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ВЕСТНИК КАЛМЫЦКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Научный журнал

ISSN 1995-0713

Основан в 2006 году
Периодичность выхода 4 раза в год

Учредитель:

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

№2(62) 2024

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

Группы научных специальностей:

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

Редакционный совет:

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

Редакционная коллегия:

д-р филос. наук, проф. *В.Н. Бадмаев* (гл. редактор); д-р филол. наук, проф. *Т.С. Есенова* (зам. гл. редактора); д-р ист. наук, проф. *А.В. Цюрюмов* (зам. гл. редактора); д-р ист. наук, проф., академик РАН *Х.А. Амирханов*; д-р ист. наук, проф., академик НАН РК *Б.А. Байтанаев*; д-р филос. наук, проф. *Г.В. Драч*; д-р филол. наук, проф., член-корр. РАН *А.В. Дыбо*; д-р ист. наук, проф. *М.Е. Колесникова*; д-р ист. наук *П.М. Кольцов*; PhD *Б.Б. Мейрбаев*; д-р филол. наук, проф. *В.Н. Мушаев*; д-р филол. наук, проф. *Г.Ц. Пюрбеев*; д-р филол. наук, проф. *Д.А. Сусеева*; д-р филол. наук, проф. *С.М. Трофимова*; д-р филос. наук, проф. *М.С. Уланов*.

THE MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION OF THE RUSSIAN FEDERATION

BULLETIN OF KALMYK UNIVERSITY

SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN 1995-0713

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

Founder:

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

№2(62) 2024

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

Branches of science:

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

Editorial board:

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

Editorial council members:

Doctor of Philosophy, Professor *V.N. Badmaev* (Editor-in-Chief); Doctor of Philology, Professor *T.S. Esenova* (Deputy Editor-in Chief); Doctor of History, Professor *A.V. Tsyuryumov* (Deputy Editor-in Chief); Doctor of History, Professor, Member of the Russian Academy of Science *H.A. Amirchanov*; Doctor of History, Professor, Member of the Academy of the National Academy of Science of the Republic of Kazakhstan *B.A. Baitanaev*; Doctor of Philosophy, Professor *G.V. Drach*; Doctor of Philology, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Science *A.V. Dybo*; Doctor of History, Professor *M.E. Kolesnikova*; Doctor of History, Professor *P.M. Koltsov*; PhD *B.B. Meirbaev*; Doctor of Philology, Professor *V.N. Mushaev*; Doctor of Philology, Professor *G.Ts. Pyurbeev*; Doctor of Philology, Professor *D.A. Suseeva*; Doctor of Philology, Professor *S.M. Trofimova*; Doctor of Philosophy, Professor *M.S. Ulanov*.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

Кышпанакое В.А.

Тенденции смертности населения Хакасии в XX – первой четверти XXI века:
эволюция или революция?6

Тимофеева Е.Г., Маметьев И.В.

Мобилизационная работа по комплектованию воинских частей РККА
в 1918–1919 гг. (на материалах Астраханской губернии)21

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Абдуллаев С.Н., Абдуллаева Г.С., Мушаев В.Н.

Контекст и гендерно-ономастический аспект выражения концепта «свобода»
в тюрко-монгольских и английском языках32

Джамбинова Н.С.

Отношение калмыков к смерти: аксиологический аспект39

Митриев И.М.

Сравнительный анализ концепта «свой» в калмыцкой лингвокультуре
и сопоставление с аналогичными концептами в других культурах49

Тазранова А.Р.

Названия помещений и мест стоянок домашних животных
на материале алтайского языка (в сопоставительном аспекте)57

Трофимова С.М., Мухаринов В.М., Бальжинимаева Б.Д.

Названия болезней животных в монгольских языках
с привлечением тюркского материала64

Файзиева Г.В.

Экология языка vs прогресс: междисциплинарный подход74

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Габеев В.В.

Религиозное трансцендирование и ценностно-смысловая позиция личности:
дискурс русской религиозной философии82

Глазков А.П., Канатьева Н.С., Шевченко Ф.Г.

Русская православная церковь как социокультурный институт
и формирование духовно-нравственных ценностей у молодого поколения
в условиях поликонфессионального региона89

Гуляк И.И.

А.Д. Градовский об историсофском обосновании идеи национального государства:
западноевропейский опыт.....97

Дианова В.М., Ван Чао

Религиозная мистерия Цам (Чам): истоки и театральная деконструкция
в тибетских регионах.....105

Жижилева Л.И.

Человек и общество: прошлое и настоящее.....113

Золотарев С.П., Смагина Г.В.

Эмпирические и теоретические основания исторического сознания
как специальной формы идеологии общества120

Спиридонова Л.Ю.

Время в рамках бинарной оппозиции «изменчивое и вечное»
в культуре Древнего мира.....128

Эрендженова Ю.Ю.

Теоретическая модель культуры буддийского мира135

ОБ АВТОРАХ.....141

ABOUT THE AUTHORS144

CONTENTS.....146

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

В.А. Кышпанак

Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова

ТЕНДЕНЦИИ СМЕРТНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ХАКАСИИ В XX-ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XXI ВЕКА: ЭВОЛЮЦИЯ ИЛИ РЕВОЛЮЦИЯ?

В статье дан анализ изменениям тенденций смертности в Хакасии на протяжении XX-первой четверти XXI в. Подчеркивается, что ключевую роль в изучении процессов смертности играет изучение ее причин, начало которому положил Дж. Граунт в XVII в. Дается описание погребально-поминальных обрядов у хакасов, которые своими корнями уходят в глубокое прошлое и были связаны с разного рода магическими и оккультными представлениями о смерти и загробном мире. Основываясь на концепции эпидемиологического перехода (А. Р. Омран), в статье показывается, что в рассматриваемом длительном хронологическом периоде в Хакасии произошли не только количественные изменения в смертности – переход от сверхвысокого ее уровня в начале XXв. к современному и росту продолжительности жизни, но и качественные изменения в структуре причин смерти. Однако Хакасия, идущая с некоторым отставанием от России по основным демографическим показателям, все еще находится на полпути второй демографической революции.

Ключевые слова: *эпидемиологический переход, эпидемиологическая революция, смертность, причины смерти, продолжительность жизни, международный классификатор болезней.*

V. A. Kyshpanakov

Khakass State University named after N.F. Katanov

TRENDS IN THE MORTALITY RATE OF THE POPULATION OF KHAKASSIA IN THE XX – FIRST QUARTER OF THE XXI CENTURY: EVOLUTION OR REVOLUTION?

The article provides an analysis of changes in mortality trends in Khakassia during the 20th and first quarter of the 21st century. It is emphasized that a key role in the study of mortality processes is played by the study of its causes, which was started by J. Graunt in the 17th century. A description is given of funeral and memorial rites among the Khakass, which have their roots in the deep past and were associated with various kinds of magical and occult ideas about death and the afterlife. Based on the concept of epidemiological transition (A. R. Omran), the article shows that in the long chronological period under consideration in Khakassia, not only quantitative changes in mortality occurred – a transition from its ultra-high level at the beginning of the 20th century. to modern times and increased life expectancy, but also qualitative changes in the structure of causes of death. However, Khakassia, which lags somewhat behind Russia in basic demographic indicators, is still halfway through the second demographic revolution.

Key words: *epidemiological transition, epidemiological revolution, mortality, causes of death, life expectancy, international classification of diseases.*

Современная статистика причин смерти прошла длительный путь в своем развитии. Считается, что начало статистике смертности положил выход в свет книги английского галантерейщика по профессии и статистика по своим научным интересам Дж. Граунта – «Естественные и политические наблюдения, сделанные над бюллетенями смертности» в 1662 г.¹ Граунт использовал для своих наблюдений и выводов бюллетени

¹Дж. Граунт, Э. Галлей Начала статистики населения, медицинской статистики и математики страхового дела / Перевод О.Б. Шейнина. Берлин, 2005. 92 с.

о естественном движении населения Лондона, которые содержали определенную информацию о причинах смерти.

В той же Англии с середины XVI века стали вестись первые метрические книги, которые поначалу не содержали причин смерти человека. Впрочем, причины смерти могли быть определены лишь весьма приблизительно. Регулярные сведения о причинах и количестве умерших стали собирать в Швеции в XVIII веке («Табельная комиссия»)¹.

В России сведения о возрасте, дате и причине смерти содержались в метрических книгах, введенных Петром I указами 1702 и 1722 гг. В эпоху Екатерины II приходские священники обязаны были заполнять специальные ведомости для представления их в Синод с пересылкой в российскую Академию Наук. Позднее соответствующие законы были приняты и для других конфессий: лютеран (1764 г.), католиков (1826 г.), мусульман (1828 г.) и иудеев (1835 г.)². Поскольку коренные жители Минусинского округа Енисейской губернии – хакасы, были к началу XX в. уже крещеными православными христианами³, то и сведения об их смерти заносились в третью часть метрических книг в соответствии с принятым в то время порядком регистрации актов гражданского состояния Русской православной церковью (рис. 1).

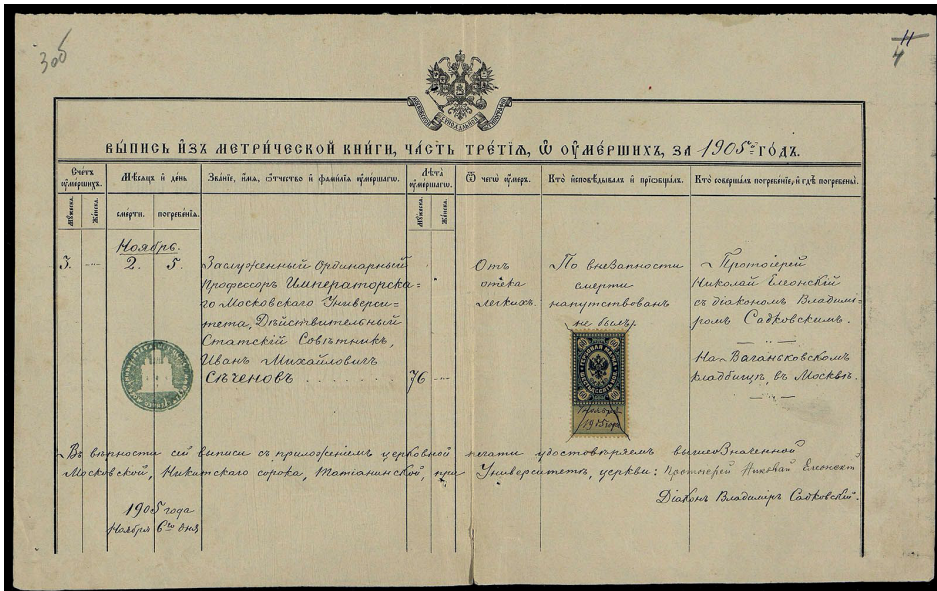


Рис. 1. Метрическая книга 1905 г. Часть третья.
Записи об умерших. Фото из свободного доступа

«Однако погребально-поминальные обряды хакасов вплоть до XX века, – как пишет В. Я. Буганаев, – сохраняли свою древнюю основу. В целом погребально-поминальный комплекс един для всех хакасских этнических групп. В XIX в. практиковали

¹Птуха М. В. Очерки по статистике населения. М.: Госстатиздат, 1960. 459 с.

²Вишневыский А. Г. Демографическая история и демографическая теория: курс лекций. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. С. 53.

³Завершающим годом официальной христианизации считается 1876 г., когда 15 июля того же года в р. Аскиз у одноименного села было проведено массовое крещение 3003 человек из числа «инородцев», в том числе и 612 шаманов / История Хакасии с древнейших времен до 1917 года. – М.: Восточная литература, 1993. – С. 399.

два способа захоронений: воздушное (для шаманов) и грунтовое (основной вид погребений)¹. При похоронах у хакасов значение имело социальное происхождение умершего, его возраст и пол. Эти данные также указывались в третьей части метрической книги в сведениях об умерших.



*Рис. 1. Кладбище крещеных качинцев. Минусинский уезд, 1909-1910 гг.
В.И. Анучин. Фото из архива Хакасского национального краеведческого музея
им. Л.Р. Кызласова.*



*Рис. 2. Надмогильная постройка на кладбище сагайцев. 1914 г.
С.Д. Майнагашев. Фото из архива ХНКМ им. Л.Р. Кызласова*

Современная статистика смертности прошла длительный путь развития. В большинстве стран мира принята стандартная система учета причин смерти. До Октябрьской

¹Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. Пособие для учителей. Абакан: Хакасское кн. изд-во, 1996. С. 168.

революции 1917 г. как уже говорилось выше, учетом смерти занималась в основном Русская православная церковь. С 1918 г. учетом демографических событий – рождаемости, смертности, браков и разводов, то есть актов гражданского состояния стали заниматься вновь создаваемые органы ЗАГСа, которые существуют и в настоящее время. Однако еще некоторое время после окончания Гражданской войны в России в отдаленных и национальных районах существовал своеобразный переходный период регистрации этих актов, когда рождения и смерти регистрировались в местных органах власти, обычно, в сельских Советах. Нередко свидетельства о рождении выдавались местными органами ЗАГСа много позднее, уже по справке сельсоветов.

Ключевую роль в понимании и объяснении причин смертности играет статистика причин смерти. По мере ее развития совершенствовались и методы обработки числа умерших, начиная от первых таблиц смертности, построенных Дж. Граунтом в его упомянутой выше книге.

Без анализа причин смерти невозможно понять и объяснить тенденции смертности, а для более детального изучения причин смерти необходима их классификация. На сессии Международного статистического института в Чикаго (США) в 1893 г. была принята первая Международная классификация болезней и причин смерти, которая используется до сих пор, постоянно совершенствуясь и обновляясь с учетом новых знаний о болезнях, эпидемиях, пандемиях (к последней относится Ковид-19). В настоящее время наиболее технологически развитые страны перешли на МКБ-11 (классификация МКБ-10 была принята в 1989 г.). Россия пока продолжает использовать международный классификатор болезней предыдущего образца – МКБ-10.

Суть действующей классификации (МКБ-10) заключается в том, что все патологии сгруппированы в 21 класс. Каждая болезнь, патология имеет свой код, обозначенный латиницей, например, внешние причины смерти обозначена в МКБ кодом V01-Y98, а болезни органов дыхания – J00-J99 и т. д.

Каждый крупный класс причин смерти подразделяется на рубрики, внутри каждой из которых подробно перечислены конкретные причины смерти, на основе которых разрабатывается международная статистика причин смерти.

Первым, кто обратил внимание на исторически различные эпидемиологические модели смертности, был американский эпидемиолог и демограф Абдель Р.Омран. Он сформулировал концепцию эпидемиологического перехода в своей статье «Эпидемиологический переход: теория эпидемиологии демографических изменений» в 1971 г.¹ Российский демограф А. Г. Вишневецкий глубокие качественные изменения, которые происходили в истории человечества в демографических событиях, называл «демографическими», или «эпидемиологическими революциями»².

Впоследствии, три десятилетия спустя, А.Р.Омран вновь опубликовал свои взгляды на свою же теорию с учетом произошедших в мире изменений в демографической и социальной сферах³.

Согласно концепции А. Омрана, эпидемиологический переход – это исторический сдвиг от эпохи, когда смертность в решающей степени зависела от эпидемий и голода – так называемых внешних, *экзогенных* факторов, а средняя продолжительность людей

¹Омран А. Р. Эпидемиологический аспект теории естественного движения населения // Проблемы народонаселения. О демографических проблемах стран Запада / под ред. Д. И. Валентя. М.: Прогресс, 1977. С. 55-91.

²Вишневецкий А. Г. Демографическая история и демографическая теория. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. С. 60.

³Омран А. Теория эпидемиологического перехода: взгляд 30 лет спустя (пер. с англ.) // Демографическое обозрение. Т. 6. М., 2019. С. 177-216.

составляла 20-40 лет. Через промежуточную эпоху, в которой роль факторов в избыточной смертности снижается (прежде всего, от эпидемий), а средняя продолжительность жизни (здесь и далее – СПЖ) повышается до 50 лет, человечество переходит к эпохе хронических болезней, обусловленных старением, а СПЖ повышается до 70 лет. То есть в смертности начинают доминировать эндогенные, внутренние факторы.

Эпидемиологический переход последовательно переходит четыре стадии: первая стадия – эпоха эпидемий и голода; вторая стадия – эпоха отступающих пандемий; третья стадия – эпоха дегенеративных и антропогенных заболеваний и болезней, вызываемых стрессом; четвертая стадия – эпоха снижения смертности от болезней системы кровообращения (БСК), старения, изменения образа жизни, возникновения новых болезней. Недавняя пандемия Ковид (SARS)-19 наглядно показала уязвимость человечества от такого фактора.

Но Абдель Р. Омран не остановился на четырехстадийной концепции эпидемиологического перехода. Он прогнозирует еще и пятую, футуристическую стадию, суть которой заключается в стремительном улучшении качества жизни с парадоксальным долголетием в наиболее передовых странах. По его мнению, эта эпоха должна наступить в середине XXI века¹. Очевидно, что ни одна страна в мире еще не достигла пятой стадии, хотя по некоторым параметрам, например, долголетию, Япония, Китай (отдельные провинции), Сингапур, Италия уже достаточно к этому близки.

В период эпидемиологического перехода имеют место огромное неравенство или различия в показателях изменения состояния здоровья и заболеваемости в зависимости от возраста, пола, расы или этноса. Последний фактор для изучения процессов демографического, эпидемиологического или миграционного переходов имеет особое значение в национальной республике, такой как Республика Хакасия.

Еще в начальные годы национально-государственного строительства (1920-е гг.) коренное хакасское население по социально-экономическому укладу находилось на патриархально-феодальной ступени развития, а в семейных отношениях было много патриархально-родовых пережитков².

У хакасов соблюдался обычай левирата – «халдых». Молодую вдову по обычаям выдавали замуж за младшего холостого родственника умершего, которого называли «халдых». У халдыха согласия на брак не спрашивали.

Существовал также у хакасов и своего рода альтернативный брак, сорорат – «пасты-лас». Если умирала жена, вдовец мог жениться на ее младшей сестре или младшей родственнице. «Обычай сорората, – отмечает В. Я. Бутанаев, – был вызван к жизни теми же причинами, что и левират»³.

Существование таких архаичных форм общественного устройства у хакасов, устаревших родоплеменных отношений обусловило появление народной медицины, существовавшей многие века, а то и тысячелетия. В силу примитивных знаний она не могла помочь уже заболевшему человеку и никак не влияла на уровень смертности, особенно в случае появления и распространения эпидемических и инфекционных заболеваний. У многих народов мира главными фигурами были знахари, лекари, обладавшие примитивными медицинскими знаниями. У хакасов же, как и у других коренных народов Сибири, такой фигурой был шаман – кам. Глубоко укоренившиеся народные предрассудки в силу общей неграмотности, темноты и просто невежества

¹Там же. С. 207.

²Бутанаев В. Я. Социально-экономическая история хакасского аала (конец XIX-начало XXв.). Абакан: Хакасское отделение Красноярского книжного издательства, 1987.

³Там же. С. 92-93.

населения были питательной средой для существования шаманизма. Однако для того, чтобы стать шаманом, необходимо было пройти специальное обучение, обладать силой слова и убеждения, знать все обряды и молитвы.

Каста шаманов делилась на три категории, среди которых самую большую составляли «пугдуры». «При камлании их духи могли достигать Северного Ледовитого океана и даже Средиземного моря, – пишет В. Я. Бутанаев¹. Пугдуры руководили на горных жертвоприношениях, лечили от бесплодия женщин, занимались предотвращением эпидемий скота и т. п.

В 1841 г. Сагайская Степная дума сообщала, что среди инородцев (так называли коренных жителей Хакасско-Минусинской котловины – К. В.) имелись «шаманы и шаманки, которые в приличной для себя одежде и с бубном в руках (но только, разумеется, не без своих выгод) в природных гимнастических движениях, давая заметить, что они имеют связь с невидимыми силами, лечат больных и сопровождают похороны, передавая инородцам будущность, что они по необразованности своей и не отвергают»². Больных шаманы лечили в их же жилищах – юртах. Болезни людей были прибыльными для шаманов. Хакасская пословица прошлого гласила (в переводе на русский): «У собаки пир горой, если сдох баран, занеможил человек – в прибыли шаман»³.

И все же обращение к шаману в случае болезни было крайним и затратным делом. В большинстве случаев население пользовалось народной медициной, которая складывалась на протяжении многих веков. Ее основу составляли целебные травы. Сильными лекарствами до сих пор считаются мускусная струя кабарги, медвежья желчь, мумиё (горная смола), панты марала, прополис, каменная соль. С давних пор хакасы знали лечебное действие таежных горячих источников, которые и сейчас пользуются популярностью у «диких туристов», а многочисленные грязевые источники и минеральные озера издавна привлекали не только местных жителей, но и желающих поправить свое здоровье еще с начала XX в. Однако народной медицине было свойственно приписывание разных магических и оккультных представлений, глубоко укоренившихся в народном сознании и ставших предрассудками, тормозившими становление современной системы здравоохранения.

Почти все внутренние болезни и разного рода душевные расстройства (психические заболевания) хакасы приписывали действиям злых духов. Например, если больной страдал психическим расстройством, то его болезнь якобы происходила от горных духов. Заболевание оспой у хакасов связано с появлением невидимых женщин – «гостей» из другого мира, где травы не вянут и реки не замерзают, где находятся пёстрые горы и пасется пёстрый скот. Народ Оспы похож на людей солнечного мира, но светлый и белоглазый (т.е., глаза без радужной оболочки).

Лечение любых болезней начиналось с обряда окуривания – «алас», для чего применялись ароматические травы – богородская трава или можжевельник. Существовали различные сценарии магических обрядов лечения той или иной болезни, как для людей, так и для скота, поражаемого эпизоотиями, впрочем, конечно же, мало – или вовсе не эффективные. Но смысл этих обрядов заключался в том, чтобы изгнать «хозяев» той или иной болезни путем задабривания или запугивания. Например, во время обострения кори, ветрянки или оспы обряд заключался в замене души больного

¹ Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. Абакан: Хакасское книжное издательство, 1996. С. 175.

² Там же. С. 175.

³ Мудрое слово. Хакассские пословицы, поговорки и загадки / В пер. Я. Козловского. Абакан: Хакасское отделение Красноярского книжного издательства, 1976. С. 32.

на душу жертвенного животного, как правило, овцу, которую крали обычно у соседей (позднее возвращали свою), тайно забивали и кормили больного горячим мясом в надежде на выздоровление¹. Подобные обряды были и у других народов Южной Сибири, а также Якутии, что говорит об их древних историко-культурных связях. Определенное влияние на хакасскую народную медицину оказали тибетская и древнекитайская медицина. И все же повсеместно в хакасских улусах люди страдали от трахомы, туберкулеза и венерических заболеваний².

Развитие капиталистических отношений в Южной Сибири, влияние переселенческого движения, ускоренный рост производительных сил Сибири и России в целом в конце XIX – начале XXв. обусловил рост общественного интереса к здоровью населения, развитие земской медицины, санитарного просвещения, подготовки медицинских кадров. Это нашло отражение даже в первой переписи населения 1897 г. в царской России. Перепись должна была зафиксировать о каждом опрашиваемом лице сведения по 14-ти признакам, среди которых был вопрос о важнейших физических недостатках, как то: слепота, немота, глухонемота и душевная болезнь³. Однако последовавшая вскоре Первая Мировая война, а затем падение Российской империи уничтожили первые ростки новых институциональных систем в области здравоохранения и санитарного просвещения в стране.

Установление Советской власти в Енисейской губернии, образование Хакасского уезда (1924 г.), а затем округа (1925 г.) происходило в тех же условиях, при которых хакасский народ жил до этого. Красноречивым свидетельством этого являются такие строки из отчета Хакасского уездного комитета РКП (б) за май 1924 г.: «Санитарное состояние деревни неудовлетворительное. Замечается заболевание оспой. Главным образом дети, есть смер[т]ные случаи, но за отсутствием аппарата уздрава (уездного комитета по здравоохранению – прим. авт.) регистрация не ведется. В общем[,] смертность по уезду 30 %»⁴.

Приведем следующие строки из доклада о деятельности вновь созданного Хакасского уздрава с начала его функционирования, т. е. с 4 июня по 1-е сентября 1924 г.: «До 1-го июня 1924 г. на всей территории Хакасского уезда числилось 1 врачебный участок и 6 фельдшерских пунктов. Врачей на все население не было. Что касается фельдшерских пунктов, то они числились исключительно на бумаге.

...приходится только ужаснуться, что эти пункты не могли давать медпомощь хакасскому населению, почему развито до высшей степени шаманство и знахарство. Борьба с эпидемией является у нас в Хакасском уезде очень и очень затруднительная, зарегистрировано всех острозаразных больных за этот период (с 4 июня по 1 сентября 1924 г. – прим. авт.) 2005 человек»⁵.

И далее: «Если заболел **инородец** (выделено нами – инерция мышления заведующего уздравом Трофимова, ведь уезд уже назывался Хакасским по имени народа, вернувшего свое историческое самоназвание – прим. авт.) тифом, скарлатиной, оспой и т.д. то ведут к шаману несколько верст, этим распространяют по населению заболевания. Кроме того, условия жизни самих инородцев до высшей степени благоприятствуют распространению эпидемических заболеваний.

¹Бутанаев В. Я. Указ.соч. С. 216.

²История Хакасии с древнейших времен до 1917 года / отв. ред. Л. Р. Кызласов. М.: Наука, 1993. С. 497.

³Положение о первой всеобщей переписи населения Российской империи. С.-Петербург: Издание Центрального Статистического комитета МВД, 1895. С.2.

⁴НАРХ. Ф. 14. Оп. 1. Д. 28. Л. 24.

⁵НАРХ. Ф. Р-6. Оп. 1. Д. 4. Л. 27; Прим.: Население Хакасского округа по переписи 1926 г. насчитывало 88,9 тыс. человек.

Живут по улусам, а в улусе две-три юрты тянутся по всем речкам и вот если заболевают в одной юрте, живущие по речке моментально заболевают, так как тут у них и юрта, и пастбища, и свалочное место. Бань абсолютно нет. Вот в каких ужасных антисанитарных условиях живут **туземцы инородцы** (выделено мной – К. В.)»¹.

В качестве одной из важнейших задач, намеченных уездным комитетом по здравоохранению, было полное обследование Хакасского населения (так в тексте доклада, с большой буквы – прим. авт.) по выявлению процента заболеваемости и особенно такими как трахома (развита на 60 % среди инородцев), а также сифилис². И второй важный вопрос в плане работ уездного комитета по здравоохранению, который был намечен как неотложный – это профилактика малярии.

Впрочем, не только малярия, разносчиком которой были болотные комары, но и целый «букет» инфекционных заболеваний, описанный выше, регулярно «расцветал» среди коренного населения Хакасско-Минусинской котловины. В этих условиях крайне важную роль играло санитарное просвещение среди местного населения благо, как явствует из доклада Уздрава, имелась хорошая почва для этого, так как «инородцы очень восприимчивы советам медицины» и «за август месяц (1924 г. – прим. автора) были прочитаны 4 лекции по санвопросам и гигиене и проведены 2 беседы»³.

В годы первых пятилеток приобщение коренных народов Сибири к новым формам труда и быта, ломка традиционного способа хозяйствования, религиозных и других форм сознания шло достаточно трудно. Сохранялось еще большое неравенство по основным показателям здоровья и заболеваемости с пришлым населением, главным образом с русскими и украинцами. Ускоренная индустриализация, интенсивное хозяйственное освоение природных богатств Сибири в целом и региона в частности и столь же быстрое вовлечение малочисленных коренных народов на орбиту «новой цивилизации» породило другие проблемы экзогенного характера – смертность от алкоголизации коренных этносов и роста социальных болезней.

Впрочем, проблема алкоголизации коренных народов Сибири и Дальнего Востока уходит корнями в глубокое прошлое и неразрывно связана с колонизацией громадного региона. На нее обращали внимание видные представители так называемого «областничества», говоря о вымирании инородцев (Н. М. Ядринцев)⁴, об этом же писал и такой скрупулезный исследователь их жизни как С. К. Патканов⁵.

Алкоголизация коренного населения Сибири и в данном случае Хакасии, безусловно, относится к числу экзогенных факторов смертности среди этих народов и народностей. При их небольшой численности, особенно среди последних – это прямой фактор их вымирания. Однако существовали и национальные традиции винокурения, которые в условиях мирного времени были вполне нейтральны, но ломка традиционных устоев, переход от патриархально-феодалных отношений к новому способу производства, разруха и неопределенность превращали их в своего рода катализатор, ускоряющий действие этого крайне негативного явления.

Обратимся опять к отчету Хакасского уездного комитета РКП (б) за май 1924 г. (Хакасский уезд был образован в январе 1924 г.). Вот строки из раздела «Санитарное состояние деревни»: «Пьянство в Хакасском уезде [имеет] благоприятную почву,

¹Там же. Л. 27.

²Там же. Л. 28.

³Там же.

⁴Ядринцев Н. М. Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении: иллюстрированное 16 сибирскими видами и типами. Изд. 2-е испр. и доп. СПб.: Изд. И. М. Сибирякова, 1892. 720 с.

⁵Патканов С. К. О приросте инородческого населения Сибири: статистические материалы для освещения вопроса о вымирании первобытных племен. Т. 2. С-Петербург: Издание Импер. Акад. наук, 1911. 431 с.

пьют все мужчины, женщины, дети, ответственные работники, члены партии. Борьба с пьянством, с выгонкой самогонки ведется слабо, милиция не в силах вести эту борьбу. У населения создается определенное мнение, что Советская власть сама потворствует самогонщикам.

Кроме выгонки самогона все инородческое население без исключения гонят арьян (так в тексте, правильно – айран, слабоалкогольный кисломолочный напиток) и араку гонят открыто, т. к. это не преследуется как нами, считая эти напитк[и] национальными, а поэтому инородческое население пьянствует открыто и всюю»¹.



*Рис. 3. За выгонкой араки в хакасскомаале. С.Д. Майнагаишев. 1912 гг.
Фото из фондов ХНКМ им. Л.Р. Кызласова*

В конце XIX в. ожидаемая продолжительность жизни населения в 50 губерниях европейской части России составляла 31 год для мужчин и 33 года для женщин². Такие показатели указывали на то, что эпидемиологическая революция (переход) в России еще не началась, в том время как в Европе она уже происходила, а к середине XX в. произошла во всех промышленно развитых странах.

В Минусинском округе, в который в дореволюционный период входила большая часть современной Хакасии, общая смертность в 1908 г. составляла 37,6 человек на 1000 жителей, в том числе в городской местности (собственно, это был уездный центр – г. Минусинск, т. к. других городских поселений в уезде не было – прим. авт.) – 56,6 промилле, в сельской местности – 37,6 %³. Смертность среди мужского населения составила 37,6 человек на 1000 жителей, среди женщин – 36,6. Однако эти данные вполне корреспондировали с показателями по Российской империи в дореволюционный период. Более того, они были выше, чем в европейской части России и в целом по империи. Это, впрочем, также относится и к рождаемости.

Основными причинами смерти людей были инфекционные заболевания – трахома, брюшной, сыпной, возвратный тиф, дизентерия и др. При крайне слабом уровне здравоохранения в уезде, а точнее, практически его полном отсутствии, подобные инфекционные заболевания периодически вспыхивали в регионе, унося жизни людей.

¹НАРХ. Ф. 14. Оп. 1. Д. 28.Л. 24.

²Население СССР. Справочник. М.: Изд-во политической литературы, 1983. С. 68.

³Кышпанов В. А. Население Хакасии. 1917-1990-е гг. Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 1995. С. 174.

О том, в каких условиях жили «инородцы» и как такая система расселения хакасов способствовала распространению инфекции, свидетельствуют архивные источники, приведенные выше.

После Октябрьской революции смертность в течение первого десятилетия Советской власти оставалась весьма высокой, в том числе и детская (младенческая) смертность, которая была даже выше порогового показателя 1913 г. по Российской империи. Сказались последствия двух войн, разрухи, восстановительного периода. Образование Хакасского уезда и округа проходило в исключительно трудных условиях. Основными причинами смертности продолжали оставаться инфекционные заболевания. В августе 1921 г. в Минусинском уезде была зарегистрирована вспышка холеры, занесенная переселенцами из голодающего Поволжья. Было зарегистрировано 84 смертельных случая из-за этой болезни¹.

Вот выписка из протокола заседания Минусинского уездного Чекати́фа – чрезвычайной комиссии по борьбе с тифом: «Положение с эпидемическими заболеваниями в уезде угрожающее. Так как переселенцы могут быть переносчиками эпидемий, то необходимо создать медицинские пункты и изоляторы. Принять меры о недопущении переселенцев в г. Минусинск»².

Тем не менее уездный здравотдел делал все возможное в тех чрезвычайных условиях для организации помощи инородческому населению. Речь шла о постройке в Аскизском районе (районе, где компактно проживало большая часть хакасов – прим. авт.) больницы, но из-за отсутствия средств это было можно сделать лишь силами местного населения. Как отмечалось в заключении годового отчета уездного здравотдела за 1921 г., «...с грустью приходится констатировать, что самые лучшие начинания уздрава часто обрекаются на гибель вследствие индифферентного к ним отношения как со стороны самого населения, так и его представителей»³.

Тем не менее начиная со второй половины 20-х гг. и вплоть до начала Второй Мировой войны благодаря принимаемым мерам по улучшению медицинского обслуживания населения, росту его культурно-бытового уровня, а главное – в результате коренного улучшения экономической обстановки в стране к концу 30-х-началу 40-х гг. стало возможным решить задачи «первой эпидемиологической революции». Однако коренного перелома тенденции смертности до начала Второй Мировой войны в СССР так и не произошло.

К началу Второй Мировой войны ожидаемая продолжительность жизни мужчин в СССР практически не выросла за предыдущие два десятилетия, а женщин – лишь незначительно, в то время как в западных странах показатели ОПЖ были существенно выше (табл. 2).

Учитывая, что средняя продолжительность жизни всего населения в СССР в 1926/27 гг. составляла (по Европейской части СССР) 44 года, в том числе мужчин – 42 года, женщин – 47 лет⁴, то прогресс весьма небольшой, что, впрочем, объяснимо – невозможно было в такой короткий период решить все задачи модернизации всех сфер общества.

«Успехи в борьбе с болезнями и смертью могли бы быть и большими, – отмечает А. Г. Вишне́вский, – если бы усилия советского здравоохранения не обесценивались социальными и политическими потрясениями межвоенных и военных лет»⁵.

¹МФ ГАКК. Ф. 25. Оп. 1. Д. 266. Л. 9.

²МФ ГАКК. Ф. 25. Оп. 1. Д. 40. Л. 77.

³МФ ГАКК. Ф. 25. Оп. 1. Д. 266. Л. 13.

⁴Народное хозяйство СССР в 1958 году. Статистический ежегодник. М.: Государственное статистическое издательство, 1959. С. 35.

⁵Вишне́вский А. Г. Демографическая история и демографическая теория... С. 123.

Таблица 2

Ожидаемая продолжительность жизни, лет

Страны	Оба пола	Мужчины	Женщины
СССР (1938/39)	46,9	44,0	49,7
Франция	58,1	54,7	57,2
Англия и Уэльс	62,1	59,9	64,1
Швеция	64,6	63,4	65,7
США	61,3	59,3	63,4
Канада	62,9	60,6	63,3
СССР ниже средней на	14,6	15,7	13,5

Источник: http://demogr.nes.ru/images/uploads/Lecture_17.pdf (дата обращения – 1 апреля 2024 г.)

Непосредственно перед войной в Хакасии общий показатель смертности был выше, чем в целом по стране: 20,5 человек умерших на 1000 жителей против 18,0 по СССР. Чрезвычайно высокой еще оставалась детская (младенческая) смертность (табл. 3).

Таблица 3

Смертность населения Хакасии по городам и районам, 1939/40 гг.

Города и районы	Общий коэффициент смертности (на 1000 человек)	Коэффициент детской (младенческой) смертности до 1 года (на 1000 родившихся)
г. Абакан	21,3	239,0
г. Черногорск	24,5	263,4
Аскизский	17,8	124,8
Бейский	20,2	207,6
Боградский	27,9	203,1
Саралинский	16,9	170,2
Ширинский	24,5	204,1
Усть-Абаканский	24,2	203,2
Таштыпский	12,8	116,6
Всего по области	20,5	188,5

Подсчитано по: НАРХ. Ф. 169. Оп. 1. Д. 307. Л. 24; Колобков М. Н., Протопопов Н. Н. Хакасская автономная область. Новосибирск, 1949. С. 67.

Предвоенный показатель младенческой смертности в Хакасии весьма широко варьировался по районам и городам, достигая двукратной величины: от минимального в Таштыпском районе – 116,6 умерших в возрасте до 1 года до максимальной в г. Черногорске – 263,4. Отметим, что за 1926–1940 гг. в СССР детская (младенческая) смертность в стране выросла со 174 человек до 182¹. Аналогичная ситуация была и в Хакасии.

Сразу после Второй Мировой войны (если не считать первых послевоенных голодных и неурожайных лет) в СССР (России) происходил быстрый рост продолжительности жизни. В 1955/56 гг. средняя продолжительность жизни всего населения в стране

¹Народное хозяйство СССР. 1922-1972 гг. Юбилейный статистический ежегодник. М.: Статистика, 1972. С.40.

составляла 67 лет, мужчин – 63 года, женщин – 69 лет¹. Исключительно большую роль как в годы войны, так и в послевоенное время в борьбе со смертностью сыграли новые лекарственные препараты, такие как сульфаниламидные препараты и антибиотики².

К началу 60-х гг. СССР вступил в новую стадию демографического развития. Аналогичные процессы шли в Сибири и в Хакасии, периодически то обгоняя среднесоюзные (средние по России) показатели, то отставая от них. В 60–80-х гг. происходил переход от так называемого традиционного типа воспроизводства населения с высокими, почти предельными показателями рождаемости и смертности к современному типу с низкой рождаемостью и смертностью. При этом становление такого типа воспроизводства происходило в Хакасии на фоне бурного развития производительных сил (формирование Саянского территориально-производственного комплекса) с высокой миграционной подвижностью населения.

В этот период смертность снижалась, разрыв между СССР и западными странами, продвинувшимися по пути снижения смертности дальше, поскольку они вступили на путь эпидемиологического перехода значительно раньше, сокращался. Затем он вновь стал увеличиваться. Новая технологическая революция оказала сильнейшее влияние на развитие в этих странах системы здравоохранения и фармакологии.

Все страны мира, от которых Россия сегодня отстает по таким важнейшим показателям, как продолжительность жизни, и по другим качественным критериям, опередили нас потому, что сумели взять под контроль главные причины смертности людей по достижении ими преклонного возраста – инфекционные и паразитарные болезни. То есть так называемые экзогенные (внешние) причины (первая эпидемиологическая революция) и прилагают максимальные усилия для расширения контроля над причинами смерти, относящимися к группам II и III. Это преимущественно эндогенные (внутренние) неинфекционные заболевания и экзогенные причины смерти, ставшие не следствием болезни, а воздействия внешних источников.

Исходя из этой классификации, рассмотрим динамику смертности населения Хакасии по основным классам причин смерти в постсоветский период (табл. 4).

Таблица 4

**Основные причины смертности населения Хакасии, 1991-2022 гг.
(в % к общему числу умерших)**

Причины смерти	1991 г.	2022 г.
Всего умерло	100,0	100,0
из них:		
от болезней системы кровообращения	46,7	44,9
от новообразований	16,1	15,4
от внешних причин смерти (несчастные случаи, отравления и травмы)	15,3	9,0
от болезней органов дыхания	5,8	6,8
от болезней органов пищеварения		7,1
от некоторых инфекционных и паразитарных болезней	0,5	1,4
из них: от туберкулеза	нет св.	0,5
прочие	11,9	15,4

Источник: Хакасский республиканский статистический ежегодник, 2023... С. 55.

¹Народное хозяйство СССР в 1958 году... С.35.

²Исупов В. А. Городское население Сибири: от катастрофы к возрождению (конец 30-х – конец 50-х гг.). Новосибирск: Наука, 1991. 288 с.

Как видно из табл. 4, смертность от причин, относящихся к группе II, за 30-летний период в Хакасии несколько снизилась, но на них приходится более 60 % всех смертей в республике. А вот количество смертей от внешних причин возрастает, что говорит о неэффективности усилий по установлению контроля над ними.

Если в 1960–1970-е гг. в мире насчитывалось 55 стран с ОПЖ 70 лет и более, то в 2010–2015 гг. их число достигло 125 для обоих полов. Для мужчин этот рубеж покорился в 106 странах, для женщин – в 138¹. Число стран, в которых продолжительность жизни для обоих полов превысила 80 лет, в тот период составило более 30, а в 55-ти женщины перешли 80-летний рубеж. Россия до сих пор не входит в этот привилегированный «клуб» (табл. 5).

Таблица 5

Ожидаемая продолжительность жизни при рождении, лет

Годы	Оба пола		Мужчины		Женщины	
	РФ	РХ	РФ	РХ	РФ	РХ
2000	65,34	62,8	59,03	56,9	72,26	69,2
2010	68,94	67,1	63,09	61,6	74,88	72,6
2020	71,54	70,1	66,49	64,7	76,43	75,4
2020 к 2000, %	109,48	111,6	112,6	113,7	105,8	109,0

Источник: Демографический ежегодник России. 2021. Статистический сборник / Росстат. М., 2021. С. 46; Хакасский республиканский статистический ежегодник. 2023... С. 53.

Из табл. 5 видно, что по показателям продолжительности жизни по всем трем измерениям: оба пола, мужчины и женщины – Хакасия уступала российским. Однако с большей скоростью «наверстывала упущенное» в прошлом, постепенно сокращая отставание. Россия же, в свою очередь, пока далека еще от вхождения в мировой клуб 80-летних.

Вся история человечества, по сути, отражает борьбу за продление человеческой жизни, которая представляет собой сражение со смертностью. Передовые страны добились в этом впечатляющих успехов, уйдя далеко вперед от основной группы «преследователей». Они находятся уже на четвертой стадии эпидемиологического перехода, для которой характерно снижение смертности от болезней системы кровообращения, старение населения и возникновение новых болезней, приобретающих форму пандемии (Ковид-19). Именно технологически развитые постиндустриальные страны в этой борьбе являются тем локомотивом, который тянет за собой весь состав, поскольку они являются лидерами в создании новой фармакологии, медицинской аппаратуры и инноваций, позволяющих человечеству выжить в условиях современной ситуации в мире.

Эпидемиологический переход в развивающихся странах принципиально отличается от того пути, который передовые страны уже прошли. Однако для тех и других смертность является той самой силой, которая определяет скорость перехода от одной стадии к другой в стране или регионе мира. Но смертность не сама по себе как биологическое явление, а как социальный процесс, опосредованный экономическим развитием и которым развитые страны уже научились управлять.

Анализ критериев эпидемиологического перехода в Хакасии (ожидаемая продолжительность жизни, детская смертность до 1 года, коэффициент суммарной рождаемости и индекс старения, причины смерти) не дает однозначного ответа на вопрос:

¹Цит. по: Вишневский А. Г. Демографическая история и демографическая теория... С. 117.

на какой стадии эпидемиологического перехода находится республика? И можно ли назвать тот путь, который прошла Хакасия с начала XX века по сегодняшний день, «эпидемиологической революцией»? Или же это нечто иное, как эволюционный путь развития?

На наш взгляд, Хакасия по рассмотренным критериям на основе обобщения большого аналитического материала, характеризующего развитие демографической сферы в XX–XXI вв., не соответствует и вряд ли может полностью соответствовать какой-либо из пяти существующих основных моделей эпидемиологического перехода. Будучи составной и неотъемлемой частью России со своим национальным компонентом, существенно утратившим свою специфику в течение рассматриваемого периода, Хакасия, приобретшая в период её бурного хозяйственного развития другие черты, словно бегун, несколько раз допускала «фальстарт» на длинной дистанции эпидемиологического перехода. Но, в конце концов, стартовав, она то ускоряла бег, вырываясь в лидеры, то замедляла его, оставаясь в арьергарде каравана. По совокупности критериев можно сделать вывод, что как при демографическом переходе, который Хакасия не завершила полностью, при внешних, формальных признаках соответствующих его последней, четвертой стадии, так и при эпидемиологическом она находится ещё в середине пути.

Что же до ответа на вопрос об эволюционном или революционном пути, пройденном в борьбе со смертностью, то напрашивается следующий: по скорости перехода скорее, революционный, по содержанию – эволюция.

Список литературы

1. Бутанаев В. Я. Социально-экономическая история хакасского аала (конец XIX – начало XX в.). Абакан: Хакасское отделение Красноярского книжного издательства, 1987. – 175 с.
2. Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. – Абакан: Хакасское кн. изд-во, 1996. – 224 с.
3. Вишневецкий А. Г. Демографическая история и демографическая теория: курс лекций. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. – 368 с.
4. Граунт Дж., Галлей Э. Начала статистики населения, медицинской статистики и математики страхового дела / перевод О.Б. Шейнина. – Берлин, 2005. – 92 с.
5. История Хакасии с древнейших времен до 1917 года / отв. ред. Л. Р. Кызласов. – М.: Наука, 1993. – 525 с.
6. Исупов В. А. Городское население Сибири: от катастрофы к возрождению (конец 30-х – конец 50-х гг.). – Новосибирск: Наука, 1991. – 288 с.
7. Кышпанаков В. А. Население Хакасии. 1917–1990-е гг. Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 1995. – 348 с.
8. Мудрое слово. Хакаские пословицы, поговорки и загадки / пер. Я. Козловского. – Абакан: Хакасское отделение Красноярского книжного издательства, 1976. – 125 с.
9. Омран А. Р. Эпидемиологический аспект теории естественного движения населения // Проблемы народонаселения. О демографических проблемах стран Запада / под ред. Д. И. Валентя. – М.: Прогресс, 1977. С. – 55–91.
10. Омран А. Теория эпидемиологического перехода: взгляд 30 лет спустя (пер. с англ.) // Демографическое обозрение. Т. 6. – М., 2019. – С. 177–216.
11. Патканов С. К. О приросте инородческого населения Сибири: статистические материалы для освещения вопроса о вымирании первобытных племен. Т. 2. – Санкт-Петербург: Издание Импер. Акад. наук, 1911. – 431 с.

12. Положение о первой всеобщей переписи населения Российской империи. – С.-Петербург: Издание Центрального Статистического комитета МВД, 1895.– 18 с.

13. Птуха М. В. Очерки по статистике населения.– М.: Госстатиздат, 1960. – 459 с.

14. Ядринцев Н. М. Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении: иллюстрированное 16 сибирскими видами и типами. Изд. 2-е испр. и доп.– СПб.: Изд. И. М. Сибирякова, 1892.– 720 с.

Е.Г. Тимофеева, И.В. Маметьев

Астраханский государственный университет им В.Н. Татищева

**МОБИЛИЗАЦИОННАЯ РАБОТА
ПО КОМПЛЕКТОВАНИЮ ВОИНСКИХ ЧАСТЕЙ РККА В 1918-1919 гг.
(НА МАТЕРИАЛАХ АСТРАХАНСКОЙ ГУБЕРНИИ)**

Проблема организации органами военного управления мобилизационных мероприятий по комплектованию воинских частей РККА в 1918-1919 гг. на территории Астраханской губернии, рассматриваемая авторами, относится к числу недостаточно изученных в пространстве региональной историографии проблем. Цель. Выявление всего комплекса решаемых в связи с этим задач по набору призывников в РККА в 1918-1919 гг. стало целью настоящего исследования. Материалы и методы. В ходе исследования применены специальные исторические методы: историко-сравнительный, историко-генетический и историко-типологический. В основу исследования легли неопубликованные источники фондов Российского государственного военного архива (РГВА), Государственного архива Астраханской области (ГААО) и Государственного архива Волгоградской области (ГАВО). Результаты. В научный оборот введены документы, характеризующие начальный этап деятельности органов военного управления по организации мобилизации в РККА на примере Астраханской губернии. В ходе исследования прослежена эволюция проводимых органами военного управления мобилизационных мероприятий, выявлены тенденции и показана динамика мобилизационной работы в первые годы гражданской войны. Выводы. Мобилизационная работа на территории Астраханской губернии в период 1918-1919 г. проходила в сложных условиях гражданской войны, ее эффективность определялась во многом географической, этнической, хозяйственной спецификой региона, в определенной мере повлиявшей на выполнение поставленных задач по набору призывников. На первом этапе гражданской войны (1918 г.) бессистемные мобилизации не давали желаемого результата, приводили на местах к восстаниям мобилизованных астраханцев. К 1919 г. местным военкоматам удалось наладить системную мобилизационную работу, что способствовало укреплению положения РККА на фронте в период наступлений П.Н. Краснова и А.И. Деникина. В период 1918-1919 гг. «под ружье» поставлено более 40 тыс. красноармейцев, которые сыграли ключевую роль в отражении натиска Белой армии.

Ключевые слова: Астраханская губерния, гражданская война, мобилизация, Красная армия, военный комиссариат.

E.G. Timofeeva, I.V. Memetev

Tatishchev Astrakhan State University

**MOBILIZATION WORK ON REQUIRING MILITARY UNITS
OF THE RKKA IN 1918-1919. (ON MATERIALS OF ASTRAKHAN PROVINCE)**

The article considers the problem of organizing mobilization activities by military command bodies to recruit military units of the Red Army in 1918-1919 on the territory of the Astrakhan province. The authors think that this problem is insufficiently studied in the space of regional historiography. Target. Identification of the entire complex of tasks to be solved in this regard regarding the recruitment of conscripts into the Red Army in 1918-1919 became the goal of this study. Materials and methods. During the study, special historical methods were used: historical-genetic, historical-typological and historical-comparative. The source base for the research was the materials deposited in the funds of the Russian State Military Archive (RGVA), the State Archive of the Volgograd Region

(GAVO), and the State Archive of the Astrakhan Region (SAAO). Results. The documents describing the initial stage of the military administration bodies' activity on the organisation of mobilisation in the Red Army on the example of the Astrakhan province are introduced into the scientific turnover. The study traced the evolution of mobilization activities carried out by military command authorities, identified trends and showed the dynamics of mobilization work in the first years of the civil war. Conclusions. The mobilisation work on the territory of Astrakhan province in the period of 1918-1919 took place in difficult conditions of the civil war, its efficiency was determined in many respects by the geographical, ethnic and economic specifics of the region, which to a certain extent influenced the fulfilment of the tasks set for the recruitment of conscripts. At the first stage of the civil war (1918), unsystematic mobilizations did not give the desired result and led to local uprisings of mobilized Astrakhan residents. By 1919, local military registration and enlistment offices managed to establish systematic mobilization work, which contributed to strengthening the position of the Red Army at the front during the offensive of P.N. Krasnov and A.I. Denikin. During the period 1918-1919. More than 40 thousand Red Army soldiers were given rifles and played a key role in repelling the onslaught of the "white" armies.

Key words: Astrakhan province, civil war, mobilization, Red Army, military commissariat.

Историографический обзор.

История военного строительства Красной армии на территории Советской республики в период гражданской войны нашла широкое отражение в отечественной и зарубежной историографии. Однако очевиден недостаток специальных работ, нацеленных на исследование вопросов реализации мобилизационной политики большевиков на территории Астраханской губернии в период наиболее ожесточенных боевых действий на юге России (1918–1919 гг.). Некоторые организационные аспекты такой работы на территории губернии отражены в трудах советских историков-краеведов П.С. Сысоева и Н.В. Мушкатерова [18, 19, 25], идеологически выстроенных в рамках господствовавшей в то время методологии. В 1958 г. опубликован документальный сборник «Установление Советской власти и начало Гражданской войны в Астраханском крае», содержащий богатую источниковую базу по общим вопросам регионального военного строительства Красной армии [4]. Интерес к истории создания Красной армии, проводимых большевиками мероприятий во время гражданской войны, в полной мере проявился в новейший период российской истории. Оценка мобилизационной работы в регионе представлена в труде В.В. Кондрашина в контексте истории крестьянских движений в Поволжье [15]. Вопросы создания и функционирования органов военного управления, осуществлявших мобилизацию в Красную армию в годы гражданской войны, нашла отражение в монографии российского исследователя В.А. Михайлова [17]. Первые мероприятия советской власти по созданию РККА описаны в работе О.В. Шеина [27]. Обобщающие исследования, связанные с рассмотрением и анализом проблемы реализации мобилизационной политики Советского государства на территории Астраханской губернии в начальный период гражданской войны, в пространстве региональной историографии отсутствуют.

Введение. До начала гражданской войны в Астраханской губернии проживало 1 520 308 чел., что давало основание советскому руководству рассматривать ее как территорию с большим мобилизационным потенциалом [4, с.12]. В административном отношении губерния делилась на пять уездов: Астраханский, Енотаевский, Красноярский, Царевский и Черноярский, а также на две особые территориальные единицы: Калмыцкую и Киргизскую степи. Однако вихрь революции, приведшей к глубоким трансформациям российского общества, гражданской войне внес значительные изменения в состав населения, организацию управления Астраханской губернией. В силу разных причин губернская администрация, сосредоточенная в г. Астрахань, к 1918 г.

фактически потеряла контроль над северными уездами – Царевским и Черноярским, а также над Калмыцкой и Киргизской степями. В военном отношении астраханским властям удалось сохранить управление только над Астраханским, Енотаевским и Красноярским уездами. [13, л. 144]. Население Астраханской губернии по данным переписи в 1920 г. значительно сократилось и составляло 416 021 чел. [21, с. 7].

Началом формирования воинских частей РККА послужил декрет СНК РСФСР «О Рабоче-Крестьянской Красной Армии» от 15(28) января 1918 г. Согласно документу, Советское руководство провозглашало организацию новой армии, построенной на принципах добровольности и классовости. Декрет заложил юридическую основу не только для формирования добровольческих подразделений, но и организации первых военных отделов при местных Советах, которые должны были стать основой для создания будущих органов военного управления (военных комиссариатов).

22 апреля 1918 г. ВЦИК утвердил декрет Совнаркома об учреждении волостных, уездных, губернских и окружных военных комиссариатов. Согласно декрету на местах организовывались органы военного управления, в задачу которых входило проведение мероприятий по учету годного к военной службе населения, формирование воинских частей, организация снабжения для действующей армии [14, с. 63].

Главной задачей военных комиссариатов являлось создание новых вооруженных сил РСФСР, где ключевую роль призваны были играть рабочие и крестьяне. Успех мобилизационных мероприятий напрямую связывался с эффективностью работы военных комиссариатов на местах. Именно на них легла ответственность не только за учет мужского населения, но и за обеспечение формируемых армейских подразделений лошадьми, перевозочными средствами и подготовкой мобилизационных резервов путем реализации программы всеобщего военного обучения (Всевобуча) [2, с. 22].

В условиях, когда решался вопрос о самом существовании новой Советской республики, руководители РСФСР решили «...не предоставлять оборону революции капризу стихии добровольчества», а направить все силы на создание боеспособной армии, которая смогла бы победоносно завершить гражданскую войну [1, с. 17]. 29 мая 1918 г. вышло постановление ВЦИК «О переходе ко всеобщей мобилизации рабочих и беднейших крестьян в Рабоче-Крестьянскую Красную Армию».

Создание органов военного управления. Формирование органов военного управления на территории Астраханской губернии началось в январе 1918 г. с создания Военного совета Астраханского края, председателем которого стал бывший казачий офицер М.Л. Аристов. Военный совет не имел четкой организации. В нем отсутствовали отделы, делопроизводство велось неудовлетворительно из-за отсутствия опытных канцелярских работников. На начальном этапе деятельность совета характеризовали словесные распоряжения, в структуре делопроизводства отсутствовали «книжки, денежные журналы», письменные приказы. Не сложилась и система «окладов» для работников. Такое положение продлилось до лета 1918 г., когда в Астраханской губернии был сформирован губернский военный комиссариат (далее – губвоенкомат) [11, л. 86].

Датой создания Астраханского губвоенкомата традиционно принято считать 8 апреля 1918 г. [17, с. 86]. Однако изученные и введенные авторами в научный оборот новые архивные источники позволяют установить точную дату его учреждения: 4 июня 1918 г. Структура ведомства, поначалу состоявшая из девяти отделов (общего, агитационно-вербовочного, снабжения, формирования и обучения, транспортного, инструкторского, санитарного, учетного), впоследствии неоднократно менялась [9, л. 3].

Уездные и волостные военные комиссариаты губернии создавались на базе военных секций при местных исполкомах, а также штабов отрядов Красной Армии. Например, такой штаб был создан в г. Енотаевке 1 мая 1918 г., но уже 26 июня он был упразднен и

переформирован в Енотаевский уездный военный комиссариат. Данный подход привел к тому, что органы военного управления изначально комплектовались людьми сведущими в военном деле, что благоприятно сказывалось на работе военкоматов.

К началу лета 1918 г. под фактическим контролем Астраханского губернского военного комиссариата находилось три уездных комиссариата (Астраханский, Енотаевский и Красноярский), на которые ложилась основная работа по проведению мобилизационных мероприятий. Вместе с тем, заметно стремление губвоенкомата распространить свое влияние и на Калмыцкую степь.

23 сентября 1918 г. учрежден Военный комиссариат по калмыцким делам на основе ранее созданной Калмыцкой секции (местный орган советской власти). В декабре 1918 г. военкомат был расформирован и превращен в Калмыцкий отдел при губвоенкомате. Весной 1919 г. Калмыцкий отдел вновь реорганизован в военный комиссариат. Попытки губернского центра поставить под контроль Калмыцкую степь не увенчались успехом [11, л. 240]. В ноябре 1920 г. по решению ВЦИК и СНК была образована Калмыцкая автономная область, данная территория вышла из состава Астраханской губернии [20, с. 336].

Военные комиссары губернии получили право самостоятельно формировать подразделения местных войск в любом количестве по собственному усмотрению. Подобные воинские подразделения выполняли функции милиции в населенных пунктах по защите складов, стратегически важных транспортных узлов. Таким образом, военные комиссариаты «забирали» на себя часть полномочий РККА. Военкоматы использовали добровольческие подразделения для своих нужд, лишая, тем самым, действующую армию необходимых людских ресурсов. Результатом такого положения дел стали многочисленные конфликты между военными комиссариатами и командирами подразделений РККА [22, л. 2].

Для решения проблемы указанием Народного комиссариата по военным делам в июле 1918 г. было решено ограничить количество «местных войск», подчинявшихся военным комиссариатам. При Астраханском губвоенкомате формировался караульный батальон в составе четырех рот. Уездные комиссариаты получили три роты, а волостные военкоматы были ограничены одним взводом [22, л. 11].

Первые мобилизационные мероприятия приходилось организовывать в непростых условиях военного времени. На протяжении всего периода гражданской войны местные органы сталкивались с нехваткой финансирования, наблюдался кадровый дефицит. Делопроизводство тормозилось из-за слабой технической оснащённости, у многих волостных военкоматов отсутствовали телефоны, бумага и печатные машинки. Трудно решаемой проблемой для военного ведомства стали преграды, обусловленные географическими особенностями подконтрольных уездов губернии. Например, на юге губернии в дельте Волги из-за нехватки средств речного транспорта многие населенные пункты, расположенные на островах, превращались в изолированные территории, что затрудняло сообщение между центральным военкоматом и периферийными подразделениями [9, л. 18]. В одном из отчетов руководителя Красноярского уездного военкомата за август 1919 г. отмечалось, что связь с центром поддерживалась на «случайных пароходах, отправляющихся в Астрахань». Поэтому приказы из губвоенкомата в уезды доходили с опозданием до двух недель [11, л. 55].

Ситуацию усугубляли факты несоблюдения норм и правил централизации деятельности в самих военных комиссариатах. Отсутствие должных связей между отделами внутри одного военкомата приводило к тому, что каждый начальник вводил собственные

порядки, нарушая принцип унификации делопроизводства. Неизбежно появлявшаяся в таких условиях бюрократическая неразбериха значительно понижала качество мобилизационной работы.

Астраханскому губвоенкомату на протяжении всего периода гражданской войны не раз приходилось принимать самостоятельные решения, проявлять инициативу, изыскивать ресурсы для выполнения поставленных центром задач. Дело в том, что ведомство то подчинялось штабу XI армии, то передавалось одному или другому окружному военному комиссариату: Каспийско-Кавказскому, Приволжскому, Уральскому и др. В результате наблюдалась путаница в отчетах, субсидировании военного управления, которому окружные центры не выделяли деньги на организацию мобилизационных мероприятий. На протяжении длительного периода гражданской войны Астраханский губвоенкомат обеспечивался за счет кредитных средств.

Другим тормозящим фактором в работе губернского военного комиссариата стала кадровая чехарда, которая характеризовала деятельность многих учреждений в трудное для страны время. С июня по ноябрь 1918 г. по разным причинам сменилось шесть комиссаров Астраханского губвоенкомата (Соснин, Кузмин, Студнев, Недашковский, Аристов, Чугунов) [9, л. 29].

Таким образом, система органов военного управления, проводивших мобилизационную работу на территории Астраханской губернии, складывалась в крайне непростых для Советской республики условиях. Несмотря на то, что военкоматы создавались на базе военных секций губисполкомов и штабов местных отрядов Красной Армии, имели относительно укомплектованный и подготовленный кадровый состав, их работа тормозилась причинами, связанными с нарушением принципов централизации в управлении, кадровой чехардой, иными факторами периода гражданской войны, а также географической, национальной, экономической спецификой региона.

Работа по военно-мобилизационному учету.

До конца весны 1918 г. системная работа по военно-мобилизационному учету мужского населения на территории губернии не велась, она начала проводиться Астраханским губвоенкоматом только в июне 1918 г. Это было связано не только с отсутствием системы органов военного управления на местах, но и с ликвидацией в регионе с началом правления большевиков воинских присутствий, которые в дореволюционное время имели необходимые данные по военнообязанному населению. По сути, новой власти на местах приходилось начинать работу по военно-мобилизационному учету с нуля.

Все военнообязанные граждане делились на три категории: 1) лица, освобожденные от мобилизации, 2) лица, мобилизованные в Красную армию на особых условиях, 3) мобилизованные на общих основаниях. Первоначально от мобилизации освобождались врачи, фармацевты, педагоги, студенты, а также бывшие офицеры и военные чиновники. Однако впоследствии с ужесточением боевых действий в конце 1918 г. все вышеперечисленные категории населения призывались в армию на общих основаниях в соответствии с приказами Реввоенсовета.

Особые условия призыва в Красную армию были предусмотрены для служащих правительственных учреждений. Из-за нехватки чиновников местным государственным органам разрешалось ходатайствовать о сохранении на месте ценного сотрудника. В случае получения от военного комиссара положительного ответа чиновник оставался на месте службы, однако формально числился в РККА. Каждое ведомство стремилось оставить своего сотрудника на рабочем месте, поэтому СНК определил, что таким способом в учреждении может остаться только 1% от «штатного состава каждой возрастной группы» [6, л. 22].

Быстрая и эффективная мобилизация требовала наличия актуальных мобилизационных списков. Работа в данном направлении к началу массового призыва в Красную армию не была проведена в силу поздней организации системы военного управления в губернии. Из всех уездов только Астраханский уездный военкомат смог заблаговременно поставить на учет 20 600 призывников [22, л. 93].

К осени 1918 г. провел работу по учету военнообязанного населения Красноярский уездный военный комиссариат. В результате было поставлено на учет 6 474 чел. «русского и татарского населения», 2 333 чел. «киргизского» (казахского) населения, также 59 командиров «царской армии» [11, л. 98]. Этническая принадлежность мобилизованных свидетельствовала об особом внимании к этому признаку при учете мужского населения Астраханской губернии в силу проживания на ее территории значительного количества различных народов (татары, калмыки и казахи). До 1917 г. они относились к категории «инородцы», не имевшей «традиции и обязанности» к обязательной военной службе [16, л. 360].

Значительный вклад в работу по военно-мобилизационному учету внесли организованные 15 сентября 1918 г. на территории Астраханской губернии районные отделы Всеобщего военного обучения (далее – Всевобуч). К декабрю 1918 г. отделам Всевобуча удалось поставить на учет до 30 тыс. мужчин губернии от 18 до 40 лет. В Калмыцкой степи было поставлено на учет 5 811 чел. [11, л. 94].

Тем не менее, следует признать, что до конца гражданской войны деятельность губвоенкомата по предварительному военному учету мужского населения Астраханской губернии не соответствовала требуемому уровню исполнения. Изменения в этой сфере деятельности произошли только к октябрю 1920 г., когда активные боевые действия охватывали незначительную часть РСФСР. С этого момента подготовку мобилизационных мероприятий стали осуществлять гражданские власти [22, л. 23].

Реализация мобилизационной политики органами военного управления.

Политика по комплектованию личного состава частей РККА в Астраханской губернии в период с мая по сентябрь 1918 г. определялась местными постановлениями и не была согласована с центральной властью. Первая всеобщая мобилизация на территории Астраханской губернии была объявлена 10 мая 1918 г. на закрытом заседании губернского исполкома Совета рабочих, крестьянских и ловецких депутатов. Первоначальные мобилизационные мероприятия проводились военными секциями, функционировавшими при волостных и станичных Советах. Для материального обеспечения формируемых подразделений всем необходимым было принято решение «о наложении на буржуазию города контрибуции в размере 50 млн. руб.» [3, с. 37].

Мобилизации лета 1918 г. являлись стихийными по своему характеру в силу отсутствия заранее подготовленных мобилизационных списков. Под мобилизацию попадали все мужчины в возрасте от 18 до 25 лет. Такой подход привел к резкому усилению протестных настроений крестьян. Объявленная Астраханским губисполкомом мобилизация для оказания помощи Бакинской коммуне вылилась в серию крестьянских выступлений в селах Пролейке, Александровском, Балыклейном, которые были быстро подавлены властями [26, с. 41].

Первая крупная мобилизация, проводимая военкоматами 15 августа 1918 г., еще больше обострила социальные противоречия в губернии. Тяжелая военно-политическая обстановка на юге страны, связанная с дислокацией казачьих подразделений генерала Толстого под Гурьевым и прорывом к Царицыну Белой армии в количестве 51 тыс. штыков, вынуждала губвоенкоматы набирать в армию как можно большее количество людей [10, л. 37]. Под мобилизацию попали граждане губернии мужского пола

1896 и 1897 гг. рождения. Кроме того, объявлялась мобилизация врачей, офицеров и бывших военных чиновников 1893–1895 гг. рождения. Однако в боевые части попали только представители «рабочего класса», все граждане, жившие на «нетрудовые доходы», подлежали мобилизации в тыловое ополчение [24, л. 20].

Частные бессистемные мобилизации в губернии привели к массовому восстанию призывников. 15 августа 1918 г. в Астрахани произошёл мятеж мобилизованных астраханцев, который на несколько дней парализовал деятельность властных структур. В результате мятежа губвоенкомат был разграблен, а делопроизводственная документация уничтожена [11, л. 86 (об)].

С осени 1918 г., вплоть до завершения гражданской войны, мобилизации местного населения в основном проводились на основе постановлений центральных властей. Главным документом, утвердившим централизованный и единый набор в Красную армию, стал приказ №4 Реввоенсовета Республики (РВСР), подписанный Л.Д. Троцким 11 сентября 1918 г. Приказ стал основой для последующих возрастных призывов, проводимых по инициативе центральных властей, с пометкой «дополнение к статье 18» приказа №4. Первое «дополнение» появилось уже 22 сентября 1918 г., согласно которому, ввиду выявившейся нехватки граждан 1898 г. рождения, приказом №6 была объявлена мобилизация дополнительно пяти возрастных групп (1893–1897 гг. рождения) [23, л. 189].

Призыв в Красную армию строго по категориям должен был снизить социальное напряжение и экономическую нагрузку на население. Однако в условиях наступления Белой армии выросла необходимость в количестве личного состава на фронте. Это приводило к постоянному расширению категорий призываемых на фронт людей со стороны центральных и региональных властей.

Как видно из таблицы №1 за 1918 г. в РККА было принято военкоматами губернии 6 874 чел. Наибольшее число призывников пришлось на Астраханский уезд. После восстаний призывников мобилизация проводилась более упорядоченными методами, строго по указанным категориям. Астраханский губвоенкомат не учитывал данные мобилизаций лета 1918 г., так как документы оказались уничтожены в ходе «августовского восстания». Поэтому реальная численность призванных в РККА за 1918 г. значительно выше представленных данных. (табл.1) [5, л. 22].

Таким образом, в 1918 г. мобилизационная работа выливалась в организацию бессистемных призывов, что было вызвано, в первую очередь, тяжелой оперативной обстановкой, а также отсутствием мобилизационных списков. Плановая и системная работа в данном направлении началась только с середины 1919 г.

В марте 1919 г. армии А.В. Колчака перешли в наступление, поэтому по указанию Реввоенсовета в Астраханской губернии была объявлена очередная мобилизация. Согласно докладу уездного военного комиссариата «О числе призванных мобилизованных граждан» от 25 марта 1919 г., в Астраханском уезде было призвано 4 339 чел., из которых 203 призывника являлись бывшими офицерами, 4 – бывшими командирами штабов, а также 84 врача [8, л. 16].

Следующая крупная мобилизация была объявлена в связи с наступлением А.И. Деникина на Царицын в июне 1919 г. Согласно оперативным сводкам Енотаевского уездного военкомата в Астраханскую губернию проникали отдельные отряды белых (до 4 тыс. чел.), пытавшиеся проводить локальные мобилизации в небольших населенных пунктах. [7, л. 25]. Для усиления южной группировки Красной армии только за один месяц было призвано беспрецедентное количество личного состава – 10 318 чел. в Астраханском уезде [8, л. 50] и 2 919 чел. – в Енотаевском [8, л. 47].

Таблица 1

**Количество призывников в РККА по категориям
в Астраханской губернии с августа по декабрь 1918 г.**

Категория призывников	Астраханский уезд (Количество)	Енотаевский уезд (Количество)	Красноярский уезд (Количество)
рабочие и крестьяне 1896 г.р.	980	–	221
бывшие офицеры 1890–1897 г.р.	203	29	14
бывшие военные чиновники 1890–1897 г.р.	15	4	1
бывшие унтер-офицеры 1890–1897 г.р.	834	390	–
рабочие и крестьяне 1898 г.р.	1426	556	262
врачи и медработники, лекарские помощники	121	–	5
артиллеристы, пулеметчики 1887–1898 г.р.	693	254	30
калмыцкое население	836	–	–
Всего	5 108	1233	533

Как видно из таблицы №2, в 1919 г. в РККА было мобилизовано 34 222 чел., что в пять раз больше призыва 1918 г. Значительно выросло количество категорий призывников. Особое внимание уделялось поиску специалистов в сфере эксплуатации речного транспорта, телеграфистов, медицинских работников. Наступление Белой армии потребовало от военных комиссариатов мобилизации большего числа рядового состава. (табл. 2) [12].

Таблица 2

Количество призывников в РККА по категориям в Астраханской губернии за 1919 г.

Категория призывников	Количество призывников
рядовой состав 1879-1901 г.р.	28 371
бывшие военные чиновники	55
бывшие унтер-офицеры	309
врачи и мед. работники	124
артиллеристы, пулеметчики, железнодорожники	93
бывшие генералы	4
призванные рабочие и крестьяне в Черноярском и Царевском уездах	741
калмыцкое население	3051
телеграфные работники	107
студенты ВУЗов	123
служащие водного транспорта	1125
поляки	54
казаки	65
Всего	34 222

К концу 1919 г. практика стихийных мобилизаций на территории Астраханской губернии прекратилась. Последующие призывы в РККА велись только по распоряжениям РВСР. После поражения Белой армии в 1920 г. необходимость в расширении мобилизации отпала, поэтому в конце 1920 г. центральная власть взяла курс на сокращение численности Красной армии.

Выводы. Мобилизационная работа на территории Астраханской губернии в период 1918–1919 г. проходила в сложных условиях гражданской войны. В это время органы военного управления, проводившие мобилизацию мужского населения, прошли долгий путь становления от местных военных секций при исполкомах до военных комиссариатов. Особое влияние на ход и результаты мобилизационной работы местных органов военного управления оказали географическая, экономическая, этнодемографическая специфика региона. Оторванность от центра и непосредственная близость региона к линии фронта вынуждали в первые месяцы местные власти прибегать к стихийным и самовольным мобилизациям, которые проходили без должной подготовки и стали причинами крупных восстаний на территории Астраханской губернии. Значительная часть «инородческого» населения также негативно воспринимала мобилизацию. Тем не менее в период 1918–1919 гг. местным властям удалось поставить «под ружье» более 40 тыс. красноармейцев, которые сыграли ключевую роль в отражении натиска Белой армии.

Список литературы

1. Антонов-Овсеенко Строительство красной армии в революции. – М.: Красная новь. 1923. – 59.
2. Аржаных Т.Ф., Кузьмин А.Б. Штаты уездных комиссариатов по военным делам в 1918–1920 гг.: особенности реорганизации и комплектования // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота. 2017. №8 (82) С. 20–23.
3. Астраханский фронт Гражданской войны и С.М. Киров. – Сталинград: Сталинградское областное книгоиздательство, 1937. – 293 с.
4. Бабин Б.Н. Борьба за власть Советов в Астраханском крае 1917–1920 гг. – Астрахань: Издательство газеты «Волга», 1958. – 447 с.
5. Государственный архив Астраханской области (далее – ГААО) Р. 387. Оп. 1. Д. 6.
6. ГААО. Р. 387. Оп. 1. Д. 12.
7. ГААО. Р. 392. Оп. 1. Д. 23.
8. ГААО. Р. 396. Оп. 1. Д. 58.
9. ГААО. Р. 396. Оп. 1. Д. 65.
10. ГААО. Р. 396. Оп. 1. Д. 456.
11. ГААО. Р. 396. Оп. 1. Д. 576.
12. ГААО. Р. 396. Оп. 1. Д. 1373.
13. Государственный архив Волгоградской области. Р.105. Оп.1 Д. 27.
14. Декреты Советской власти. Т. II. 17 марта – 10 июля 1918 г. – М.: Политиздат, 1959 г. – 698 с.
15. Кондрашин В.В. Крестьянское движение в Поволжье в 1918–1922 гг. – М.: Янус-К., 2001. – 542 с.
16. Коркунов Н.М. Русское государственное право. Т.1. – СПб: Типография М.М. Сталюсевича, 1901. – 573 с.
17. Михайлов В.А. История образования военных комиссариатов Астрахани. – Астрахань: МАКИС, 2003. – 211 с.

18. Мушкатеров Н.В. Оборона Астрахани и разгром контрреволюционных сил в Астраханском крае (1918–1920 гг.). – Астрахань: Газ. «Волга», 1961. – 192 с.

19. Мушкатеров Н.В., Сысоев П.С. Оборона Астрахани в 1918–1919 гг. – Астрахань: Газ. «Волга», 1957. – 55 с.

20. Очилов У.Б. Калмыкия в Период Революции и Гражданской войны (1917–1920): дисс. ... док.ист.наук. – Москва, 2007. – 450 с.

21. Предварительные итоги переписи населения 28 августа 1920 г. Т.1., Вып. 2 – М.: Гос. изд-во, 1920–1921. – 32 с.

22. Российский государственный военный архив (далее – РГВА). Р.1 Оп.1. Д. 83.

23. РГВА Ф. 4. Оп. 12. Д.4.

24. РГВА. Ф.11. Оп. 5. Д. 199.

25. Сысоев П.С., И. И. Парфентьев Астраханский фронт гражданской войны и Валериан Владимирович. – Астрахань: Газ. «Волга», 1960. – 64 с.

26. Тимофеева Е.Г., Лебедев С.В., Тюрин А.О. Протестные выступления крестьян Астраханской губернии в 1918 г. // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 4 (69). 2021. С. 39–44.

27. Шейн О.В. Астраханский край в годы революции и Гражданской войны (1917-1919). – М.: Алисторус, ООО «ТД Алгоритм», 2018. – 526 с.

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

С.Н. Абдуллаев¹, Г.С. Абдуллаева¹, В.Н. Мушаев²

¹Иссык-Кульский государственный университет им. К. Тыныстанова

²Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова

КОНТЕКСТ И ГЕНДЕРНО-ОНОМАСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ВЫРАЖЕНИЯ КОНЦЕПТА «СВОБОДА» В ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ И АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКАХ

Предлагаемая статья посвящена относительно малоизученным вопросам изучения концепта «Свобода». Авторы обращаются к концепту «Свобода» в трех аспектах. Контекст изучается как способ выражения концепта. При этом важное значение имеют грамматические средства, которые используются в языках. Концепт «Свобода» является ментальной единицей. Любопытными в данном случае являются вопросы, связанные с гендерным осмыслением концепта. Такие особенности закрепляются и в выборе имени для человека. Значимость гендерного и ономастического подхода к изучению концепта возрастает в сопоставительных исследованиях. В статье исследуются возможности на материале тюркских и монгольских языков с одной стороны и английского языка – с другой.

***Ключевые слова:** концепт «Свобода», контекст, грамматический, имяназрение, гендер.*

S.N. Abdullaev¹, G.S. Abdullayeva¹, V.N. Mushaev²

¹Issyk-Kul State University named after K. Tynystanov

²Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov

CONTEXT AND GENDER-ONOMASTIC ASPECT IN THE EXPRESSION OF THE CONCEPT «FREEDOM» IN THE TURKIC-MONGOLIAN AND ENGLISH LANGUAGES

The proposed article is devoted to relatively little-known issues of studying the concept of "Freedom". The authors address the concept of "Freedom" in three aspects. The context is studied as a way of expressing a concept. At the same time, grammatical means that are used in languages are important. The concept of "Freedom" is a mental unit. The issues related to the gender understanding of the concept are of great interest. Such features are also fixed in the choice of a name for a person. The importance of the gender and onomastic approach to the study of the concept increases in comparative studies. The article explores the possibilities based on the material of the Turkic and Mongolian languages, on the one hand, and the English language, on the other hand.

***Key words:** the concept of "Freedom", context, grammatical, naming, gender.*

Концепт свободы часто представлен в виде символа, его сущность состоит в бинарном противопоставлении свободы и несвободы, он актуализируется в ситуациях перехода человека из состояния свободы в состояние несвободы (или из состояния большей свободы в состояние меньшей свободы), и наоборот.

Грамматический контекст не ограничивается рамками отдельных высказываний, моно- или полипредикативных. Язык может демонстрировать свое своеобразие при выражении концепта и на уровне текста [3]. Как известно, в лингвистическом смысле термин «текст» понимается достаточно широко и включает в себя различные продукты речемыслительной деятельности человека. Такие способы овнешнения концептов в работе мы называем синтаксическим контекстом.

Примером синтаксического контекста может быть ментальный диалог-обмен мыслями суждениями в популярном американском фильме «Спирит». Данный фильм представляет собой повествование о борьбе жеребца по кличке Спирит за свою свободу.

Кульминационным моментом фильма является прыжок во время погони через огромную пропасть. Спиритовский прыжок – это как сделать невозможное возможным. Даже дитя природы, юноша-индеец, подумал, что такую пропасть преодолеть жеребцу с человеком на спине невозможно:

***Just not there!** «Только не туда!».*

Однако для Спирита выбора не было – либо свобода, либо в очередной раз попасть в руки ненавистных преследователей, спешивших сзади по узкой тропе и уже дышавших в спину. И он принимает решение в нужный момент:–

***Only there!** «Только туда!».*

Туда – это был путь к *свободе*. Путь, подобный судьбоносному прыжку через бездну. Путь, подобный полету. Полету духа и плоти, в которой он был воплощен. Полет, символизирующий вектор мышления и жизнедеятельности американского народа, выбравшего идеалы свободы и сформировавшего свой концепт «Свободы».

Синтаксическая модель, облигаторные позиции в которой заполняются указательными местоимениями, является средством репрезентации концепта «Свобода» в английском языке и отличает данный язык, в частности, от тюркских языков, с которыми мы можем провести сопоставление. Данный репрезентант употреблен в аспекте художественного решения при использовании приема повтора, в котором обыгрывается оппозиция «отрицание – утверждение»:–

– ***Just not there!***

Только не туда

– ***Only there!***

Только туда!

Семантическое усиление достигается за счет употребления ограничительно-усилительной частицы *only* «только». Синтаксические способы выражения концепта свободы, которые, в отличие от лексических, еще очень мало изучены, позволяют передать динамизм внутреннего содержания концепта и значительный диапазон имеющихся коннотаций.

Основными моментами синтаксического контекста выражения концептов мы считаем микротему сложного надфразового целого (фрейм), характер моделей, по которым строятся высказывания в микротексте, средства межфразовой связи. К концептам как означенной информации можно выходить, отталкиваясь от пресуппозиций, синтаксических структур и конструкций, proverbiallyльных единиц и лексики. В данном направлении возможно исследование глубинных закономерностей концептуализации в рамках той или иной лингвокультуры.

Выше мы рассматривали пример представленности концепта свободы в англоязычном контексте. «Овнешнение» данного концепта встречается и в произведениях современных авторов-прозаиков, например, в произведениях Ч. Айтатова, в частности, в повести «Белый пароход».

Обращаясь к повести Ч. Айтматова «Белый пароход», описывающей киргизскую лингвокультуру, можно сразу же заметить, что собственно про белый пароход в повести написано относительно мало строк. Но этот образ (а образ корабля можно назвать образом свободы в тюркоязычной поэзии) вобрал в себя основное содержание произведения, его основной нерв, и поэтому данное словосочетание вынесено в название повести. Писателем рисуется образ смутно возникающего и затем удаляющегося символа свободы, тем не менее открывающего перспективу на мечты и надежду.

Белый пароход удалялся. Уже не различить было в бинокль его труб. Скоро он скроется из виду. Мальчику теперь было пора придумать конец своего плавания на отцовском пароходе. Все получилось хорошо, а вот конец не удавался. Он мог легко представить себе, как он превращается в рыбу, как плывет по реке к озеру, как встречается ему белый пароход, как он встречается с отцом. И все, что он рассказывает отцу. Но дальше дело не клеилось. Потому что вот, к примеру, уже расцен берег. Пароход направляется к пристани. Матросы готовятся сходить на берег. Они пойдут по домам. Отцу тоже надо уходить домой. Жена и двое ребятишек ждут его на пристани. Как тут быть? Идти с отцом? Возьмет ли он его с собой? А если возьмет, жена его спросит: «Кто это такой, откуда он, зачем он?» Нет, лучше не идти ...

А белый пароход ушел все дальше, превращаясь в едва видимую точку. Солнце уже ложилось на воду. В бинокль было видно, как ослепительно сияла огненно-лиловая поверхность озера.

Пароход ушел, исчез. Вот и кончилась сказка о белом пароходе.

Сопреженный с понятием сказки фрейм «Белый пароход» делает ссылку на интенции главного героя произведения. Данный фрейм выступает в качестве отражения стереотипа тюркской художественной мысли, которая отождествляет понятия свободы и независимости с тем, чтобы беспрепятственно бороздить бескрайние и тянущиеся до горизонта просторы степи и моря.

Повествование о белом пароходе строится при помощи простых коротких фраз. Эти рубленые фразы словно отсчитывают время сказки, которая тает. Параллелизм предложений в данном случае выступает в качестве средства межфразовой связи. В тюркской речи параллелизм обычно сглаживается благодаря использованию соотносительно-местоименных средств межфразовой связи, стягивающих рядом расположенные предложения-фразы в единства сильной синтаксической связью [1, с. 121].

Затронутый нами фрейм сформирован на основе концепта «Свобода». Благодаря указанию фрейму концепт свободы поворачивается гранью желанной мечты. Поэтому ключевой фразой всего произведения служит высказывание: *Салам, ак кеме, бул менмин!* ‘Здравствуй, белый пароход, это я’.

Во многих лингвокультурных традициях прочно устоявшимся является мнение о том, что человек связан со своим именем. Считается, что человека можно считать заложником своего имени. Следовательно, можно говорить, во-первых, о воздействии антропонимов на идею свободы личности вообще и, во-вторых, можно исследовать, какое место в отношении к выбору антропонимов занимает концепт свободы в той или иной лингвокультуре. По этой причине нас заинтересовали вопросы возможной соотносимости антропонимов с бытованием такого ключевого концепта, каковым является концепт свободы.

Рассмотрение вопросов взаимосвязи концепта свободы и процессов имятворчества мы решили начать с обращения к употреблению псевдонимов как разновидности антропонимов. Этот наш выбор обусловлен тем, что в случае с псевдонимами аспект свободы выбора антропонимов самим человеком как носителем имени актуализирован сильнее.

Псевдоним в качестве ономастической единицы представляет очень интересное явление. Псевдоним как термин пришел из греческого языка. Он осмысливается в значении ложного имени. Псевдоним может быть проинтерпретирован как авторизация антропонимов и, более того, как попытка личности «подкорректировать» зависимость своей судьбы от антропонимов.

В тюркологической терминологической традиции этому распространенному понятию в качестве адекватата соответствует термин «тахаллус», заимствованный из арабского языка [6, с. 248]. Данный термин прижился на тюркской почве и является очень активным. Он стал органической частью системы тюркских терминов. На наш взгляд, в семантике данного тюркского термина отмечается один нюанс, отличающий его от термина «псевдоним» и в определенной степени проливающий свет на проблему, которая ставится в нашей статье.

Терминированная лексическая единица «тахаллус» восходит к слову «халис» ‘нейтральный, искренний’. Следовательно, настоящий тахаллус как дополнительное наряду с автономным имя улавливает, а подчас и настраивает-программирует подлинные свойства и особенности человека. В этом смысле тахаллус – это не ложное имя, а скорее лакмусова бумажка, раскрывающая суть человека в антропонимическом плане. Этот наш вывод вытекает из словообразовательной модели, по которой образована терминированная лексема *тахаллус*. Для сравнения в плане словообразовательной модели можно провести параллель со словом *танаффус*, которое восходит к слову *нафс* ‘дыхание’ и означает ‘передышка, перерыв’.

А теперь в качестве примера обратимся непосредственно к литературному псевдониму легендарного представителя тюркоязычной поэзии двадцатого столетия, певца свободы Л. Муталлипа «Қайнам Өркиши» (Qaynam Orkishi) [2]. В данном случае мы задались целью лингвокультурологического осмысления моделирующей функции данного литературного псевдонима-тахаллуса как разновидности тюркских антропонимов. Предмет нашего рассмотрения заключается в соотношении автономии и псевдонима в качестве ономастических единиц в аспекте их лингвистических и лингвокультурологических особенностей. Мы намерены остановиться на рассмотрении литературного псевдонима в качестве единицы антропонимики и имманентно присущего элемента творческой лаборатории автора. Для нас интересно сопоставление псевдонима и автономии, проецирование результатов такого сопоставления на ролевою миссию-конструкцию «поэт-трибун или общественный деятель» в плане верификации приоритетов или судьбоносного призвания.

Қайнам Өркиши является псевдонимом-биномом, лингвистически представляющим из себя словосочетание, которое построено по типу свойственной тюркским языкам синтаксической связи, называемой *изафетом* [4]. Это не фразеологизм, а свободное словосочетание. Первый компонент «Қайнам» означает ‘кипение, бурление’, а второй компонент – «Өркәш» ‘вздыбленный горб, возвышение’ в форме с лично-притяжательным аффиксом 3 лица единственного числа – Өркиши (основа *өркәш* трансформируется в *өркиши* согласно фонетическому закону уйгурского умлаута или регрессивного влияния узких гласных передает значение, соответствующее ‘гребень, подъем, взлет’. Став псевдонимом самого известного восточнотуркестанского поэта Л. Муталлипа, словосочетание «Қайнам Өркиши» с течением времени превратилось в своеобразное крылатое выражение, обозначающее образосмыслы ‘*Ни минуты покоя; No days OFF*’. Это выражение указывает на подъем в сознании и кипучей деятельности и непосредственно связан со способами репрезентации в тюркских языках концепта «Свобода».

Буквально переводимое с уйгурско-тюркского языка как ‘пик водоворота’ идиоэтническое сочетание мы сочли возможным в лаконичной форме перевести как ‘торнадо’. Более того, мы обнаружили, что псевдоним скрывает в себе синтезированное выражение лингвокультурного концепта «Свобода» как ключевого концепта тюркской этнолингвокультуры.

Кипучесть, водоворот, бурление, подъем, гребень, пик – этот ряд можно продолжить, но он емко выражается литературным псевдонимом, которое рассматривается в нашей работе.

Ментально-лингвистическое своеобразие бытия концепта «Свобода» можно и дальше проследить на примере ономастического пространства английского и тюркских языков. Такое сопоставление возможно осуществить, в частности, на примере английского и киргизского языков.

Люди делятся между собой по разным признакам. По языку, цвету кожи, социальному положению и т.д. Однако, считаем, что фундаментальным и изначальным является деление людей на мужчин и женщин. Оно представлено в любой ментальности. Любопытно обращение в этом аспекте к концепту свободы.

С каким гендерным началом больше ассоциируется обсуждаемый концепт? Обратимся к англоамериканской плоскости нашего сопоставления. Сразу же отметим, что мы склонны видеть здесь больше женское начало. К такому выводу приходят и другие авторы [5]. Не случайно Статуя свободы представляет собой воспроизведение фигуры женщины. Не будет лишним заметить, что официально она называется *Freedom which is lighting up the world* – «Озаряющая мир Свобода». Скульптура расположена на одноименном острове в трех километрах к западу от Манхэттена. Надо сказать, что довольно продолжительное время он назывался остров Беллоу. Памятник Свободе держит в своей правой руке факел, который по замыслу и озаряет мир. В левой руке мы видим скрижаль с датой Декларации независимости США, записанной латинскими цифрами. Одна из ног Статуи свободы попирает разорванные кандалы. Семь лучей в увенчивающей статую короне по западной географической традиции символически обозначают семь морей и семь континентов.

Для сравнения укажем, что олицетворение свободы в киргизской ментальности ассоциируется с изображением мужчины, батыра Манаса, памятник которому установлен на центральной площади столицы, хотя, как показали события прошлых лет, были и иные представления-образы о киргизстанском символе Свободы и последовавший в результате осмысления перенос памятника, апеллировавшего к женскому образу.

Тюрки, называя своих детей, часто используют лексемы с семантикой свободы, например *Эркин*. При этом используют такие грамматические форманты, как -жан, -бек, -тай и др. Менее частотные, но также связанные с концептом «свобода» антропонимы тат. *Ирек* 'свобода'; кирг. *Эрик* 'свобода'. Ср. тат. *ирекле тәржимә* «вольный перевод». Ср. также антропонимы уйг. *Хуррият* 'свобода', кирг. *Уруят* 'свобода'.

Частные истории у каждого конкретного антропонима могут быть разными. Так, один наш коллега по имени *Эркинбек* рассказал, что, когда он родился, его родителей отделили от родового семейного очага и в ознаменование такой «свободы» его нарекли соответствующим образом. Но нас в данном случае интересует не этот аспект, а «гендерный» вектор формирования ассоциаций и образов в связи с концептом «Свобода». Наблюдения показывают, что в тюркских языках могут встречаться и женские антропонимы с «женскими» грамматическими формантами. Например, *Эркингул*, но они заметно уступают по частотности и продуктивности вышеотмеченным мужским антропонимам. Поэтому мы можем сделать вывод, что мужское начало ментальных представлений о свободе в тюркских языках имеет и лингвистическое выражение. Лексемы *Эркин* и *Азат* с суффиксоидами –бек, -жан это мужская плоскость в противоположность скажем, лексеме *Ай* 'луна' с суффиксоидами –сулуу, -гул, -дай, -зада и др.

Что же мы видим в англоамериканской линвокультуре? С вопросом о возможности использования лексических вербализаторов концепта свободы в качестве антропонимов

или других единиц в сфере ономастики мы обратились к носителям языка. Получили следующий результат:

Can the words freedom, liberty or their derivatives (associated with them) serve as:

a) the names of people (yes,no) – No.

b) the names of cities, rivers, mountains, etc. – Yes.

Могут ли слова *freedom, liberty* или их производные дериваты (ассоциирующиеся с ними) использоваться как:

a) имена людей (да, нет) – Нет.

б) названия городов, рек, гор и тд. – Да.

Следовательно, переносов лексического имени концепта свободы в антропонимическую сферу, как это можно наблюдать в тюркских языках, здесь мы не наблюдаем. Как нам кажется, в этом видится влияние устоявшихся религиозно-культурных традиций на Западе, более прагматический образ жизни носителей англо-американской лингвокультуры и проекция в сторону прав человека. А в тюркской и монгольской лингвокультурах, в особенности среди народов, в большей мере сохранивших традиции кочевничества, связь концепта и способов его репрезентации носит более эзотерический характер.

Концепт «свобода» постоянно транслируется и эксплуатируется в большинстве современных динамично изменяющихся лингвокультурных традиций. Из этого следует, что факт высокой степени востребованности этого концепта не вызывает сомнений.

Содержание исследуемого нами концепта постоянно изменяется в зависимости от состояния и структуры общества, характера языковой личности и национальной картины мира. Сама динамика этих изменений естественным образом находит свое отражение в языке. Ценностная составляющая лингвокультурного концепта «свобода» определяется прежде всего тем, что этот концепт имеет отношение практически ко всем сферам человеческой жизни и составляет сущностную характеристику самой экзистенции человека. Не составляют исключения в этом и такие важные вопросы жизнедеятельности человека, как имянаречение. Не случайно у тюркских народов имянаречение входит в число базовых действий (фарз амалдар), за которые несет ответственность отец семейства.

Можно ли, выбирая имя, воздействовать на судьбу человека, предопределив его жизнь, или человек свободен от своего имени? Эти вопросы, видимо, всегда волновали людей. В связи с этим вокруг имен так много разных суеверий и мотивов выбора конкретных антропонимов.

Многие и сейчас считают, что имя «обязывает» своего носителя быть таким, а не иным. У киргизов, например, в прошлом существовала, да и в настоящее время сохраняется, уверенность в тесной связи судьбы человека и его имени. Сильное воспитательное значение имела фраза «быть достойным имени своего отца». Это заставляло людей очень серьезно подходить к выбору имени для новорожденного. Ведь имя идет рядом с человеком до конца его жизни. Через имена можно определить этапы развития целого народа.

Для того чтобы четче оттенить системные особенности концепта свободы, резонно провести сопоставление с другой лингвокультурной традицией. Мы выбрали для сравнения американскую и тюркскую лингвокультуры. Из этого следует, что сопоставляются между собой тюркские, в частности, современный киргизский и английский языки.

В английском языке типовыми и центральными лексическими репрезентантами концепта свободы являются лексемы *freedom, liberty*. Никто не возразит против того, что в Америке концепт свободы входит в число базовых и ключевых [5]. В киргизском среди имен концепта свободы в первую очередь являются *азаттык, эркиндик, боштондук*. Все они образованы от корневых основ при помощи присоединения субстантивирующего общетюркского аффикса –дык/-тык/-лык/-дук/-лук. Эти же корневые основы используются при образовании антропонимов с семантикой свободы. Например, *Азатбек, Эркинбек, Эркингуль*. Обращаясь к ним, мы видим, что третья базовая лексема (*боштондук*) выпадает из перечня приведенных антропонимов. Корневая морфема *бош* в адъективной функции передает значение свободы. В речи говорят: – *Сен бошсуң – Ты свободен (можешь идти)*. Здесь к основе присоединяется лично-предикативный аффикс 2 лица единственного числа –*суң*.

Имя *Бостон* встречается, в частности, в произведении Ч. Айтматова «Плаха». Но в целом этот антропоним употребляется в языке сравнительно реже.

Таким образом, лексемы-репрезентанты концепта свободы в сопоставляемых лингвокультурах ведут себя по-разному в ономастической прострaнстве.

В тюркских языках мы видим регулярное употребление их в роли антропонимов, а в английском языке подобное не отмечается. На наш взгляд, это свидетельствует о том, что носители тюркских языков относятся к свободе как судьбоносному явлению, связанному и зависящему не только от самого человека. Свобода осмысливается как элемент судьбы. Она увязывается в целом с жизненным путем человека.

Носители англосаксонской лингвокультуры видят свободу как результат личных практических усилий. Они больше ограничивают свободу областью прав человека и, как правило, не выносят ее в область вопросов, связанных с судьбой человека и его жизненной дорогой.

Таким образом, при исследовании концепта «Свобода» как ключевого и базового во многих лингвокультурных традициях возможно обращение к широкому контексту как способу выражения данной ментальной единицы. Здесь отмечаются грамматические особенности по разным языкам, в частности, тюрко-монгольским и германским. Можно проследить символизм и образность в мышлении разных народов. Гендерный и ономастический аспекты также во многом проливают свет на специфику функционирования рассматриваемого концепта в сопоставляемых лингвокультурах. Именно такой подход позволяет оттенить различия в бытовании концепта «Свобода» в разной лингвокультурной среде.

Список литературы

1. Абдуллаев С. Н. Сложные предложения аналитико-синтетического типа в тюркских языках // Тюркские языки Сибири.–Новосибирск: Наука, 1983. –С. 108–122.
2. Абдуллаев С.Н. Уйгурская лингвокультурная концептуализация бинума «призвание – счастье» // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2017. № 1 (18). – С. 113–117.
3. Абдуллаев С.Н. Синтаксические способы вербализации концепта «Муһаббэт» («любовь») в уйгурских текстах Э.Р. Тенишева: устойчивые конструкции и межстилевая контаминация // Российская тюркология. 2021. № 1-2 (30-31). – С. 50–59.
4. Майзель С.С. Изафет в турецком языке. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – 184 с.
5. Солохина, А. С. Концепт «свобода» в английской и русской лингвокультурах: дис. ... канд. филол. наук . – М., 2005. – 191 с.
6. Наджип Э.Н., Рахимов Т.Р. Уйгурско-русский словарь. – М., 1968.

*Н.С. Джамбинова**Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова***ОТНОШЕНИЕ КАЛМЫКОВ К СМЕРТИ:
АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ***Статья подготовлена по результатам реализации проекта РНФ № 23-28-00790
«Аксиологический аспект картины мира калмыков»*

Наше исследование отношения к смерти дает возможность выявить закономерности жизненных установок и определить причины поведения некоторых представителей тех или иных культур в связи с последним часом. Аксиологический аспект обращает внимание на ценности. Высшей ценностью считается человеческая жизнь и ее завершающая часть – смерть. В связи с сакральностью изучения концепта «смерть» в лингвокультурологии недостаточно. Целью нашего исследования является выявление отношения к смерти в этнокультуре калмыков. Материалом изучения послужили калмыцкие паремические тексты и словарные статьи из словарей Б.Д. Муниева, Г.Ц. Пюрбеева, Б.Х. Тодаевой. Понятие «укл» (смерть) является частью калмыцкого менталитета, отношение к ней служит показателем национально-этнической идентичности. В калмыцкой культуре наблюдается целостное представление о жизни и смерти, связанное с буддистским вероисповеданием.

Ключевые слова: *концепт, понятие «смерть», буддизм, калмыки, этнос, менталитет, лингвокультура, лингвокультурологический метод, аксиологический аспект, паремические тексты, ритуалы, обряды, обычаи, традиции.*

*N.S. Dzhambinova**Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov***THE ATTITUDE OF THE KALMYK PEOPLE TOWARDS DEATH:
AXIOLOGICAL ASPECT**

Our study of attitudes towards death makes it possible to identify patterns in life attitudes and determine the reasons for the behavior of some representatives of certain cultures in connection with the last hour. The axiological aspect draws attention to values. Human life and its final part – death is considered to be highest value. Due to the sacred nature, studying the concept of “death” in linguistic and cultural studies is not enough. The purpose of our research is to identify attitudes towards death in the ethnic culture of the Kalmyks. The material for the study was taken from Kalmyk paremic texts and dictionaries by B.D. Muniev, G. Ts. Purbeev, B. Hk. Todaeva. The concept of “ukl” (death) is part of the Kalmyk mentality; the attitude towards it serves as an indicator of national-ethnic identity. The Kalmyk culture keeps a holistic view of life and death associated with the Buddhist religion.

Key words: *concept, the concept of ‘death’, the Buddhism, the Kalmyks, ethnicity, mentality, linguistic culture, linguo- cultural method, axiological aspect, paremic texts, rituals, rites, customs, traditions*

Любой человек в какой-то момент своей жизни задумывается, что ожидает его, если покинет этот мир, существует ли бессмертие, есть ли жизнь после смерти? Именно человек, в отличие от другого живого существа, может осознавать, что он не вечен. Чтобы ответить на данные вопросы, не обойтись без понимания смерти, теряется смысл человеческого существования.

Мировоззрение любого общества, вне зависимости от культурной эпохи, господствующей религии и идеологии, строится на определённых убеждениях и представлениях о природе жизни и смерти. На основе представлений о смерти формируются ключевые категории культуры – ценности, служащие порождающей моделью для любого исторического типа культуры. Актуальность темы исследования обусловливается сложностью проблемы ценностного отношения к смерти, отсутствием в современной науке единства во взглядах и оценках роли смерти в жизни человека. Объект исследования – концепт үкл (смерть). В качестве предмета исследования выступает фразеологическая репрезентация концепта үкл (смерть) в калмыцкой языковой картине мира (ЯКМ). Цель исследования – рассмотреть в аксиологическом аспекте отношение калмыков к смерти, сформированное буддийскими нормами поведения и верования, становления культуры калмыцкого этноса; попытки в реконструкции данного концепта в качестве фрагмента НКМ, вербализуемой посредством ФЕ и их компонентов, в определении языковых признаков данного концепта. В первую очередь, это предполагает провести анализ ценностной стороны концепта «смерть» и решить некоторые задачи: 1) выделить ценностную сторону данного концепта; 2) провести анализ отношения калмыков к нему; 3) выявить средства репрезентации концепта в калмыцкой лингвокультуре. Научная новизна исследования обусловлена особенностями представления о смерти одного из монголоязычных этносов – калмыков – с точки зрения аксиологии, выявления их ценностного отношения к миру.

Проблема смерти в современной калмыцкой науке в связи с сакральным запретом еще не получила глубокого изучения, однако данный концепт вызывает все больший интерес. Материалом послужили паремические тексты и устойчивые обороты из калмыцких словарей Б.Д. Муниева, Г.Ц. Пюрбеева, Б.Х. Тодаевой. Методом сплошной выборки мы выявили языковые факты, послужившие материалом для исследования концепта «смерть» в понимании калмыков, также определили содержание понятия, провели анализ его ценностного компонента с точки зрения этнической лингвокультуры.

Теоретической базой исследования послужили работы Ю.С. Степанова, В.И. Карасика, Г.Г. Слышкина, В.А. Масловой, З.Д. Попова, И.А. Стернина и др., а также значительное количество работ, посвященных описанию самих концептов. Интерес к смерти появился у российских ученых относительно недавно. Это объясняется, на наш взгляд, ее табуированностью, страхом человека к этому загадочному состоянию. Исследования проблемы, посвященной смерти, провели современные отечественные ученые [1; 11]. Васильева Н.Н., Николаева А.М. исследовали концепт смерть в ЯКМ якутского народа, его устойчивые обороты, дословные переводы лексических средств обозначения смерти [1]. Исследователи А. Ростовцева и А. Таскаева рассмотрели концепт «смерть» с концептом «жизнь» в медицинском нарративе и пришли к выводу, что данные концептуальные единицы являются базовыми элементами в создании типажа «врач-хирург» [10, с.100].

Лингвистика настоящего времени характеризуется повышенным вниманием к реконструкции языковой картины мира (далее – ЯКМ), к ее этнонациональной специфике. Исследование ЯКМ позволяет нам понять специфические особенности менталитета того или иного этноса, который анализируется через культурные концепты, являющиеся элементами представлений представителей, в частности, калмыцкой лингвокультуры.

Калмыки – этнос, живущий на Юге России и переживший достаточно трагических моментов в своем многострадальном существовании: большое историческое переселение, Великую Отечественную войну, сибирскую депортацию и т.д., сегодня

он теряет и язык. Поэтому калмыцкий язык нуждается в изучении и сохранении как культура самобытного калмыцкого народа, как средство его индентификации и самоопределения. Нами предпринята попытка рассмотрения концепта «смерть» в менталитете калмыков, отношении к ней, сложившееся под влиянием буддизма и становления культуры калмыцкого этноса. В связи с этим нами рассмотрены труды таких ученых, как Г.Ц. Пюрбеев, Т.С. Есенова, Э.П. Бакаева, Э-Б. М.Гучинова, Н.Ц. Босчаева, Е.В. Голубева, Ж.Н. Сарангаева, Т.И. Шараева, Ж.Д. Чеджиева и др., исследовавших концепты калмыцкого этноса. Так, калмыцкие ученые в коллективной монографии рассматривают ключевые этнокультурные концепты: «судьба» (Г.Ц. Пюрбеев, Э.Б. Турдуматова); «родина», «труд», «здоровье» (Т.С. Есенова); «кочевье», «родственность» (Ж.Н. Сарангаева); «соболезнование» (Э.Б. Манджиева) и т.д. [18, 188 с.].

В настоящее время наука изучает язык не только как средство коммуникации, но и как передачу посредством него своей культуры, то, как этнос оценивает существующий вокруг мир. Такой взгляд на язык, по Ю.С. Степанову, позволяет ввести в научный оборот термин «концепт», который понимается им в качестве «пучка представлений, понятий, знаний, ассоциаций», как «культурно-ментально-языковое образование» [12, с.40]. В.И. Карасик выделяет три измерения концепта: образное, понятийное и ценностное. Образная сторона концепта – это зрительные, слуховые, тактильные, вкусовые, воспринимаемые обонянием характеристики предметов, явлений, событий, отраженных в нашей памяти. Понятийная сторона концепта – это языковая фиксация концепта, его обозначение, описание, признаковая структура, дефиниция, сопоставительные характеристики данного концепта по отношению к тому или иному ряду концептов. Ценностная сторона концепта – важность этого психического образования как для индивидуума, так и для коллектива» [5, с.177].

Понятие «смерть», которое является составной частью языковой картины мира, универсумом бытия, относится к витальным концептам. По данным опросов калмыков, ассоциативным ядром образной стороны концептов «жизнь» и «смерть» являются: жизнь, радость, умереть, горе, конец, похороны, реинкорнация, перерождение, карма, вера и т.д. К еще одним признакам концепта служит мысль «неизбежность» и «достойная смерть».

Ценностная сторона является концептообразующей. Имеется в виду отношение к тем или иным предметам, явлениям, идеям, которые представляют ценность для носителей культуры. Ценности, высшие ориентиры, определяющие поведение людей, составляют наиболее важную часть языковой картины мира. Эти ценности не выражены явно в каком-либо тексте целиком. Так, по словам В.И. Карасика, «совокупность концептов, рассматриваемых в аспекте ценностей, образует ценностную картину мира. В нем выделяются наиболее существенные для данной культуры смыслы, ценностные доминанты, совокупность которых и образует определенный тип культуры, поддерживаемый и сохраняемый в языке» [6, с. 97]. Согласно определению толкового словаря С.И. Ожегова, Ценность – это 1. то, что является ценным; 2. цена (в 1 знач.), стоимость. Картина большой ценности; 3. важность, значение. Например, В чём ценность этого предложения? 4. Ценный предмет, явление (обычно во мн. числе). Хранение ценностей. Культурные ценности. Духовные ценности. Материальные ценности (всё то, что имеет денежную цену) [TCO URL: <https://dic.academic.ru/contents.nsf/ogegova/> (дата обращения: 05.12.2021).]. Именно ценности интегрируют все артефакты в некое единое целое [7, с.3]. Ценность – понятие, определяющее человеческие, социальные и культурные значения определенного явления. В связи с ценностью находится оценка, так как она служит средством осознания ценности. Оценка – 1. связана с глаголом

оценить; 2. Мнение о ценности, уровне или значении когочего-н. Дать оценку чему-н. Высокая оценка; 3. То же, что отметка. Оценка по пятибалльной системе [TCO URL: <https://dic.academic.ru/contents.nsf/ogegov/> (дата обращения: 05.12.2021)].

Калмыцкая наука в современное время обращает внимание к концепту «смерть» в силу нескольких причин: состояние смерти само по себе загадочное явление, которое занимает особое место в его культуре. Культура же калмыков, в свою очередь, складывалась на основе буддизма. Буддизм – самое древнейшее верование по сравнению с христианством, мусульманством, иудаизмом и другими известными вероисповеданиями. И отношение к смерти в буддизме отличается от понимания ее в других религиях. Как справедливо отмечала Е.В. Голубева, «для калмыков смерть – это не конец жизни, это начало или продолжение цепи перерождений», истоки которого в канонах буддийской религии, тенгрианстве (тенгр – небеса, царство Будд) [2, С. 258–260].

Традиционно в исследованиях понятия «смерть» отмечается несколько подходов: фаталистический, натуралистический, волюнтаристский, функциональный, аксиологический и др. На наш взгляд, необходим комплексный анализ концепта «смерть», учитывающий как лингвистические факты, так и культурный фон. В частности, важен аксиологический аспект рассмотрения. Аксиологический аспект обращает внимание на явления, процессы, предметы с точки зрения их ценности для человека. К таким ценностям относят понятия добро, красота, истина и т.д. Одним из важных вопросов аксиологии является отношение к смерти и его оценка представителями определенной культуры. Аксиологическая природа витальной ценности смерти находит проявление в отношении к жизни. С точки зрения антропологии лишь человек способен сознательно принять факт своей конечности. С.А. Поварницын высказывал мысль о том, что только человеческому существу характерна способность задумываться о своем последнем часе, еще даже не столкнувшись со смертельной опасностью, в то время как животное чувствует страх перед прямой угрозой погибнуть, что вызвано инстинктом самосохранения. Отмеченная особенность человека испытывать страх составляет парадоксальность смерти, которое раскрывается в высказывании, по словам Эпикура, к которому ссылается автор: «...когда мы живы, смерти ещё нет, когда она приходит, то нас уже нет...». Эта мысль и послужила базой концептуализации понятия «смерть» [9].

Концепт үкл (смерть) как ценностная часть калмыцкой картины мира

Понятие «үкл» (смерть) является частью структуры ценностного компонента концепта «смерть», отражает калмыцкий менталитет, отношение к ней служит показателем национально-этнической идентичности. «Смерть» является частью диады «жизнь – смерть», которые могут пониматься как целостные единства. Философы традиционно выделяют 3 вида представлений о жизни после кончины: 1) смерть как продолжение земной жизни, что отражено в захоронении с умершими предметов прижизненного им использования; 2) смерть как продолжение жизни души после биологической смерти в ином мире (на земле или под ней, в Раю или в Аду); 3) смерть как переселение души умершего в другое тело как результат праведно прожитой жизни. Если прожить ее, не совершая плохих дел, то в будущем есть возможность оказаться в теле знаменитого и денежного человека, если наоборот, – в низшее существо. Третье представление, на наш взгляд, соответствует калмыцкому буддийскому пониманию. Основными признаками смерти в калмыцкой линвокультуре являются «продолжение жизни», «переход в иное состояние», «перерождение».

Анализируя образ коня, Т.С. Есенова и Г.Б. Есенова, утверждают, что материал может быть «проанализирован в двух направлениях: с одной стороны, с точки зрения

отражения в них наблюдений народа о внешнем облике животных, с другой – с точки зрения отражения в них наблюдений о качествах животных и человека» [3]. Наш объект имеет абстрактное значение, үкл (смерть) в калмыцкой языковой картине мира рассматривается нами в двух ипостасях: как явление языка и как часть культуры, нашедшая отражение в обрядах, ритуалах, в отношениях членов общества. Понятия о взаимосвязи с умершими предками нашли отражение в обряде захоронения и других ритуалах:

– прощание с умершим. До сегодняшнего дня процессом прощания с человеком, этапами и правилами похоронных ритуалов и обрядов калмыков руководят старые люди, главы рода и семейства, так как они являются носителями традиционного обычая и обладателями жизненного опыта [12, С. 161–163]. Старые люди еще живыми пользуются глубоким уважением и почитаются как предки, кладези мудрости, посредники сакральной тайны, источники силы и долголетия. Считается, что это передается ими будущему поколению через остатки еды, носильные вещи, предметы личного пользования, дарение. Отсюда существует ритуал даалһна хот, то есть «поручительная еда, завет», посредством которой старики «оставляли» свою жизненную силу и благополучие.

– поддержка умерших. Умершие в представлении калмыков находятся во взаимосвязи с живыми. Так, считается, что почившие предки включаются в их судьбу, оказывают влияние и предупреждают в опасные жизненные моменты через сны или другие знаки, способствуют благополучию, а живые должны помнить об ушедших в мир иной, заботиться о местах их захоронения, проводить поминальные обеды.

– проявление уважения к умершим. Ритуал подношения пищей, ее запахом и горячим паром носит название «халун хот өгх». Такую же пищу из мяса (лопатка, берцовая кость и ребра), чай, масло, сладости; одежду (рубашку с воротом и рукавами) преподносят духам предков в хуруле. Один из традиционных обычаев калмыков – первую пищу (дееж) необходимо подносить духам предков. Обычно в качестве дееж в первую очередь служит хальмг цэ (жомба) – молочный чай. Отсюда пословица Цэ шингн болвчн – идэни дееж, цаасн нимгн болвчн – номин көлгн. Чай сопровождается кроплением, двумя пальцами вверх, человек возносит подношение Богу, а чай мешают половником по часовой стрелке. Данный культовый жест, по мнению Н.Л. Жуковской, отражает солярный принцип представления калмыков о «месте рождения солнца и жизни» [4, с. 70].

В традиционном мировоззрении с предками связаны представления о витальности, судьбе, появлении человека, жизненной субстанции. Изъятые смертью из общества и перемещенные в мифическое пространство, они становились своеобразным резервом рода, выступали не только защитниками, но и подателями жизни.

Лингвистический анализ ценностного компонента концепта «Смерть» в калмыцкой лингвокультуре

В понимании смерти калмыков существуют особенности. В калмыцкой культуре жизнь и смерть не антиподы, а диады, так как наблюдается целостное представление о жизни и смерти, связанное с буддистским вероисповеданием. Так, калмыки верят в перерождение, и смерть понимается как переход из одной жизни в другую. Возможно, поэтому в калмыцком языке «смерть» и другие отдельные слова, связанные с кончиной человека, редко используются, чаще она передается иносказательно – «сээһэн хээх» (искать хорошее) или «бурхн болж одх» (стать божеством).

Образ смерти у калмыков отличается от образа других народов, в частности, от русского. Так, согласно Т.А. Лисицыной, «центральной фигурой в мире мифологических существ является персонифицированный образ Смерти, в облике высокой женщины в

белом одеянии как некий статичный символ, явленный знак беды, несчастья», а в XVIII–XIX вв. смерть предстает в облике женщины с косою или серпом» [7]. У монгольских народов, у калмыцкого в том числе, существует один из главных монгольских богов Эрлик Номин-хан (монг. Эрлик Номун-хан, Эрлен-хан (бурят.), Эрлик Номин-хан (калм.)). Имя восходит к древнеуйгурскому Эрклиг каган («могучий государь») – эпитету владыки буддийского ада Ямы. Это властитель душ, верховный судья, дьявол, демиург, владыка подземного мира, хозяин царства мертвых. Прозвище Номун-хан – монгольская калька титула Ямы – «царь закона», «владыка веры»; кроме того, в Монголии Эрлик-хан часто именуется Чойджалом (тибет. форма данного титула). Образ Чойджал – синий, имеющий рогатую бычью голову с тремя глазами, пронзающими прошлое, настоящее и будущее, в ореоле языков пламени. На нём ожерелье из черепов, в руках жезл, увенчанный черепом, аркан для ловли душ, меч и драгоценный талисман, указывающий на его власть над подземными сокровищами. Атрибуты Эрлик как вершителя загробного суда – весы, книга судеб, а также зеркало, в котором видны преступления человека.

Как правило, царство Эрлик-хана расположено под землёй. Однако иногда «тот свет» локализуется где-то в стороне от мира живых (например, у калмыков – на западе), в ином измерении. В представлении калмыцкого народа понимание иного мира репрезентируется лексемами *Там* – 1) рел. ад, преисподняя; 2) мука, мучения (Тамин зовлц «муки ада») [ТСКРЯ, 475] и *Таралц* – 1) рел. рай; 2) перен. красивый, чудесный (Таралцгин орнд төрх – умирать) [ТСКРЯ, с. 478]. Однако человек проживший праведную жизнь, не боится оказаться в Аду: *Килнц уга кун тамас ээдго* (Безгрешный ада не боится). Только плохой человек – любитель плохого стремится в Ад: *Тамин кун тамдан дурта* (Обитатели ада любят свой ад). Рай понимается в калмыцкой культуре как хорошее место пребывания после жизни, отсюда пожелание умершему «*Сээни орнд төртхэ*» (Пусть уйдет в лучший мир, то есть букв. пусть родится в стране прекрасного) [ККРСГФ, с. 40]. В основе данных выражений лежит представление последователей буддизма о перерождении души после смерти. При этом особую роль играют паремии и устойчивые обороты. Данные образные языковые единицы имеют важное значение в формировании ЯКМ, воспроизводят традицию культуры то или иного народа. Их внутренняя форма включает в себя культурное содержание, в основе которых лежит представление об образе окружающего мира, и, по словам В.Н. Телия, «отображает обиходно-эмпирический, исторический и духовный опыт языкового коллектива» [14, с. 249].

На основании анализа лексикографических источников нами были выделены несколько семантических групп паремий и устойчивых фразеологических оборотов, представляющих концепт «смерть» в калмыцком языке: үклиннь *өми* – перед смертью; үклин *өөгүр* – вблизи смерти; үкн *гунһэд*, эмд *һарх* – спастись, находясь на волоске от смерти; Үкен *эһһэд* гер талан зулха (Испугавшись *до смерти*, убежать домой); *зуурдын* үкл – преждевременная, скоропостижная смерть; үклэсьн *харсх* – оберегать от смерти; үклэн *кулэх* – ждать смерти; үклэн *хээх* – искать смерть; үклэн *олх* – найти смерть; сээһэн *хээх* – искать хорошее; насан *барх* – скончаться от старости – все они имеют значение «прекращение жизни, жизнедеятельности организма; конец жизни; состояние смерти».

Дадим лексикографическое толкование лексемы «смерть», чтобы затем проследить его концептуализацию в составе паремиологических единиц. В Калмыцко-русском словаре существует связанное со смертью ключевое слово «үкл» – смерть, кончина [ТСКРЯ, С.548]. Үкехэ (умирать, скончаться, погибнуть) [СЯОС, 365]. Несколько

расширено оно дается в словаре Г.Ц. Пюрбеева: Үкл [үкел] 1) өңгрлһн, сээһэн хээлһн смерть; үклиннь өмн, зуурдын үкл; үклэснь харсх, үклэн күлэх, үклэн хээх; 2) малын үкл падёж (скота); ◇ үклэн олх сээһэн хээх, насан барх найти смерть, погибнуть, умереть; үклин өөгүр, килһсн деегүр үкн гиһэд, амд нарх на волоске от смерти; үкж, күн бол! Дуту хөвтэ, хашң күн горе луковое (о неудачливом, нерасторопном человеке) прекращение жизни, жизнедеятельности организма; конец жизни; состояние [ТСКЯ, С. 269].

Концепт «смерть» состоит из следующих лексических средств, одни из них входят в ядро ЛСП, другие – в периферию (близкую и дальнюю): үкл (конец, гибель); үклһн (смерть, кончина, гибель); үкэр (могила, кладбище, могильник); үкэрин чолун (могильный камень, плита); үклин өмн (перед смертью); үклэснь харсх (спасти от смерти); «алх» (убивать). Синонимичны понятию үкл лексемы өңгрлһн (смерть); төгсвр (конец, итог), сүмсн («душа») – (шаж. күүнэ сүмсн («человеческая душа»): сүмсинь таралнд күргх өңгрсн кү оршах (предать земле, похоронить); сүр – («дух, душа») [ТСКЯ, с. 120–121].

С точки зрения грамматических единиц, значение слова смерть, по свидетельству словаря М. Монраева, чаще передается в калмыцком языке глаголами *үкх, өңгрх, жилих, коних, халх, залрх, сээһэн хээх, цааран хэлэх, зөвэр болх, мөңк нөөртэн орх* [ССКЯ, С. 167]. Каждая лексема служит частью концепта «смерть», структура которого состоит из содержательно-понятийного, ценностного и образно-метафорического представления того или иного этноса [5, С.172.]. Темой данной статьи является описание ценностного компонента концепта, в частности, выявление отношения к смерти носителей калмыцкого языка, выражающее жизненную концепцию современного общества.

Аналізу были подвержены словесно-устойчивые комплексы, связанные с понятием «смерть». Так, в калмыцком языке существуют такие эвфемистические речевые обороты, как «сээһэн хээх» (искать хорошее), «бурхн болж одх» (стать божеством), «эм авх, таслх» (убить, лишать жизни). Так, сээһэн хээх – (дословно «отправиться на тот свет в поисках лучшего») [ТСКРЯ, С. 587], то есть смерть – лучшее состояние для человека, так как он освобождается от мучений, которые приносит жизнь; цааран хэлэх – исчезнуть безвозвратно, уйти навсегда [ТСКРЯ, С. 620]; зөвэрн болх – (высок.) «скончаться» [ТСКРЯ, С. 252] или (букв.) «быть согласным»; мөңк нөөртэн орх – «заснуть вечным сном». Благодаря ценностному компоненту в структуре концепта раскрываются существенные, доминантные смыслы той или иной культуры. По выше перечисленным устойчивым оборотам можно сделать вывод: калмыцкий образ умершего представляется как живой, он может производить действие: искать лучшее, скрыться вдали, поступать согласно предначертанной судьбе, умереть, заснуть навечно.

Биологическая смерть – необратимое явление, прекращение чисто физиологических процессов в организме, в нервной биосистеме. Калмыцкая паремиология отражает связь смерти с частями тела человека. Так, *толһа* с головой, которая является средоточием человеческой жизни: *толһа таслх* (оторвать голову), *толһаган геех* (потерять голову), *Нег толһад – негл үкл* (посл. Одной голове – одна смерть = двум смертям не бывать, а одной не миновать); *зурки* с сердцем, интеллектуальный центр человека, остановка сердца прямо связывается со смертью: *Зурки тогтнх* (сердце успокоится, остановилось), *зурки хаһрх* (сердце разорвалось) (об инфаркте) и т.д.; *то бүрн, толһа мөнд цугтан амд-мөнд, бүрн-бүтн* (Все живы-здоровы, все целы и невредимы) [ТСКЯ, С. 184]; *Терунэ зүркнь хаһрад үкжэ* (Он умер от разрыва сердца) [ТСКРЯ, с. 565].

В калмыцком обществе существует мнение, что смерть не есть отсутствие жизни, смерть – это завершающая ее часть, она не является антонимом жизни. С этой точки зрения смерти противопоставлено рождение. В калмыцкой концепции бытия, где прошлое неотделимо от настоящего и будущего, а умершие – от живых, смерть являлась источником новой жизни. По мнению Т.И. Шараевой, эта идея порождена всем строем архаичного мировоззрения, в котором противоположные полюса, разрушительные и созидательные силы, сливались в единое целое [15, с.37]. В калмыцком языке выражением *насан авх* (букв. взять годы, использовать годы), *насан күүч* (букв. достигнуть возраста) маркируют смерть человека. Смерть всегда побеждается рождением: *Үкхиг төрсн диилжэ* (Новорожденный смерть победил). После прожитых лет человек, умирая, оставляет за собой новое поколение: *Буур үкдэ, ботхар босдэ* (Старый умрет, а молодой появится, букв. Верблюд умрет, верблюжонком восстановится). Для калмыков нет ничего ценнее, чем имя мужчины – продолжателя рода: *Заһсн үкхлэ ясн үлддэ, залу үкхлэ нерн үлддэ* (Рыба погибнет, а кости останутся, мужчина умрет – имя останется); *Нерн үкхэр, бий үкэ* (Лучше умереть, чем имя потерять).

Паремические тексты на калмыцком языке говорят о том, что в представлении народа существует определенное место смерти. Следуя калмыцким паремиям, можно представить, что мир усопших находится в пустынной местности: *залу куунэ үкл эрм цаһан көдэд* (смерть мужчины в глубине необъятной степи), или располагается между небом и землей. Однако больше смерти калмыки ценят жизнь: *Эмдин чирэ алтн, үкснэ чирэ үмсн* (Лицо живого человека – золото, покойного – зола); *Үклд үр уга* (У смерти не друзей). Интересен обычай калмыков – очищение жилья от смерти, во время которого проводится ритуал, называемый *үкэрин үүд тээлх* («открыть дверь для выхода смерти»), во время которого в жилище, где умер человек, проводится «умасливание» смерти, бросание жира в домашний очаг.

В калмыцких паремических текстах утверждаются правила жизненного поведения человека согласно правде. Ценными качествами калмыков являются честь, совесть, правдивость. Их наличие предпочтительнее смерти: *Үнэн келсн күүнд үкл уга* (Бесмертен тот, кто отстаивает правду); *Худл келэд жүрһхэр, үнэн келэд үксн деер* (Чем жить во лжи, лучше умереть, сказав правду); *Ичр үклэс хату* (Бесчестие хуже смерти) [СЯОС, с. 365]. Очень важно сохранение мужской чести и достоинства: *«Залу күмн ичсн дорхнь, үксн деер»* (Мужчине лучше умереть, чем потерять совесть); Воспитание согласно данному принципу останется навсегда: *Өсхэрэ сурсн заң үктл дахдэ* (Привычка, усвоенная в детстве, сохраняется до смерти). Ценна поддержка в опасный для жизни момент: *үвлин цагт бийэн бүцн, үклин һазрт үүрэн дөңн* (в зимнее время держи себя в тепле, в мире смерти поддерживай товарища).

Итак, концепт «смерть» является сложной ментальной единицей. Представители разных наук понимают его по-разному. Мы рассмотрели «смерть» в аксиологическом аспекте, основываясь на идее В.И. Карасика о трех компонентах концепта. Опираясь на труды профессора Есеновой Т.С. и следуя выработанной ею методике анализа, определили сущность ценностного компонента понятия «смерть», его признаки и отношение к нему калмыцкого народа. Исследование экспликации когнитивных характеристик и признаков позволило нам описать содержание понятия «смерть», уточнить его репрезентацию в паремических текстах калмыцкой лингвокультуры. Выявленный ценностно-аксиологический компонент концепта «смерть» свидетельствует об особенностях калмыцкого понимания смерти, о специфических культурных смыслах, заложенных в понимании данной лексемы в текстах пословиц и поговорок калмыцкого этноса. Основными признаками смерти в калмыцкой лингвокультуре являются «продолжение жизни», «переход в иное состояние», «перерождение». Калмыцкое понимание

данного слова «смерть» сложилось под влиянием буддийского вероисповедания и становления калмыцкого народа и его культуры. Вследствие этого смерть представляется калмыками как часть единого целого диады жизнь-смерть, как продолжение жизни в перерожденном облике в ином мире, репрезентируется лексическими единицами и устойчивыми словосочетаниями. Образ смерти – это что-то живое, способное двигаться в направлении определенного места, в поисках чего-то хорошего, имеющего способность переродиться в благополучной земле (сян hazрт төрг!).

Список литературы

1. Васильева Н.Н., Николаева А.М. Лексико-семантическая экспликация концепта СМЕРТЬ в якутском языке // Научный диалог. – 2017. – № 12. – С. 35–46. – DOI: 10.24224/2227-1295-2017-12-35-46.
2. Голубева Е.В. К проблемам лингвокогнитивного исследования калмыцкого фольклора // Молодой ученый. – 2012. – №11 (46). – С. 258–260. – URL: <https://moluch.ru/archive/46/5638>.
3. Есенова Г.Б., Есенова Т.С. Образный компонент концепта «мөрн/конь» в лингвокультуре калмыков // Народы Калмыкии: проблемы идентичности и менталитета. Элиста: КалмГУ, КТИ (филиал) ПГТУ, 2005. – 200 с. <https://cyberleninka.ru/article/n/obraznyu-komponent-kontseptu-m-rn-kon-v-lingvokulture-kalmykov>
4. Жуковская Н.Л. Буддизм и ранние формы религии. – М., 1977.
5. Карасик В.И. Моделирование лингвокультурных концептов // Жанры и типы текста в научном и медийном дискурсе: Межвузовский сб. науч. тр., Вып. 2. – Орел: 2005. – С.172.
6. Карасик В.И., Слышкин Г.Г. Базовые характеристики лингвокультурных концептов // Антология концептов: в 2-х т. / под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина. – Волгоград: Парадигма, 2005. – Т. 1. – С. 13–15.
7. Лисицына Т.А. Образы смерти в русской культуре: лингвистика, поэтика, философия // Альманах «Фигуры Танатоса». Тема смерти в духовном опыте человечества. – Вып. 5. /Материалы II международной конференции. – Санкт-Петербург, 1995 <http://anthropology.ru/ru/text/lisicina-ta/obrazy-smerti-v-russkoy-kulture-lingvistika-poetika-filosofiya>
8. Небольсин П.И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса //Библиотека для чтения.–1852. https://books.google.ru/books?id=N_A6AQAAMAAJ&pg=PR3
9. Поварницын С.А. Концептуализация смерти в сознании общества // Автореф. дис. ... к.филос.н. – М., 2010.
10. Пюрбеев Г. Ц., Турдуматова Э. Б., Есенова Т. С. Калмыцкие и русские лингвокультурные концепты. – Элиста: Калмыцкий государственный университет, 2009. – 249 с.
11. Ростовцева С.А., Таскаева А.В. Концепты жизнь и смерть как базовые элементы профессиональной самоидентичности врача-хирурга //Филология и культура, 2022. – №4. – С. 96-102. <https://doi.org/10.26907/2782-4756-2022-70-4-96-102>
12. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 838 с.
13. Тагарова Т.Б. К фразеологической репрезентации концепта үхэл «смерть» в бурятском языке. Международный информационно-аналитический журнал «Crede Experto: транспорт, общество, образование, язык». № 1 (28). Март 2021 (<http://ce.ifmstuca.ru>).
14. Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. – М., 1996. – 288 с.

15. Шараева Т. И. Обряды жизненного цикла калмыков (XIX В.– нач. XX В.). – Элиста: НПП «Джангар», 2011. – 223 с

16. Цыддемдамбаева О.С., Доржеева О.А. Концепт «смерть» в эвфемистической картине мира на материале английского, немецкого, русского, бурятского языков // Филология: научные исследования. – 2020. – №2. – С. 67-77. DOI: 10.7256/2454-0749.2020.2.32364 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=32364

17. Эрдниев У.Э. Обряды, связанные с рождением детей и похоронами // Калмыки: Историко-этнографические очерки. – 3-е изд., перераб. и доп. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. – 282 с.

18. Этнокультурные концепты в сознании современных россиян: [коллективная монография] / [Г.Ц. Пюрбеев и др.; науч. ред.: Т.С. Есенова].– Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2010. – 188 с.

Источники

1. ССКЯ – Монраев М.У. Хальмг келнэ синонимсин толь. Словарь синонимов калмыцкого языка – Элиста: АПП «Джангар», 2002.

2. ТСКРЯ – Муниев Б.Д. Калмыцко-русский словарь: 26000 слов / [Сост. Э.Ч. Бордаев, Р.А. Джамбинова, А.Л. Каляев и др.]; Под ред. Б.Д. Муниева ; Калм. науч.-исслед. ин-т яз., литературы и истории. – М.: Рус. яз., 1977. – 765 с.

3. ТСО – Толковый словарь С.И. Ожегова. [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/contents.nsf/ogegova/> (дата обращения: 05.12.2022).

4. ККРСГФ – Пюрбеев Г.Ц. Краткий калмыцко-русский словарь глагольных фразеологизмов. – М.–Элиста, 1971. – 59 с.

5. ТСКЯ – Пюрбеев Г. Ц. Толковый словарь калмыцкого языка: на калм. и рус. яз., в 2 т. Т. I. – Элиста: АУ РК «РИА «Калмыкия», 2021. – 574 с.

6. ЭСМЯ – Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В. Этимологический словарь монгольских языков . – М.: ИВ РАН, 2015 – Т. 3: Q-Z. Т. III. – 2018. – 238 с.

7. СЯОС – Тодаева Б.Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна. – Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 2001. – 494 с.

8. ЭСБЕ – Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь: в 82 и 4 доп. полнотамах – СПб., 1890-1907

И.М. Митриев*Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова***СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПТА «СВОЙ»
В КАЛМЫЦКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ И СОПОСТАВЛЕНИЕ
С АНАЛОГИЧНЫМИ КОНЦЕПТАМИ В ДРУГИХ КУЛЬТУРАХ***Статья подготовлена по результатам реализации проекта РНФ № 23-28-00790
«Аксиологический аспект картины мира калмыков»*

В данном исследовании проводится «сопоставительный анализ» концепта «Свой» в различных лингвокультурных областях – с основным фокусом на калмыцком языке – и выявляются глубокие культурные значения и семантические вариации, лежащие в основе этого термина. Центральное место в исследовании занимает калмыцкое возвратное местоимение «Эврэ», олицетворяющее право собственности, взаимосвязанное с самосознанием общества. Исследование показывает, как «Свой» в калмыцком языке не только обозначает владение, но и глубоко резонирует с коллективным этосом и наследием. Сопоставляя с русскими и другими глобальными интерпретациями, используя обширные лингвистические базы данных и теоретические рамки, исследование выявляет как сходящиеся, так и расходящиеся тематические линии; например, в русской лингвокультуре «Свой» подразумевает сложное сочетание инклюзивности и индивидуализма, отличное, но параллельное более ориентированным на сообщество аспектам в калмыцком языке. Сопоставление с японским, испанским, немецким и итальянским языками раскрывает культурно-специфические нюансы – каждый из них модифицирует концепцию «Свой» в зависимости от общественных норм и коллективной идентичности. Исследование проясняет природу «Свой», где оно выходит за рамки простого лексического употребления, выступая в качестве жизненно важного элемента когнитивной схемы сообществ, формируя и отражая их социокультурные и исторические реалии. Примечательно, что исследование выступает за экспансивность концептологии как дисциплины, предполагая ее потенциал для преодоления культурных и языковых разрывов путем углубления понимания концептуальных основ. Результаты исследования подчеркивают значительную роль «Своего» в конструировании и интерпретации социальной, исторической и культурной идентичности, создавая основу для дальнейших междисциплинарных исследований в лингвокультурологии и за ее пределами.

Ключевые слова: лингвокультурный анализ, сравнительная лингвистика, понятие «Свой», межкультурная коммуникация, семантическая вариативность, межличностные отношения, культурная идентичность, лексическая семантика, многоязычные исследования, концептуальная метафора.

I.M. Mitriev*Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov***COMPARATIVE ANALYSIS OF THE CONCEPT 'OWN'
IN KALMYK LINGUOCULTURE AND COMPARISON WITH SIMILAR
CONCEPTS IN OTHER CULTURES**

This study conducts a «comparative analysis» of the concept «Own» in different linguocultural domains – with the main focus on the Kalmyk language – and reveals the deep cultural meanings and semantic variations underlying the term. Central to the study is the Kalmyk reciprocal pronoun 'Эврэ', which personifies property rights, interconnected with social self-consciousness and existential connection. The study shows how «Svoy» in the Kalmyk language not only denotes ownership, but also resonates deeply with collective ethos and heritage. Comparing this with Russian and other

global interpretations, using extensive linguistic databases and theoretical frameworks, the study reveals both converging and diverging thematic lines; for example, in Russian linguoculture, 'Svoy' implies a complex combination of inclusivity and individualism, distinct but parallel to the more community-orientated aspects in Kalmyk. Comparisons with Japanese, Spanish, German and Italian reveal culturally specific nuances – each modifies the concept of «Own» depending on societal norms and collective identity. The study elucidates the nature of 'Own' where it goes beyond mere lexical usage, acting as a vital element of communities' cognitive schema, shaping and reflecting their socio-cultural and historical realities. Significantly, the study advocates the expansiveness of conceptology as a discipline, suggesting its potential to bridge cultural and linguistic gaps by enhancing the understanding of conceptual frameworks. The results of the study emphasise the significant role of the Self in the construction and interpretation of social, historical and cultural identities, providing a basis for further interdisciplinary research in linguocultural studies and beyond.

Key words: *linguocultural analysis, comparative linguistics The concept of 'Own', intercultural communication, semantic variation, interpersonal relations, cultural identity, lexical semantics, multilingual research, conceptual metaphor.*

Актуальность и цель: данное исследование – «Сравнительный анализ концепта «Свой» в калмыцкой лингвокультуре и сопоставление с аналогичными концептами в других культурах» – представляет собой попытку изучения семантических аспектов и культурной динамики, которые включает в себе понятие «Свой» в пределах и за пределами лингвокультурных границ. Научная значимость данного исследования заключается в возможности экспликации лингвокультурной вариативности и общинного познания, заложенных в притяжательных местоимениях и конструкциях в разных языковых рамках (калмыцкой, русской, английской, японской, испанской, немецкой и итальянской). Фокусная единица «Эврэ» в калмыцком языке представляет собой не просто лексический компонент, а сложный культурный сигнификатор, объединяющий понятия индивидуальности, общинной идентичности и наследия. С помощью сравнительной лингвистики и культурологического анализа исследование призвано прояснить пересекающиеся траектории языка и культурной идентичности; изучая, как различные культуры интерпретируют и артикулируют понятие «Свой», можно получить представление о глобальных и культурно-специфических моделях социальных взаимодействий, формирования идентичности и общинной принадлежности. Используя такие методологии, как семантический дифференциальный анализ и культурный сравнительный анализ (ссылаясь на таких ученых, как Г. Казарян и Л. Бирр-Цуркан), исследование способствует междисциплинарному диалогу, охватывающему области лингвистики, антропологии и культурологии; этот синтез имеет решающее значение для развития более широкого и тонкого понимания того, как языки формируются и формируются под влиянием этоса соответствующих обществ. Вместе с тем, данное научное исследование вносит вклад в концептологию, изучая, как понятие «Свой» служит когнитивным и культурным якорем в различных языковых пространствах, тем самым улучшая наше понимание лингвистической относительности и ее последствий для культурных и индивидуальных конструкций идентичности. В конечном счете цель данного исследования – это не только составить карту языковых выражений и культурных значений «Свой», но и способствовать более глубокому пониманию сложных способов, с помощью которых язык функционирует как фундаментальный посредник человеческого мышления и культурного взаимодействия.

Концепт «Свой» в калмыцкой лингвокультуре воплощает в себе многогранный спектр лингвистических, культурных и философских измерений; в первую очередь, он заключен в рефлексивном местоимении «Эврэ», обозначающем владение, связанное

с субъектом по дуализму лица и числа. Определительные конструкции, укоренившиеся в лексиконе коренных народов, представляют «Свой» не просто как посессивный показатель, а как глубокий культурный сигнификатор, отражающий глубокую общинную и индивидуальную идентичность (А.Б. Имкенова, Этническая идентичность калмыков, 1999); эта концептуализация распространяется на интерпретацию физической и метафизической принадлежности, которая резонирует с коллективным культурным сознанием и наследием. Исторические основы восходят к пастушеским кочевым традициям калмыцкого народа, где собственность определяла не только экономический статус, но и социальные роли и духовные отношения (В.П. Шилов, Древние скотоводы калмыцких степей, 2009); т.о., эволюция этого термина отражает историческую траекторию развития калмыцкого общества.

В языковых проявлениях «Свой» пронизывает калмыцкий язык через богатый спектр лексических и фразеологических форм; семантическое поле, окружающее «Эврэ», иллюстрирует сложное взаимодействие между владением, принадлежностью и самобытностью [1]. Лексические дериваты и фразеологические единицы выявляют центральное место «своего» в артикуляции личного и общинного этоса, часто заключая в себе суть родства, территориальной привязанности, этических норм. Литературные и фольклорные примеры еще больше подчеркивают роль «своего» в обрамлении культурных нарративов и моральных парадигм, где оно часто служит языковым стержнем в рассказах о героизме, морали и выживании, отражая общественные ценности и коллективное сознание калмыцкого народа.

В сравнительном плане изучение «Своего» в разных лингвокультурах раскрывает спектр интерпретаций, которые, несмотря на разнообразие, имеют общие нити индивидуальности, общности и культурного самосознания; такие исследования имеют ключевое значение для понимания универсальных и культурно-специфических аспектов собственности и принадлежности. Методологии сравнительной лингвистики и культурологического анализа, такие как изложенные Г. Казаряном (2023) и Л. Бирр-Цурканом и П. Бирюковой (2021), обеспечивают рамки для анализа семантических слоев и культурных контекстов, которые формируют концепт в различных лингвокультурных ареалах, предлагая понимание глобальной мозаики культурной идентичности человека.

Следует отметить, что концепт «Свой» в калмыцкой лингвокультуре – это не просто лингвистический конструкт, а культурный маяк, освещающий ценности, историю и социальные структуры калмыцкого народа; он служит жизненно важной связью между языком, идентичностью и культурным наследием, заключая в себе суть принадлежности и общности в калмыцком этносе. Дальнейшие научные исследования могут раскрыть более тонкие нюансы понимания того, как «Свой» функционирует в качестве краеугольного камня в когнитивном картировании культурных и языковых аспектов как внутри Калмыкии, так и за ее пределами.

«Хойр талант шуукрлд талх назрин евсн эврэн эргдэд» (от глубокого вздоха коня травы на равнине расступились сами собой), метафорически показывает, как природные явления персонифицируются и вплетаются в культурный спектр, отражая чувство единства и сопричастности с миром природы. Пример «эврэннь заман гемшав» (они обвинили своего повара) дает представление об общей ответственности и межличностной динамике в сплоченных группах; здесь «Свой» передает общую ответственность, выходящую за рамки индивидуальных ошибок.

«Эврэннь эмн улан ол, эср Улан Хонр хойран алькинъ доталхв, алькинъ пазалхв?» (Я не знаю, кто мне ближе и роднее: моя собственная жизнь или Асар Улан Хонгор?) показывает, какой экзистенциальный вес может иметь понятие «Свой», сопоставляя

личное выживание с глубокими родственными связями. Высказывание «Оли бух цергас онцар дэврв» (он бросился вперед один перед своей многочисленной армией) передает индивидуальную доблесть и изоляцию, которая может сопровождать лидерские роли, отмеченные одиночеством «своего» в командных решениях.

Семантическое богатство слова «Свой» в калмыцкой культуре включает в себя темы обладания, общинной идентичности, морального авторитета и глубокой личной связи. Эти примеры, встроенные в культурные исследования калмыцкой литературы и фольклора, свидетельствуют не просто о языковом употреблении, а о глубоком понимании ценностей, социальных структур и экзистенциальных проблем калмыцкого народа. Такие языковые проявления подчеркивают неотъемлемую роль языка в формировании, сохранении и передаче культурной идентичности и коллективной памяти.

В калмыцком языке возвратное притяжательное местоимение «эврэ» (Свой) понижает как лексику, так и фразеологию, воплощая в себе нюансы культурного значения; это очевидно в различных литературных и фольклорных выражениях, где право собственности выходит за рамки простого обладания и обозначает глубокую, внутреннюю связь.

Итак, семантическое богатство слова «Свой» в калмыцкой культуре включает в себя темы обладания, общинной идентичности, морального авторитета и глубокой личной связи. Эти примеры, вплетенные в культурные исследования калмыцкой литературы и фольклора, свидетельствуют не просто о языковом употреблении, а о глубоком понимании ценностей, социальных структур и экзистенциальных проблем калмыцкого народа. Такие языковые проявления подчеркивают неотъемлемую роль языка в формировании, сохранении и передаче культурной идентичности и коллективной памяти.

При проведении сопоставительного анализа концепта «Свой» в разных лингвокультурах, начиная с калмыцкой и заканчивая русской, были использованы такие методики, как лингвистический контент-анализ, сравнительный культурный анализ и семантический дифференциальный анализ; эти инструменты способствуют глубокому пониманию концептуальных нюансов и культурных вкраплений концепта «Свой» в разных условиях.

Если говорить о русской лингвокультуре, то концепт «Свой» играет в ней важнейшую роль. Как и в калмыцком языке, «Свой» в русском выходит за рамки простого обладания и включает в себя элементы знакомства, близости и принадлежности. Так, в повседневной речи фразы типа «это Свой человек» (он один из наших) означают не просто обладание, а инклюзивность и общую идентичность в рамках сообщества или группы; это отражает более глубокие общественные ценности и динамику отношений, которые имеют ключевое значение для понимания культурной психики [8].

В русской литературе использование «Свой» часто отражает общественный и исторический контекст, раскрывая пласты коллективной памяти и национальной идентичности. Например, в русских патриотических песнях и рассказах о военном времени «Свой» часто очерчивает сценарии «мы против них», демонстрируя дихотомию между лояльностью к группе и отстраненностью от группы; это важно для изучения националистических настроений и их языковой репрезентации [18].

Сопоставление этих нюансов с калмыцким языком, где «Эврэ» также объединяет понятия личной и общинной принадлежности, но больше склоняется к личным связям и культурному наследию, подчеркивает как сходства, так и различия. В калмыцком

языке местоимение глубоко укоренилось в традициях кочевников и часто отражает связь с природой и землей, что в меньшей степени подчеркивается в русском употреблении «Свой».

Данный сопоставительный анализ не только определяет общие аспекты «Свой» в калмыцкой и русской лингвокультурах, но и раскрывает уникальные культурные аспекты, которые определяют его интерпретацию и использование в каждом контексте. Подобная научная работа позволяет получить панорамное представление о том, как глубоко переплетены язык и культура и как они в совокупности определяют индивидуальную и коллективную идентичность в разных культурных границах. Данное исследование не только вносит вклад в лингвистику, но и обогащает наше понимание культурной динамики и ее проявлений в языке, предлагая основу для дальнейших исследований в области концептологии и межкультурной коммуникации.

Понятие «Own» в английском языке демонстрирует свою многогранность и глубину, выходя за рамки простого обладания и обозначая личное или коллективное чувство идентичности и принадлежности; это заметно в его использовании в различных культурах – японской, испанской, немецкой и итальянской, каждая из которых привносит Свой уникальный оттенок в концептуализацию «Own».

Английское «Own» часто пересекается с понятиями самоидентичности и приватности, что подчеркивается в таких фразах, как «one's own space» или «on my own», отражая культурную склонность к индивидуализму и личной автономии [14]; напротив, в японском языке аналогичное понятие «自分の» (jibun no) включает коллективный аспект, переплетая личное владение с принадлежностью к группе, отражая тем самым более общинную ориентацию [15].

В испанском языке «propio» часто означает уместность или пригодность, как, например, «a su propio ritmo» (в своем собственном темпе), что указывает на культурную оценку личного ритма и гармонии в условиях сообщества [7]; немецкое «eigen» может обозначать как «Свой» в прямом смысле, так и присущее ему качество, как в «eigenartig» (особенный), объединяя право собственности с характерной уникальностью, что отражает склонность языка к точности и глубине [8].

Итальянское «proprio», как и испанское, часто подчеркивает личную пригодность или пригодность, но с сильным подтекстом принадлежности, что видно в таких выражениях, как «i propri pensieri» (собственные мысли), демонстрируя лингвистический нюанс, который объединяет личную идентичность с коллективным, семейным измерением [10].

Эти культурные вариации не только подчеркивают многогранную природу «Своего», но и демонстрируют разнообразие синтаксических и семантических аспектов в разных языках, раскрывая богатый спектр культурного этоса и языковой идентичности; изучение «своего» в сопоставительном аспекте дает глубокое понимание социокультурных основ, формирующих человеческое взаимодействие и языковое выражение в глобальном масштабе. Такой анализ не только обогащает наше понимание языковых структур, но и углубляет нашу оценку культурного разнообразия и сложных способов, с помощью которых языки отражают ценности и нормы соответствующих обществ.

Языковое выражение «Свой» в разных культурах демонстрирует глубокие нюансы: калмыцкое «Эврэ» часто обозначает коллективную принадлежность – не только владение, но и более широкую общинную идентичность, что важно для культуры, где коллективные связи играют ключевую роль. Русский «Свой» часто используется для обозначения инсайдера в сообществе или группе, подчеркивая аналогичный общественный акцент на общинных связях; однако иногда он несет в себе более индивидуалистический оттенок по сравнению с калмыцким.

Английское «own» более отчетливо подчеркивает индивидуальные права и личное пространство, отражая западные ценности автономии и личной идентичности; это резко контрастирует с японским «自分の» (jibun no), которое, хотя и обозначает личное владение, не отходит от коллективных общественных рамок – здесь личное пространство все еще является частью гармонии группы.

Испанское «proio» и итальянское «progio» фокусируются на уместности и пригодности, связывая понятие «Свой» с личной гармонией в рамках общества. Немецкое «eigen» привносит в понятие собственности элемент неотъемлемой характеристики или особенности, указывая на лингвистический и культурный акцент на внутренних качествах, которые определяют что-то как «свое».

Сравнительный лингвистический анализ показывает, как каждый язык отражает и формирует в своей культуре восприятие собственности, идентичности и сообщества; различия и сходства в использовании «своего» в этих языках не только углубляют наше понимание языковых структур, но и обогащают наше представление о том, как культурные ценности и общественные нормы встроены в структуру языка. Такой анализ подчеркивает разнообразие концептуализаций «Своего», предлагая панорамный взгляд на его межкультурные вариации и последствия.

Концепт «Свой» функционирует как ключевой конструкт в социокультурных практиках; его последствия распространяются на межличностные отношения, социальные взаимодействия и сложный процесс формирования этнической и культурной идентичности. В этих рамках концепт влияет, очерчивает и часто переопределяет динамику отношений на различных уровнях – индивидуальном, общинном и общественном.

Межличностные отношения в значительной степени определяются тем, как воспринимается и формулируется понятие «Свой»; в среде, где «Свой» подчеркивает индивидуальную собственность или автономию – как, например, в англоязычных культурах, – взаимодействие может склоняться к самодостаточности и личным границам [23]. И, наоборот, в культурах, где «Свое» включает в себе общинный или коллективный аспект – как, например, в калмыцкой и японской культурах, – это понятие способствует формированию чувства общей ответственности и коллективного благополучия, влияя на социальную сплоченность и взаимную зависимость [10].

Формирование этнической и культурной идентичности неразрывно связано с интерпретацией и ценностными представлениями о «своем». Оно выступает в качестве краеугольного камня в здании культурного наследия и идентичности, где может означать родство, принадлежность и историческую преемственность. В калмыцкой культуре «Эврэ» включает в себе сочетание личного и коллективного наследия, часто связанного с исследованиями о предках и земле, таким образом, в языковом выражении заложено глубокое чувство культурной идентичности [2]. Аналогичным образом в немецком и итальянском контекстах «eigen» и «progio» часто связаны с культурным и историческим наследием, которое определяет и укрепляет национальную и культурную самоконцепцию [8; 19].

В ходе этого анализа многогранная природа «своего» проявляется не просто как лингвистическая или культурная диковинка, а как фундаментальный элемент, который формирует и формируется социальными структурами и рамками идентичности, в которых он функционирует. Это концептуальное исследование предлагает новый взгляд на социальную структуру различных сообществ, обеспечивая более глубокое понимание того, как лингвистические конструкции могут влиять на социальные нормы, поведение и идентичность в различных культурных аспектах.

Изучение «Своего» выходит за рамки академического интереса и переходит в сферу практических последствий для социальной гармонии, культурной интеграции и межличностной динамики.

Область концептологии – изучение эволюции, функционирования и культурного закрепления концептов – открывает обширные территории, которые еще предстоит изучить; потенциальные направления исследований могут оказать глубокое влияние как на академическое понимание, так и на практическое применение. Изучение концепта «Свой» в различных лингвокультурах освещает сложную взаимосвязь между языком и культурой, показывая, как глубоко укоренившиеся культурные ценности формируют и формируются языковыми выражениями; данное исследование вносит значительный вклад в область лингвокультурологии, обеспечивая тонкое понимание концептуальных вариаций. Благодаря сопоставительному анализу исследование позволило обнаружить как уникальные культурные особенности, так и универсальные паттерны, подчеркивающие двойственную природу языка как личного и коллективного человеческого опыта.

Список литературы

1. Arekeeva, Y., 2022. THE CONCEPTUAL OPPOSITION «OWN – ALIEN» IN THE CHINESE LANGUAGE IMAGE OF THE WORLD. Bulletin of Udmurt University. Series History and Philology. <https://doi.org/10.35634/2412-9534-2022-32-4-793-801>.
2. Basanova, T., 2020. Concepts Of «Native Culture» In The National Methodology Of Teaching Foreign Languages. European Proceedings of Social and Behavioural Sciences. <https://doi.org/10.15405/epsbs.2020.10.05.187>.
3. Beugelsdijk, S., & Welzel, C., 2018. Dimensions and Dynamics of National Culture: Synthesizing Hofstede With Inglehart. Journal of Cross-Cultural Psychology, 49, pp. 1469-1505. <https://doi.org/10.1177/0022022118798505>.
4. Birr-Tsurkan, L., & Biryukova, P., 2021. REFLECTION OF THE DICHOTOMY “OWN VS FOREIGN” IN GERMAN AND RUSSIAN PHRASEOLOGY: CULTURAL LINGUISTIC ANALYSIS. NEMECKIJ JaZYK V TOMSKOM GOSUDARSTVENNOM UNIVERSITETE: 120 LET ISTORII USPEHA: materialy III Mezhdunarodnogo nauchnogo foruma. <https://doi.org/10.17223/978590744247/5>.
5. D’Andrade, R., 2018. Reflections on Culture. In: Reflections on Culture, pp. 21-45. https://doi.org/10.1007/978-3-319-93674-1_2.
6. Ghazaryan, G., 2023. THE OPPOSITION BETWEEN THE “OWN” AND THE “OTHER” AT THE METALINGUISTIC LEVEL OF CROSS-CULTURAL COMMUNICATIVE ACTS. Foreign Languages in Higher Education. <https://doi.org/10.46991/flhe/2014/18.1.014>.
7. Golubickis, M., Ho, N., Falbén, J., Mackenzie, K., Boschetti, A., Cunningham, W., & Macrae, C., 2018. Mine or mother’s? Exploring the self-ownership effect across cultures. Culture and Brain, 7, pp. 1-25. <https://doi.org/10.1007/s40167-018-0068-0>.
8. Haas, B., & vanDellen, M., 2020. Culture Is Associated With the Experience of Long-Term Self-Concept Changes. Social Psychological and Personality Science, 11, pp. 1047-1056. <https://doi.org/10.1177/1948550619893966>.
9. Halskov, K., & Christensen, B., 2018. Designing across cultures. CoDesign, 14, pp. 75-78. <https://doi.org/10.1080/15710882.2018.1459101>.
10. Hammersley, M., 2019. The Concept of Culture. Cultural Anthropology. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-22982-5>.

11. He, B., 2019. Cultural Self-consciousness and Its Realization. Proceedings of the 2019 4th International Conference on Humanities Science and Society Development (ICHSSD 2019). <https://doi.org/10.2991/ICHSSD-19.2019.76>.

12. Mahbobzadh, S., Nasrutdinova, L., & Munjal, G., 2020. The Problem of Own and Alien in Dovlatov's Cycle "Suitcase". International Journal of Criminology and Sociology. <https://doi.org/10.6000/1929-4409.2020.09.113>.

13. Malikova, A., Imanzhushyp, R., & Rakimzhanova, S., 2023. Cultural and value concepts in oratory. Bulletin of the L.N. Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religion Series. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2023-142-1-211-224>.

14. Radbil, T., Graneva, I., & Nagovitsyna, N., 2020. The cultural opposition "my, our own vs alien": Russian pronouns in language representation of the concept "patriotism". *Przegląd Wschodnioeuropejski*, 11, pp. 397-405. <https://doi.org/10.31648/pw.5997>.

15. Sollberger, D., & Galli, S., 2023. [The own and the foreign. Philosophical and clinical aspects]. *Therapeutische Umschau. Revue therapeutique*, 80(7), pp. 327-332.

16. Sternberg, R., Co, C., Siriner, I., Soleimani-Dashtaki, A., & Wong, C., 2023. Cultural Intelligence Deployed in One's Own vs. in a Different Culture: The Same or Different?. *Journal of Intelligence*, 11. <https://doi.org/10.3390/jintelligence11110212>.

17. Thomas, J., Al-Shehhi, A., Al-Ameri, M., & Grey, I., 2019. We tweet Arabic; I tweet English: self-concept, language and social media. *Heliyon*, 5. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2019.e02087>.

18. Vytkaľov, S., Smyrna, L., Petrova, I., Skoryk, A., & Goncharova, O., 2022. The Image of the Other in the Cultural Practices of the Modernity. *Filosofiya-Philosophy*. <https://doi.org/10.53656/phil2022-01-02>.

19. Widdowson, H., 2020. The elusive concept of culture. *Lingue e Linguaggi*, 38, pp. 13-23. <https://doi.org/10.1285/I22390359V38P13>.

20. Есенова Т.С. «Земля» как лингвокультурный концепт ментального мира калмыков. *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*. Вып. 5, 2011.

21. Имкенова А.Б. Этническая идентичность калмыков. Элиста, 1999.

22. Калмыцко-русский словарь. 26000 слов. Под ред. Б. Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977.

23. Шилов В.П. Древние скотоводы калмыцких степей. Элиста: Герел, 2009. 303 с.

*А.Р. Тазранова**Институт филологии СО РАН, Новосибирск, Россия***НАЗВАНИЯ ПОМЕЩЕНИЙ И МЕСТ СТОЯНОК
ДОМАШНИХ ЖИВОТНЫХ НА МАТЕРИАЛЕ АЛТАЙСКОГО ЯЗЫКА
(В СОПОСТАВИТЕЛЬНОМ АСПЕКТЕ)***Статья подготовлена по результатам реализации проекта РНФ № 22-18-00060**«Исследование тюркской и монгольской лексики материальной культуры,
связанной с традиционным скотоводством: сравнительно-исторический аспект»*

С древних времен основным видом хозяйства у алтайцев было скотоводство, поэтому лексика, связанная со скотоводством, занимает одно из важных мест в словарном составе алтайцев, как у всех кочевых народов. В сфере лексем, обозначающих хозяйственные постройки для скота, встречаются как общетюркские и общемонгольские слова, так и слова, отражающие этнографические, диалектные особенности, характерные для одного населения. Например, термины верблюдоводства и яководства, специфические названия хозяйственных построек, приспособлений для скота характерны для носителей чуйского говора теленгитского диалекта алтайского языка, что объясняется географическим расположением данного района, т.е. Кош-Агачский район находится в степной зоне и обладает различным своеобразием хозяйственной деятельности и отличается региональной флорой и фауной от других районов республики Алтай.

Ключевые слова: лексика, тюркские языки Сибири, алтайский язык, монгольские языки, лексика скотоводства, лексические параллели, название хозяйственных построек.

*A.R. Tazranova**Institute of Philology SB RAS***NAMES OF PREMISES AND PLACES OF PET PARKING BASED
ON THE MATERIAL OF THE ALTAI LANGUAGE
IN A COMPARATIVE ASPECT***The article is sponsored by the project of the Russian Scientific Fund № 22-18-00060**“The study of Turkic and Mongolian vocabulary of material culture related to traditional cattle breeding:
comparative and historical aspect”*

The vocabulary associated with cattle breeding occupies one of the important places in the vocabulary of nomadic peoples. It is explained by the fact that cattle breeding have been the main type of economy since ancient times. There are many common Turkic and common Mongolian words in the field of lexemes denoting farm buildings for livestock as well as words reflecting ethnographic features characteristic of the population. For example, the terms of camel breeding, yak breeding, names of marmots by gender, age and appearance, specific names of farm buildings, livestock devices are characteristic of speakers of the Chui dialect of the Telengit dialect of the Altai language. It can be explained by the geographical location of this area, i.e. Kosh-Agachsky district is located in the steppe zone and has various peculiarities of economic activity and differs in regional flora and fauna, different from other regions of the Altai Republic.

Key words: vocabulary, Turkic languages of Siberia, Altai language, Mongolian languages, vocabulary of cattle breeding, lexical parallels, name of farm buildings.

В тюркологии помещения для содержания скота и их наименования с лингвистической точки зрения рассматривались редко, они изучены в большинстве случаев в историко-этнографических исследованиях: Л. П. Потапов «Очерки народного быта тувинцев» [15] и С. И. Вайнштейн «Мир кочевников Центра Азии» [4] и др. Эта тема исследована в работе В. Даржа «Традиционные мужские занятия тувинцев. Том 1. Хозяйство, охота, рыбалка» [6]; более подробно они рассмотрены в кандидатской диссертации Б. Бадарч [2].

На материале алтайского языка имеются сведения в трудах Л. П. Потапова «Краткий очерк культуры и быта алтайцев» [12]; «Очерки по истории алтайцев» [14]; «Этнография народов Сибири и Дальнего Востока» [13]; также в монографии В.П. Дьяконовой [8].

Алтайцы, как и многие тюркские народы, вели полукочевой и кочевой образ жизни.

В летнее и зимнее время для содержания скота строили открытые или закрытые типы помещения. В населенных пунктах во дворах домов строили постоянные помещения для скота. В летнее и зимнее время перекочевывали на удобные места для содержания скота и сооружали временные или постоянные помещения. Эти помещения бывают открытого или закрытого типа. Стационарные срубные постройки для коров и овец используются в зимний период. В последнее время появились постоянные помещения на летне-зимних стоянках. На данном этапе нами выявлено 28 лексем, обозначающих разные типы строок и помещений, мест стоянок для домашнего скота.

Само место зимнего содержания скота в алтайском языке называется *кышту* 'зимовье, зимнее стойбище', образовано от слово *кыш* 'зима' путем присоединения глаголообразующего аффикса =*ТА*. Данное слово считается общетюркским, оно имеется во многих тюркских языках в разных морфонологических вариантах [22, с. 75]: ср. д.-тюрк. *kışlay* 'зимовье, зимовка' [7, с. 448]); тув. *кыштаг* 'зимовье, зимнее стойбище' [26, с. 280]; *хыстаг* 'зимовье, место, где зимуют' [27, с. 902]. Летнее место стоянки обозначается словом *жайлу* 'летнее стойбище, летовка', образованное тем же путем, что и *кышту*. Это слово отмечено в древнетюркском *jajlay* 'летнее местопребывание, летовка' [7, с. 227] и в других соседних тюркских языках: тув. *чайлаг* 'летнее стойбище' [26, с. 511]; хак. *чайлаг* 1. Ист. Летник, летняя усадьба (в летнике хакасы жили обычно с весны до осени, затем возвращались на зимнюю усадьбу); 2. Летнее пастбище. В хакасском с лексемой *чайлаг* произошло семантическое расширение 'дача, летнее жилище', тогда как в алтайском и тувинском она используется только для обозначения летнего стойбища для содержания скота. В древнетюркском имеются две лексемы *jazlıy* 'весенний' [7, с. 251] и *küzlüg* 'осенний' [7, с. 331], которые использовались для наименования весеннего и осеннего пастбища, из современных языков эти лексемы сохранились только в тувинском *чазаг* 'весеннее стойбище (пастбище)' [26, с. 505] и *кузег* 'осеннее стойбище' [26, с. 269], подробно см. [2].

В современном алтайском языке вместо слов *кышту* и *жайлу* употребляется в большинстве случаев русизм *стоянка*, а также слово *турлу*, образованное тем же путем, что *кышту* и *жайлу*, в диалекте алтай-кижи наряду с этим словом используется наречие *кедери* 'в сторону, прочь', которое расширило свою номинативную семантику в значении 'стоянка', а в теленгитском *стоянка* обозначается наречиями *өрө / өрә* 'вверх' и *төмөн / төмән* 'низ', в зависимости на верхней или нижней стороне находится место расположения стоянки.

Среди хозяйственных построек самым распространенным названием для скотного двора в современном алтайском литературном языке является слово *кажаган*

/ *кажаан* / *кажсаа* ‘хлев, скотный двор, кошара, овчарня’ [1, с. 250–251], в раннем ойротско-русском словаре 1947 г. имеется один вариант этого слова *кажаган* с тем же значением [3, с. 67].

Авторы ЭСТЯ, Б. И. Татаринцев, В. И. Рассадин относят тюркское слово *каша* ~ *кашага* ‘загон для скота, хлев’ к монголизму, производного от общемонгольского глагола *qasi-* ‘загораживать, преграждать; огораживать, ограждать; защищать’ [21, с. 346; 23, с. 52, с. 63; 19, с. 61] (ср. монг. *хашаа* ‘изгородь, забор, ограда; огороженное место; загон для скота’, бур. *хашаа* ‘ограда, забор, изгородь; загон (для скота)’, калм. *хаша* ‘забор, ограда, двор’ и под.) [19, с. 61]. В алтайском языке, как и во многих других тюркских и монгольских языках, имеется парное слово *кажаан-чеден* с собирательным значением ‘помещение для скота и другие постройки’, где второй компонент, употребляясь самостоятельно, обозначает ‘изгородь, ограда’, *кажаан-таскак*, *таскак* в значении – ‘навес’. Это слово мы обнаружили в словаре В. В. Радлова [16] в трех значениях: *таскак* 1. Навес, на котором кладутся кости животного, принесенных в жертву; 2. Жертвенный стол; 3. Сруб на четырех столбах для хранения мяса от зверьков [16, с. 341]; ср. тув. *кажсаа-хаалга*, *кажсаа-хораа*, *кажсаа-хурээ* ‘ограда, изгородь; помещение для скота и другие постройки’, в которых, по мнению Б. И. Татаринцева, второе слово имеет также монгольское происхождение. Ср. монг. *qayalya* / *хаалга* ‘ворота, дверь’, *qoruyа* ~ *qorija* ‘двор, лагерь’, и *küregen* ‘ограда, изгородь, огороженное место’ [23, с. 52].

В тувинском языке для обозначения ‘скотного двора’ употребляется словосочетание *мал кажсаазы* ‘скотный двор’ [26, с. 217]; в хакасском *хаза* / *мал хазаазы* ‘скотный двор; загон для скота’ [27, с. 775].

Но во всех сибирских тюркских языках названия помещений для конкретных видов животных образуются с помощью слова *кажаан* / *кажаган* / *кажсаа* в комплексе с названиями данного животного: алт. *койдын кажсаганы* / *кажсааны* ‘овчарня’; теленг. *койдын кажсаазы*; тув. *хой кажсаазы* ‘кошара’; хак. *хой хазаазы* ‘овечий загон’ [27, с. 775]; алт. *уйдын кажсаганы* ‘коровник’, тув. *инек кажсаазы* ‘коровник’, хак. *инек хазаазы* [27, с. 775] и т.д. Интересно отметить, что в тувинском для слова ‘конура’ тоже используется это сочетание: *ыт кажсаазы* [2], где *ыт* ‘собака’, букв.: собака хлев=ее. В якутском языке происходит сужение семантики данного слова, ср. якут. *хаһаа* ‘конюшня, стойло для лошадей и жеребят’ [9, с. 89].

В алтайском летние и зимние загоны называются общим словом *кажаган*. По нашим экспедиционным данным, для носителей литературного языка *кажаан* / *кажаган* – это ‘загон для скота закрытого типа’, а помещение открытого типа с навесом называют русским словом *сарай*, без навеса – *чеден*.

Литературное слово *таскак* в значении ‘навес’ также выходит из активного словарного запаса носителей. Таким образом, слово *кажсаа* относится к ранним типам сооружений кочевников-скотоводов.

В теленгитском диалекте, кроме слова *кажсаа*, употребляются разные лексемы. Открытое помещение для скота обозначается словом *чулан* или *ман* [28], ср. тув. в некоторых кожуунах Тывы *кур кажсаа* [2, с. 32], слово *кур* имеет значение ‘стена двора (напр. скотного); *сес кур кажсаа* ‘двор из восьми стен, восьмистенный двор’ [26]. В Монгун-Тайгинском кожууне – *ээтпе* [2]. В литературном алтайском вместо слова *чулан* используется лексема *чеден* в значении ‘открытый загон для скота’, номинативной семантикой которой является ‘забор, ограда; ограждение’. В ОРС слово *чулан* дано со значением ‘скотный двор’ без уточнения открытого или закрытого типа помещения. *Чулан* в теленгитском диалекте употребляется широко в значении ‘оградки открытого типа, сооруженные из жердей для скота’.

Строения для хранения сена обозначается в литературном алтайском словосочетанием *ölännig chedeni* букв.: изгородь сена=его, т.е. 'сеновал'; в теленг. *ölännig чуланы* или *ölänsalgыш* букв.: место, где кладут сено; ср. тув. *сиген-кажаазы* 'сеновал', букв. сено хлев=его.

Широко используется русизм *двор* для обозначения крытого большого помещения из сруба с крышей для загона крупного и мелкого скота в зимнее время.

Нами также зафиксировано в теленгитском диалекте алтайского языка слово *сери*, которое обозначает закрытое зимнее помещение для домашнего скота. Овец, телят, коров обычно на ночь зимой загоняют в такое помещение. Данная лексема не имеется в имеющихся словарях по алтайскому языку. Из родственных языков слово *сери* отмечено в тувинском со значением 'навес, завеса для защиты от солнца или непогоды; крыша дома' [24, с. 92]. В хакасском есть 2 понятия *сиир* 'крытый загон для скота' и *сеер* 'навес, полукрытый сарай' [27, с. 465, с. 456]. Из несибирских тюркских языков *сере* имеется в киргизском в четырех значениях: 1. навес (помещение, закрытое только сверху); 2. крыша над хлевом, сараем'; 3. Небольшой навес из циновки для сушки *курута*; 4. Полка для вещей [10, с. 465]; в диалектах казахского языка *зере* ~ *сере* 'полка, прилавок'. Из огузских языков в турецком *sergen* 'полка' [21, с. 242]. Б. И. Татаринцев считает, что существительное *сери* произошло от глагола *сер-* 'растягивать; стелить, укладывать' [24, с. 92].

Во время окота в скотных дворах строят маленькие отделения для детенышей коров, овец и коз, такое помещение теленгиты называют *күкпә*. У теленгитов Кош-Агачского района употребляется лексема *күтпе* – зимняя хозяйственная постройка, загончик для молодняка мелкого скота. До недавнего времени это были неглубокие ямы, вырытые в земле, с верхним перекрытием из жердей. Поверх жердей для утепления набрасывался старый войлок, шкуры [8, с. 16]. Аналогичное слово отмечено в трудах Б. Бадарч в языке цэнгельских тувинцев – *күкпек* 'скотный двор закрытого типа' [2], тогда как в литературном тувинском языке для этого понятия употребляется словосочетание *муңгаиш-кажаа*, где *муңгаиш* 'закрытый, загражденный; непроходимый, глухой; заграждение, тупик, преграда' [26, с. 217].

Носители литературного алтайского языка используют русизм *теплек* для обозначения закрытого загона для детенышей скота. Внутри этого помещения ставят печку, во время зимы загоняют туда родившихся телят, ягнят, козлят. Респонденты старше 70 лет говорят, что их предки вместо слова *теплек* использовали термины *үкпек* и *ботпыш*. *Үкпек* в современном алтайском языке используется в трех значениях: землянка; погреб; ветхое жилье, избушка [1, с. 760], а *ботпыш* сузил свою семантику и функционирует в значении 'курятник'.

За пределами Сибири похожее слово со сходным значением имеется в башкирском языке *көпкә* 'специально оборудованная клетка за печкой дома, где содержали зимой новорожденных ягнят и телят'. По мнению У. Ф. Надергулова, это слово образовано от общетюркского *көп* 'оболочка, обшивка' [11, с. 152].

В теленгитском диалекте слово *күзүрүм* также относится к сфере скотоводческой лексики. Его основное значение 'высохший, рассыпчатый навоз, который собирается в кучку, хранится под навесом и используется в зимнее время в качестве подстилки для скота'. Это значение для алтайского языка было отмечено В. В. Радловым в «Опыте словаря тюркских наречий» [17, с. 1509].

Б. И. Татаринцев это слово относит к словам неизвестного происхождения. В современных тюркских языках его основное значение 'муравейник'; 'слой опавшей хвои', что отмечено в алтайском, тофаларском, тувинском [18; 20, с. 205]; барабинском и сибирско-татарском *күзүрүм* 'муравей, муравейник' [23, с. 106].

Хотя в словарях алтайского языка это слово дается как омоним: ‘муравейник’ и ‘опавшая хвоя’ [3; 1], но в активной речи носителей, кроме теленгитского, ни в первом, ни во втором значении не употребляется, скорее всего, в АРС он перенесен автоматически из ОРС.

Б. И. Татаринцев видит связь между *кузүрүм* ~ *күсүрүм* с хакасским *кузер* ‘муравейник’ и чулымско-тюркским *кузър* ‘муравей’ [23], а также сагайским хакасского языка *кузур* ‘щебень’, но в современных источниках хакасского языка *кузур* отмечено как часть названия *кузур таш* ‘гранит’. Автор также устанавливает связь с глагольной основой телеутского *күс-* ‘перемешивать (вещи); приводить в беспорядок; беспорядочно шариться, рыться’, что находит и в диалектах казахского *күс-* ‘собирать в кучу’ с ссылкой на А. Т. Кайдарова [23, с. 348].

Еще одним интересным предположением Б. И. Татаринцева является то, что в слове *кузүрүм* находит сходство с названиями животных, как *кузен* и *күске* ‘мышь’ и якутским *кутэр* ‘водяная крыса, крот’.

Теленгитское слово *кузүрүм* скорее всего возникло по сходству с муравьиной кучей.

В языке чуйских теленгитов Кош-Агачского района лексема *оток* ‘навоз, высушенный навоз коров’ и *тезек* ‘высушенный коровий навоз’ служит материалом для сооружений. По данным В. П. Дьяконовой, *оток* нарезали в виде подпрямоугольных пластин и из них возводили невысокие стенки, без каких-либо скрепляющих материалов, без крыш, они использовались для содержания мелкого скота (овец и коз) в ночное время. Такие постройки также сооружались из горных пород камня. *Тезек* кладется на крышу срубных построек для утепления [8, с. 18].

Большое значение для алтайцев, как и для всех кочевых тюркских народов Сибири, имеет лексема *чакы* ‘коновязь’. В деревнях и на стоянках возле каждого дома за изгородью ставят *чакы*, а Кош-Агачском районе, наряду с лексемой *чакы*, люди старшего поколения использует слово *чадан*. По данным В. П. Дьяконовой, *чадан* – это 2 столба, врытых в землю [8, с. 19]. Некоторые его украшают вырезкой из головы коня. Из соседних языков, например, в тувинском, используется отглагольное существительное *баглааш* ‘коновязь’ [25, с. 196], образованное от *bayla-* ~ *пагла-* ‘связывать, привязывать’ [21, с. 13–16]. В хакасском языке для слова коновязь имеется 3 лексемы: устаревшее *сарчын*, в фольклорных текстах *теек* и в современном хакасском *чечте* [27, с. 450].

Встречаются слова, являющиеся древними видами хозяйственных конструкций и отражающие специфические особенности кочевнической культуры. В теленгитском диалекте чуйского говора было понятие *арык* – специальное сооружение в юрте для новорожденных ягнят. Оно представляло собой полусферической формы каркас из планок, гнутых жердочек, утепленных поверх кошмами, шкурами; *көөн* специальная привязь для недельных ягнят на правой стороне юрты; *чеки* – костяная застежка, куда завязывали веревочки-вязки, зацепляются за ошейник или привязываются к ногам животных [8, с. 20]; *желе* – волосяная веревка из шерсти сарлыка, приспособление для привязывания всех видов скота [8, с. 19]. Из соседних языков аналог этого слова отмечен в тувинском *челе*, оно использовалось только для привязывания коров во время дойки [4, с. 12], но, по сведениям В. П. Дьяконовой, тув. *челе* использовали и при дойке овец, коз [8, с. 20]. Все вышеперечисленные 4 слова уходят в пассивный словарный состав, так как выражаемые ими реалии вышли из употребления и отражают этнографические особенности, характерные для одного диалекта, в данном случае чуйского говора теленгитского диалекта Кош-Агачского района.

Таким образом, нами проанализированы 28 лексем, обозначающих названия помещений и мест стоянок домашних животных в алтайском языке в сопоставительном аспекте. Скотоводческая лексика в современных тюркских языках выходит из активного словарного состава носителей. Тюркские и монгольские народы считаются классическими кочевыми скотоводами, разводящими основные виды скота. Проанализированный языковой материал показывает значительное количество лексических параллелей с соседними языками, не отраженных в алтайском литературном языке, что свидетельствует о давних и тесных историко-культурных связях носителей теленгитского диалекта с носителями тюркских (тувинский) и монгольских языков в приграничной зоне. Языковые контакты не могли не отразиться в лексике животноводства, поэтому имеются заимствования из монгольских языков в тюркские, из тюркских – в монгольские; различия наблюдаются на морфофонологическом уровне; в терминах, обозначающих помещения и мест стоянок, наблюдается семантический сдвиг; как сужение, так и расширение семантики.

Из рассмотренных 28 лексем 5 лексем не зафиксированы в имеющихся словарях алтайского языка, 7 лексем считаются общеалтайскими, 13 лексем являются этнографическими диалектизмами, 6 лексем относятся к разряду устаревших, 4 – русизмами. Скотоводческая терминология более развита и сохраняется в теленгитском диалекте алтайского языка, что означает, что данная отрасль хозяйства имеет большое значение в прошлой и настоящей жизни теленгитов.

Список языков и диалектов

алт. – алтайский, теленг. – теленгитский диалект алтайского языка, бур. – бурятский, др.-тюрк. – древнетюркский, каз. – казахский, калм. – калмыцкий, кирг. – киргизский, монг. – монгольский, тув. – тувинский, хак. – хакасский.

Список литературы

1. Алтайско-русский словарь. – Горно-Алтайск, 2018. – 935 с.
2. Бадарч Б. Лексика животноводства в цэнгэльской диалекте тувинского языка: в сравнительно-сопоставительном аспекте. Автореф. дисс... канд. филол. наук. – Новосибирск, 2009. – 26 с.
3. Баскаков Н. А., Тошакоева Т. М. Ойротско-русский словарь. – М.: ОГИЗ, 1947.
4. Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. – М., 1991.
5. Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Издание второе. – Горно-Алтайск, 2005.
6. Даржа В. К. Лошадь в традиционной практике тувинцев-кочевников / отв. ред. Г.Н. Курбатский. – Кызыл, 2003. – 184 с.
7. Древнетюркский словарь. АН СССР. Институт языкознания. – Л.: Наука, 1969. – 676 с.
8. Дьяконова В. П. Алтайцы. – М., 2001.
9. Животноводство: якутско-русский терминологический словарь/ Рос.акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т гуманитар. исслед. и проблем малочисл. народов Севера; [эпизит. эрдэ./отв. ред. Н.И. Попова] – Якутск: ИГиИПМНС СО РАН, 2022. – 135 с.
10. Киргизско-русский словарь. Кыргызча-орусча сөздүк. – Т. II. – Л.-Я. М.: Сов. энцикл., 1985. – 475 с. <https://sozdik.kz>
11. Надергулов У. Ф. Животноводческая лексика башкир / Под. ред. Э.Ф.Ишбердина. – Уфа, 2000. – 185 с.
12. Потапов Л. П. Краткий очерк культуры и быта алтайцев. – Москва, 1948.

-
13. Потапов Л. П. Этнография народов Сибири и Дальнего Востока. – Москва, 1987.
 14. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. – Изд-во Академии наук СССР, М–Л., 1953. – 442 с.
 15. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. – Москва, 1969.
 16. Радлов В. В. Словарь алтайского и аладакского наречий тюркского языка. – Казань, 1884.
 17. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий: в 4 т. – Т. 1. – СПб.: Издательство тип. Имп. Акад. наук, 1893.
 18. Русско-алтайский словарь / отв. ред. А. Э. Чумакаев. – Горно-Алтайск, 2018.
 19. Рассадин В.И. О тюркском влиянии на лексику отдельных монгольских языков. Текст непосредственный // Очерки по истории сложения тюркско-монгольской языковой общности. – Элиста: Калмыцкий госуниверситет, 2007. – С. 41–146.
 20. Рассадин В.И. Проблемы этимологизации слов бурятского языка // Филологический сборник: Памяти В. Ц. Найдакова. – Улан-Удэ, 1998. – С. 294–299.
 21. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й». М., 1989; «Л», «М», «Н», «П», «С». – М., 2003.
 22. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / Под. ред. Э.Р. Тенишева. Л., 1997. 798 с.
 23. Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. – Т. 3. – К–Л. – Новосибирск, 2004.
 24. Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. – Т. 5. – С. – Новосибирск, 2018.
 25. Толковый словарь тувинского языка. Под ред. Д. А. Монгуш. – Т. I. – А–Й. – Новосибирск, 2003; Т. II. К–С. Новосибирск, 2011.
 26. Тувинско-русский словарь. Под ред. Э. Р. Тенишева. – М.: Сов. энцикл., 1968. – 648 с.
 27. Хакасско-русский словарь. Под общей ред. О.В. Субраковой. – Новосибирск: Наука, 2006. – 1114 с.
 28. ЭМА – экспедиционные материалы автора
-

С.М. Трофимова¹, В.М. Мухаринов¹, Б.Д. Бальжинимаева²

¹Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова

²Бурятский государственный университет имени Д. Банзарова

НАЗВАНИЯ БОЛЕЗНЕЙ ЖИВОТНЫХ В МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ С ПРИВЛЕЧЕНИЕМ ТЮРКСКОГО МАТЕРИАЛА

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»*

В статье проводится сравнительный анализ названий болезней домашних животных в халха-монгольском, бурятском, калмыцком, старописьменном монгольском языках с частичным привлечением тюркского материала на предмет выявления общих терминов и установления их общемонгольского и общетюркского характера, поскольку данный пласт лексики представляет собой один из древних пластов современных языков и имеет значительную ценность в материальной и хозяйственно-культурной деятельности монгольских народов. Проанализированная в сравнительно-сопоставительном плане лексика имеет большое научное и практическое значение, но, к сожалению, термины, связанные с названиями болезней животных, не используются в речи носителей языка и постепенно переходят в его пассивный состав.

Многие названия болезней животных в старописьменном монгольском, халха-монгольском, бурятском, калмыцком языках заимствованы из тюркских языков, такие как зуд, цахлай, гордон, цэр, дэлэн(э), сувай, дагир. Это говорит о тюркском влиянии на монгольские языки.

Ключевые слова: названия болезней домашних животных, халха-монгольский язык, бурятский язык, калмыцкий язык, старописьменный монгольский язык, тюркские языки.

S.M. Trofimova¹, V.M. Mukharinov¹, B.D. Balzhinimaeva²

¹Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov

²Buryat State University named after D. Bansarov

NAMES OF ANIMAL DISEASES IN MONGOLIAN LANGUAGES USING TURKIC MATERIAL

The article provides a comparative analysis of the names of diseases of domestic animals in the Khalkha-Mongolian, Buryat, Kalmyk languages, old-written Mongolian with partial involvement of Turkic languages in order to identify common terms and establish their common Mongolian and Turkic character. This layer of vocabulary represents one of the ancient layers of modern languages and has significant value in the material and economic and cultural activities of the Mongolian peoples. The vocabulary analyzed in comparative terms is of great scientific and practical importance, but, unfortunately, the terms associated with the names of animal diseases are not used in the speech of native speakers and pass into the passive composition of the language. The analyzed vocabulary layer makes it possible to identify terms borrowed from the Turkic languages. Many names of animal diseases in the Old Mongolian, Khalkha-Mongolian, Buryat, Kalmyk languages are borrowed from the Turkic languages, such as зуд, Tsakhlay, Gordon, tser, delen(g), suway, dagir. This indicates the Turkic influence on the Mongolian languages.

Key words: names of diseases of domestic animals, the Khalkha-Mongolian language, the Buryat language, the Kalmyk language, old-written Mongolian language, the Turkic languages.

Введение

Согласно утверждению Б.Я. Владимирцова [1, с. 50], монголы в древности занимались, главным образом, охотой и частично рыболовством, поскольку позже они освоили обширные центрально-азиатские степи и, переняв у обитавших там тюркских племен кочевное скотоводство, постепенно превратились в классических степняков-скотоводов, жизнь которых стала зависеть от благополучия разводимого ими скота.

В данной статье продолжается изучение скотоводческой лексики в монгольских и тюркских языках, начатое нами в 2022 г. в рамках проекта РФФИ, в которой мы попытаемся рассмотреть пласт лексики, связанный с болезнями животных в халха-монгольском, бурятском, калмыцком языках с частичным привлечением материала из тюркских языков. Термины, связанные с названиями болезней животных, как и названия животных вообще, относятся к самому древнему слою словарного состава монгольских языков. Лексика, связанная с названиями болезней животных в монгольских и тюркских языках, до сих пор остается мало изученной, но справедливости ради назовем работу Баярсайхана Б. «Названия болезней домашних животных в речи цэнгэльскийких тувинцев в сравнении с тувинским языком», опубликованную в журнале «Азиатские исследования: история и современность» [3], в которой анализируются названия болезней домашних животных в речи цэнгэльскийких тувинцев в сравнении с литературным тувинским языком, а в отдельных случаях и с некоторыми тюркскими и монгольскими языками, исследование данного пласта лексики является актуальным и ставит своей целью описать названия болезней скота в современных монгольских языках в лексико-семантическом аспекте. Путем сравнения этих названий в халха-монгольском, бурятском и калмыцком языках выявлены термины, имеющие общемонгольский характер и заимствованные термины из тюркских языков.

Материал и методы исследования

Исполнителями проекта во время командировок 2022–2023 гг. выявлялся и частично собирался фактический материал, связанный с болезнями животных, но основная часть этого пласта лексики зафиксирована в лексикографических источниках: [БАМРС, 1 2001; БАМРС, 2 2001; БАМРС, 3 2001; БАМРС, 4 2002; БРС: Шагдаров, Черемисов, I 2010; БРС: Шагдаров, Черемисов, II 2010; РКС 1964; КРС 1977; Пюрбеев 1996; Рассадин ТРС 2016; ЭСМЯ: Санжеев, 1 2015; Санжеев, 2 2016; Санжеев, 3 2018]. При работе с фактическим материалом использовался метод сплошной выборки из вышеназванных источников, а также сравнительно-сопоставительный анализ, который позволил выявить заимствования из тюркских языков, а также применялся описательный метод, представляющий собой сбор и первичный анализ собранного материала.

Обсуждение

Несмотря на то, что животноводы круглогодично ухаживают за своим скотом, оберегают его от различных болезней, проводят профилактические меры, все-таки скот болеет. Это связано и со стихийными бедствиями, и с различными эпидемиологическими болезнями. Необходимо сказать про такое стихийное бедствие, как *дзута*, в скотоводческих регионах, например, в Монголии, Бурятии, да и в Калмыкии тоже. У монгольских народов, ведущих кочевой образ жизни, во время *дзута* массово погибал скот, гибли отарами овцы, что подрывало привычный мир кочевника.

Сразу же хотим заметить, что некоторые названия болезней в монгольских языках перешли из тюркских языков вместе с перенятым от тюркского народа ведением кочевничества, поскольку в монгольских языках представлены тюркские названия болезней, имеющие общемонгольский характер, например:

х.-монг. зуд «1) дзут, гололедица, бескормица»; *ган зуд* парное слово «дзут-засуха (дзут, вызываемый длительным отсутствием дождей)»; *өлөн зуд* «дзут-бескормица (дзут, вызываемый недостатком корма, фуража)»; *турайн зуд* «копытный дзут (когда от скопления животных пастбища выбиты и наступает бескормица)»; *хар зуд* «черный дзут (дзут, вызываемый длительным отсутствием снега)»; *цагаан зуд* «белый дзут (дзут, вызываемый большой массой снега и невозможностью добыть корм)»; *цас зуд* парное слово «снег с гололедицей»; *зудад автах* «терпеть дзут»; в халха-монгольском языке с лексемой зуд зафиксированы пословицы, например, *зуд болоход нохой таргална, зовлон болоход лам таргална* «при дзуте собаки жиреют, а при горе-беде – ламы», стпм. *зид id*. [БАМРС 1, 2001: 234], в словаре Г.Д. Санжеева нами также зафиксирован термин: х.-монг. *зут* «оскудеть (о кормах)», калм. *зут* «страдать, гибнуть от голода»; орд. *джудта* «гибнуть от эпизоотии (езде о скоте)», кирг. *жута* «страдать от голода, от джута; тощать» [ЭСМЯ 2, 2016: 88]; бур. *зуд*: I *зуд туранха, ган зуд* «дзут, гололедица, бескормица (в районах пастбищного животноводства)»; *сагаан зуд (саһанай айхабтар ехээр орожорхиходо, мал тэрээн дороһоо хагда таһалжа эдихэ аргагүй болоходо үхэдэг байгаа* «белый дзут (из-за большой массы снега скот погибал, так как не мог найти корм)»; *улаан зуд (или хара зуд) (зундаа ган гасуурай гэхэ гү, али улаан зуд болоходо ногоон шатан һалажа, мал адууһан олоороо туража үхэдэг, ган үлэхэлэнтэ байдалда дайрагдаг байһан)* «красный зуд (или черный зуд) (летом при отсутствии дождя желтеет трава и скот погибает в большом количестве); *түмэр зуд (намар, үбэлэй уулзагдада, бороо хурын орохотой хамта ехэнхидээ хүнндөө хүйтэрхэдэнь, газар мүльһөөр хушагдажа, малай ногоондо хүрэжэ эдихэнь бэрхэтэй болодог байгаа* «железный (или ледяной) дзут» (в конце осени – начале зимы после осеннего дождя при понижении ночной температуры земля покрывалась ледяной коркой и скоту становилось трудно найти корм)»; *зуд туранха* парн. «гололедица; массовый падеж скота из-за гололедицы»; *ган зуд* букв. «засуха и гололедица (стихийное бедствие)»; *туруунай зуд* в бурятский язык заимствовано из халха-монгольского языка «копытный дзут (из-за скопления животных пастбища выбиты и наступает бескормица)» [БРС 1, 2006: 407]; калм. *зуд* «дзут, бескормица; гололедица»; *зуд зурһан көлтэ* «дзут может наступить в любую зиму (букв. у бескормицы шесть ног)»; данная лексема представлена в загадке: *зудын хөөн зун давхр девлтэ* «после дзута в ста одеждах (ответ *мәңгәрсн* лук)», в пословицах: *зудас малан харс, зовлңгас бийән зээлүл* «защитай скот от бескормицы, сам избегай страданий», *зуд болхла ноха тарһлдг*, со ссылкой на словарь зафиксирована пословица: *зовлңгик болхла лам тарһлдг* «при дзуте собака жиреет, а при беде – лама»; *хар зуд* «черный дзут (когда из-за отсутствия снега зимой в безводной местности гибнет скот)»; *цаһан зуд* «белый дзут (когда выпадает много снега и скот погибает из-за невозможности добыть корм)»; *турун зуд* «копытный дзут (когда из-за скопления животных пастбища выбиты, потравлены)» [КРС: 255]; тоф. *чуда*= «I [чудаар] 1) бедствовать, страдать от бескормицы» / *дээри чудаан* «занепогодило, заненастило, испортилась погода» [ТРС: 504].

В словаре Г.Д. Санжеева нами зафиксированы термины: см. х.-монг. *гачаал* «стихийное бедствие, голод, бескормица», стпм. *уаҕу* [Санжеев 2, 2016: 14]; х.-монг. *гамшиг* «бедствие, несчастье, эпидемия», стпм. *уат-и-уар*; калм. *һамшиг id*. х.-монг., бур. *ган(г)*, калм. *һаң* «засуха, бескормица от засухи», ср. каз. *қаңс* «рассохнуть; рассыхаться (например, о бочке)» [Санжеев 2, 2016: 18], см. х.-монг. *өвчин тахал* «парн. эпидемия, эпизоотия» [БАМРС 3, 2001: 6], калм. *малын тахл* «эпидемия, эпизоотия скота» [КРС: 504]. Монгольская лексема зуд имеет тюркское происхождение, см. *јит* [ДТС 1969: 282].

Ранней весной, как правило, появляются *клещи*, которые являются переносчиками инфекционных болезней у животных:

х.-монг. *хачиг* «клещ»; *хамуу өвчний хачиг* «чесоточный клещ»; *хачиг хувалз* «клещи», стпм. *qaciy* [БАМРС 4, 2002: 73], также нами зафиксированы лексема *хувалз*, стпм. *qibalja* «оплодотворенная самка клеща; клещ» / *хувалзгана* «клещ», стпм. *qibaljayan=a* [БАМРС 4, 2002: 154] и лексема *шалз(ан)* «П клещ (надкожный овечий паразит)», стпм. *talja* [БАМРС 4, 2002: 336]; бур. *хашаг* «клещ»; *тайгын хашагууд* «таежные клещи»; *хуби бээтэ хашагууд* «акариформные клещи»; *хашагуудай үүдхэдэг үбшэнүүд* «болезни, возбуждаемые клещами (акароз, энцефалит, чесотка и т.д.)» [БРС 2, 2008: 417], см. *хубалза* «оплодотворенная самка клеща; клещ; (перен. паразит)» [Санжеев 3, 2018: 62]; калм. *шалз* «клещ» [КРС: 663], *хавчг* «клещ» см. [РКС: 236]; в тофаларском языке нами зафиксирована лексема *саьһаргы* «клещ»; *һоралыг саьһаргы* «энцефалитный клещ»; *саьһаргыла* = «1) искать клещей на голове домашнего оленя; 2) покрываться клещами» [Рассадин ТРС 2015: 351]; в алтайском *салжа* «клещ» [РАС 1964: 245].

Кожное заболевание у животных, характерным признаком которого является шелушение кожи, образование корочек, чешуек, струпьев, переносчиками являются клещи:

х.-монг. *хожгор яр* «стригуший лишай», стпм. *qociyir yar=a* [БАМРС 4, 2002: 466]; *бужуу* «парша», стпм. *biyiyu* [БАМРС 1, 2001: 281]; *түүхий* «парша» [ПМА 2022]; бур. *яра* «1) гноящаяся рана, язва; болячка, короста»; см. *хирхаг элдин* «стригуший лишай» [БРС 2, 2008: 705]; *бужуу* «парша; стригуший лишай» [БРЯ 1, 2006:148]; *түүхэй* «парша» [ПМА 2022]; калм. *цар* «парша» [КРС: 434]; *цахлан* «торгут. лишай (например, у животных)» [КРС: 626], данный термин нами зафиксирован в «Этимологическом словаре монгольских языков» Санжеева Г.Д.: «халх. *цахлай*, бур. *сахалай* (мед.) лишай; затвердение, огрубление кожи от обветривания; калм. *цхла* короста, парша → кирг. *чакалай* мокрый лишай (на голове человека, на теле телёнка). [Санжеев 1, 2015: 133]; тоф. *қодур* «парша [болезнь]» [ТРС 2016: 202], см. *qotur* «парша, короста; чесотка» [ДТС 1968: 461];

х.-монг. *дэвдчих* «1) протираться (о копытах), прихрамывать», стпм. *debdeçikii*, *дэвдчихүй* «прихрамывание (животного – от изнашивания копыт)» [БАМРС 2, 2001: 97], стпм. *debdeçikii*; см. *дэвдчи* «прихрамывать (о животных при изнашивании копыт)»; бур. *дохолод гэһэн мори* «прихрамывающая лошадь» ПМА 2022»; калм. *давдрдг мөрн* «прихрамывающий конь», *давдрх* «слегка хромать, прихрамывать (о животных)» [КРС: 174], см. *сөгдлзж мөрн* «прихрамывающая лошадь» / *невчк доһлад йовх, сөгдлзх* «слегка хромать, прихрамывать (о животных)» [Пюрбеев 1996: 43];

Следующее кожное заболевание, которое проявляется осенью, зимой и ранней весной, вызывает воспаление кожных покровов – это «чесотка»:

х.-монг. *хамуу(н)* «чесотка»; *малын хамуу* «чесотка скота»; *нойтон хамуу* «а) мокнувший лишай; проказа»; ~ прицепиться как репейник»; *хонины хамуу* «овечья чесотка»; *хамуу өвчин* «чесотка», стпм. *qatayui* [БАМРС 2, 2002: 34]; бур. *хамуу* с последующим *үбшэн* или *хамшаг* либо же без них парша; лишай; чесотка; *хамуу үбшэн* «чесотка (или элдин) стригуший лишай»; *нойтон хамуу* «1) мокнувший лишай»; 2) *хуурай хамуу* «сухой лишай»; *хониной хамуу* «овечья чесотка»; *малай хамуу* «чесотка скота»; *хамуу хамшаг табиха* «фольк. напускать (или насыпать) чесотку, паршу» [БРС 2, 2008: 392]; калм. *хаму* «чесотка»; *мөрнд хаму иржэ* «лошадь заразилась чесоткой»; *хамута хөн* «чесоточная овца»; *хамута мал* «чесоточный скот», В словаре со ссылкой на поговорку встречаем: *хамута мөрн ижлэн бардг* «чесоточная лошадь губит весь табун» // овца все стадо портит» [КРС: 574];

Следующая болезнь – «вшивость» – распространена среди домашних животных, и связана она с несоблюдением гигиены, с грязью в помещениях:

х.-монг. *бөөс(өн)* «вошь, вши», стпм. *bögesü* [БАМРС 1, 2001: 276]; *ширх* «вошь скота, власоед», стпм. *širge* [БАМРС 4, 2002: 363]; бур. *бөөһэн* «вошь, вши» [БРЯ 1, 2006: 145]; *шэрхэ* «вошь скота» (*по верованию шаманистов, эти паразиты насылались восточными небожителями*); *хорхой шэрхэг* «паразиты (у животных)» [БРС, 2: 641]; калм. *бөөсн* «вошь» [КРС: 115]; тоф. *быът* «вошь» [ТРС 2016: 100].

У всех домашних животных наблюдается болезнь «бешенство» – вирусное, инфекционное заболевание поражает нервную систему животных, приводящих к летальному исходу:

х.-монг. *галзуу* «1) бешенство, водобоязнь»; *галзуу өвчин* «бешество; водобоязнь (болезнь)»; *чөдөр галзуу* «парн. а) бешенство, сопровождающееся судорогами (напр. у собаки)», стпм. *yaļjaуи* [БАМРС 1, 2001: 366]; бур. *галзуу* «1. бешеный, сумашедший, беснующийся»; *галзуу юумэшиг* «словно бешеный»; *галзуу нохой* «бешеная собака»; *галзуу халдаха* «заболеть бешенством» [БРС 1, 2006: 192]; калм. *һалзу* «1) бешенство, водобоязнь // бешеный»; *һалзу өвчн хальдх* «заразиться бешенством»; *һалзу өвчн* «бешенство»; *һалзу ноха* «бешеная собака»; со ссылкой на загадку встречаем: *һалзу үкрин үсн «загадка* молоко от бешеной коровы (*отгадка* эрк «водка»)» [КРС: 155]; тоф. *тэлёндэшкин* «бешенство (болезнь)» [ТРС: 432]; Бешенство – остро протекающая инфекционная болезнь теплокровных животных и человека, которая поражает головной мозг, вызывая в нём необратимые изменения.

Очень опасное вирусное заболевание животных, особенно у молодняка – «ящур»:

х.-монг. *шүүлхээ* нет такого слова, есть *шүлхий* «вет. ящур; перемежающаяся лихорадка, малярия», стпм. *šilügei*; *шүлхий* «III вет. ящур; *шүлхий өвчин* «ящур; *шүлхий үүсгэгч* «возбудитель ящура» [БАМРС 4, 2002: 384]; бур. *шүлхы* «вет. ящур»; *шүлхырхэ, шүлхырхэ үбшэлхэ / шүлхытэхэ* «болеть ящуром» [БРЯ 2, 2008: 627]; калм. *ящур* «ящур» заимствован из русского языка.

К инфекционным болезням животных, поражающим наружные покровы, относится «сибирская язва»:

х.-монг. *боом* «I вет. сибирская язва», стпм. *boym=a* [БАМРС 1, 2001: 263]; бур. *боомо* «II 1) сибирская язва, антракс; *боомоор үбдэхэ / боорморхо* «болеть сибирской язвой» [БРС 1, 2006: 141]; калм. *моом* «сибирская язва» [КРС: 355]; *момрх* «болеть сибирской язвой»; *моомрулх* «заражать сибирской язвой»; со ссылкой на поговорку читаем: *мал моомрхла нохад мөр* «когда скот более сибирской язвой, собакам – радость» [КРС: 355].

Домашним животным, как и человеку, характерно «косоглазие» – это измененное положение глаз:

х.-монг. *солир* «II косоглазый», стпм. *solir* [БАМРС 3, 2001: 109]; бур. *хилар* «косой, кривой» [БРС 2, 2008: 423]; калм. *сольр* «косой, косящий»; *сольвр нүдн* «косоглазие» [КРС: 454]; *нүднь сольрсн мал* «животное, страдающее косоглазием» [Пюрбеев 1996: 30].

У животных, как и у людей, встречается белое пятно на роговице глаза, которое называется «бельмо»:

х.-монг. *нүдний үүл, цагаа* «бельмо», стпм. *nidun=u egülen, сага* [РМС 1982: 26]; бур. *манан* «2) бельмо (на глазу)»; *нюдэндөө манатай* «с бельмом на глазу» [БРС 1, 2006: 535], *хоршо* «бельмо» [ПМА 2022]; калм. *нүднднь хорһн буусн мөрн* «лошадь с бельмом на глазу» [Пюрбеев 1996: 62].

Отметим инфекционную болезнь «чума» у животных, которая сопровождается высоким летальным исходом:

х.-монг. *мялзан(г)* «вет. чума крупного рогатого скота»; *мялзан тахал* «эпидемия скотской чумы», стпм. *miljang* [БАМРС 2, 2001: 376]; бур. *милан, милан тахал* «прям. и перен. чума» [БРС 1, 2006: 550] / *тарбаган тахал* [БРЯ 2, 2008: 234]; калм. *маальг* «чума (у крупного рогатого скота)» [КРС: 337]. В словаре Г.Д. Санжеева зафиксировали: х.-монг. *годрон* «чума коз» от кирг. *котур* «чесотка, парша», халх. *зүвруу* «чума у верблюдов» [Санжеев 1 том: 25].

Домашним животным характерно инфекционное заболевание «столбняк», который характеризуется судорогами тела:

х.-монг. *таталдах* «1) конвульсия, судорога», стпм. *tataldaq* [БАМРС 3, 2001: 200]; *татран өвчин /мэлрэн / чөлрөн хөшиг* «столбняк» [ПМА 2022]; бур. *унал* со значением «столбняк» зафиксирован у носителей бурятского языка [ПМА 2022]; в литературном бурятском языке *унал* «3) падёж скота» [БРЯ 2, 2008: 297] и *таталдалга* «сокращение мышц», *шүрбэһөө таталдалга* [БРЯ 2, 2008: 233]; калм. *зогсал* «II столбняк (у лошади)» [КРС: 250].

х.-монг. *цэр*, калм. *цер* «мокрота»; бур. *сэр* «подкожная опухоль», см. кирг. *чер* «твёрдая злокачественная опухоль»; др.-тюрк. *сёр* (эвфем.) «запор» [Санжеев 2015: 137];

У коров встречается такое заболевание, как «мастит» – воспаление вымени коров, в результате чего снижается молочная продуктивность и ухудшение качества молока:

х.-монг. *дэлэн(г)* «1) вымя»; *хар дэлэн* «вет. воспаление вымени», стпм. *deleng*; *дэлэнтэх* «страдать воспалением вымени», стпм. *delengtekü*; бур. *дэлэн(г)* «вымя»; *дэлэн нидхэрхэ* «массировать вымя»; *дэлэнгын хабдаа* «мастит вымени» [БРЯ 1, 2006: 327]; калм. *делңин хавор / үкр малын көкнь көөһэд өвдх / көкнэ өвчи* «воспаление вымени, мастит (у коров)» [Пюрбеев 1996: 70]. Г.Д. Санжеев отмечает: «ср. тюрк.: др.-тюрк. *jelin*, кирг. *жемин* «вымя, сосок вымени»; эвк. *дэлэнг*, маньж. *delen*, эвн. *дедин*, *дедь* (←**delin*) «вымя» [Санжеев 1, 2015: 183].

Следует отметить, что в монгольских языках встречается такой термин, как «яловый скот», который не приносит потомства на протяжении определенного времени:

х.-монг. *хусран* «яловая; нестельная (о скотине)»; *хусран үнээ* «яловая корова»; *хусран хатанз* «яловая матка», стпм. *qusarang* [БАМРС 4, 2002: 174]; бур. *хубай* «яловый, нестельный»; *хубай үнээн* «яловая корова»; *хубай мал* «яловый скот»; *хубай хонид* «яловые овцы» [БРС 2, 2008: 563]; калм. *хусрх* «яловеть, быть (становиться) яловой (напр., о корове)» [КРС: 613]. У Г.Д. Санжеева читаем: «халх. *хусар-*, калм. *хуср* – «яловеть, продолжая доиться при прошлогоднем телёнке», др.-тюрк. *qisir* «бесплодная, яловая; кобыла, ещё не приносившая приплода»; кирг. *кысыр* «яловая нетель»; маньж. *kisari* «нежеребая кобыла», стпм. *qusarang* id.; калм. *хусрң*, бур. *хюһаран* «яловая корова, доящаяся второй год и имеющая двухгодовалого сосуна; калм. *хусрң* «бесплодная, не дойная (о корове, кобылице)» [Санжеев 2018: 75]; халх. *сувай*, калм. *сувэ*, бур. *хубай* «яловый» → кирг. *субай* «без детёныша (о животных)», стпм. *subi-* [Санжеев 3, 2018: 130];

У овец встречается такая болезнь, как «обезвоживание»:

х.-монг. *хонины хуурайшил* [ПМА 2022]; бур. *хатаайр* «овечья сухотка» [БРС 2, 3008: 192], в калмыцком языке данный термин не зафиксирован.

Отдельно рассмотрим *болезни лошадей*: инфекционное заболевание преимущественно жеребят и молодых лошадей – «мыт»:

х.-монг. *сахуу* «1) вет. сап (у лошади); *мыт*; *адууны сахуу* «лошадиный сап», стпм. *saquu* [БАМРС 4, 2002: 100]; *саахутах* «1) болеть сапом (о лошади)», стпм. [БАМРС 4,

2002: 101]; бур. *haхуу* «1) вет. сап; мыт; мориндо *haху хүрөө* «лошадь в мыте; 2) «энэ-эние мүн хоолойн хаалта гэдэг это также называют дифтеритом; *ехэнхидээ үхибүүдтэ хүрэдэг халдабарита үбиэн* инфекционная детская болезнь – дифтерия; *бахалууртань сагаан бүрешэн биш боложо эхилдэг* – белый налет в горле»; *haхууха* «вет. болеть мыгом (или сапом)» [БРС 2, 2008: 555]; калм. *саху* «вет. мыт»; *хуцд саху иржэ* «баран болен мыгом» [КРС: 443]; *сахута мөрн* «лошадь, страдающая мыгом»; *саху гем / малын хамрас шицгн нусн хоождг өвчн* «мыт, воспаление слизистой оболочки носа и глотки (болезнь лошадей)»; *сахута болх / саху гем ирх* «болеть мыгом» [Пюрбеев 1996: 29].

Для лошадей характерны механические повреждения, в результате чего нарушается целостность спины лошади, появляются всевозможные «ссадины», «раны»:

х.-монг. *даарь* «1) ссадина, рана на спине животного, натертое седлом место; *адууны даарь* «наминка, 2) болячка (на спине лошади)», стпм. *dayari*; *даарьт* с ссадиной, имеющий ссадину на спине, натертое седлом место; *голдоо даарьтай* «с ссадиной на самом хребте», стпм. *dayaritu*; *даарьтах* «1. образоваться, появляться (о ссадинах, болячках, мозолях на спине у лошади)»; *тохом даарьтах* «образоваться о (о ссадине, намине под потником), стпм. *dayarituqi*; *даарьтахуй* «образование болячек, мозолей, ссадин (на спине лошади)», стпм. *dayarituqii*; *даарьтуулах* «набить ссадину под седлом», стпм. *dayarituulaqi* [БАМРС 1, 2001: 6]; бур. *даари* «рана, ссадина; натертое (или сбитое) место (у лошади от седла или хомута); *даари шэри* «парн. ссадины, раны», со ссылкой на свадебный обычай находим в словаре: *туг хүүлээ тугалда эдюулээгүй, тунга газархан даари гараагүй мори унахабди гэхэ мэтэ эрилтэ үргэтэй түрүү хэдэг байгаа* «наиболее языкастые женщины, возглавлявшие женскую половину приехавших на свадьбу, делали предупреждение: «мы не примем коня с обкусанным телятами хвостом и намозоленным телом» (поскольку у бурят на свадьбе дарили коня не только отцу невестки, но и ее матери и одному или двум ближайшим родственникам), *даритай* «прил. в ссадинах»; *дааритай янданхан морин* «обшарпанная, в ссадинах жалкая лошадевка» *дааритаха* «покрываться ссадинами» [БРС 1, 2006: 246-247]; калм. *дээр* «ссадина, потертость (на спине лошади – от езды верхом)»; со ссылкой на пословицу в словаре встречаем: *дээртэ мөрн жоралж йовхдан дурта болдг, угантя кун бөөлхдэн дурта болдг* «лошадь из-за потертой спины вынуждена идти иноходью, человек из-за бедности вынужден заниматься знахарством»; *дээртэ* «с ссадиной, с потертостью (о спине лошади)»; *дээртх* «покрываться ссадинами, потертостью (о спине лошади)» [КРС: 188]; нами зафиксирована поговорка в словаре Г.Ц. Пюрбеева: *дэрк хурлд, дээр мөрнд* «погов. возглас ”дярке” в хуруле (монастыре), а ссадина на спине лошади» [Пюрбеев 1996: 43];

х.-монг. *дагир* заезженный (о лошадях), бур. *даяжархиһан* «заезженный, измотанный, изнуренный (о лошади)» [БРС 1, 2006: 264], а также нами в бурятском языке зафиксирован термин «разг. пренебр. 1. *даягдаһан, эсэтэрнь унаһан* «заезженная лошадь» [РБС 2008: 246]; калм. *көлгэ бээж / мөр көшөх* «заездить коня» [РКС: 173], см. → кирг. *дагир* «старая и слабая лошадь» [Санжеев 1, 2015: 163];

х.-монг. *морь улдах* «хромать от натирания, повреждения подошвы (о лошади)» [БАМРС 2, 2001: 334]; бур. *морин улдаха* «хромать от натирания, повреждения подошвы (о лошади)» [БРС 1, 2006: 558]; калм. *давдран* «прихрамывание, легкая хромота (у животных)»; *давдрдг* «прихрамывающий»; *давдрдг мөрн* «прихрамывающий конь» [КРС: 174].

Когда лошадь, например, испытывает беспокойство, может издавать «храп» или «фыркание»:

х.-монг. *хурхирах* «храпеть (во сне), храпеть, фыркать», стпм. *qurkiraqu* [БАМРС 4, 2002: 172]; бур. *хухирха* «храпеть во сне» [БРС 2, 2008: 469]; калм. *хуурһслдг* «храпящий, издающий храп (*напр.*, о человеке, лошади)» [КРС: 615], см. словарь Г.Ц. Пюрбеева: *хамрарн сөөлцкэ э һарһдг мөрн* «храпящая лошадь» и *мөрн адуснас сөөлцкэ шүүрун э һарх* «издавать храп, храпеть (о лошади); *мөрнэ хуурһслһн* «лошадиный храп» [1996: 61];

х.-монг. *сэв* «изъян (у лошади)» [ПИМА 2022]; бур. *дутагдал* «2) недостаток, дефект, изъян» [БРС 1, 2006: 305]; калм. *эрмдгтэ мөрн* «лошадь с физическим изъяном, дефектом», *эн мөрн көлдэн невчкн өөлтгтэ* «у этой лошади ноги с небольшим изъяном» [Пюрбеев 1996: 42], *һуйнь хар нөжг болад хавддг мөрнэ өвчн* «болезнь лошади (*признаки* – темно-синие подтеки на ляжках)» [Пюрбеев 1996: 61].

При укладке седла лошадь испытывает дискомфорт:

х.-монг. *цанх* «щекотливость; нервная дрожь лошадей (при укладке седла и т.п.); бур. *санха* «колики, резь в желудке»; калм. *цаңх* «болячка у лошадей (от седельных ремней, подпруги)» [Санжеев 1, 2015: 133].

Следует отметить, что монгольские народы уже в древности, как об этом пишет У.Э. Эрдниев, «они (*калмыки-скотоводы* – вставка наша Т.С.) умели лечить животных от основных и наиболее распространенных заболеваний. Лечили коров, страдающих воспалением молочных желез, прижиганием раскаленным железом. Лошадь, заболевшую гендовагинитом (воспалением сухожильных влагалищ), также лечили прижиганием. ... Сибирскую язву также прижигали» [Эрдниев 1985: 240]. Для борьбы с «чумой», пишет Дуброва [2, с. 135], «калмыки изолировали больных особей от здоровых. При подозрении на болезнь больной скот сгоняли в балку, а здоровый оставляли наверху. Балки выбирали так, чтобы их ложе было за ветром, а не против ветра, чтобы вирус не разносился по степи, а также чтобы сточные воды не стекали в водоемы и не распространяли болезнь дальше. После прекращения чумы выдерживали карантин и затем выгоняли животных на пастбища и отгоняли в хотоны».

Буряты для борьбы с болезнями животных использовали *дари* «порох», в словаре со ссылкой на Л. Линховоина читаем: *дари хадаа мал аргалха хэрэгсэл байһан урдань мориной боомотохода, арһыень хаха ерээд, боомынь таһа отолжо хаяад, шарха руунь дари хэжэрхидэг гу, али шарха руунь буудажархидаг байгаа* – порох употребляли для лечения скота «ранее когда лошадь заболела сибирской язвой, ...вырезали язву, в рану клали порох или выстреливали в рану» [БРС 1, 2006: 558], а также делали предохранительные прививки (*уридшалан һэргылһэн тарилга*): *боом һэргылхэ тарилга* «прививка против сибирской язвы»; *галзуугай тарилга* «прививка против бешенства»; *милан тахал һэргылхэ тарилга* «прививка против чумы крупного рогатого скота», изготавливали «сыворотку (для *прививки*)», которая переводится как *тарилгын эм* [БРС 2, 2008: 230]; монголы в борьбе с чумой делали скоту прививки: *мялзаны тарилга* «противочумная прививка»; *мялзаны эм* «противочумная сыворотка (*скоту*)» [БАМРС 2, 2001: 377].

Выводы

Итак, в монгольском, бурятском и калмыцком языках существует развитая, разветвленная терминология, связанная с болезнями животных. Все термины характеризуются однозначностью. Проанализированные термины, связанные с названиями болезней животных, говорят о том, что монгольские народы не только переняли разведение домашних животных у тюрок, но и вместе с этим частично заимствовали названия тех или иных болезней.

Проанализированный материал показал, что многие термины с незначительными фонетическими модификациями в халха-монгольском, бурятском и калмыцком языках заимствованы из тюркских языков, но большая часть названий болезней животных имеет общемонгольский характер, поскольку лечение больных животных у монгольских и тюркских народов шло независимо друг от друга. Заимствованы из тюркских языков, из тюркских языков, на наш взгляд, были заимствованы следующие термины: *зуд, цахлай, гордон, цэр, дэлэн(э), сувай, дагир* (см. выше). Отмечаем, что рассмотренная нами тема статьи требует более детального изучения с привлечением тунгусо-маньчжурских языков.

Сокращения

алт. – алтайский язык
бур. – бурятский язык
др.-тюрк. – древнетюркский язык
каз. – казахский язык
калм. – калмыцкий язык
кирг. – киргизский язык
орд. – ордосский язык
тоф. – тофаларский язык
тюрк. – тюркский язык
х.-монг. – халха-монгольский язык
стпм. – старописьменный монгольский язык

Полевой материал авторов

ПМА 2022 – Бальжинимаева Ц.Ц., 1950 г. р. Запись в городе Улан-Удэ (Республика Бурятия), 2022 г.

Список литературы

1. Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: изд-во АН СССР, 1934.– 244 с.
2. Дуброва Я.П. Быт калмыков Ставропольской губернии. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1998. –181 с.
3. Баярсайхан Б. Названия болезней домашних животных в речи цэнгэльский тувинцев в сравнении с тувинским языком // журнал «Азиатские исследования: история и современность» [2023], №1 (5), 2023. С. 80–95.
4. БАМРС 2001, 1 – Большой академический монгольско-русский словарь: в 4 т. Т. 1. А-Г / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 486 с.
5. БАМРС 2001, 2 – Большой академический монгольско-русский словарь: в 4 т. Т. 2. Д-О / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 507 с.
6. БАМРС 2001, 3 – Большой академический монгольско-русский словарь: в 4 т. Т. 3. Æ-Ф / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 438 с.
7. БАМРС 2002 – Большой академический монгольско-русский словарь: в 4 т. Т. 4. Х-Я / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2002. 501 с.
8. БРС 2006 – Бурятско-русский словарь: в двух томах. Т. I. А-Н. Улан-Удэ: Респуб. тип. 636 С.
9. БРС 2008 – Бурятско-русский словарь: в двух томах. Т. II. Щ-Я. Улан-Удэ: Респ. тип., 708 с.
10. ДТС 1969 – Древнетюркский словарь. Л.: изд-во «Наука». Ленинградское отделение. 676 С.

-
11. РАС – Русско-алтайский словарь / Под ред. Н.А. Баскакова. М.: Сов. энциклопедия, 1964. 876 С.
 12. РБМС – Русско-бурят-монгольский словарь. М.: гос. изд-во ин. и нац. словарей, 1954. 750 С.
 13. РКС 1964 – Русско-калмыцкий словарь. М.: изд-во «Советская энциклопедия», 1964. 803 С.
 14. РМС 1982 – Русско-монгольский словарь. Улан-Батор: Госиздат, 1982. 840 с.
 15. КРС 1977 – Калмыцко-русский словарь. 26 000 слов / под ред. Б.Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 764 с.
 16. ТРС 2016 – Рассадин В.И. Тофаларско-русский словарь. Св. 16000 слов. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. 608 с.
 17. ЭСМЯ – Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В. Этимологический словарь монгольских языков: в 3 т. / Институт востоковедения РАН. Гл. ред. Г.Д. Санжеев, ред. Л.Р. Концевич, В.И. Рассадин, Я.Д. Леман. М.: ИВ РАН, 2015. Том I. А-Е. 2015. 224 с.
 18. ЭСМЯ – Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В. Этимологический словарь монгольских языков: в 3 т. / Отв. ред. Г.Д. Санжеев, ред.-сост. Л.Р. Концевич, В.И. Рассадин, Я.Д. Леман. Институт востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2016. Том II. G-P. 2016. 232 с.
 19. ЭСМЯ – Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В. Этимологический словарь монгольских языков: в 3 т. / Отв. ред. Г.Д. Санжеев, ред.-сост. Л.Р. Концевич, В.И. Рассадин, Я.Д. Леман. Институт востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2018. Том III. Q-Z. 2018. 240 с
-

Г.В. Файзиева

Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева

ЭКОЛОГИЯ ЯЗЫКА VS ПРОГРЕСС: МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ПОДХОД

В статье представлен обзор проблем, связанных с деструктивными тенденциями развития, в частности, русского языка и отраженных в отдельной отрасли языкознания – экологической лингвистике. Автором сформулированы междисциплинарные подходы к решению основных вопросов эколингвистики, определены задачи, решаемые комплексом наук с единой целью сохранения чистоты и целостности языка, изучения негативных и позитивных факторов, влияющих на его состояние и развитие, равно как на состояние и развитие языкового сознания социума в целом и языковой картины мира в частности, нахождения способов пополнения вокабуляра и условий оптимального развития языка. Не отрицая роли научно-технического, экономического и социального прогресса в современном обществе, автор отмечает серьезность происходящих изменений и в развитии языка. В современном русском языке глобальные изменения вызваны сложившейся экономической, политической и социальной ситуацией конца XX – начала XXI века, повлекшей за собой снижение общего уровня владения русским языком, разрушение культуры русского слова, самобытности и мыслиемкости русской речи. Автором обозначены вопросы, требующие незамедлительного решения для обеспечения сохранности культурной среды обитания личности, эстетики речи, культуры речевого поведения и других задач, стоящих перед эколингвистикой. В работе использован общенаучный аналитико-описательный метод, включающий приемы наблюдения, обобщения и интерпретации.

Ключевые слова: экология языка, лингвоэкология, лингвоэкологические идеи, лингвоэкологические проблемы, иноязычные слова, заимствование, студенческий сленг, русский язык, культура речи, чистота языка.

G.V. Fayzieva

Astrakhan State University named after V.N. Tatischev

LINGUOECOLOGY VS PROGRESS: INTERDISCIPLINARY APPROACH

The article presents an overview of the problems associated with destructive trends in the development of the Russian language in particular and reflected in a special branch of linguistics – ecological linguistics. The author formulates interdisciplinary approaches to solving the main issues of ecolinguistics, defines the tasks solved by a complex of sciences with a single goal of preserving the purity and integrity of the language, studying negative and positive factors affecting its state and development, as well as the state and development of the linguistic consciousness of society in general and the linguistic picture of the world in particular, finding ways to replenish the vocabulary and conditions for optimal language development. The author notes the seriousness of the ongoing changes in the development of language without denying the role of scientific, technical, economic and social progress in modern society. Global changes in the Russian language are caused by the current economic, political and social situation of the late XXth – early XXIst centuries. They led to a decrease in the general level of proficiency in the Russian language, the destruction of the culture of the Russian word, the identity and thought capacity of the Russian speech. The author identifies issues that require immediate solutions to ensure the preservation of the cultural environment of the individual, the aesthetics of speech, the culture of speech behavior and other tasks facing

ecolinguistics. The work uses general scientific analytical and descriptive method, including methods of observation, generalization and interpretation.

Key words: *ecology of language, linguoecology, linguoecological ideas, linguoecological issues, foreign words, borrowing, student slang, Russian language, culture of speech, purity of language.*

Активное укрепление межкультурного взаимодействия, развитие политических, экономических и социальных контактов привело к тесному переплетению культурных связей, отразившемся, в том числе и в языке. Усиленная экспансия иноязычных слов привела к появлению языка нового уровня, наполненного иноязычными заимствованиями и словами, не имеющими ранее активного употребления, отражающими новые реалии, передающими современное состояние общества. Таким изменениям подвергается любой современный язык, и русский – не исключение.

Справедливости ради отметим, что иноязычные заимствования – не только дань моде, это мощное средство развития языка и пополнение его словарного богатства. Появление новых слов, пришедших из других языков, отмечается на протяжении всей истории русского языка – вспомним заимствования из древних латинского (инерция, директор, школа, студент, экзамен, радиус, революция и др.), древнегреческого (икона, баня, лента, гимназия, музей, кровать, театр и т.д.), старославянского (предтеча, враг, совет, праздник, ворота и проч.), тюркских (богатырь, табун, изюм, амбар, сарафан, кумач и др.) языков.

Значительное количество ассимилированных слов вошли в русский язык, стали общеупотребимыми и не воспринимаются как иноязычные, сохраняя национальную самобытность и идентичность.

Бесспорной неязыковой причиной заимствований является и научно-технический прогресс – индустриальная революция, мощное развитие промышленности, науки, техники и производства. Так, из языка немецких ремесленников в русский язык вошли слова слесарь, рубанок, стамеска, верстак, клейстер, планка, шифер, лобзик и др.

Развитие культурных связей привнесло в русский язык множество заимствований из итальянского: bravo, балерина, ария, аккорд, соло, дуэт, солист, студия, тенор, новелла и т.д.

Заметим, что подобная тенденция искусственного пополнения лексического фонда наблюдается не только в стандартном, но и в субстандартном языке, когда некодифицированный вокабуляр активно заимствует иноязычные лексемы, преобразовывает их, адаптируя под собственные языковые нормы и правила. Мы отмечаем это в наших многочисленных исследованиях как на базе русского, так и на базе английского языков [17; 18].

Так, в словаре Дж. К. Хоттена «The slang dictionary; or, the vulgar words, street phrases, and «fast» expressions of high and low society. Many with their etymology, and a few with their history traced» (сокращенно известном как «The slang dictionary») [23], по праву считающемся одним из первых структурированных и хорошо разработанных лексикографических источников английской субстандартной лексики классического периода, приводятся заимствования из 10 языков, с соответствующими пометами, указывающими на генетический источник иноязычных заимствований [17]:

- греческого (например, KUDOS, praise; KUDIZED, praised. *Greek*, κῦδος. – *University*);
- испанского (например, CALABOOSE, a prison. – Sea slang, from the Spanish);
- итальянского (например, LETTY, a bed. *Italian*, LETTO);
- латинского (например, CAGMAG, bad food, scraps, odds and ends; or that which no one could relish.... A correspondent at Trinity College, Dublin, considers this as originally a University slang term for a bad coot.... There is also a *Latin* word used by Pliny, MAGMA, denoting dregs or dross);

– немецкого (например, KINCHIN, a child. – *Old Cant*. From the *German* diminutive, KINDCHEN, a baby);

– французского (например, CURTAIL, to cut off. Originally a *Cant* word – vide *Hudibras*, and *Bacchus and Venus*, 1737. Evidently derived from the *French* court *tailleur*);

– цыганского (например, LUNAN, a girl. – *Gipsy*);

– баскского (например: BY JINGO, an oath or exclamation having no particular meaning, and no positive etymology, though it is believed by some that JINGO is derived from the *Basque* JENCO, the devil);

– хинди (например, BUTCHA, a *Hindoo* word in use among Englishmen for the young of any animal. In England we ask after the children; in India the health of the BUTCHAS is tenderly inquired for);

– из пиджин-языка «лингва-франка» (например, CHIVALRY, coition. Probably a corruption from the *Lingua Franca*. Perhaps from CHEVAULCHER).

Кроме того, в первом издании приводится помета, указывающая на заимствования из скандинавских языков (например, FIMBLE-FAMBLE, a lame, prevaricating excuse. – *Scandinavian*), а также указания на заимствования через несколько языков (например, NOUSE, comprehension, perception. – *Old*, apparently from the *Greek*, ΝΟΥΣ. *Gaelic* and *Irish*, NOS, knowledge, perception).

В более поздних изданиях словаря встречается отсылка к заимствованиям из турецкого языка (например, SHOUSE, to cheat out of one's share or portion. Hackluyt, chaus; Massinger, chiaus. From the *Turkish*, in which language it signifies an interpreter).

В историко-этимологическом словаре «Русский жаргон» М.А. Грачева, В.М. Мокиенко [6] также отмечаются заимствования из:

– французского (например, АТАНДА – довольно; спрятано; не найдут; молчи, не кричи, от *французского* ATTENDANT пока, в ожидании);

– идиша (например, БЛАТ – по-свойски, по знакомству, от BLATT – близкий, свой;

– из польского (например, ДРАПАТЬ – убежать, от *польского* DRAPAC – убежать);

– из немецкого (например, ФАРТ – везение, от *немецкого* FAHREN – везти, ехать;

– из цыганского (например, ЛАВЭ – деньги, из *цыганского* LOUE – лавэ, т.е. деньги) и т.д.

Однако в последние десятилетия наблюдается избыток иностранных заимствований в русский язык (особенно из английского языка, являющегося языком международного общения), настолько проникших в повседневную речь (как в устную, так и в письменную – например, в язык СМИ), что бывает сложно понять смысл высказывания. Пример из студенческого спонтанного дискурса:

– У тебя сегодня классный лук!

– Да, прикупил вчера в Син.

Несведущему человеку сложно понять, что куплен не репчатый лук, а комплект модной одежды (от англ. look – вид).

В целом, именно студенческий спонтанный дискурс может стать примером экспансии иноязычных заимствований (исследование проводилось на базе русского языка). В первую очередь, это слова из английского языка: чилить, рофлить, кринж, вайб, пруфы, шейминг и др. Интересно отметить, что опрос, проведенный среди студентов 1-3 курсов неязыковых факультетов Астраханского государственного университета им. В. Н. Татищева (412 чел., 100%), показал, что причинами употребления в речи заимствованных лексем являются: дань моде (47%), стремление соответствовать своей среде (29%), желание придать речи значимость (14%), желание показать себя эрудированным (8%), иное (2%). В какой-то степени использование заимствованных слов может быть связано, в том числе, и с конспирологической целью.

Все обозначенные аспекты состояния языка относятся к объекту изучения в рамках новой лингвистической науки – лингвоэкологии или экологии языка.

А. П. Сковородников определяет экологию языка как направление лингвистической теории, связанное с изучением факторов, негативно влияющих на развитие и использование языка, а также с изысканием путей и способов обогащения языка, совершенствования практики речевого общения [15, с. 70].

Лингвоэкология, зародившаяся в 70-е годы XX века (впервые этот термин употребил американский ученый Э. Хауген в своей работе «Экология языка»), ввиду своей междисциплинарности и интегративности, изучает современное состояние национального языка, различные аспекты сохранения его чистоты в речи народа-носителя, степень вмешательства в национальный язык со стороны других языков и культур, рассматривает проблемы формирования и развития навыков речевой культуры и тесно связана с новой языковой реальностью современности, с культурой мышления, эстетикой речи, поведением личности [18].

Лингвоэкология и психолингвистика.

Неэкологичные изменения в речевом поведении отмечают и исследователи в сфере психолингвистики. Изучая взаимосвязь речи, как отражения языка, и мышления, ученые отмечают, что, будучи «средством мышления, носителем сознания, памяти, информации, средством управления поведением других людей и регуляции собственного поведения человека» [19], речь является выражением образа мыслей отдельного человека и социума, в котором этот человек функционирует, передает словесно элементы языковой картины мира народа-носителя определенного языка, и, соответственно, сам язык принимает изменения, происходящие в социуме, отвечая на эти нововведения появлением новых лексических единиц, созданных искусственно человеком (например, верлан – разновидность французского сленга – или особенно популярный в русском разговорном языке пришедший из английского спунеризм и др.), или заимствованных из других языков.

Таким образом, употребление в речи новых, так называемых «модных», слов объяснимо с позиций психолингвистики – воспринимая существующую действительность, в своей речи человек отражает новые реалии, актуальные явления, вошедшие в употребление предметы, и для удовлетворения коммуникативных целей ему не важно, является ли та или иная лексема заимствованием или нет.

Мода на использование грубой и ненормативной речи, употребление заимствованных, редуцированных и эмоционально окрашенных слов и выражений приводит к коммуникативному провалу, а неэкологичные языковые процессы – к обеднению внутреннего мира человека. Исследователи отмечают уменьшение русских слов в лексиконе молодежи [20]. Можно уверенно утверждать, что «модная» в современном обществе агрессивность и нетолерантность в речи, употребление «новомодных» слов – значительная проблема лингвоэкологии, представленная неэкологичной межличностной коммуникацией, когда в процессе общения заведомо наносится вред коммуникантам [5].

Связь лингвоэкологии, социологии и социолингвистики.

Употребление в речи заимствований и прочих слов, не присущих стандартному родному языку, объясняется и с позиций социологии и социолингвистики. Исследователи подчеркивают, что язык социален по своей природе, не может функционировать и развиваться вне связи с жизнью [11], а языковая картина мира формируется у общества в целом и языковой личности, в частности, исключительно под воздействием социального окружения, условий социальной среды, в которой функционирует человек [13].

По утверждению В. И. Карасика, социальный статус человека напрямую связан с понятием языковой личности [7, с. 5]. Именно это объясняет факт возникновения сленга малых социальных групп, являющегося средством позиционирования личности в обществе, и определяет область социолингвистических исследований функционирование языка в различных общественных слоях и профессиональных группах, изучение его социально-диалектной стратификации и функционально-стилистического разнообразия.

Отдельно отметим, что использование тех или иных лексических единиц в определенном социальном контексте (молодежный сленг, студенческий сленг, уголовный жаргон и т.д.) выполняет конспиративную функцию, благодаря чему лица, выражающие свои мысли с помощью субстандартной лексики, отделяют себя от остального общества, а порой и противопоставляют себя ему. В определенном историческом периоде субстандартные лексические единицы проникают в литературный язык, занимая его периферию. Некоторые субстандартные лексемы с течением времени отмирают, некоторые же входят в лексикон современного носителя русского языка, засоряя его и меняя языковую картину мира.

Существование огромного пласта субстандартной лексики, миграция субстандартных лексических единиц в стандартный язык, а также бесспорная экспансия субстандартной, наблюдающаяся в последние годы, является объектом социолингвистических и самостоятельных лингвоэкологических исследований, направленных на сохранение чистоты родного языка и определяющих систему мер, служащих этой цели.

С. А. Берсирова и Т. Б. Берсиров, рассуждая о функционировании и развитии языка под воздействием изменений в обществе, обозначают, что общество вправе регулировать процессы взаимодействия языков и направлять должным образом иноязычные заимствования [4, с. 45].

Подчеркивая связь и взаимодействие языка и культуры, исследователи в области социолингвистики отмечают, что лексические заимствования являются отражением процессов, происходящих в обществе при соприкосновении разных культур, следовательно, важным выводом, значимым для экологии языка, является то, что в целях сохранения чистоты родного языка необходима работа по поддержанию национальной идентичности, начиная с раннего детского возраста, позволяющая подрастающему поколению осознать значимость и ценность родной культуры в целом и языка в частности. Такую работу необходимо начинать в детских дошкольных учреждениях и продолжать в школе.

Также немаловажным, на наш взгляд, является возможность влияния научного сообщества на языковую политику, направленную на введение новых и сохранение старых языковых норм, что является частью общей политики государства [4, с. 46]. В первую очередь, это касается языка СМИ, как выход – возвращение к идее языковой цензуры в средствах массовой информации, делающей невозможным употребление в печати, на радио и телевидении сниженной лексики.

Лингвоэкология и философия.

Современные изменения языка оказывают значительное влияние на мироощущение и миропонимание человека, в связи с чем нельзя не отметить изучение проблем экологии языка с позиций философии. Как известно, проблемы сущности языка и его происхождения, взаимоотношения между языковым знаком и имплицитным этим знаком объектом, рассмотрение адекватности языковых значений свойствам объектов, изучение связи между бытием и сознанием, данным в речевых проявлениях, а также позиционирование места языка в процессе духовного освоения мира рассматриваются на

основе философских подходов. Философия и лингвоэкология в комплексе помогают исследовать современную языковую картину мира для соотнесения языковых изменений и темпов развития социокультурной среды.

Более того, в лингвоэкологии активно развивается отдельная научная отрасль – философия лингвоэкологии, направленная на осмысление проблем речевой деградации, снижения языковых норм, изменений речевой культуры, изучение особенностей коммуникативного поведения. По мнению Э. В. Барковой, именно активные изменения лингвосферы, проявляющиеся в обновлении значений лексических единиц, возникновении новых терминов и понятий, изменения, происходящие в современном информационном пространстве, требуют отдельного философского осмысления и концептуализации [2].

Е. А. Кормочи утверждает, что без философского анализа и осмысления языковых явлений и языка в целом невозможно решение проблемы взаимопонимания между людьми [9], а в современном мире эта проблема особенно актуальна.

Более того, ориентируясь на постулат, что бытие определяет сознание, можно утверждать, что именно оно определяет и речь, соответственно, регулируя образ жизни, возможно формировать и стиль поведения, в том числе и языкового. Однозначно, что это требует огромных усилий и серьезной долговременной работы, тем не менее для сохранения чистоты родного языка организация такой работы необходима.

В связи с этим можно говорить о междисциплинарном подходе к изучению путей и способов обогащения языка и совершенствования речевой культуры, исследованию изменений языковой среды, комплексных проблем деградации речи, обеднения вокабуляра, стилевых нарушений языка, являющихся основными задачами лингвоэкологии, ведь недаром основатель лингвоэкологии Э. Хауген изначально отмечал две стороны экологии языка – психологическую, проявляющуюся во взаимодействии языков в сознании человека, и социологическую – взаимодействие языка и общества, что объясняет связь лингвоэкологии с психолингвистикой, этнолингвистикой, лингвистической антропологией, философией, социолингвистикой и социологией языка.

Список литературы

1. Акутанова С. А. Основные направления современных лингвоэкологических исследований [Электронный ресурс] – Режим доступа <https://interactive-plus.ru/e-articles/136/Action136-9138.pdf> (дата обращения 15.03.2024).
2. Баркова Э. В. Трансформации коммуникативных технологий в экофилософской перспективе глобализации // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. – 2014. – № 3 (38). – С. 132–136.
3. Бернацкая А. А. В поисках философии лингвоэкологии // Наука и мир. – 2014. – № 4-2 (8). – С. 72-75.
4. Берсирова С. А., Берсиров Т. Б. Социолингвистические факторы воздействия на язык // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. – 2016. – № 3 (184). – С. 43-47.
5. Волкова Я. А. Неэкологичность деструктивного общения // Экология языка и речи: Материалы Междунар. науч. конф. (17-18 ноября 2011 г) – Тамбов: Изд. дом ТГУ им. Г. Р. Державина. – 2012. – С. 52-55.
6. Грачев М. А., Мокиенко, В. М. Русский жаргон: историко-этимологический словарь / Программа «Словари XXI века». – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА. – 2009. – 336 с.
7. Карасик В. И. Язык социального статуса. – М. – 2002. – 333 с.

8. Копнина Г. А. Актуальные лингвоэкологические идеи и проблемы // Мир лингвистики и коммуникации: электронный научный журнал. – 2021. – № 1. – С. 208-226.
9. Кормочи, Е. А. Язык как предмет философской рефлексии // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. – 2010. – № 2 (16). – С. 12-29.
10. Косякова Я. С. Проблемы эколлингвистики в среде современной молодежи // Молодой ученый. – 2016. – № 7.4 (111.4). – С. 29-31. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа <https://moluch.ru/archive/111/28213/> (дата обращения: 10.04.2024).
11. Магомедова А. Н. Особенности сленга социальных групп (на материале романа Дж. Селинджера «Над пропастью во ржи») // Language. Philology. Culture. – 2013. – № 2.3. – С.166-182.
12. Петровская Л. Ю. Проблема культуры речи в современном обществе [Электронный ресурс]. – Режим доступа <https://moluch.ru/archive/116/31501/> (дата обращения: 23.02.2024).
13. Раренко М. Б. Сленг как признак социальной принадлежности // Язык и мода. – 2017. – С. 64-74.
14. Семчук Е. В. Лингвоэкология как междисциплинарная наука // Молодой ученый. – 2014. – № 4 (63). – С. 1233-1235. – [Электронный ресурс] Режим доступа <https://moluch.ru/archive/63/9073/> (дата обращения: 28.01.2024).
15. Сковородников А. П. К становлению системы лингвоэкологической терминологии // Речевое общение. – Вып. 3 (11). – Красноярск: Изд-во Краснояр. Ун-та, 2000. – с.70-78.
16. Сорокина Л. П. Актуальные проблемы русского языка и культуры речи. Ненормативная лексика – все аргументы против [Электронный ресурс] Режим доступа <https://cyberleninka.ru/article/n/aktualnye-problemy-russkogo-yazyka-i-kultury-rechi-nenormativnaya-leksika-vse-argumenty-protiv> (дата обращения: 17.03.2024).
17. Файзиева Г. В. Презентация словаря английской субстандартной лексики классического периода: лексикографический анализ // Евразийский филологический вестник. – 2024. – Вып. 1 (5). – С. 61-70.
18. Файзиева Г. В. Основные проблемы лингвоэкологии: теоретический и прикладной аспекты // Лингвистика и образование – 2024. – № 1 (13). – С. 62-69.
19. Флеров О. В. Язык и речь в лингвистике и психологии // APRIORI. Серия: Гуманитарные науки. – 2016. – № 2. – С. 67-79.
20. Франко Е. П., Франко М. В. Экология языка в современном обществе // Политическая лингвистика [Электронный ресурс] Режим доступа <https://cyberleninka.ru/article/n/ekologiya-yazyka-v-sovremennom-obschestve/viewer> (дата обращения: 17.03.2024).
21. Шаховский В. И. Эмоциональные вызовы природосферы в зеркале информационной функции языка // Эмоциональная сфера человека в языке и коммуникации: синхрония и диахрония / Материалы международной конференции. – М., 2020. – С. 224-236.
22. Шугаева Е. Н. Функциональный аспект студенческого жаргона // Евразийский гуманитарный журнал. – 2024. – №1. – С. 19-26.
23. Hotten J. C. The slang dictionary // East Ardsley, Wakefield, Yorkshire, England: Republished by EP Publishing, Ltd., 1972. – [This reprint taken from the 1889 edition]. – (XII) + VII, 382 p.

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

В.В. Габеев

Горский государственный аграрный университет», Владикавказ

РЕЛИГИОЗНОЕ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ И ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВАЯ ПОЗИЦИЯ ЛИЧНОСТИ: ДИСКУРС РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья посвящена исследованию ценностно-смысловых характеристик религиозного трансцендирования на материале русской религиозной философии первой половины XX в. В статье определена специфика религиозного трансцендирования – оно направлено на сознательную трансформацию личности для обретения качественно иного уровня бытия, чем наличное земное бытие, и в силу этого она неразрывно связана с дискурсом об абсолютном бытии как высшем благе и высшей ценности. Показано, как в дискурсе русской религиозной философии обосновывается высший смысл религиозной жизни и цель религиозного трансцендирования – достижение Абсолютного бытия. В качестве вывода отмечается, что русская религиозная философия предостерегает от поиска высшей ценности среди благ повседневной жизни: если на вершину ценностной иерархии возводится какая-то конечная форма блага, то возникает угроза фетишизма.

Ключевые слова: абсолютное бытие, благо, религия, русская религиозная философия, смысл, трансцендирование, целеполагание, цель, ценностная иерархия, ценность.

V.V. Gabeev

Gorsky State Agrarian University

RELIGIOUS TRANSCENDENCE AND THE VALUE POSITION OF PERSONALITY: THE DISCOURSE OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

The article is devoted to the study of the value-semantic characteristics of religious transcendence based on the material of Russian religious philosophy of the first half of the 20th century. It defines religious transcendence as a conscious process of personal transformation with the aim of achieving a qualitatively superior level of existence beyond the earthly realm. This process is intrinsically linked to the discourse on absolute being, which is considered the highest good and highest value. The article demonstrates how Russian religious thinkers justify the supreme significance of religious life through the goal of achieving the Absolute being. Finally, it warns against seeking the highest good in everyday life, as the construction of a final form of goodness at the top of a value hierarchy risks leading to fetishism.

Key words: absolute being, good, religion, Russian religious philosophy, meaning, transcendence, goal-setting, goal, value hierarchy, value.

Тема трансцендирования вошла в дискурс отечественной философии в 90-е гг. XX в. вместе с переводной западной литературой и обращением общественного сознания к религии. «Трансцендентное», «трансцендирование», «трансценденция» – эти термины стойко связываются с религиозной философией, несмотря на то что в философской литературе их понимание не ограничивается религиозными смыслами. Например, у таких мыслителей, как Э. Гуссерль, А. Шюц, Т. Лукман, понятие «трансценденция» свободно от религиозных коннотаций. Среди отечественных авторов самое широкое понимание трансцендирования даёт Н.С. Полева: «...это любой

выход за пределы непосредственной ситуации «здесь и сейчас», способ отстранения от реальности повседневной жизни» [10, с. 10]. Также весьма широкое определение трансцендирования предлагает Ж.В. Латышева: «Трансцендирование – это реализация человеком мирооткрытости, эксцентричности и других его “антропологических констант”, выражающаяся в преодолении границ имманентно-замкнутого, биологического существования и создании многообразия форм духовной и материальной культуры» [6, с. 45].

Объяснение, почему трансцендирование в большинстве случаев связывается с религией, имеется (см. [4]). Более актуальным является вопрос о связи трансцендирования со смыслом человеческого существования и личностными ценностными ориентациями, то есть с ценностно-смысловой позицией современного человека. Этот вопрос получает особое звучание в связи с происходящим сейчас поворотом отечественных социальных и гуманитарных наук, и прежде всего философии, к проблеме ценностей. Целью данной статьи автор видит определение ценностно-смысловых характеристик религиозного трансцендирования, что имеет немаловажное значение для понимания роли высших ценностей религиозного (прежде всего, теистического) сознания в системе ценностных ориентаций современных российских граждан. Решение этой задачи производится на материале русской религиозной философии первой половины XX в., представляющей собой философскую рефлексию русских мыслителей над содержанием религиозного опыта: как личного, так и опыта всей традиции.

Главная особенность религиозного трансцендирования заключается в том, что оно направлено на сознательную трансформацию личности для обретения качественно иного уровня бытия, чем наличное земное бытие. В силу этого она неразрывно связана с дискурсом об абсолютном бытии как высшем благе и высшей ценности. Достижение уровня абсолютного бытия выступает целью трансцендирования и высшим смыслом религиозной жизни. Сама постановка вопроса о смысле жизни является началом трансцендирования в религиозном или нерелигиозном понимании последнего.

Если полагать, что индивид приходит к вопросу о смысле своего существования случайно, в силу сложившейся жизненной ситуации, то придётся признать, что он в течение жизни движется от осмысления одной ситуации к другой и проектирует свою деятельность исключительно в зависимости от этих ситуаций и имеющегося опыта, применяемого по аналогии с предыдущими ситуациями. Иначе говоря, поиск смысла с такой точки зрения представляется переносом целеполагания из одной ситуации в другую. При этом вся жизнь человека представляет собой совокупность ситуаций, каждую из которых человек, возможно, наделяет определённым смыслом, но ни один из них не является смыслом всей жизни. Жизнь в целом оказывается бессмысленной.

Этому рассуждению, на первый взгляд, противостоит известное заявление В. Франкла: «С точки зрения экзистенциального анализа жизненной задачи «вообще» не существует, сам вопрос о задаче «вообще» или о смысле жизни «вообще» — бессмыслен. Он подобен вопросу репортера, который спросил гротесктера: “Ну а теперь, маэстро, скажите мне, какой самый лучший ход в шахматах?” Ни на один из подобных вопросов нельзя ответить в общем виде; мы всегда должны учитывать конкретную ситуацию и конкретного человека» [14, с. 189-190]. Но необходимо понимать, что Франкл описывает особое положение дел – когда индивид находится в фрустрации или другом негативном психическом состоянии из-за того, что его стремление обрести общий смысл своей жизни оказывается нереализованным. Его задача, как психотерапевта, – показать, что человек в любых обстоятельствах может найти смысл своей жизни, и обратить внимание на то, что его глубокие переживания, связанные с утратой смысла

жизни, являются свидетельствами взятой на себя непомерной задачи: человек сам обрѣк себя на неудачу, решив постичь наивысший смысл бытия. Из рассуждения Франкла не следует, что общего смысла нет – он есть, но он трансцендентен. По Франклу, обретение смыслов – это и есть трансцендирование: «Люди трансцендируют себя в направлении смыслов, и эти смыслы суть нечто иное, чем сами эти люди» [14, с. 292].

В отличие от В. Франкла, Е.Н. Трубецкой увидел в понимании бессмысленности круговерти повседневной жизни позитивный момент – начало поиска смысла жизни: «Первое, в чём проявляется присущее человеку искание *смысла-цели* жизни, есть жестокое страдание об окружающей нас бессмыслице. Тот смысл, который мы ищем, в повседневном опыте нам не дан и нам не явлен; весь это будничныи опыт свидетельствует о противоположном – о *бессмыслице*» [12, с. 46]. Трубецкой пишет, что в отношении всего мира эта бессмысленность воспринимается как бесцельный круговорот, но, поскольку в жизни человека всё целесообразно, этот круговорот воспринимается как невозможность достижения той цели, которую человек поставил сам себе, а не той, которая вытекает из сложившейся ситуации. Поэтому, сознавая бессмысленность и бесцельность круговорота жизни, человек поднимается над этим круговоротом, то есть трансцендирует из него.

Из рассуждений русского философа следует, что признание жизни человека не просто совокупностью ситуационных решений требует и признания единой цели всей его жизни. Она представляет собой, в самом общем виде, проектирование такого результата, который сохранит своё существование и тогда, когда жизнь человека, как субъекта деятельности, завершится. Если сферой бытия этого результата полагать нечто преходящее, то следует согласиться с тем, что ценность такого результата немногим отличается от ситуативных результатов, ведь его конечность отличается от конечности человеческого существования лишь количественно – более или менее продолжительным отстоянием от последнего во времени. Неудовлетворительность такого решения приводит к мысли о вечности и, в конечном счёте, об абсолютном бытии.

Русская религиозная философия даёт понимание Абсолютного бытия как абсолютной ценности. Так, Н.О. Лосский считает, что аксиологическое и онтологическое измерение любого феномена неразрывно связаны друг с другом: «Ценность есть нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка. Всякое малейшее изменение, вносимое в мир каким бы то ни было деятелем, имеет ценностную сторону и предпринимается не иначе как на основе каких-либо ценностных моментов и ради них. Всё сущее или могущее быть и вообще как-либо принадлежать к составу мира таково, что оно не только есть, но ещё и содержит в себе оправдание или осуждение своего бытия: обо всём можно сказать, что оно хорошо или дурно, что должно или не должно, следует или не следует, чтобы оно было...» [8, с. 250].

Анализ ценностных систем различных социальных групп позволяет говорить о том, что во всех них присутствуют, наряду с прочими, некие инвариантные ценности. Они, в зависимости от социокультурных факторов, могут занимать разное место в иерархии ценностей, по-разному осмысливаться и находиться в различных связях с другими ценностями. Эти инвариантные ценности получили название базовых ценностей. Их немного. В 70-е гг. XX в. М. Рокич посредством социологических опросов установил 36 базовых ценностей, половина из которых терминальные, а другая половина – инструментальные ценности [16]. В 1985 г. В. Брэйтуэйт и Х. Ло выделили 19 базовых ценностей, причём в большинстве своём это были ценности из списка Рокича [15]. Ценностей Абсолютного бытия или Абсолютного Блага среди них не

оказалось. Это объясняется тем, что Роквич понимал ценности как «стабильную уверенность в том, что личной и общественной точкой зрения определен тип поведения или конечная цель бытия человека, превалирующие над противоположным типом поведения или конечной целью бытия человека» [9, с. 150], то есть мыслил как социолог, без метафизических предпосылок, без апелляции к трансцендентному, хотя отмечал надситуативность ценностей, обуславливающую выбор индивида.

Для социологии место ценностей – в повседневных отношениях, а не за их пределами. Современная социология определяет ценности как «обобщенные цели и средства их достижения, выполняющие роль фундаментальных норм. Они обеспечивают интеграцию общества, помогая индивидам осуществлять социально одобряемый выбор своего поведения в жизненно значимых ситуациях» [5, с. 5]. С данной точки зрения, ценности рассматриваются в качестве регулятивов общественной деятельности индивидов и включенности в общественные отношения, систему общественных потребностей и интересов, формирующим у индивидов определенные ориентации и мотивы к действиям.

В социологии и социальной психологии существует специальный термин – ценностные ориентации, которым обозначают некую основу целеполагания, целесообразности поведения и смыслообразования. Ценностные ориентации служат регуляторами поведения, так как, руководствуясь ими, индивид выбирает предпочтительный для него образ действий. Именно поэтому ценности в названных науках часто отождествляются с нормами, хотя в философии, начиная с Г. Риккорта, нормы понимаются как формы выражения ценностей в отношении индивида к другим индивидам и не только к ним, но и к любым элементам окружающей среды. Если нормы относятся к поведению, то ценности обуславливают также и процессы целеполагания, как в содержательном аспекте целей, так и в конкретной форме их реализации. Ценности могут проявляться не только в форме норм, но и в форме оценок, так как они формируют у индивида определённую мировоззренческую позицию, и позволяют придавать смысл всем явлениям окружающей действительности.

Таким образом, оказывается, что ценностные ориентации – это те ценности, которые индивид или социальная группа непосредственно реализует в процессе жизнедеятельности. Как и любые ценности, они образуют под влиянием жизненного опыта сложную иерархичную систему, которая выстраивается в зависимости от личностной значимости той или иной ценности. Самыми высшими в этой системе являются идеалы, определяющие смысл жизни индивида, а сами по себе, обозначающие то, что для индивида важнее его собственной жизни.

Абсолютное бытие выступает высшей ценностью потому, что не нуждается ни в каком обосновании: ни из жизненного опыта, ни из какой-либо теории. Это происходит по той причине, что всё, кроме него, ценностью становится, то есть приобретает положительный и важный для личности смысл на протяжении какого-то времени. Но бытие не приобретает характер ценности, оно является условием любого приобретения: чтобы кто-то что-то приобрёл, нужно чтобы приобретающий и приобретаемое существовали, то есть обладали бытием. Поэтому хотя бы на уровне регулятивных для сознания человека идей бытие нужно мыслить абсолютным условием всех ценностей, Абсолютное бытие – условием полагания идеалов, а трансцендирование к Абсолютному бытию – условием осуществления жизненных проектов на основе стремления достичь этих идеалов.

Любой человек осознаёт или чувствует, что в творчестве он преодолевает свою зависимость от внешних обстоятельств. Если он вынужден совершать действия,

предопределённые извне, то он не свободен. Если ситуация даёт ему возможность самому найти способ действий, представляющийся оптимальным, – это свобода выбора. Но ещё большая свобода – создать саму ситуацию, в которой можно было бы осуществить задуманные действия и достичь запланированных результатов. В этом и заключается творчество – мысль опережать развитие ситуации, становиться выше объективных для ситуации обстоятельств, то есть трансцендировать из неё. Способность к такому творческому или проективному трансцендированию, реализованная в сотнях поколений, привела человечество к идее свободы личности, а в европейской культуре ещё и к осознанию безусловности «я». Как писал В.С. Соловьёв, «человек *не хочет* быть только фактом, только явлением, и это нехотение уже намекает, что он действительно не есть только факт, не есть только явление, а нечто большее» [11, с. 25–26]. Нежелание человека удовлетвориться тем, что есть, Соловьёв назвал стремлением к безусловному содержанию или к полноте бытия, то есть стремлением к Абсолюту. А Н.О. Лосский показал, как религиозное сознание понимает эту полноту бытия: «Осуществленная полнота бытия есть *Ens realissimum*, Всереальнейшее Существо, т. е. Бог. Отсюда следует, что человек, стремясь к абсолютной полноте бытия, задается целью ни более ни менее как подняться на ступень Божественного бытия; не будучи Богом от века, он всё же хочет быть богом в становлении» [7, с. 48].

Но не является ли утверждение о реальности Абсолютного бытия логической ошибкой, которую описал в «Критике чистого разума» И. Кант, критикуя онтологическое доказательство бытия Бога, выдвинутое рациональной теологией? По Канту, эта ошибка состояла в логическом выведении существования из предиката, в то время как существование не предикативно, оно не входит в содержание понятия, не выводится логически из этого содержания, а получается эмпирически, опытным путём. Однако, как показал С.Л. Франк в работе «Онтологическое доказательство бытия Бога» [13], критика Канта несостоятельна в отношении понятия Абсолютное бытие или Абсолютная реальность, потому что в этом понятии выражен не какой-либо предмет, доступный сознанию через идею, а всеобщность, которая в силу своей вездесущности обнаруживается непосредственно и предельно очевидно: чтобы быть чем-то, прежде нужно быть. Тотальность бытия, по Франку, служит основой интуиции и веры, которые, в свою очередь, являются предпосылками любого познания. Это безусловное, а значит абсолютное, бытие сверхлогично. Так как сверхлогичные интуиция и вера лежат в основе любого познавательного акта, сверхлогичное следует признать основой логической мысли. Выход из логического к этому сверхлогическому является трансцендированием. Впрочем, исследователи творчества С.Л. Франка обращают внимание на особенность рассуждений русского философа об онтологическом доказательстве: «Франк объясняет, что существование Абсолютного бытия не доказывается, а открывается или обнаруживается, и онтологическое доказательство бытия Бога лишь средство для такого обнаружения. Непосредственная очевидность некоторых истин указывает на тождество мыслимости и существования, при этом любая истина всегда есть выражение необходимости: либо эмпирической – факта, либо логической – невозможности помыслить иное. В понятии бытия обе истины совпадают, так как невозможно мыслить бытие без существования: бытие – это бесконечное существование. Бесконечное существование первее конечного и является его условием, само выступая безусловным или Абсолютным бытием» [1, с. 388].

Другой вариант обоснования реальности Абсолютного бытия предлагает Б.П. Вышеславцев. Он считает, что утверждение об Абсолютном бытии не нуждается в доказательстве и не может быть опровергнуто, потому что оно – следствие «эвидентной

интуиции Абсолютного» [3, с. 134]. Под эвидентной интуицией Вышеславцев здесь понимает очевидное и отчётливое знание в духе декартовского «я мыслю, следовательно, я существую», в котором существование «я мыслящего» не требует доказательств. Согласно Вышеславцеву, по причине своей неизменности, полноты и совершенства, Абсолютное находится за пределами всего изменчивого сущего, то есть трансцендентно. Но человек стремится стать положительно безусловной личностью – в этом цель и смысл его свободной деятельности. Это означает трансцендирование человека: потенциальная безусловность личности человека стремится к положительной безусловности Абсолюта как к своей цели.

Религиоведы фиксируют, что «во-первых, в современном обществе ни у какой религиозной организации нет монополии на веру, а во-вторых, что для современного человека более важными являются ценности, связанные больше с личностным самовыражением, чем с существованием как таковым» [2, с.107]. Эта ситуация затрудняет актуализацию традиционных религиозных ценностей и, вместе с тем, требует их философской интерпретации. Следует обратить внимание на то, что русская религиозная философия предостерегает от поиска высшей ценности среди благ повседневной жизни. Если на вершине ценностной иерархии находится что-то конечное, какая-то форма блага, то, прежде всего, возникает угроза фетишизма – возведения конечного качества или состояния в ранг абсолютного с неизбежным затем поклонением ему. Даже если поклонения не возникнет, в любом случае, когда на место безусловного возводится нечто условное, то всё остальное, не менее, может быть, значимое для человека, ставится в подчинённое по отношению к нему положение, то есть принижается. Поскольку конечных благ, а точнее говоря, представлений о благополучии намного больше одного, возникает релятивизация смыслов и ценностей, их иерархии объявляются зависящими от конкретно-исторических характеристик социума – так происходит сдвиг от автономного целеполагания личности к «диалектике свободы и необходимости», а от неё – к какой-либо форме социального детерминизма. Кроме того, помещением высшей ценности в интервал жизни конкретного человека – «земной жизни» – обесценивается смысл его жизни, она превращается в цепь поставленных целей, часть которых достигнута, а часть нет – в ту бессмыслицу, о которой писал Е.Н. Трубецкой. Поэтому вернее будет полагать, что смысл жизни принадлежит только трансцендирующему субъекту, причём трансцендирующему в религиозном смысле – к Абсолютному бытию.

Список литературы

1. Астапов С.Н. Доказательства бытия Бога: дискурс русской религиозной философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2023. Т. 39. Вып. 2. – С. 381–392.
2. Астапов С.Н., Краснова А.Г. Религиозные ценности в постсекулярном российском обществе // Религия и постсекулярное мышление: российский контекст. – Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство ЮФУ, 2021. – 170 с.
3. Вышеславцев Б.П. Этика преображённого Эроса. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
4. Габеев В.В. Религиозный смысл трансцендирования // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2023. № 4. С. 6–13.
5. Лапин Н.И. Модернизация базовых ценностей россиян // Социологические исследования. 1996. № 5. – С. 3–23.
6. Латышева Ж.В. К вопросу о дефиниции и типологии трансцендирования // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2012. № 2. – С. 45–48.

7. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.

8. Лосский Н.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – С. 250–315.

9. Макаев Х.А.-А. Генезис представлений о духовно-нравственных ценностях в истории социально-философской мысли // Вестник Калмыцкого университета. 2018. № 1 (37). – С. 148-154.

10. Полева Н.С. Трансценденция и «разрывы» повседневности // Новые психологические исследования. 2022. № 3. – С. 8–22.

11. Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве. – М.: Академический проект, 2011. – 293 с.

12. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – С.17–337.

13. Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. М.: Директ-Медиа, 2017. – 54 с. URL: <https://www.directmedia.ru/book-466624-ontologicheskoe-dokazatelstvo-byitiya-boga/?ysclid=lv0ts586t7710687314> (дата обращения: 11.04.2024).

14. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

15. Braithwaite V.A., Law H.G. Structure of human values: Testing the adequacy of the Rokeach Value Survey // Journal of Personality and Social Psychology. 1985. Vol. 49. P. 250–263.

16. Rokeach M. *The nature of human values*. New York: Free Press. 1973. – P. 438.

А.П. Глазков¹, Н.С. Канатьева¹, Ф.Г. Шевченко²

¹Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева

²Совета по культуре Астраханской епархии, магистрант теологии

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ИНСТИТУТ И ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ У МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ В УСЛОВИЯХ ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОГО РЕГИОНА

Статья посвящена осмыслению роли Русской Православной Церкви как социокультурного института в формировании духовно-нравственных ценностей в поликонфессиональном регионе (на примере г. Астрахани). Духовный кризис, который испытывает современное российское общество, может быть преодолён в процессе возрождения традиционных духовно-нравственных ценностей. РПЦ является одним из духовных социальных институтов, который играет большую роль в их сохранении и воспроизводстве в социокультурном пространстве. Этот потенциал может реализовываться через домашнее семейное воспитание, а также через культурную, просветительскую и социальную деятельность. В статье определяется отношение современной молодежи к роли РПЦ к формированию духовно-нравственных ценностей. На основе проведённого опроса, проведённого среди студенческой молодежи г. Астрахани, авторы приходят к выводу о достаточно высоком уровне признания ею РПЦ как фактора формирования духовно-нравственных ценностей в поликонфессиональном регионе.

Ключевые слова: *духовный кризис, традиция, духовно-нравственные ценности, идеалы, воспитание, социализация, религиозность, Русская Православная Церковь, молодое поколение, поликонфессиональный регион.*

A.P. Glazkov¹, N.S. Kanatieva¹, F.G. Shevchenko²

¹State University named after V.N. Tatishchev

²Church of the Archangel Michael of God, Chairman of the Council for Culture of the Astrakhan Diocese

THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND THE FORMATION OF SPIRITUAL AND MORAL VALUES AMONG THE YOUNGER GENERATION IN A MULTI-CONFESSIONAL REGION

The article is devoted to understanding the role of the Russian Orthodox Church as a socio-cultural institution in the formation of spiritual and moral values in a multi-confessional region (using the example of Astrakhan). The spiritual crisis that modern Russian society is experiencing can be overcome in the process of reviving traditional spiritual and moral values. The ROC is one of the spiritual social institutions that plays an important role in their preservation and reproduction in the socio-cultural space. This potential can be realized through home family education, as well as through cultural, educational and social activities. The article describes the attitude of modern youth to the role of the Russian Orthodox Church in the formation of spiritual and moral values. Based on a survey conducted among the student youth of Astrakhan, the authors conclude that the youth have a fairly high level of recognition of the ROC as a factor in the formation of spiritual and moral values in a multi-confessional region.

Key words: *spiritual crisis, tradition, spiritual and moral values, ideals, upbringing, socialization, religiosity, Russian Orthodox Church, young generation, multi-confessional region.*

Множество проблем, существование которых признает современное российское общество, являются следствием кризисных тенденций, разворачивающихся в самых разных областях человеческой жизнедеятельности. Наиболее явные и заметные кризисы – политические, экономические, социальные. Менее очевидный, но более глубокий и системный кризис – это духовный. Духовная сфера, как внутренняя составляющая культуры, пронизывает все уровни и направления деятельности социума и влияет на качество их функционирования. В этой связи при появлении симптомов кризиса в обществе особое внимание необходимо уделять его духовной сфере, ее состоянию. В настоящее время одним из действенных путей оздоровления духовной сферы российского общества признается возрождение и усиление влияния в социуме, особенно среди молодежи традиционных ценностей.

Поддерживают в нормальном состоянии, сохраняют и развивают духовную сферу общества социокультурные духовные институты, в том числе религиозные. Одним из влиятельных социально-культурных институтов духовной сферы российского общества является Русская Православная Церковь (РПЦ). В условиях нарастания кризисных явлений в современном обществе представляет интерес изучение потенциала РПЦ как социокультурного института в деле возрождения и распространения среди молодежи традиционных ценностей как в относительно однородных в конфессиональном отношении регионах, так и в многоконфессиональных. Мы предполагаем, что РПЦ как социокультурный институт может серьезно влиять на развитие духовной сферы современного российского общества и тем самым удерживать общество от нравственного распада.

Цель данной статьи – прояснить ситуацию с влиянием РПЦ как социокультурного института на формирование нравственных ценностей среди молодежи поликонфессионального региона. Новизна исследования заключается в том, что впервые предпринимается попытка дать оценку влияния РПЦ как социокультурного института на молодое поколение в поликонфессиональном регионе среди студенческой молодежи города Астрахани.

В исследовании использовался социально-функциональный подход, теоретические методы социально-философского анализа, для прояснения ситуации с отношением студенческой молодежи к роли РПЦ в формировании духовно-нравственных ценностей проводился социологический опрос в вузах города Астрахани.

Проблема духовного кризиса и необходимость его преодоления достаточно давно уже находится в центре внимания отечественных исследователей. Во многих работах констатируется нарастание духовного кризиса в современном российском обществе. Такой «поворот к духовности», по мнению М.Ю. Поруса, есть «необходимость устранения разрыва между ценностными универсалиями и жизненными устремлениями людей» [7, с. 81]. Среди авторов, которые рассматривали данную проблематику, можно отметить В.А. Руденко («Духовный кризис современного российского общества как следствие догоняющей модернизации»), который связывает развитие духовного кризиса с догоняющей модернизацией, ведущей к возникновению в числе прочих следствий «невосполнимых разрывов значимых социальных связей, разрушение традиционных культур в результате некритического заимствования ценностей и моделей глобальной унифицированной и вестернизированной культуры» [9, с. 32]. В исследовании Ю.Г. Волкова, М.А. Дакоро, Е.С. Сагалаевой, К.С. Талановой доказывается, что «доминантной причиной, определяющей статику духовно-нравственного кризиса, является кризис идеального как результат разрушения общественных идеалов, символизирующих духовные скрепы общества, которые формируют потенциал солидарности,

консолидации и образ будущего развития социума» [3, с. 13]. Об утрате идеала как причине духовного кризиса также говорит исследование А.А. Туман-Никифорова. По его мнению, «преодоление кризиса духовности и духовное совершенствование человека и общества обязательно должны быть связаны с нахождением такого идеала, идеи» [10, с. 92]. В диссертации Д.В. Филюшкиной для обозначения «снижения духовного потенциала общества, связанный с примитивизацией и обнищанием форм духовной жизни, девальвацией высших духовных ценностей, разрушением духовных идеалов в сфере культуры, образования, науки, искусства, творчества» используется понятие «духовная люмпенизация» [13, с. 22].

Духовный кризис в онтологическом смысле – это изменение духовного состояния общества в худшую сторону. Духовный кризис, который захватывает значительную часть общества, как правило, предшествует его социально-политической трансформации. Среди причин, на которые указывают авторы исследований, мы выделим такую как разрушение идеалов. На наш взгляд, эта причина указывает на суть проблемы. В своей основе духовный кризис – это кризис идеалов, их пересмотр, замена одних, более высоких идеалов, на другие, более низкие. Это изменение идеалов в худшую сторону может даже интерпретироваться в обществе как «духовное развитие», как «прогрессивные изменения», но если они, воспринятые как руководство в жизни, на самом деле имеют своим следствием разрушение личности и социума, рост негативного, девиантного поведения, то такое изменение необходимо воспринимать как кризис.

В личном плане духовная жизнь – это внутренняя работа человека над осознанием самого себя и всех тех процессов и событий, с которыми он имеет дело. Идеалы здесь играют ключевую роль. Большое влияние на восприятие личностью идеалов оказывает духовная, культурная среда общества, которая эти идеалы культивирует. Идеал – это образец для подражания, представление о совершенном, которая становится духовной ценностью для личности. XX век для российского общества оказался разрушительным в отношении традиционных идеалов. Две масштабные революции в начале и в конце этого века серьезно модернизировали сферу идеалов и дезориентировали в духовном отношении российское общество. В итоге, в значительной степени были разрушены до-революционные традиционные ценности, а затем и идеологические ценности коммунистического режима. Феномен духовной люмпенизации, который описан отечественными исследователями, является следствием этой разрушительной работы. Как отмечается в научной литературе, «духовная люмпенизация российского социума проявляется также в девальвации интеллектуально-творческого и образовательного идеалов, что получает свое отражение в процессах духовного самоопределения индивидов и групп и стратегиях их творческой реализации» [14, с. 112].

В настоящее время в качестве основной задачи видится исправление того урона, который был нанесен российскому обществу в духовной сфере. Наступает осознание того, что для выживания социума необходимо возродить традиционные ценности, те идеалы, которые в наибольшей степени необходимы на современном этапе развития России. В научной литературе признается, что традиционные духовно-нравственные ценности обладают большим социально-интегративным потенциалом. Как пишут Лавринова Н.Н., Чеботарёв С.А., Кожевникова Т.М., «интегративная функция духовно-нравственной традиции заключается в её способности быть основой, базисом для объединения, интеграции людей в группы, сообщества. Как известно, одним из оснований складывания этноса является общность норм, верований, правил. Перечисленные выше функции духовно-нравственных традиций можно отнести к «общеродовым» функциям. Это функции, которые основаны на общесистемных процессах и закономерностях» [6, с. 189]. Значение традиционных ценностей с точки зрения сохранения

стабильности очень велико, так как «в постоянно изменяющихся объективных условиях духовно-нравственная традиция регулирует человеческую деятельность. Она задаёт устойчивые нравственные ориентиры отношения к реальности, действия и поведения» [6, с. 190].

Через личные и общественные идеалы осуществляется осознание реальности и выработка личностных качеств, духовных ценностей, принципов жизни, установок сознания. По своей природе идеалы сверхопытны, трансцендентальны, поэтому конкретный идеал, который устанавливает для себя человек имеет для него гипотетический характер. Большую роль в выборе идеала играет в таком случае фактор веры. Опыт подтверждает избранный идеал или опровергает его. На формирование личностных идеалов большое влияние оказывает духовная сфера общества, его культура, тот уровень, который ею достигнут. Как в свое время заметил известный российский мыслитель Г.П. Федотов, «человек становится вполне человеком только в процессе культуры, и лишь в ней, на ее вершинах, находят свое выражение его самые высокие стремления и возможности» [11, с. 254]. Культура – это «система ценностей и высших смыслов», благодаря которым человек «доопределяется», то есть из «потенциально-го» (биологического), становится «актуальным», то есть человеком «в полном смысле этого слова» [2]. Необходимость восстановления традиционных ценностей становится все более и более очевидной. Эта задача является естественной для социокультурного института. Как отмечают А. А. Радугин, О. А. Радугина, «одной из важных характеристик социокультурного института является то, что социальное взаимодействие в его структурах осуществляется на основе традиции» [8, с. 171].

Восстановление влияния традиционных ценностей в обществе в настоящее время признается в качестве важной государственной задачи в контексте решения проблемы духовной безопасности. Существенную роль в решении этой задачи играет государство как руководящая сила. Значение традиционных ценностей было отмечено в известном Указе № 809 Президента Российской Федерации. В этом Указе дается развернутая формулировка понятия традиционных ценностей, в которой подчеркивается их значение для укрепления гражданского единства: «Традиционные ценности – это нравственные ориентиры, формирующие мировоззрение граждан России, передаваемые от поколения к поколению, лежащие в основе общероссийской гражданской идентичности и единого культурного пространства страны, укрепляющие гражданское единство, нашедшие свое уникальное, самобытное проявление в духовном, историческом и культурном развитии многонационального народа России» [12]. Государство, располагая огромными ресурсами, может в значительной степени возродить утраченное и восстановить то, что было разрушено в эпоху великих исторических потрясений. Это большая и кропотливая воспитательная работа по противодействию разлагающему влиянию дегуманизирующих идей, но успех этой работы будет способствовать выходу из духовного кризиса.

Традиционные ценности могут прививаться молодому поколению целым рядом социальных институтов. Первый воспитатель ребенка – это семья, которая является естественным хранителем традиционных ценностей, передаваемых из поколения в поколение. В семье закладывается та нравственная основа, которая помогает вступающему в жизнь человеку ориентироваться в мире, общаться с другими людьми, ставить цели, выполнять свои обязанности, и т.д. Отметим также в числе основных воспитателей подрастающего поколения институт образования. Образовательные учреждения самого разного уровня обладают большим воспитательным потенциалом, который может быть успешно реализован для приобщения учащихся к традиционным

нравственным ценностям. Становление личности, формирование мировоззрения, осознание необходимых для жизни ценностей и идеалов происходят в то время, когда молодой человек учится сначала в среднем учебном заведении, и потом, когда получает высшее образование. Таким образом, социальные институты семьи и образования в первую очередь могут повлиять на становление личности, в выборе позитивных для него и общества идеалов и ценностей, выработать, если так можно выразиться, духовный иммунитет. При этом отметим, что если семья, дошкольные учреждения и в значительной мере средняя школа прививают традиционные ценности на уровне данности, как правила жизни и идеалы, которые уже даны, то высшая школа помогает молодым людям осознать их необходимость, сделать осознанный и уже свободный выбор в пользу духовно-нравственных ценностей. Для успешности этого выбора требуются большие усилия.

В этой связи можно отметить еще один общественный институт, который оказывается естественным соратником государства, семьи и образования в деле возрождения традиционных ценностей – это институт религиозных организаций. Речь идет о традиционных для России конфессиях – христианство, ислам, буддизм и иудаизм. Одной из таких конфессиональных организаций является Русская Православная Церковь. Как пишет в этой связи один из исследователей этой проблемы, «лишь объединив усилия учреждений образования и культуры, органов по делам молодежи, а также привлекая помощь негосударственных организаций, в том числе церкви, можно возродить стройную систему формирования базовых нравственных ценностей» [1, с. 11].

РПЦ может рассматриваться как исторически сложившийся традиционный социокультурный институт, который действует в социальной и духовной сферах. В своем научном исследовании А.М. Капалин замечает: «Как социальный институт РПЦ обладает рядом характерных (институциональных) признаков: наличие профессионального духовенства, которое формируется по иерархической системе, наличие юридической формы (РПЦ выступает как юридическое лицо, владеющее определенной собственностью, которая составляет экономическую основу ее существования), наличие четко разработанной догматики и детализированного культа» [5, с. 11]. Как духовная организация РПЦ связана с духовной сферой, с миром культуры. По своим функциям социокультурные институты, устанавливая правила в духовной сфере, «обеспечивают совместное существование людей, приводя их интересы если и не к общему знаменателю, то направляя в сторону взаимодействия и сотрудничества, формируя определённый образ жизни» [15, с. 81]. РПЦ, таким образом, как социокультурный институт играет важную роль в воспитании молодого поколения, сохраняя традиционные духовные ценности и идеалы, которые формировались в течение столетий в значительной мере под влиянием Церкви. Церковь их санкционирует на сакральном уровне, то есть на уровне духовном в религиозном смысле этого слова. Духовные ценности в церковном понимании опираются на фундамент религиозных заповедей, Церковь их поддерживает также через религиозные практики и богослужебную деятельность. Конечно, в первую очередь, РПЦ оказывает влияние на православную молодежь, на православно верующих людей. В то же время РПЦ как социокультурный институт может в значительной мере расширить свое участие в деле воспитания молодого поколения. В России существует разнообразный этно-конфессиональный состав. Есть области, где традиционно православие имеет сильные позиции, в то же время есть регионы, которые отличаются разнообразным конфессиональным составом. К этому добавим также факт наличия достаточно большого количества неверующих молодых людей. Через благотворительность, культуру, искусство, деятельность в социальной сфере РПЦ может влиять на молодое поколение в целом.

Астраханская область относится к числу поликонфессиональных регионов. По данным статистики за 2017 год, в Астраханской области существует 30 вероисповеданий, большинство из них относится к традиционным для России конфессиям – РПЦ (99 приходов), мусульманским объединениям (78), буддистским общинам (5), иудейским (2) и др. [4, с. 30]

В этой связи рассмотрим на примере Астрахани, как учащаяся в высших учебных заведениях города молодежь, среди которой есть представители разных конфессий, оценивает и относится к влиянию РПЦ в формировании духовных ценностей. Для того, чтобы выяснить этот вопрос, нами был проведен социологический опрос студентов г. Астрахани. Опрос проходил в феврале 2024 года. Цель опроса заключалась в том, чтобы выявить мнение учащейся молодежи многоконфессионального города Астрахани о роли РПЦ в формировании духовно-нравственных ценностей. В опросе приняли участие 369 человек. Из них отнесли себя к религиозным людям (разной конфессиональной принадлежности) 66,4%; отрицательно ответили на вопрос о своей религиозности 33,6% опрошенных. В процессе опроса были получены следующие результаты.

Студентам было предложено ответить на вопрос: «влияет ли религиозность человека на формирование нравственности?». На этот вопрос положительно ответили 77,2%, отрицательно – 22,8%. На следующий вопрос: «совершая негативный, плохой поступок, вспоминаете Вы свою религиозную идентичность (принадлежность религии)?», ответ «да» выбрали 31,7%, «нет» выбрали 30,1%, ответ: «в этот момент я подвержен(а) эмоциям – 18,4%, ответ: «вспоминаю после, и мне за это бывает стыдно – 19,8%. Вопрос: «могут ли Ваши религиозные взгляды повлиять на Ваш выбор в вопросах нравственности и морали?». На этот вопрос респонденты положительно ответили 61,2%, отрицательно – 38,8%. Ключевой вопрос опроса: «Православная Церковь, как социальный институт через свою деятельность (проповедь, социальная помощь, просветительская деятельность) формирует ли в обществе нравственные ценности? На этот вопрос респонденты положительно ответили 78%, отрицательно – 22%.

Исходя из результатов опроса можно сделать следующие выводы. Результаты проведенного опроса показывают, что учащиеся в высшей школе в подавляющем своем большинстве признают влияние религиозности на формирование нравственности. При этом если сопоставить процент людей, который отрицательно ответили на вопрос о своей религиозности (33,6%) и процент тех, кто отрицательно ответил на вопрос о влиянии религиозности человека на формирование нравственности (22,8%), то значительная часть нерелигиозных людей также признает этот факт. О большом влиянии на то, что религия удерживает от безнравственности верующих людей, говорят и ответы на вопрос о совершении негативного поступка. Одну треть опрошенных память о своей религиозной идентичности удерживает от совершения безнравственного поступка, а почти двадцать процентов опрошенных призналась, что вспоминают о своей религиозности после совершения поступка, за который им становится стыдно, то есть иными словами наступает раскаяние – действенное для исправления человека духовное нравственное чувство. Вместе это составляет 51,8%, то есть чуть более половины опрошенных. Более половины опрошенных ответили положительно и на вопрос о том, что религиозные взгляды влияют на выбор в вопросах нравственности и они становятся решающим фактором в этом выборе. На вопрос о признании Православной Церкви социальным институтом, который через свою деятельность формирует нравственные ценности, подавляющее количество опрошенных (78%) ответило положительно. При этом эта цифра в целом совпадает с количеством участвующих в опросе религиозно верующих людей.

Таким образом, мы можем прийти к выводу о том, что в поликонфессиональном регионе значение РПЦ в формировании нравственных ценностей признается большинством студенческой молодежи вне зависимости от конфессиональной ее принадлежности. Отрицает такое влияние меньшинство опрошенных. Это позволяет нам также сделать вывод о большом потенциале сотрудничества различных российских конфессий в деле формирования традиционных нравственных ценностей у молодежи.

Молодежь сегодня зачастую выступает в роли нравственного индикатора, поэтому важно не упустить ее воспитание, помогая молодому поколению разобраться и сориентироваться в вопросах духовно-нравственного характера. Поиск форм сотрудничества различных социальных институтов для усвоения молодым поколением традиционных нравственных качеств человека, живущего в поликонфессиональном регионе, расширяет границы воспитательного процесса. В данном процессе призваны принимать участие все социальные сферы жизнедеятельности человека, с которыми он общается.

Список литературы

1. Бобров В.В. Социализирующая роль Русской Православной Церкви: Автореф. дис. канд. филос. наук. – Саранск, 2005. – 18 с.
2. Васильев Г.Е. Культура как сфера доопределения человека // Журнал института наследия 2020 №1/20 <https://nasledie-journal.ru/ru/journals/335.html> (дата обращения: 28.02.2024)
3. Волков Ю.Г., Дакоро М.А., Сагалаева Е.С., Таланова К.С. Духовно-нравственный кризис в России: статические характеристики // Социально-гуманитарные знания. – 2014. – №12. – С.7-13.
4. Доклад «Социально-экономическое развитие Астраханской области в 2017 году» подготовлен государственным учреждением Астраханской области «Центр стратегического анализа и управления проектами». Вып. 24. Отв. ред. Е.Г. Селиверстова, Д.А. Аверкин. 178 с. Официальный сайт Астраханской областной администрации URL:https://www.astrob1.ru/sites/default/files/uploads/doklad_o_socialno_ekonomicheskom_gazvitiu_2017.pdf (дата обращения: 01.10.2021)
5. Капалин А.М. Социальные функции института Русской Православной Церкви: Автореф. дис. канд. соц. наук. – Тюмень, 2009. – 27 с.
6. Лавринова Н.Н., Чеботарёв С.А., Кожевникова Т.М. Социальные функции духовно-нравственных традиций в культуре // Неофилология. – 2022. – Т.8. – № 1. – С. 179–192.
7. Порус В.Н. Духовность как проблема современной России // Политическая концептология. – 2012. – № 1. – С.69–81.
8. Радугин А.А, Радугина О.А. Социокультурный институт как идеальный конструкт культуры // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2012. – Т.2. – № 1. – С.165–173.
9. Руденко В.А. Духовный кризис современного российского общества как следствие догоняющей модернизации // Общество: политика, экономика, право. – 2009. – №1-2. – С.32-35.
10. Туман-Никифоров А.А. Кризис духовности как проблема отсутствия цементирующего социум идеала // Философия и общество. – 2011. – №3. – С.91–102.
11. Федотов Г.П. Рождение свободы // Судьба и грехи России: в 2-х Т., Т.2. – СПб.: София, 1991. – 348 с.
12. Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских

духовно-нравственных ценностей» URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/405579061/> (дата обращения: 01.03.2024)

13. Филюшкина Д.В. Духовная люмпенизация российского общества: детерминирующие факторы и социальные проявления: Автореф дис. докт. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2014. – 54 с.

14. Шилина Н.А., Беликова Н.Ю., Лугинина А.Г. Социокультурные риски и духовная люмпенизация российского общества // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2021. – №12. – Вып.1. – С.110–113.

15. Янковская Л.В. Образ жизни и социокультурные институты – единство и противоречия // Учёные записки (Алтайская государственная академия культуры и искусств). – 2018. – № 2 (16). – С.80-82.

И.И. Гуляк

Ставропольский государственный аграрный университет

**А.Д. ГРАДОВСКИЙ ОБ ИСТОРИСОФСКОМ ОБОСНОВАНИИ
ИДЕИ НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА:
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЙ ОПЫТ**

В статье рассматривается становление идеи национального государства на примере объединения итальянского и немецкого народов в условиях проявления их специфических национальных и исторических особенностей. Формирование данной идеи есть отражение одной из характерных проявлений национальных движений в Европе, которые опираются на нравственные силы, либеральные, а не революционные течения. Научная новизна проявляется в оптимальном сочетании идей национального государства с социально-политическими реалиями России и Европы второй половины XIX века. В результате рассмотрения национально-объединительных движений в Италии и Германии для А.Д.Градовского становится совершенно очевидным, что, во-первых, невозможно слепо копировать западноевропейский опыт формирования идеи национального государства, а во-вторых, в очередной раз убедиться в положительной роли нравственных, религиозных и политических ценностей русского народа в этом процессе.

Ключевые слова: Италия, Германия, государство, нация, политика, право, Россия, Европа, либералы, война, империя, Бисмарк, конституция, власть, свобода.

I.I. Gulyak

Stavropol State Agrarian University

**A.D. GRADOVSKY ON THE HISTORICAL SUBSTANTIATION
OF THE IDEA OF A NATIONAL STATE:
WESTERN EUROPEAN EXPERIENCE**

The article examines the formation of the idea of a national state on the example of the unification of the Italian and German people in the context of the manifestation of their specific, national and historical values. The formation of this idea is a reflection of one of the characteristic manifestations of national movements in Europe, which rely on moral forces, liberal rather than revolutionary currents. Scientific novelty is manifested in the optimal combination of the ideas of the national state with the socio-political realities of Russia and Europe in the second half of the XIX century. A.D. Gradovsky closely examined the national unification movements in Italy and Germany. He arrived at two main conclusions: firstly, it is impossible to blindly copy the Western European experience of forming the idea of a national state, and secondly, it is necessary to recognize the positive role of the moral, religious and political values of the Russian people in this process.

Key words: Italy, Germany, state, nation, politics, law, Russia, Europe, liberals, war, empire, Bismarck, constitution, power, freedom.

Введение

Актуальность данного исследования определяется тем, что в современной политической литературе России очень много внимания уделяется проблеме «национальной идеи», выбору пути развития России и необходимости опоры на национальные, традиционные идеи. В связи с этим особо актуальным является философский,

историко-правовой и социально-политический анализ народных, национальных движений и их роль в формировании политической реальности государства.

В этой связи актуальным является рассмотрение влияния национальных движений в Европе на философские и социально-политические взгляды А.Д.Градовского, на его представления о народности, национальном государстве и национальной идее вообще.

Для реализации цели исследования необходимо выполнить следующие задачи:

1) оценка А.Д.Градовским национальных движений в Италии и Германии и их влияние на социально-политическую жизнь в Европе и России, а также отношение к ним церкви и иных политических течений;

2) анализ Градовским движущих сил в процессе народного, национального объединения в становлении идеи национального государства;

3) отношение А.Д.Градовского и русской либеральной мысли вообще к народным, национальным движениям в Европе.

Для выполнения этих задач в статье применяются следующие методы исследования: главное внимание уделяется системному политико-философскому анализу источников и текстов, в которых отражается эволюция идей национального государства в западноевропейском и русском либерализме.

Автор придерживается той позиции, что исследования русской либеральной философии должны основываться на диалектическом анализе. Системный историко-философский анализ либерализма помогает проследить его развитие во всех формах радикальных противопоставлений, свойственных раннему западному либерализму, что в конечном итоге соответствует его либерально-консервативной концепции.

Теоретической базой исследования послужили в основном работы А.Д.Градовского, посвященные национальному вопросу и национальным движениям в Европе. В данных работах Градовский проводит сравнительный анализ русской и западноевропейской мысли в отношении идей национального государства и движущих сил национально-объединительных движений.

Основная часть

Перед лицом изменившегося фона русской внешней политики 1877 года, наряду с публицистической деятельностью, посвященной ежедневно меняющимся вопросам русско-турецкой войны, Градовский находит время для написания статьи в связи с выходом книги «Граф Кавур» Шарля де Мазаде [1]. Конечно, к мыслям об объединении Италии, о ее освобождении от ига иностранцев и о роли Кавура в рисорджименто легко подключаются актуальные события того времени. Своим подробным изложением дипломатической предыстории объединения Италии Градовский стремится сделать ярче мысль и сильнее волю для решения злободневных вопросов, тем более что при каждом историческом примере частности отступают, выявляя идею всеобщего. Русский государственный правовед видит в деле итальянского объединения одно из специфических проявлений национального движения в Европе, начиная с 1848 года, причем, наряду с немецким, это проявление является самым значительным. В отличие от Макиавелли и Бисмарка, Кавур из-за малой величины и бедности Пьемонта стремился опираться не на мощь, а на нравственные силы, и именно в этом он был подлинным, следовательно, реалистичным политиком. Ему, как противнику Мадзини и его революционной программы действий, удалось опереться на либеральное большинство в Италии и на европейские дворы. Градовский в соответствии со своими воззрениями

подчеркивает отказ от революционных методов и необходимость преобразований посредством возможно более эволюционных, дипломатических путей. Свои политические средства Кавур видел в имеющейся государственности Пьемонта, а не в тайных обществах и радикально-демократических движениях, которые он, как и Бисмарк, как и сам Градовский, считает чуждыми народу. По Кавуру, национальное движение могло вести к успеху во внешней политике только при либеральной внутренней политике. Особенно либеральные черты его экономической и социальной политики последовательно, начиная с 1848 года, улучшали положение Пьемонта. Эти успехи обеспечили ему поддержку Англии и Франции, которая, как известно, в Крымскую войну была усилена Кавуром во внешнеполитической области и привела, наконец, к благоприятному в дипломатическом отношении положению Италии при объединении ее западных областей и тем самым к созданию королевства Италии [2]. И хотя Кавур умер уже 6 июня 1861 года, все же именно на продолжении его политики основывается в дальнейшем умелое использование политического положения Европы в пользу Венеции и Рима и закон от 13 мая 1871 года, определяющий отношения итальянского государства и Святейшего престола [3]. Его испытанная формула, последнее слово «Свободная церковь в свободном государстве» является, по мнению Градовского, не столько выражением нередко враждебного церкви либерализма, сколько признанием специфического «исторического элемента национальной жизни Италии». Одновременно только таким образом он мог недолго препятствовать тому, чтобы католическая церковь сама себя поставила во главе стремления к объединению Италии. Также с политических соображений он указывает ей на ее универсалистские задачи во всем католическом мире, во всех частях земли; на ее задачи как «космополитического института» и, таким образом, говоря словами Градовского, ее денационализирует [4]. Именно главной целью пьемонтской политики, достижением национальной независимости Италии, Градовский с полным основанием объясняет участие Пьемонта – Сардинии в Крымской войне 1853–1856 года – хотя это было «не особенно приятно для нашего национального самолюбия» [5], хотя решение об участии в войне было проведено без оглядки на национальные стремления к свободе балканских славян и вопреки оппозиции левых в собственном парламенте. Градовский оправдывает это поведение, имея в виду главную цель Кавура и реально существующие обстоятельства того времени. Он считает эту реалистическую политику оправданной последующими успехами Кавура.

Разница во взглядах Кавура и Гарибальди проявляется в том, считает Градовский, что первый был реалистичным и тактичным проповедником идеи национального государства в то время, как Гарибальди придерживался бескомпромиссной борьбы за национальное право. Он не рассматривает подробно фундаментальные социальные причины различной политики этих личностей, радикально-демократические представления Гарибальди. Таким образом, в целом показывается только картина дипломатической стороны национального объединения Италии.

Другой значительный пример национального объединения при жизни его поколения – образование Германской империи, Градовский делает предметом научного исследования уже в 1874-1875 годах. Его сочинение «Политическое устройство Германской империи» сначала было напечатано в широко распространенном журнале Министерства Народного Просвещения [6], и, кроме того, оно появилось как монография в двух частях.

Историческое изложение процесса объединения Германской империи Градовский начинает с краха «Священной Римской империи» в 1806 г. и рассматривает развитие национальной идеи в Германии вплоть до 1871 г. Градовский вновь, как и раньше в

лекциях о Фихте, прослеживает корни национально-государственной идеи вплоть до времен, когда существовал исключительно глубокий упадок немецкой государственности. Во второй части интерпретируется действующая бисмарковская имперская конституция. Речь здесь идет об одной очень ранней работе по конституции Германской империи, которая остается, вероятно, единственной всеохватывающей работой и уже поэтому, а также из-за ее основательности в историческом и систематическом разделах заслуживает быть отмеченной [7].

В качестве выражения политического мышления петербургского ученого-правоведа, кроме выбора тем в области национально-государственного развития, актуальной их разработки в годы, непосредственно следующие за успешным объединением империи, можно отметить следующее: старая империя рухнула при первых серьезных испытаниях, так как ей уже давно недоставало трех элементов подлинной государственности. Во-первых, самой народности в юридическом смысле не существовало. Для народа было только местное подданство и гражданство. Также отсутствовала единая, сильная центральная власть, т.е. суверенная государственная власть, по представлению Градовского. Отсутствовали, наконец, постоянно действующие и необходимые средства для претворения в жизнь всеобщих законов и распоряжений. Столетиями правители земель приобретали все большую силу по отношению к империи в соответствии с принципом суверенитета. «От воли этих 355 самодержцев зависело, быть или не быть кайзеровской власти» [8, 7]. Когда 6 августа 1806 года император Франц II заявил о конце империи, то это было для русского профессора «незаконным» с юридической точки зрения, так как Кайзер имел право только на личное отречение. Правда, Градовский соглашается, что заявление только выразило на политическом языке уже сложившееся положение. Он утверждает, что немецкое общество дружески восприняло новые политические идеи, пришедшие из Франции, и что освободительная война, как всякая «народная война» [9, 14], имела сильное воспитывающее воздействие. С этого времени в Германии осознали взаимосвязь прав личности и собственности с общественной свободой. В качестве «одного из первых немецких патриотов и решительных противников партикуляризма» Градовский выделяет, прежде всего, Фрейхер фон Штейна [10, 17]. Он, по его мнению, был противником французской революции, т.к. «они приобрели бюрократическую форму», и в связи с этим, наоборот, активнее призывал «народ к самостоятельности». Говоря о Вильгельме фон Гумбольдте, Градовский отмечает, что он не отличается от «публицистов либеральной школы» [11, с. 19]. Геттингенскую семерку Градовский хвалит [12, с. 305–306] так же, как поведение по отношению к реакции фон Арндта, Яна и Герреса [13, с. 309–310]. Он сожалеет, что не имеется никакой подробной биографии образцового политика Альтенштейна. По вопросу таможенного объединения он, делая подробные примечания, отмечает исключительно ценные усилия Фридриха Листа (1789–1846) [14, с. 314–315]. Все же в следующих частях его анализа содержится и собственная позиция Градовского.

Он заканчивает историческое изложение, первую часть своей работы, словами: «Таков был ход развития новой кайзерской империи, которая образовалась на месте разрушенной в 1806 году «Священной римской империи германской нации». Попытка образования «единой Германии» посредством чисто общественных, народных сил, не только независимо от правительств, но и против них, – эта попытка в 1849 году закончилась неудачей. Временное единство осложнилось под влиянием внешних событий, управляемых и даже вызванных волей одного великого человека, который действовал, прежде всего, в интересах Пруссии. Нельзя забывать, что огромное большинство немецких патриотов думало и думает посредством единой Германии приобрести различные благоденствия, какие в отдельных государствах были бы неосуществимы.

В глазах подавляющего большинства образованного общества мощь Германии в дальнейшем не является конечной целью ее единства, как безопасность в дальнейшем не является конечной целью отдельного человека. Германская империя является до сегодняшнего времени формой, которой еще предстоит приобрести определенное содержание; но последнее может быть лишь выработано в течение многих лет мирного и свободного развития» [15, с. 111].

Эти выводы гласят, что сильное государство образует только основу национального государства, а также необходимую основу для развития и развертывания всего богатства разнообразных сил народа и что для реализации этого необходима долгая и упорная работа в направлении постулированного прогресса. Те же идеи содержатся и в размышлениях Градовского, касающихся дальнейшего преобразования Российской империи, и в его подчеркивании необходимости создания науки управления как политической задачи. Такие выводы могли сверх этого иметь еще и внешнеполитический смысл, посредством которого имелось в виду указать некоторым русским, уже тогда подозрительно воспринимавшим появление сильной Германии, на мирное умонастроение и мирные задачи, чтобы умерить некоторые заблуждающиеся голоса, а также, возможно, чтобы посредством доверительного жеста снять антирусскую аффектацию некоторых немецких голосов [16, с. 55].

Во второй, намного более короткой главной части своей работы Градовский дает квалифицированный обзор действующей Германской конституции 1871 года. Вместе с тем он многосторонне вникает в дискуссии, касающиеся, в особенности, союзно-государственного принципа и проясняет в этой связи существующие в Германии и США теории о союзном государстве. Если даже и нельзя достигнуть «теоретического идеала союзной конституции» – идеала, обеспечивающего гармоническое сочетание единства целого и свободы частного; более того, говорил Бисмарк, если даже убрать этот «камень преткновения», решить эту «квадратуру круга», все равно конституция является наиболее эффективным средством найти «легальные формы» для взаимодействия реальных политических сил в Германии [17, с. 55].

Градовский упрекает Миквела, Сибела и других членов рейхстага в бездействии. Они ничего не делали как для помощи основания империи, так и для решения возникающих здесь практических задач, а также отказывались и от теоретического выяснения сути вновь возникших явлений [18, с. 54]. Правда, Градовский высказывает мысль, что изменившееся конституционное устройство общества ведет также к изменениям в соответствующих разделах теории государства [19, с. 78]. И все же он видит в отказе немецких ученых с 1871 года аналитически разрабатывать теорию союзного государства «поучительное проявление» добровольного порабощающего подчинения науки вновь возникающим фактам.

Что касается немногих проблем внешней политики, которые Градовский здесь затрагивает, то нужно было бы назвать обе наиглавнейшие: Градовский с полным правом подчеркивает особое положение Нортшлезвига, которому, согласно Пражскому миру, было предоставлено право референдума относительно его возможного возвращения к Дании, чему Бисмарк воспрепятствовал, и особое положение «имперской земли» Эльзас-Лотарингии [20, с. 335]. Относительно последней он отмечает, что «ее политическая жизнь, как это совершенно очевидно, организовано по принципам не конституционных, а абсолютистских государств». Он считает оба территориальных вопроса открытыми территориальными проблемами новой империи и ее заинтересованных соседей.

Он выражает известную озабоченность германской военной частью конституции, согласно которой Германская империя могла бы сразу выставить в случае войны 1,5 млн. солдат, то есть тем самым иметь «сильнейшую армию в мире» [21, с. 349].

Для разрешения правовых споров Градовский считает необходимым и предусмотренный в конституции союзный суд, как показывает пример США, это тем более необходимо, что инструктированные депутаты бундесрата не могли исполнять никаких независимых судебных функций. Он намекает этими рассуждениями на судебные функции современного ему сената во Франции. Суд, предложенный русским государственным правоведом на основе выводов из его теоретических размышлений об имперской конституции, был, как известно, создан в 1879 году в форме имперского суда [22]. Отмечая развитие политических свобод, Градовский считает, что в конституции вопросы свободы передвижения, определения места жительства и паспортного режима представлены в форме, более отвечающей надеждам общества, чем вопросы свободы печати, свободы собраний и ассоциаций. Ненароком намекая на ситуацию в России, он в качестве обобщенного суждения добавляет: «Цивилизованные страны пришли к убеждению, что свобода поселения и передвижения относится к существенным условиям экономической свободы; без свободного избрания места жительства и возможности беспрепятственного передвижения свобода торговли и занятий остается мертвой буквой» [23, с. 367]. Он излагает правовые предпосылки экономического развития в собственном смысле слова посредством скрупулезного анализа правовых вопросов, касающихся пошлин, мер, монетного дела, ремесел, однако не формулирует выводов.

До законодательства, принятого северогерманским союзом, паспортная система ущемляла права передвижающихся в пределах Германии так же, как в других местностях европейского Востока. Только начиная с Дрезденской паспортной конвенции 1851 года имели место известные облегчения для путешествующих высших классов. Но масса оставалась под гнетом «драконовских правил» [24, с. 369].

Поскольку рассмотрение всех ветвей власти только с теоретических позиций было недостаточным, то он изучает бундесрат и рейхстаг, указывая на факторы, отмечаемые фон Зибелем в качестве «реальных элементов Германии», а именно: на мощь Пруссии, силу федеративного принципа и влияние либерального общественного мнения [25, с. 2]. В связи с этим исследованием возможно было бы достаточно отметить политические воззрения, которые Градовский высказывает при подробном изложении трех названных Зибелем воздействующих сил, когда он присоединяется к аргументации либералов, направленной против всеобщего и прямого избирательного права. Консервативный правитель Бисмарк, как известно, придерживался строго демократического принципа. Зибель был уверен, что, пока не будет достигнуто социальное равенство, т.е. равенство в отношении имущества, образования и нравственных черт характера, нельзя давать никакого политически равного избирательного права. При имеющихся же обстоятельствах результатом такого избирательного права может быть только бонапартизм французского образца. Следствием будет империализм как диктатура демократии.

Бисмарк в противовес либералам смог предложить это избирательное право, рассматривая его как историческое достижение всего немецкого движения к единству, начиная с 1848 года. Любой ценз он называл жестокостью. Бисмарк не видел никакого подходящего избирательного права, кроме как всеобщего, прямого и свободного тем самым от недостатков трехклассового избирательного права и сословного. Против суждения избирателя он полагался, прежде всего, на народное сознание. К этой отчасти исторической,

отчасти прагматической аргументации Градовский присоединяет в качестве собственного тот тезис, что Бисмарк не только мог надеяться справиться с радикалами жесткими административными мерами, но и что он также полагал, что радикалы не могут послать много депутатов в рейхстаг, ибо в нем тогда депутатам не полагалось никакой оплаты [26, с. 18–19]. Направленность этого выражения прямо против социалистов выражена в дебатах консервативных ораторов, но не у Бисмарка. Так же и в том, что рейхстаг имел только одну палату, Градовский видит проявление демократизма.

В итоге Градовский все же положительно оценивает имперскую конституцию Бисмарка, поскольку видел в ней победу национально-государственной идеи и реализацию действенного народного представительства внутри сильного государства без парламентаризма.

Заключение

В заключении необходимо отметить, что анализ Градовским западноевропейского опыта становления идеи национального государства является неотъемлемой частью его социально-политической философии. Главное отличие в анализе Градовским западноевропейского опыта от его исследований истории русской национальной государственности проявлялось в том, что к этому времени у него уже сложились вполне определенные представления о природе государства вообще и национального государства, в частности.

Таким образом, исследование национально-объединительных движений в Италии и Германии показывает, прежде всего, то, какой чрезвычайно высокий этический статус Градовский придавал своей концепции национального государства, хорошо представляя себе, какую плату в будущем русский народ может заплатить за претворение ее в жизнь.

Список литературы

1. Градовский А.Д. Граф Кавур// А.Д.Градовский. Собр.соч. Т.9. Приложение 4. – СПб. – 1877. – С.154-176. – См. также у Гротхузена и об отношении Чичерина к Кавуру (Grothusen K.-D. Die Historische Rechtsschule Russland. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. – Giessen. 1962. – S.139). – De Ruggiero G. Storia del Liberalisma Europeo. – Bari. – 1925. – S.338.
2. 17 марта 1861 года Виктор Эмануэль был избран королем Италии.
3. Однако, как известно, этот закон не был принят папой Пием IX.
4. Градовский А.Д. Граф Кавур// А.Д.Градовский. Собр.соч. Т.9. Приложение 4. – С.161. – Градовский не упоминает “Neoguelfen”, итальянский союз, добивающийся папского руководства.
5. Там же. – С.163.
6. Градовский А.Д. Политическое устройство Германской империи. Часть первая. Исторический очерк германских союзных учреждений в XIX столетии // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1874. Январь. С.1–57; Февраль. С.293–352; Март. С.1–51; Май. С.158–199; Июнь. С.264–299; Сентябрь. С. 21– 52; Октябрь. С.84–111. (Эти статьи составили ч. I “Германской конституции”); Политическое устройство Германской империи. Часть вторая. Обзор Германской конституции //Журнал Министерства Народного Просвещения. 1875. Отдел первый. Общие начала имперской конституции. Январь. С.54–92; Отдел второй. Состав империи и пространство имперской власти. Апрель. С.332–385; Отдел третий. Органы союзной власти. Ноябрь. С.1–48. (Эти статьи составили ч. II “Германской конституции”).

7. В 1908 году работа Градовского была использована Н.М.Коркуновым, как единственная русская работа, касающаяся всей конституции немецкой империи, если не считать исследования одного из специальных вопросов самим Коркуновым (вопрос о регенстве в Германии). См.: Коркунов Н.М. Русское государственное право. – СПб.: Тип. М.М.Стасюлевича. – 1892. – Т.1. – С.177,181.

8. ЖМНП. – 1874. – Январь. – С.7.

9. Там же. – С.14.

10. Там же. – С.17.

11. Там же. – С.19.

12. ЖМНП. – 1874. – Февраль. – С.305–306.

13. Там же. – С.309-310.

14. Там же. – С.314-315.

15. ЖМНП. – 1874. – Октябрь. – С.111.

16. См.: Gruening I. Die russische oeffentliche Meinung und ihre Stellung zu den Grossmaechten. 1878-1894. – Berlin; Koenigsberg, 1929. – S.55.

17. ЖМНП. – 1875. – Январь. – С.55.

18. Там же. – С.54 и далее. Градовский цитирует многие места из рейхстаговских речей по Безольду (См.: Bezold E. Materialien der deutschen Reichs-Verfassung. Hrsg. von E.Bezold. Bd. 1-4. Berlin. 1873.)

19. Там же. – С.78.

20. ЖМНП. – 1875. – Апрель. – С.335 и далее.

21. Там же. – С.349. Говоря о численности немецкой армии мирного времени, он дает цифру 401659 чел. Благодаря стремлению постоянно сохранять эту численность без ограничений, Бисмарк приходит в первое серьезное столкновение с рейхстагом, так как содержание армии стоило тогда 80% всего государственного бюджета. Этот кризис также обсуждает и Градовский.

22. С 1 октября 1879 года функционирует имперский суд. Вопреки желанию Пруссии бундесрат определил место заседаний высшей судебной инстанции Лейпциг.

23. ЖМНП. – 1875. – Апрель. – С.367.

24. Там же. – С.369.

25. ЖМНП. – 1875. – Ноябрь. – С.2.

26. Там же. – С.18-19.

В.М. Дианова, Ван Чао
Институт философии СПбГУ

РЕЛИГИОЗНАЯ МИСТЕРИЯ ЦАМ (ЧАМ): ИСТОКИ И ТЕАТРАЛЬНАЯ ДЕКОНСТРУКЦИЯ В ТИБЕТСКИХ РЕГИОНАХ

Происхождение мистерии Чам заключается в том, что она была привнесена в Тибет вместе с буддизмом и интегрирована с ритуалами местной примитивной религии и народными танцевальными театрами. Буддизм распространялся в тибетском обществе в период Тубо. Первоначальное внедрение не привело в то время к появлению тибетской буддийской философии, но сказалось на развитии местного театра. Когда же буддизм был полностью внедрен и стал основной религией тибетцев, тибетский театр получил большую поддержку от буддийских ритуальных представлений и оказался тесно интегрированным с ними, превратившись в Цам (Чам) – вид театрального искусства, презентующий религиозные ритуалы, обладающие эстетическими параметрами.

Ключевые слова: буддийская философия, Чам в Тибете, тибетский буддизм, религиозный театр, истоки происхождения.

V.M. Dianova, Van Chao
Institute of Philosophy of St. Petersburg University

RELIGIOUS MYSTERY TSAM(CHAM): ORIGINS AND THEATRICAL DECONSTRUCTION IN TIBETAN REGIONS

The origin of Cham refers the time when it was brought to Tibet along with Buddhism and integrated with the rituals of the local primitive religion, benzoism, and folk-dance theatres. Buddhist philosophy was introduced into Tibetan society during the Tubo period. Although the initial introduction did not result in an indigenous Tibetan Buddhist philosophy at the time, it did influence the development of local theatre. When Buddhism was fully introduced and became the mainstream religion of Tibetans, Tibetan theatre received great nourishment from Buddhist ritual performances and became closely integrated with them, evolving into "Tsam (Cham)". It is an art form combining religious rituals with aesthetic entertainment.

Key words: Religious Theatre, Buddhist Philosophy, Cham in Tibet, Tibetan Buddhism, origins.

Буддийская мистерия Цам (Чам) является важной частью древней религиозной культуры, которая сохранилась до наших дней. Это религиозная мистерия, сформировавшаяся в Тибете и названная – Чам (тиб. чам – игра, танец, в русском восточноведении сложилась практика давать это слово в монгольской транскрипции Цам). Слияние автохтонной религии бон и буддизма привело к появлению уникальных ритуалов и представлений [6, с.330].

На протяжении всей истории Чама (с VII века – до настоящего времени) на нее оказывали влияние различные религиозные культуры, такие как конфуцианство, буддизм и даосизм, которые «составили религиозно-философскую Триаду «сань цзяо» («три учения»), определявшую идеологию Китая вплоть до XX в.» [1]. Взаимодействие вышеупомянутых философий привело к процветанию древних религиозных ритуалов,

в том числе и Чама. Действо проходило при монастырях, участники, сами монахи, надевали для его исполнения костюмы и маски, представляя различных персонажей, в том числе и божеств буддийского пантеона, и играли спектакль – мистерию.

Подобно театрализованным мистериям других древних цивилизаций, к примеру, греческой или персидской, своим глубинным истоком тибетская мистерия Чам имеет разнообразные культовые действия, обрядовые игры, связанные с поклонением божествам и умершим предкам; обряды жизненного цикла и календарные праздники, уходящие своими корнями к добуддийским древним верованиям. Тем самым мистерия Чам представляет собой синкретическую форму зрелищного искусства, соединившего в себе речитатив, жест, танец и ритуал, сопровождаемый игрой на длинных трубах, барабанах и тарелках. Мистерия Чам в форме спектакля является, по мнению исследователей, совершенным тантрийским средством, ведущим к конечной цели – просветлению. Одним из главных ее принципов является вневербальная («от сердца к сердцу») передача истинного просветления (бодхи) от самого Будды до современных носителей традиции¹. Возникнув в ранних тибетских школах и представляя собой яркий пример синкретизма в искусстве, религиозная мистерия Чам постепенно обрастала все более сложными философскими и культовыми элементами. Буддийская религия впитала в себя те зачатки театрального действия, которые имелись в традициях народа, сплела тесно мистерии с народными развлечениями, выявила первые попытки создания театрального действия. В основу ритуальной мистерии были положены различные истории, связанные с тибетским буддизмом. Во многих современных исследованиях Чам рассматривается как традиционный ритуальный танец либо театральное действие. Однако по сути Чам является феноменом, насыщенным философскими идеями и историческими событиями. «В каждый танец заложено глубокое значение. Маски танцующих лам, яркие костюмы, отточенные движения и жесты, ритуальные предметы, которые они держат в руках, – в Чаме все символично. Как и в других тибетских ритуалах, полностью понять смысл каждого конкретного действия могут лишь знатоки тибетской философии. Для остальных не всегда ясен даже общий сюжет танца и каких божеств представляют ламы, тем более что существуют разные традиции и виды мистерии Чам» [4].

1. Индийская буддийская философия

Философия буддизма зародилась в Индии в VI–V вв. до нашей эры. Основателем был принц Сиддхартха Гаутама. «Сиддхартха, а полностью – Сарва-артха-сиддха, – означает «достигший всех целей», или «выполнивший свое предназначение». Гаутама (на пали – Готама) – имя почтенного кшатрийского рода [5; С.116].

Время рождения буддизма – это период быстрого развития индийского рабовладельческого строя. «В то время социально-экономическое развитие индийского субконтинента было крайне неравномерным и в большинстве регионов преобладало рабовладельческое общество, но в отдельных местах сохранились остатки системы клановых общин. В некоторых экономически развитых районах производительность была значительно улучшена, а сельское хозяйство являлось основной формой производства. Ремесленники отличались коренным образом от работников сельского хозяйства» [14, с.96].

«В буддизме, как и в остальных даршанах, объединяются три элемента: 1) догматика, 2) философия, 3) психотехники (йогическая практика). Основу догматики составляет вера в «три драгоценности» (Будду, созданное им учение – Дхарму и буддийскую общину – сангху); четыре благородные истины (арьясатьяни) и концепция

«восьмеричного пути» (арьяштанга-марга). Психотехники были, с одной стороны, средством реализации религиозно-философских положений, с другой – источником материала для построения теорий» [5, с.119].

Но подлинной «душой» буддизма несомненно является буддийская философия. Известный немецкий философ-экзистенциалист К.Ясперс утверждал: «Природа буддийской мысли определяет, что буддизм никогда не разделялся между философией и теологией, между рациональной свободой и религиозным авторитетом» [15, с.75]. Подразумевается, что сам буддизм имеет двойственную природу, воплощая синтез философии и религии. Буддийская философия имеет как общую природу философии, так и свои особенности. Что касается общей природы буддийской философии, то это теория знаний о природе мира, человека и жизни. Буддийская философия – это учения о происхождении мира, пустотности, сознании, нирване, реинкарнации, нравственности, карме и многом другом.

1.1. Некоторые аспекты внедрения буддизма

Буддийская философия не была основана тибетским народом, но была им признана, что имело немаловажное значение для развития тибетской культуры. Можно отметить следующие аспекты:

1. Буддийская философия важна для духовного объединения людей и достижения социальной стабильности и гармонии. Высокообразованный правитель Тибета, считающийся основателем тибетской империи, Сонгцен Гампо, живший в VII веке, объединил рассеянные тибетские племена. Однако классовые противоречия не были разрешены, что способствовало возникновению различных социальных столкновений. Стремление их избежать потребовало от Гампо проявления дальновидности и жёсткости во внутренней политике, направленных на интеграцию различных социальных сил и установлению социальной стабильности. Этому способствовал его призыв: «Следует выполнить десять великих заповедей, чтобы все были в безопасности и гармонии» [2; С.110].

2. Религиозная жизнь Тибета при Сонгцене Гампо была сложной. Сохранялось влияние религии бон – национальной религии тибетцев, но начала распространяться новая религия – буддизм. Буддизм оказался той необходимой идеологической составляющей, которая имела преимущества перед религией бон. Новая действенная идеология и глубокая философская теория буддизма как нельзя лучше подошли для решения этой проблемы. Буддизм смог удовлетворить духовные потребности большинства тибетского народа. Богослов Ганс Кун писал: «В новой мировой ситуации людям нужно больше сострадания, мира, мягкости, радости, терпимости и гармонии, и все это является сущностью духа Будды» [12, с.227]. Буддийская философия оказалась лучшим идеологическим и культурным элементом для поддержания духовной жизни тибетцев.

3. Буддийская философия способствовала быстрому культурному развитию тибетского народа. Сонгцен Гампо добился больших успехов в политике, экономике, военном деле и культурных начинаниях. Он понимал, что политическая и военная сила необходимы, но для того, чтобы сделать тибетский народ сильным в течение нескольких поколений, в основу должны быть положены религиозная идеология и культура. В результате буддийская философия получила широкое распространение в тибетских районах, и культурное развитие Тибета заметно ускорилось. «Распространение буддизма способствовало созданию тех синкретичных культурных комплексов, совокупность которых образует т.н. буддийскую культуру» [1]. Это стратегическое видение было унаследовано и его преемниками.

2. Тибетская буддийская философия

Однако «вторжение» буддизма напрямую угрожало правам и статусу местной религии бон. В середине VII века князья и аристократы, которые были последователями религии бон, начали движение против Будды. Этот шаг вызвал недовольство тогдашнего правителя Тисонг Децэн, который начал активно внедрять буддизм в тибетское общество. Однако многие тибетские чиновники протестовали. Тогда Тисонг Децэн предложил провести диспут. Известно, что институт диспута в буддизме имеет древнее происхождение, в то время как дебаты в бон не имели популярности» [9, с.562]. Поэтому в ходе диспута победила буддийская партия.

Тисонг Децэн, подавляя бон, фактически хотел ослабить старую тибетскую аристократию, которая опиралась на религию бон. С другой стороны, религиозные ограничения бон создавали много препятствий для быстро развивающегося Тибета. Дореформенный бон фокусировался на жертвоприношениях, а буддизм проповедует нравственность и мудрость, поэтому учения буддизма в большей степени соответствовали потребностям развития тибетского общества. Чтобы еще больше укрепить позиции буддизма, Тисонг Децэн специально пригласил в Тибет учителя Падмасамбхаву – известного проповедника Тантры.

3. Характеристики буддийской философии, нашедшие отражение в мистерии Чам

Чам, введенный в Тибет в VII веке, имеет долгую историю и глубокое содержание. Это была первая грандиозная религиозная церемония в Тибете, которая способствовала распространению здесь буддийской этики. Это церемониальная форма активно распространялась и существовала у ряда народов в течение веков. Имея выраженный религиозный характер, эта традиция сохраняется и сегодня.

Многие буддийские сутры, переведенные в период царства Тубо, содержат богатые философские идеи. Что касается основных категорий, есть философия махаяны, философия сяньцзуна и тантрическая философия. Философия махаяны является основной, в ней особенно сильны эзотерические и тантрические влияния. Эзотерические мастера, такие как хранитель Линь Хуа Шен, были тесно связаны с распространением эзотерических философий. С точки зрения определенных философских коннотаций, философские идеи в различных классических и эзотерических учениях, переведенных в период Тубо, включают в себя следующее: «Теория причинности, теория Дао, теория вселенной, теория этики и морали, теория причины и следствия, теория разума и природы, теория эпистемологии, теория четырех принципов, теория равенства всех законов, теория жизни и смерти, теория освобождения, теория риладизма, теория нирваны и т. д.» [7, с.105].

3.1. Внедрение буддийской философии

Реализация внедрения буддийской философии происходила через объединение высшего сословия и их подданных на следующих условиях:

1) Принятие решений на высшем уровне с культурно-стратегическим видением. Что касается высшего сословия общества тубо, Умм принимает решение о Занпу, верховном правителе династии Тубо. Причина, по которой было принято такое решение, заключалась в том, что они признавали ценность буддийских мыслей, переданных через Чам, для выживания и развития народа, и особенно для поддержания политического правления.

2) Принятие и вера тибетских подданных в религиозную культуру, выраженную Чам. Хотя введение Чама в период Тубо было противодействием и сопротивлением старым устоям, большинство подданных восприняли это с энтузиазмом и восхищением, поскольку оно способствовало распространению веры и духовного успокоения

среди тибетских подданных. Даже в последующие эпохи религиозные ритуалы буддийского чама не прекращались. Философия буддистов, особенно буддийской тантры, все еще распространялись на тибетской земле в форме буддийской культуры.

3) Чам не мог приниматься решениями только тибетских высокопоставленных лиц. Ключом к его передаче и укоренению в Тибете была интенсивная деятельность буддийских монахов. При сильной поддержке Зампа некоторые буддийские монахи из Индии, Непала и представителей династии Хань были приглашены в Тибет для распространения Дхармы и чама. “Уже в период Чисун-Дезан более 10 000 тибетцев стали монахами и отправились в храмы для изучения буддийских писаний” [2, с.110].

3.2. Основные интерпретации чам

Во время распространения тибетского буддизма было сформировано большое количество школ, которые предоставили отличную возможность для диверсифицированного развития чама. Школы изо всех сил старались усовершенствовать чам, привлекали верующих и усердно работали, чтобы пропагандировать свои учения. Получение пожертвований способствовало деятельности школ в продвижении Дхармы и созданию Чам.

Наибольшее влияние имеют следующие интерпретации чам из различных школ тибетского буддизма:

3.3.1. Ньингма чам

Школа Ньингма является первой школой тибетского буддизма. Она имеет самую продолжительную историю среди различных школ. Поскольку его монахи носят красные головные уборы, ее также называют «Красная религия». Школа Ньингма унаследовала секретный закон старой школы, и поэтому «Ньингма» называется «старая». Сообщается, что Ньингма пачама произошел из ваджраяны в храме Самье, это было главное место школы Ньингма до 14-го века.

В то время буддийские школы уже начали практиковать метод – тело, язык и сознание. Практикующие исполняли мандалу под руководством мастера, получив благословение, использовали Ваджраяну (как тайное знание), который совмещает тело, язык и сознание, развивает их в соответствии друг с другом. Самые ранние из классических произведений о танце были переведены с санскрита на китайский язык Кинг Конг Чи в начале 8-го века н. э. Следует отметить, что на основе ритуального танца Ваджраяны впоследствии была сформирована система, названная «Танец Кинг Конг». С течением времени на основе «Танца Кинг Конга» последователи отредактировали и создали «Восемь танцев, рожденных лотосами»

Они танцевали вокруг статуи божества учителя, сигнализируя, что восемь воплощений и божество были объединены и воссоединены. Большинство выступлений в школе Ньингма отличаются изяществом и веселым настроением. В дополнение к вышеупомянутым разновидностям есть «Восемь видов духовного танца», «Кукольный Конг», «Мандзури Инь Инь Фу», «Правительственное предложение цветов» и т. д. Храмовые выступления Ньингма пачама включают в себя ваджраяну храма Минжулин.

3.3.2. Сакья чам

В 1073 году монах Кончог Гьялпо из знатного рода Кхон построил монастырь Сакья и основал одноименную школу. «Сакья» означает на тибетском языке «Серая Земля». Строго говоря, учения сакья были созданы Чжуо Ми Шакаяхи, и после изучения буддизма Индии он преподавал даосизм в Тибете. Также известно, что в сакье семьи не воспрещались, знания и титулы передавались из поколения в поколение.

Поскольку школа Сакья унаследовала «Кинг Конг Пу», ее основной интерпретацией стала игра на основе «Кан Конг Пу». Монастырь Сакья проводит ритуальные мероприятия в важные времена года. В ходе ритуалов проводятся пение и подношения.

В то же время монахи танцуют чам, чтобы сигнализировать о подавлении всех демонов и монстров. Независимо от того, были ли они принцами сакья или мастерами, большинство из них практиковали «Кинг-Конг» от 6 до 9 лет.

Танец Чам школы сакья любили многие правители и мастера. На сегодняшний день монастырь Сакья, в котором доминирует школа Сакья, ежегодно проводит несколько основных представлений чам: в феврале, в июле и в ноябре по тибетскому календарю.

3.3.3. Кагью чам

Школа Кагью, которая фокусируется на устной традиции, была образована в более поздний период тибетского буддизма. В тибетском языке «ка» означает буддийский язык, «гью» означает наследство, «кагью» означает слово из уст. Отсюда видно, что Школа Кагью названа в честь метода обучения. Здесь большое значение придается практике тайного права, которой обучают мастер ученика. Поскольку каждый, кто практикует школу Кагью, носит белую юбку монаха, эту школу также называют «белой религией». Школа Кагью занимает важное место в тибетском буддизме, разветвляется на 4 великих и восемь малых школ. Это школа с большинством линий тибетского буддизма.

Кагью Чам был адаптирован из Ньингма Чам. Основными танцами являются «Танец с четырьмя руками, охраняющий Бога», «Танец оленя», «Танец черепа» и танец в соответствии с «Восемь видов духовного танца». Основатель школы Кагью много раз ездил в Индию и Непал, чтобы изучать Дхарму, основным представлением храма школы Кагью является Чам, который исполняется при зимней церемонии храма Чубу.

3.3.4. Гелугпа Чам

Гелугпа – новейшая школа религии буддизма. На тибетском языке Гелуг означает “хороший закон”, он подчеркивает строгое соблюдение заповедей. Монахи этой школы часто носят желтые шапки, поэтому их также называют “желтой религией”. Основателем Гелугпа является Цонкапа. В ранние годы он путешествовал по миру и учился, тщательно изучал и осваивал методы преподавания в школах индуизма и тантры.

Каждая школа тибетского буддизма имела свой чам, но кроме Гелугпа. “Цонкапа, под руководством выдающегося монаха Декинба, объединил различные важные моменты, присущие чамам других школ, например таких, как «Колесо времени» и «Кинг-Конг» с выступлением чам, и хотел сделать уникальную форму исполнения чам Гелугпа” [11, с.19] Это ему удалось. Он постоянно сравнивал танцевальные движения чамов других школ, мастерски овладел музыкой, танцами и драматургией и стал подлинным мастером и учителем тантрического мастерства. Однако Цонкапа строго предупреждал, что принципы преподавания религии Хуан должны быть равны секрету, и только те, кто прошел пять основных теорий Сяньцзуна, могут продолжать практиковать тайный закон. Таким образом, Чам по Цонкапу больше относился к тантрическим учениям, поэтому в некоторых храмах в Гелугпа до сих пор нет представления чам. Это отражает строгость школьных заповедей.

Другое направление тантрического учения сосредоточено на особых целях, таких как искоренение негативных препятствий. Под ними обычно понимается аффективное состояние психики человека, мешающее ему в сосредоточении, интеграции личности. Школа Гелугпа приняла традиции проведения чам не в монастыре. Впервые мистерия была проведена во дворце Потала. Также присутствуют все демонические призраки. Каждая демонстрация чам придает большое значение выполнению ритуалов. Обычно храм полностью подготовлен для исполнения чам. Джиу Джиу – это масштабный

религиозный танец, восхваляющий Мастера Лотоса Шэна. В день представления монахи должны произносить мантры, исполнители должны быть полны энергии, и производство дани должно быть улучшено.

В первых двух играх танцоры проклятий в черной шляпе предлагают напитки Богу, а Саадуи Цзинчан изгоняет нечистоты, чтобы показать свою внутреннюю преданность, достаточную для благословения Богом и Буддой. Впоследствии, боги-посланники, бог-як и бог-олень, для исследования грешных людей и вещей в мире, и повелитель смерти убивают Лингту и вербует призраков. Все это показывает, что все существа должны находиться в добре, а зло является причиной и следствием. В конкретных ситуациях, если вы делаете зло, то столкнетесь с соответствующим возмездием и будете терпеть великую боль, а добро будет благословлено богами и буддой. “Будда сказал, что он, как и все существа, состоит из шести основных стихий: земля, вода, огонь, ветер, воздух и сознание, и все равны” [10, с.152]. Поэтому, будь то на небесах или в мире, будут причины для первого, результаты для последствия без предшествующего, без начала, без конца, а причина и следствие всегда связаны.

Именно школа Гелугпа, одно из направлений тибетского буддизма, получившая распространение в Китае, Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тыве, Иркутской, Читинской областях и ставшая там государственной религией, сделала решительный шаг в превращении мистерии Цам в массовое, торжественное зрелище, поддерживающее и укрепляющее религиозную веру в традиции буддизма.

Внедрение философии буддизма в царство Тубо в то время было неизбежным развитием общества. Это был сознательный выбор правителя как для высших слоев, так и для народа и определялось ценностью самой буддийской философии. “Особенность этого пространства-времени определяет его собственные характеристики с точки зрения процесса, метода, содержания и принятия” [7, с.105]. Хотя его введение не породило в то время тибетскую буддийскую философию с местными особенностями, оно играло важную функцию, направляя развитие и развитие философии тибетского буддизма в период после Хунци. Генерация развития обеспечивает важные идеологические и теоретические ресурсы.

4. Заключение

Буддийская чам – это особый философский и культурный феномен, возникший на определенном этапе развития общества и являющийся своего рода общественным сознанием. Основываясь на учении буддизма и ритуалах тибетских буддийских храмов, чам воплощает и широко пропагандирует идеологические коннотации буддизма. Ритуальные мистерии имели место в культурах всех тех народов Азии, где сложился буддизм ламаистского толка – монголов, китайцев, непальцев, японцев, бурят, калмыков, тувинцев, улигеров. Проводимые здесь мистерии стали содержать в себе ряд ритуальных действий, характерных для обрядов этих этносов, в их основу были положены различные истории, связанные с тибетским буддизмом. В результате таких своеобразных мутационных изменений происходило формирование новых вариантов, новых потенциально возможных линий динамики жанра Чам. Так, у монголов и бурят, наряду с ритуально-мистеральной функцией Цам, сформировалось театральное искусство. У тувинцев большое распространение получил танец «Цам». Калмыки включили «Цам» в обряд празднования Нового года «Сагаалган».

Обращение к данной теме побуждает исследователей дать адекватное и по возможности весьма объемное представление об этом религиозно-мистическом явлении, его истоках и бытовании. Для культурологии и искусствоведения обращение к

изучению таких сложных ритуальных форм культуры играет особую роль, поскольку позволяет проследить феномен взаимного влияния этносов и проанализировать глубинные истоки многих актуальных художественных практик.

Список литературы

1. Буддизм. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983. [Электронный ресурс]. URL: [https:// dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1890/БУД-ДИЗМ](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1890/БУД-ДИЗМ) (дата обращения: 15.05.2023).

2. 尕藏加. 吐蕃佛教: 宁玛派前史与密宗传承研究. 北京: 宗教文化出版, 2002. – 332с. (Га Цзанцзя. Тибетский буддизм: исследование предыстории секты нингма и передачи тантры. Пекин: издательство «Религиозная культура», 2002. – 332 с.).

3. Даосизм. Философия: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004. [Электронный ресурс]. URL: https:// dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/298/ДАОСИЗМ (дата обращения: 15.05.2023).

4. Захарова А. Чам – буддийская мистерия. – 16.02. 2016 [Электронный ресурс]. URL: <http:// www. http:// gingertea.ru/cham-dance/> (дата обращения: 15.05.2023).

5. Канаева Н.Е. Индийская философия древности и средневековья. М., 2008. 255 с.

6. 黎羌. 藏文佛学典籍与藏戏探源 (LI QIANG.ZANGWEN FOXUEDIANJI YU ZANGXI TANYUAN) (Ли Цян. Тибетские буддийские тексты и истоки тибетского театра. Журнал буддийских исследований). 2002. С 328-338.

7. 刘俊哲. 吐蕃时期佛教哲学传入西藏的价值、特点与影响 (LIU JUNZHE.TUBO SHIQI FOJIAOZHAXUE CHUANRU XIZANGDE JIAZH) (Лю Цзюньцэ. Ценность, характеристики и влияние буддийской философии в Тибете в период Тубо). Чэнду, 2018. № 04. С.105–109.

8. 刘志群. 藏戏和侏戏、侏艺术 (LIUZHIQUN.ZANGXIHENUOXI NUOYISHU) (Лю Чжицюнь. Тибетская опера и опера Нуо, искусство Нуо. Журнал Центрального института национальностей. 1991. № 3. С. 85–90).

9. 莲花生大师全传 (LIANHUASHENG DASHIQUANZHUAN) (Ляньхуа Д. Полная биография Мастера жизни лотоса. – Пекин, Китайское издательство социальных наук, 2004. – 1808 с.)

10. 廖东凡. 神灵降临 (LIAODONGF SHENLINGJIANGLIN) (Ляо Дунфан. Боги приходят. Китайское тибетское издательство, 2008. – 232 с.)

11. 马盛德, 曹娅丽. 人神共舞 (MASHENGDE, CAOYALI RENSHENGONGWU) (Ма Шэндэ, Цао Яли, Человек и Бог танцуют вместе, 2005. – 216 с.)

12. 孔汉思. 世界宗教寻踪 (KONGHANSI SHIJIJIEZONGJIAOXUNZONG) (Ханс К. Религия в мире. – Шанхай: Sanlian Bookstore Press, 2007. 387 с.)

13. 杨宝春藏戏的定义与起源问题研究 (YANGBAOCHUN ZANGXIDEDINGYI YUQIYUANWENTIYANJIU) (Ян Баочунь. Исследование проблемы определения и происхождения тибетского театра). Журнал Тибетского университета. – Издание по общественным наукам. 2016. С. 79–87.)

14. 姚卫群印度哲学 (YAOWEIQUN YINDUZHEXUE) (Яо Вэйцюнь. Индийская философия. – Пекин: издательство Пекинского университета, 1996. – 332с.)

15. 雅斯贝尔斯大哲学家 (YASIBEIERSI DAZHEXUEJIA) (Ясперс К. Великие философы. – Пекин: Китайская научная литературная пресса, 2006. – 856 с.)

Л.И. Жижилева

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации*

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Долгое время низкий уровень материальных ресурсов и общие социальные задачи (например, выживание в условиях смертельных болезней и войн) способствовали складыванию функционального общества. Это общество существовало практически весь период организации цивилизованной жизни человечеством, решая коллективные задачи и манипулируя сознанием его членов. Оно формируется в ходе раннего наделения людей обязанностями, вопреки последовательному развитию уровней их психики. В современном обществе благодаря универсальной системе образования функциональный характер отношений сохранился. И только в глобальном обществе появился более широкий спектр вызовов, на которые его члены могут отвечать, лишь осознавая и разрешая свои индивидуальные интересы и потребности наряду с общественными. Формирование такого сложного общества требует более бережного отношения к его членам, которые являются творцами своей жизни.

Ключевые слова: человек, функциональное общество, глобальное общество, современное общество, ответственность, вызов, незрелость, ребенок, детство, психологическое взросление.

L.I. Zhizhileva

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

PERSON AND SOCIETY: PAST AND PRESENT

Low levels of material resources and general social tasks (forexample, survival in conditions of deadly diseases and wars) contributed to the formation of a functional society for a long time. This society existed for almost the entire period of the organization of civilized life by humanity, solving collective problems and manipulating the consciousness of its members. It is formed during the early assignment of responsibilities to people, contrary to the consistent development of the levels of their psyche. The universal education system has been the main factor in preserving the functional nature of relationships in modern society. Members of the global society face a wider range of challenges and they can address them only by recognizing and resolving their individual interests and needs along with social ones. The formation of such a complex society requires a more careful attitude towards its members, who are the creators of their own lives.

Key words: person, functional society, global society, modern society, responsibility, challenge, immaturity, child, childhood, psychological maturation.

В современном мире человек сталкивается с большим количеством вызовов, на которые не всегда в состоянии ответить. Ответами на них могут быть, например, желание приспособиться к окружающему миру, стремление замкнуться в себе, а возможно, и потребность создать некоторое сообщество людей, в котором было бы комфортно жить. Важнейшим аспектом сегодняшнего состояния человека и общества является потребность в их устойчивости, обусловленная множеством перемен, с которыми действующий субъект не вполне справляется, а потому зачастую ищет образцы устойчивости в прошлом. Насколько далеки мы или близки к созданию справедливого, комфортного, устойчивого общества?

Важной особенностью обществ, встречающихся как в теории, например, истории политической и правовой мысли, так и в реальной жизни, становилась ориентация людей на выполнение определенных обязанностей в коллективных интересах, за что им предоставлялась защита и безопасное пространство. Человек виделся в них через его роль в социуме или определяемую для него функцию. Подобное функциональное положение человека прослеживается в мифологии, где человек представляет собой лишь слугу богов, существо из праха или глины, чье существование не предполагает наличие каких-то прав. Такую ситуацию мы находим, например, в «идеальном государстве» Платона, в «Утопии» Томаса Мора, а также в более поздних проектах коллективного устройства, в которых значимыми оказывались обязанности людей, а не их права, общественные интересы, а не индивидуальные запросы.

Так или иначе мы имеем дело, прежде всего, со знакомым нам традиционным обществом патриархального типа, где носитель власти и авторитета строит отношения, исходя не из общественного договора, а с позиции силы, где обязанности важнее прав, где ритуал более значим, чем новизна, коллективные интересы превыше индивидуальных. Например, в античном обществе мужчины-граждане, как правило, были воинами, включенными в государственную иерархическую систему, которая подчиняла вопросам войны все население. Женщины в этой функциональной системе рассматривались, скорее, как такие персоны, что предназначены в основном для рождения воинов. Таким образом, традиционное общество – это общество функциональное, поскольку человек не значим сам по себе, но только в связи с его функцией и общественным интересом.

Такое устройство может существовать в силу ограниченности материального ресурса общества и его потребности регулярно добывать необходимое, защищать имеющееся. Однако и сейчас мы можем встретиться с желанием какой-то части представителей современного общества возродить в полной мере эту функциональную систему, позволяющую управлять большими массами населения, поскольку вызовы глобального мира, в котором мы живем, настолько велики, что потребность в безопасности оказывается неудовлетворенной на разных уровнях (сообщества, государства, человека).

Непринятие настоящего и нежелание жить в нем может рассматриваться как кризис современного общества, о чем сегодня часто пишут в научной литературе. Так, по мнению Е.А. Шишкина, существующие ныне «...концепции матриархата или женской генерации для обожествления женщины заводят в тупик развитие общества» [14, с.26–33]. Исследователь предлагает использовать опыт прошлого: ввести раздельное гендерное образование с особым военно-патриотическим воспитанием мальчиков, уменьшить значение женщин во властных структурах и бизнесе, восстановить многопоколенные религиозные семьи с доминированием мужчин. Целью таких введений, по его мнению, должно быть восстановление убывающего народонаселения. Другой исследователь, К.В. Шумский, также разделяет идею кризиса современной западной цивилизации. В отличие от предыдущего исследователя, рассматривавшего проблему в рамках социальных норм и требований, К.В. Шумский видит преобладание матриархальной установки (самозарождение, саморазвитие мира) в научном дискурсе [15, с. 175–190]. Оба мыслителя ориентированы на восстановление патриархальных черт в современной культуре, что предполагает усиление значимости управляющего начала, иерархии, которой подчиняется общество, держащееся в основном на традиции и примате обязанностей его членов.

Если мы обратимся к опыту традиционного общества, где эти черты в наибольшей степени проявились, то увидим, что такие государства для поддержания своего материального благополучия вели перманентно войны, что при скудных ресурсах и высокой смертности не позволяло увеличивать население. Как правило, в таких обществах приветствовалось скорейшее наделение ответственностью его членов, в соответствии с их происхождением. Это предполагало, например, что мальчики уже в семилетнем возрасте овладевали профессиональными навыками. Детей обычно передавали в чужие семьи, где сын рыцаря становился пажом у сеньора, а сын ремесленника учеником мастера [11, с. 45–46]. В это же время девочки рано вступали в брак. Так, в среде каролингской знати существовала практика похищения невест, которым исполнялось только 5–7 лет и которые выросли в домах своих будущих мужей [10, с. 18]. В традиционном обществе ранний переход к взрослой жизни достигался еще и специфической социализацией ребенка, о котором мало заботились [1, с. 9], а больше требовали выполнения обязанностей. Таким образом, какого бы происхождения ни был человек, важно раннее наделение его обязанностями в соответствии с происхождением, что лишало его детства.

Так или иначе в этих случаях практически не учитывалось то, что бы мы назвали взрослением психологическим, т. е. то, что связано с постепенным развитием психических структур человека, в том числе, чувственно-эмоциональной, формально-логической сферами, с постепенным осознанием того, что с ним происходит, и поддержкой себя в этих изменениях. Опираясь на опыт и достижения современной психологии, необходимо в связи с этим отметить, что психические новообразования у ребенка одинаковы в любую историческую эпоху [2, с. 216]. А это означает, что созданная швейцарским психологом Жаном Пиаже система формирования интеллекта применима как к прошлому, так к настоящему и к будущему. Если в ранние годы у ребенка формируется чувственно-эмоциональная сфера, то примерно к 11–12 годам можно говорить о становлении формально-логического мышления [8, с. 202]. При нарушении последовательности формирования психической системы в силу разных обстоятельств (например, неудовлетворение базовых потребностей, насилие над ребенком, отсутствие систематического образования, возможности развивать рефлексию и др.) складывается устойчивая система защит, в том числе указывающая на сохранение детских черт в выросшем человеке, препятствующих его адекватному приспособлению к меняющемуся миру (например, желание регулярно уходить от ответственности, обидчивость, потребность постоянно восполнять свои дефициты за счет других и др.). Ранее возложение обязанностей на детей, которые должны выполнять взрослые, по нашему мнению, и ведет к формированию незрелости, инфантильности, т. е. неспособности осознать свои интересы и потребности, строить самостоятельную свою жизнь, понимая свою действительную ответственность, а не внешне навязанную. Дефицит тепла и близости, недополученный в своем детстве, делает из человека лишь потребителя внешних ресурсов, способного брать, а не давать. Во избежание неисполнения обязанностей пенитенциарная и религиозная системы традиционного общества обращались к человеческому страху ответственности, создавая тем самым прижизненную и посмертную угрозы (публичная смертная казнь, ад). Однако подобные меры не способствуют формированию ответственности взрослого человека, т. е. желания принять на себя какие-то обязательства и следовать им без страха наказания. Отсюда характерная для юриспруденции ответственность, которая существует только за нарушение нормы. Преступника не перевоспитывают до уровня взрослого человека, а лишь наказывают за противоправное действие.

Отметим, что среди диких животных инфантильность рассматривается как проблема, и в естественном состоянии сородичи избавляются от такого существа, поскольку взрослая здоровая особь должна обеспечивать свое существование самостоятельно. Однако же среди людей психическая незрелость длительное время рассматривалась как норма, более того, может одобряться и сейчас. Проявления социального инфантилизма встречаются как в восточной, так и западной культурах. В качестве примера можно привести не настолько далекий от нашего времени китайский опыт «лотосовых ножек», связанный с принудительной инвалидизацией женских ног ради общественного признания. Также сюда мы можем отнести и диеты, изнуряющие в основном женское тело, в современной западной культуре. Такой опыт говорит нам о том, что оставаться незрелым (незрелым) хотя бы в физическом, а возможно, и в психическом смысле, вполне приветствуется обществом.

Как мы отметили, незрелость и инфантильность в биологически выросшем человеке связана с недоразвитостью психических структур, что может в том числе проявляться в существовании жесткой системы психологической защиты, слабом понимании себя, своих потребностей и интересов; склонности к зависимостям и конформизму, неспособности возлагать на себя ответственность за свою жизнь и здоровье, желании брать и потреблять, превалирующему над давать и адекватно заботиться о себе и других, отсутствии склонности к рефлексии и др. Сегодня такие проблемы отслеживают психологи, сталкивающиеся с травматическим прошлым человека. Однако для традиционного общества формирование инфантильного индивида было нормой. А потому вполне понятно стремление подчиняться сильной родительской фигуре, искать покровительство, перекладывать ответственность за свою жизнь на кого-то иного.

Это имело далеко идущие последствия, в частности, подчинение огромных масс населения жесткой системе управления, лишение большинства представителей общества власти, собственности, возможности изменить свою жизнь. В отношении женщин поддержание психологической инфантильности при их высокой моральной ответственности (например, за своего ребенка) даже широко приветствовалось. Эта система получила распространение и в экономике традиционного социума (женщины оставались внутри домашнего хозяйства), и в религиозных установках (воспитывались в послушании отцу и мужу), и в правовых ситуациях (от их имени в государственных органах выступали мужчины), и других случаях. Имея только обязанности, высокую степень неудовлетворенности базовых потребностей, такие люди оказываются зависимы и нуждаются в удовлетворении дефицита, в том числе материального, социального, эмоционального. Зная об этом, вполне можно манипулировать такими людьми, управляя их усилиями в своих интересах, на чем держались деспотические режимы. Таким образом, функциональное общество покоится на возрождении психологической незрелости его членов, существующей при ограниченности его ресурсов и отсутствии времени и сил для самопонимания. Попытки «заботы о себе», возникшие в Античности, о которых столь подробно пишет М.Фуко [13], направлены были не на понимание индивидуальных проблем, потребностей и интересов самой личности, а приспособление души человека к жизни в полисе и божественном мире, где она только часть целого.

В современном обществе сложилось представление о необходимости периода перехода к взрослой жизни, т.е. инфантильности (детства) для безопасного формирования психики. Взрослым человек может стать лишь постепенно, когда его физическим изменениям соответствуют изменения психики. У современного ребенка существует детство как период инфантильности, который в связи со сложностью поставленных

перед ним задач имеет склонность увеличиваться или уменьшаться. Столь важные изменения могут происходить, когда не только родители, но и социальные институты подготовлены к этому. Незрелость выросшего человека также может иметь место, например, в случае травматизации ребенка в период детства. Но в этом случае такой человек должен иметь возможность адекватной психологической помощи с учетом особенностей индивидуального развития.

Вместе с тем его психологическую незрелость сегодня следует отличать от феномена кидалта («новых взрослых»), характерного для современного развитого общества. «Новые взрослые» – это люди, которые уже будучи биологически выросшими, сохраняют связь с детством (например, это может проявляться в манере одеваться не по возрасту, продолжать жить вместе с родителями во взрослом состоянии и др.), но при этом они остаются вполне ответственными и трудоспособными членами общества [3, 4]. Для модели «нового взрослого» характерно, что человек в соответствии с ситуацией довольно легко может менять свои состояния, понимая, что в разные периоды жизни в нас проявляется больше какая-то из наших субличностей: взрослый, ребенок или родитель.

В то же время следует отметить, что с появлением детства, закрепленных за личностью в конституциях и других законах прав и свобод человека, феномен функционального общества не исчез, и, как мы отметили, в каких-то ситуациях инфантильность может приветствоваться. Как нам представляется, это связано с тем, что на место раннего закрепления профессиональных обязанностей взрослых приходит избыточно довлеющая над человеком система образования, которая также может лишать периода необходимой инфантильности и безопасной адаптации. Итогом подчинения человека данной системе может быть формирование интеллектуала, который продолжает оставаться «обидчивым ребенком» и стремится к безудержному потреблению. Как мы знаем, именно так формируется человек массовой культуры, который по-прежнему подвергается манипулированию его сознанием. Однако, в отличие от Франкфуртской социологической школы, критиковавшей массовую культуру в разных аспектах, сегодня находят и позитивные черты ее влияния, например, ее возможности в социализации и адаптации человека, способности быть инструментом стабилизации существующей социальной системы [6, с. 34].

Длительная история существования традиционного и индустриального обществ показала, что функциональная система хороша для решения коллективных задач, когда большая часть общества испытывает одинаковые вызовы окружающей среды. Такое общество легче мобилизовать на решение общих вопросов (например, военных), но оно испытывает сложности с развитием отдельных компонентов системы (например, рыночной экономики), да и функциональная модель человека перестает быть эффективной для него самого.

Сегодня глобальное общество, испытывающее еще больше вызовов, стремится к устойчивости своего развития. Предлагаются разные варианты будущего с учетом ценностей стабильности, комфорта, справедливости. Так, на уровне межкультурной коммуникации мы можем увидеть потребность части сообщества создать систему устойчивого развития, которая состоит из умелого сочетания наилучших достижений человечества в области экономики, экологии, социальной сферы [9]. Другие же видят мир далеким от согласованности. Это может быть мировая система плюралистическая и конкурентная, где не будет ни одного центра давления и продвижения собственных ценностей [7, с.134]. Это означает, что функциональное общество на уровне государств, придерживающихся консервативной политики и традиционных ценностей, вполне возможно.

Как мы отметили ранее, сегодняшнее состояние общества ряд авторов называет кризисом, справиться с которым, как они считают, можно лишь вернувшись в прошлое, в котором общественное влияние на человека и его жизнь имело колоссальную роль. Например, общественным институтам, занимающимся разработкой общественных программ для молодежи, сегодня предлагается использовать социокультурные тренинги и ситуативное моделирование, направленное на решение социокультурных дилемм [5, с. 583–589]. Однако вызовы сегодня носят столь индивидуальный характер, что нередко человеку необходимо первоначально осознать свои собственные интересы и потребности, сопоставимые с обязанностями и ответственностью, что указывает на его взросление [12, с. 11–12]. Принимать ответственные решения за мир, полный глобальных проблем, могут повзрослевшие люди, понимающие свои границы безопасности и готовые в том числе к волонтерству, а не бесконечному потреблению. Воспитать их можно лишь с учетом их индивидуальных особенностей (потребностей, интересов, травматического опыта и др.).

Таким образом, существование функционального общества вполне закономерно в истории человечества и во многом обусловлено проблемами социализации человека в условиях ограниченности ресурсов и опасностей, подстерегающих человека на каждом шагу. В частности, мы обратили внимание на незрелость в разные периоды интеллектуальной или чувственно-эмоциональной сфер, большое давление на него извне. Это приводило к формированию различных видов психологической защиты и прекращению личностного развития до уровня взросления. Эти люди сохраняют детские черты, дефициты, зависимости, и ими можно манипулировать в чьих-либо интересах, в том числе, обещая решить проблему безопасности. Однако в глобальном обществе есть запрос на взросление, поскольку решать глобальные проблемы и адаптироваться к этому миру могут лишь они. Это значит, что имеются и такие возможности социализации, которые позволяют человеку понимать свои потребности и интересы и действовать в соответствии с ними, учиться осознавать свои проблемы и брать на себя ответственность, даже если он не был воспитан в семье, заботившейся о нем адекватно его интересам. Такими людьми довольно сложно манипулировать, принуждать их выполнять чужую волю вне их интересов, поскольку они чувствуют свои границы и не ощущают себя жертвами обстоятельств (или функцией общества). Чем более будет таких людей, тем более устойчивым и справедливым будет общество.

Список литературы

1. Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та. – 1999. – 415 с.
2. Божович Л.И. Этапы формирования личности в онтогенезе (II). Проблемы формирования личности: избранные психологические труды. – М.– Воронеж: Институт практической психологии – МОДЭК. – 1995. – 352 с.
3. Горалик Л. Маленький принц и большие ожидания. Новая зрелость в современном обществе [Электронный ресурс] // Теория моды. – 2008. – № 8. URL: https://linorgoralik.com/little_prince.htm (дата обращения: 5.12.2021).
4. Жижилева Л. И. «Новые взрослые» и изменение требований к структурам власти. Органы государственной власти в системе правозащитной деятельности на современном этапе [Электронный ресурс]: Сборник научных трудов V Национальной научно-практической конференции 20 декабря 2021 г. / под общ. ред. Е. В. Воскресенской [и др.]; – СПб.: Изд-во СПбУТУиЭ, 2022. – С. 254–260.

-
5. Кисляков П.А., Шмелева Е.А. Психологическая устойчивость личности к социокультурным угрозам и вызовам // Психология XXI века: вызовы, поиски, векторы развития: сборник материалов Всероссийского симпозиума психологов (Рязань, 9–10 апр. 2020 г.) с междунар. участием (Россия, Республика Казахстан, Китай) / под общ. ред. Д. В. Сочивко – Рязань : Академия ФСИИ России, 2020. – 1019 с.
 6. Костина А.В. Массовая культура: аспекты понимания // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 1.– С. 28–35.
 7. Крастев И., Холмс С. Свет, обманувший надежды: Почему Запад проигрывает борьбу за демократию. – М.: Альпина Паблишер, 2020. – 352 с.
 8. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. Психология интеллекта. Генезис числа у ребенка. Логика и психология. – М: Просвещение. – 1969. – 659 с.
 9. Преобразования нашего мира: повестка дня в области устойчивого развития на период до 2030 года // Официальный сайт ООН. Департамент по экономическим и социальным вопросам – URL: <https://sdgs.un.org/ru/2030agenda> (дата обращения 03.02.2024).
 10. Ронин В.К. Восприятие детства в каролингское время //Женщина, брак, семья до начала нового времени: Демографические и социокультурные аспекты: сборник статей. – М: Наука. – 154 с.
 11. Тимофеева И.Ю. Теория и история культуры повседневности зарубежных стран: учебное пособие. – Комсомольск-на-Амуре: ФГБОУ ВПО «КнАГТУ». – 2012. – 86 с.
 12. Уилбер К. Интегральная медитация. – М: РИПОЛ классик. – 2017. – 368 с.
 13. Фуко М. Герменевника субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. – СПб: Наука, 2007.– 677с.
 14. Шишкин А.Е. Аннигиляция патриархата как механизм насаждения женской генерации // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2019. № 3. – С. 26–33.
 15. Шумский К.В. «Матриархат» и «патриархат» как два типа ментальности // Знание. Понимание. Умение. – 2020. – № 3. – С. 175–190.
-

С.П. Золотарев, Г.В. Смагина

Ставропольский государственный аграрный университет

ЭМПИРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ КАК СПЕЦИАЛЬНОЙ ФОРМЫ ИДЕОЛОГИИ ОБЩЕСТВА

Рассмотрена проблема исторического сознания на теоретическом и практическом уровне. Определена проблема по поиску оптимального решения воспитания мировоззрения личности в обществе на основе философского понимания взаимоотношений между людьми. Приведены теоретические концепции исторического сознания в трудах Й. Рюзена, М. Барга. Автор отмечает, что данный тип коллективного сознания целесообразен в современных государствах и воплощает одну из актуальных тем философских и исторических дебатов. Сделана попытка определить методы и способы на основе исторических знаний и событий, осуществляющих оценку имеющегося миропонимания индивида и значимость созданных ценностей. На основе трудов философов, исследуемых в статье, автор делает вывод о том, что историческое сознание имеет общеполитическую и духовно-культурную сущность.

Ключевые слова: историческое сознание, эпоха, человек, общество, культура, цивилизация, история, событие, традиция.

S.P. Zolotarev, G.V. Smagina

Stavropol State Agrarian University

EMPERICAL AND THEORETICAL FOUNDATIONS OF HISTORICAL CONSCIOUSNESS AS A SPECIFIC FORM OF SOCIAL IDEOLOGY

The article considers the problem of historical consciousness at the theoretical and practical level. The authors identify the problem of finding an optimal solution for educating the worldview of an individual in society on the basis of a philosophical understanding of the relationships between people. The article describes theoretical concepts of historical consciousness in the works of J. Ryse and M. Barg. The authors note that this type of collective consciousness is appropriate in modern states and embodies one of the current topics of philosophical and historical debates. The authors have made an attempt to determine methods and ways of assessing the existing worldview of the individual and the significance of the created values based on historical knowledge and events. Based on the works of philosophers studied in the article, the author concludes that historical consciousness has a general political and spiritual-cultural essence.

Key words: historical consciousness, epoch, man, society, culture, civilization, history, event, tradition.

Постановка проблемы. Современная эпоха определила направление исследования по изучению человека с позиции социальной философской мысли. Возросший интерес к проблеме формирования сознания личности возник на почве отношений между социальным бытием и мировоззрением индивида, которые имеют высокую динамику и переменчивый характер. Это требует нового философского осмысления на основе существующих теорий понимания места и роли сознания в изменяющемся мире.

Становление и развитие общества в различные исторические эпохи создаёт условия для пересмотра ценностей и традиций прошлых поколений личности на уровне

сознания и мировоззрения. Сознание позволяет человеку исполнить имеющиеся и приобретаемые знания в ходе социализации. Поэтому совершенствование разума опирается на обретение новых открытий, технологий, межличностных отношений в современной эпохе. Эффективным элементом развития рассудка является уровень и качество познавательной деятельности человека. Без учёта исторических событий и процессов нельзя постигнуть социальную природу бытия индивида. Вероятность повысить совокупность всех имеющихся средств, влияющих на психологическую и интеллектуальную деятельность человека, – основная задача государства.

Выдающийся талант индивида, уровень и способности в каждом столетии определяются по-разному. Наличие универсалий, составляющих историческое сознание, обусловлено опытом, методом общения с окружающими людьми и существующими формами политической, экономической и социальной реальности. Любое изменение в общественной жизни оказывает трансформацию в мировоззрении личности. Феномен исторического сознания необходимо изучать в совокупности с различными историко-культурными традициями.

Духовная составляющая цивилизации имеет неустойчивый характер, что способствует раскрытию проблем современности и перспектив модернизации будущего. Изучая основные культурно-общественные установки прошлого, существует возможность осмыслить значение и положение человека в формулировании задач, ценностей, жизненных принципов в настоящем и будущем.

Теоретический обзор. Решение этих проблем требует восстановить культурное наследие общества и создать необходимые условия для нравственной эволюции личности. Достижение этой задачи вызывает потребность использовать обычаи прошлых поколений для духовного развития современного социума. Другой задачей является рассмотрение взаимообусловленности истории обычаев, сложившихся в государстве. Эту проблему пытался решить немецкий философ Й. Рюзен, посредством анализа развития исторического сознания в конце XX и начале XXI столетий. На основе культурно-антропологического подхода – модификация социального сознания создаёт предпосылки для наступления «кризиса исторической памяти» [1].

Историзацию культурных процессов с точки зрения аксиологического подхода изучал М. Барг. Он писал: «...история – лишь одна из составляющих исторического сознания» [2, с. 49]. Вопрос о взаимосвязи между человеком и обществом пыталась решить Л. П. Репина. Она использовала хронологический подход при анализе уровня и компетенций, сформированных коллективной памятью, с учётом практической деятельности в различных сферах государственного регулирования. Теоретические выводы Репиной являются традиционными для русской философии, имеют теоретическую перспективу усвоения категорий «историческая память», «историческое сознание». «Индивид имеет не только настоящее и будущее, но и собственное прошлое, более того, он сформирован этим прошлым – как своим индивидуальным опытом, так и коллективной, социально-исторической памятью, запечатлённой в культурной матрице» [3, с. 43].

В монографии «Историческое сознание и кризисный социум» А. В. Леопа предлагает собственное видение проблем формирования сознания личности в кризисные годы при расширении разнообразных сфер социальной жизни. Автор исследует основные этапы развития российского общества конца XX – начала XXI столетий [4].

А. Леопа определил стандарт воздействия для создания перспективных эпохальных концепций, содержащихся в национальной памяти. Он пишет: «Современность

ставит под сомнение исторически сложившиеся представления о человеке и человеческой природе. Всё это неизбежно проявляется в сознании и социальном поведении людей как кризис идентичности» [4, с. 44].

Методология и методика исследования. Научная доктрина, представленная Н. Копосовым, указывает на приоритет личности на основе индивидуального сознания, в которой образуются и воспитываются важные уровни мышления и самореализации. Существующие нормы персональной памяти формируют перспективные уровни мышления и самовыражения. Память основывается на имеющемся уровне персональной информации в процессе социализации человека [5].

Эту точку зрения поддерживает и В. Тишков: «Понятие российского самосознания, российской национальной идентичности не исключает существования этнонации или этнических партикулярных культурных форм идентификации: я не русский, но я россиянин. Мне многие говорили – и чеченцы, и якуты, и буряты: мы не русские, но мы россияне. То есть эти две формы идентификации не исключают друг друга» [6, с. 13].

Рассмотренные философские концепции отражают разнообразные феномены памяти, которые изучаются с позиции культурно-исторических артефактов. Эти парадигмы не создают коллективной теории на фоне всеобъемлющей дефиниции категории «историческое сознание». Потребность в понимании этой категории образована на динамичном развитии политической, экономической и духовной сферы нашего государства. Целесообразность постижения взаимоотношения в социуме – главный механизм современной мировоззренческой концепции, проявляющийся в следующих тенденциях:

1. объяснить способности данной стадии осмысления по отношению к другим индивидам.

2. установить место и значение исторической памяти.

Она выступает главным элементом субъективной психики и функционирования мировоззрения, обуславливающего аксиологическую сущность бытия. История воссоздаётся на всех уровнях развития цивилизации, объединяет связи в социуме. Вошедшие в историю факты в некоторых аспектах представляют познавательные процессы и переменные иерархии формирующейся системы. Она отображает реальный факт в отдельных случаях, не выявляет уровень познания субъектом находящегося в определённой социальной среде происходящих событий. Историческое сознание обращено на познание реальности в отдельный период на уровне субъектно-объектных связях.

Результаты исследования. Эта концепция порождает проблему отношений социального бытия и человека на основе разных сфер государственной деятельности. Смысл исторического сознания проявляется на теоретическом и практическом этапе исторического опыта отдельных групп граждан. Обыденный уровень складывается и изменяется в зависимости от социально-экономического показателя развития социума, сложившейся системы традиций в разнообразных национальных общностях. Эмпирический опыт культурного наследия зависит от общественно-практической деятельности субъекта, фиксирующий хаотичность социальной жизни.

Научное исследование всевозможных контактов и правил, происходящих между человеком и социумом, требует создания категорий, обеспечивающих объединение взаимоотношений предметного мира. Сложившаяся идеология в государстве оказывает непосредственное влияние на развитие и уровень исторического сознания, интегрирующего ценности и традиции, существующие в определённое время. Созданные идеологические институты входят в системную надстройку социума, основной задачей

которой является законодательное закрепление классовых идей в коллективном сознании, создание социальных инноваций [7, с. 86].

Историческая память выполняет роль арбитра в обществе, интегрирующем духовные и традиционные ценности прошлого. На первых порах историческое сознание выполняло функции по адаптации личности в группе людей в пределах культурной и культовой практики. Эту позицию обосновал А.К. Алиев: «Не следует смешивать понятия «обычай» и «традиция», так как это может привести к ошибочным выводам как в теории, так и на практике, особенно в условиях национальных республик, где их сила ещё велика. Они действуют во всевозможных сферах общественной жизни и по-разному влияют на процесс воспитания человека» [8, с. 22].

Обычаи и ритуалы имеют смысл в том случае, если усваивают существующие культурные ценности, передаваемые от предков к потомкам. Историческое сознание формируется на теоретическом и практическом уровне бытия социума. Учёные создают концепции с учётом исторических фактов, дошедших до современности. Отечественные философы, используя теорию нравственного абсолютизма, сделали попытку осмыслить вектор развития Российского государства с учётом православных истин. Историческая память отражает социальные отношения посредством культурного наследия и объёма миропонимания, принятые в стране. Кроме того, она выступает в роли субъективного и объективного бытия.

Эпохальным этапом реформирования социокультурных норм стала Великая Октябрьская социалистическая революция 1917 года. Одним из главных итогов становления и развития государственных отношений стало внедрение в сознание человека идей марксизма-ленинизма. Идеология социализма заключается в том, что ведущим политическим, экономическим и социальным локомотивом выступает рабочий класс, миссия которого выражается в форме «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» [9, с. 447].

По мнению теоретиков марксизма, главная задача рабочих и солдат заключается в захвате политической власти в государстве только при классовой борьбе против буржуазии. Сознание рабочих и крестьян должно быть сформировано на понимании ведущей политической силы, способной привести к победе коммунизма. Объект исторического сознания включает в себя совокупность индивидуального и социального мировоззрения и миропонимания окружающего мира.

Владимир Соловьёв полагал: «Всеобщий характер этой идеи отрицается многими, но лишь по недоразумению. Нет, правда, такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро; но вместе с тем нет, и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра значения постоянной и всеобщей нормы и идеала» [10, с. 47].

Развал Советского государства, произошедший в конце XX столетия, способствовал кардинальным переменам во всех сферах российского общества. Начавшаяся перестройка хозяйственных отношений, которая продолжается и по сегодняшнее время, модифицировала экономическое положение граждан и страны. Основной целью Российского государства стало формирование новой концепции духовной жизни человека. По мнению Л.Б. Вардомского, «в политике новых государств в 90-е годы и сегодня вполне отчётливо прослеживается стремление максимально полно использовать сильные стороны своего геополитического и геоэкономического положения» [7, с.143].

Создание нового Российского государства ориентировано на создание необходимых условий к восстановлению нравственных и духовных традиций исторического прошлого, для построения правового государства. Эффективность демократических

институтов достижимо при условии, что граждане обладают духовным ресурсом, созданным при реализации исторического прогресса. При образовании новой доктрины граждане должны уяснить государственный вектор улучшения жизни человека на основе существующих моральных, правовых и культурных воззрений. Взаимопонимание в социуме зависит от потребностей личности в теоретическом и культурном уровне. По словам профессора Момджяна К.Х., «важно понимать, что эта потребность, присуща каждому человеку, может удовлетворяться разными способами» [11, с. 102].

Неизменные параметры воспитания индивида зависят от типов сознания при формировании социальных связей в разнообразных областях демократического государства. Одновременно с этим, чем выше происходит проникновение личности в проблемы социума, тем продуктивнее сознание индивида.

Гражданин не может существовать без духовной и творческой деятельности, отражающей истинное положение вещей, происходящих в объективной реальности. Чем шире границы свободы человека, тем активнее формируется частная жизнь. Морально-этический компромисс между личностью и обществом допустим, только если индивид и социум обладают солидарным мировоззрением. Кроме того, для большинства граждан универсальные моральные и эмпирические нормы должны опираться на общепринятые принципы:

1. Совмещение собственного интереса с общественным;
2. Создание ясной и приемлемой концепции материального и духовного блага;
3. Защиты прав каждого гражданина для развития и освоения духовных ценностей.

Эволюция человечества на различных этапах находит выражение в созданных им культурных объектах, иллюстрирует связность и наследование интеллектуального процесса и многочисленных социальных контактов, сосредоточенных на творческой свободе и самовыражении. Формирования духовного мира человека, создаёт необходимые условия для исполнения нравственных принципов различными социальными классами.

В соответствии с этим – историческое сознание развивается путём применения первообразов, индивидуального и группового прожитого. Наследие предков, преломляясь через все области коллективных отношений, используя психологию и культурные ценности личности, занимает ведущее место в социальных отношениях и не имеет юридического значения без постижения случившихся событий и исторических прецедентов. Её изучение с позиции приобретения новых знаний и навыков во времени и пространстве, по всей вероятности, заимствует эффективные культурно-традиционные ценности при смене одной государственной формы правления на другую. Историческое сознание основано на собственной системе и непрерывности духовных и социальных отношений в границах формирования бытия.

Оно имеет индивидуальный подход при изучении минувших событий на основе диалектического процесса. По суждению Э.Л. Доктору, «История – это настоящее. Вот почему каждое поколение пишет её заново. Но то, что большинство людей считает историей, является её конечным продуктом, мифом». [12]

Традиционное мышление изучается посредством применения принципа историзма, устанавливающего вектор законов, меняющих духовную жизнь человека. Определяются всеобщие парадигмы и правила преобразования природы и типы изменений коллективных отношений. Жизненная позиция и пространственный отрезок времени отображения реальности иначе определяют развитие общества. Каждый тип мировоззрения наделён уникальными признаками, специфическими для изучаемого исторического периода.

Политическое мировоззрение представляет субъективно-деятельностную сторону личности, основанную на его классовой принадлежности. В современных условиях историческое сознание способно раскрыть социальный статус и направление развития человека на благо общества.

По представлению русского богослова Боголюбова Н.М., «быть личностью, проявлять свою самость, своё я, вносить в жизнь дух творчества – это основной мотив и современной философии, и современной литературы» [13, с. 61].

Тем самым историческое сознание обретает форму активного духовного творчества, объединяющего и создающего новый культурный нравственный резерв, благодаря предыдущим и современным поколениям граждан.

Возобновление нравственных ценностей и убеждений содействует приумножению культурных традиций как неотъемлемой части жизни россиянина в эру информационных технологий. Существует иная точка зрения, представленная Соловьёвым Э.Ю.: «Ум человека как общественного существа всегда уже загрунтован, и значительную часть этой грунтовки составляют обманы, порождаемые самой социальной действительностью. Той, которую люди не только воспринимают и отражают, но ещё и претерпевают в качестве субъектов, встроенных в неё всем своим сознанием» [14, с. 8].

Концентрация, получение и активизация исторического эксперимента совершается на уровне средств современных коммуникаций. Межличностный ресурс социальных контактов принимает во внимание все аспекты форм существования индивида в зависимости от теории и практики, сложившейся в данной исторической эпохе. Жизненный опыт на уровне сознания образован на развитии человеческой цивилизации в осмыслении фактов и реалий как индивидуальном способе понимания окружающей действительности.

На изучаемом аспекте оформляются очевидные истины, теоретическое изучение которых так же необходимо, как и практическое применение в общественной жизни. Кроме того, оно даст возможность структурировать моральные принципы и культурные традиции предыдущих поколений граждан в полном объёме. В нём и есть главная культурно-воспитательная миссия, которую должно разрешить общество. Историческое сознание выполняет функцию интеграции в большинстве форм взаимоотношений между различными социальными группами. Объединение охватывает весь спектр социально-культурного, индивидуального и общественного бытия для разрешения важных проблем в деле персонификации коллективных связей. Существенным объектом по обретению главной ценности личности – духовный поиск в постижении другого человека как неделимого создания, совмещающего в себе личное и публичное, поддерживающего развитие социального устройства, не теряя самобытности [15].

Устранение сложностей, связанных со взаимодействием различных слоёв общества, требует объединения всех граждан. Уровень исторического сознания и объём зависят от сложившихся в социуме традиций и культурных ценностей. Это способствует выбору верных методов гуманитарных ориентиров в современной эпохе развития общественных отношений в различных сферах. Важным направлением формирования сознания у молодого поколения является мировоззрение, основанное на прошлой и современной динамике общественно-психологических явлений, играющих координирующую роль в государстве. Принятая социумом и индивидом форма сознания должна выполнять главную задачу по становлению и развитию гражданского общества на благо государства.

Выводы. Итогом исследования проблемы исторического сознания и влияния на идеологию общества является вывод о том, что самоидентификация личности с практической и когнитивной деятельности формирует мировоззрение и миропонимание происходящих процессов прошлого и настоящего. Личность утверждает концепт по осуществлению индивидуальной этической и умственной активности в общественном бытии. Тем самым нравственный статус индивида состоит из целей, творческих способностей, стимулов для служения государству. Историческое сознание непосредственно связано с обществом и некоторыми социальными группами. Оно свойственно не только для отдельного человека, но и классам, нациям, проживающим совместно на одной сложившейся территории. Собственное пространство исторического сознания в социальных взаимодействиях включает в структуру взаимные интересы, жизненные приоритеты и верования.

Свойства исторического восприятия проявляются в разнообразных видах отношений между людьми и государством. Отличительной чертой этих связей выступает формализация, историчность, обобщение на основе ценностно-ориентационной направленности на прошлое. Центральный элемент исторической памяти выражается в том, что историческое сознание действует как отражение былых традиций. Оно представлено в форме воспроизведения минувшего на уровне сложившейся культурной жизни. Ретроспективный анализ обусловлен на фактах и событиях, что выражается в перспективных направлениях развития социальной жизни в настоящем. Историческая память прошлого состоит из личных и групповых чувств по реконструкции мировоззрения как на субъективном, так и объективном уровне бытия. Итак, историческое сознание как рефлексивный и фигуральный способ осмысления реальности подтверждает и определяет с точки зрения исторической памяти ценностные ориентации, сопряжённые с процедурой культурно-исторической формации [16].

Таким образом, оно выступает ключевым компонентом персональных взаимоотношений, ориентированных на понимание прошедших событий, являющихся главным звеном социальных контактов, обращённых на интерпретацию обстоятельств и артефактов бытия личности и государства.

Список литературы

1. Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность // Цепь времен: проблемы исторического сознания: Сб. статей под ред. Л.П. Репиной. – М.: ИВИРИАН, 2005. С. 39-62.
2. Барг М.А. Историческое сознание как проблема историографии // Вопросы истории. 1982. № 12. С. 49–67.
3. Репина Л.П. Историческая память и современная историография // Новая и новейшая история. 2004. № 5. С. 35–47.
4. Леопа А.В. Трансформация исторического сознания в переходный период истории, конец XX – начало XXI века. Красноярск: СФУ, 2012.– 242 с.
5. Копосов Н.Е. Память строгого режима: История и политика в России. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 320 с.
6. Тишков В. А. Национальная идентичность и духовно-культурные ценности российского народа. – СПб.: СПбГУП, 2010. – 36 с. – (Избранные лекции Университета; Вып. 105).
7. Вардомский Л. Б. Десять лет после распада СССР: некоторые результаты и перспективы эволюции пространства СНГ // РСМ. 2002. №2.– С.143.
8. Алиев А.К. Народные традиции, обычаи и их роль в формировании нового человека / А.К. Алиев; Даг. науч. центр РАН. – Махачкала, 1968. – 288 с.

9. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.4.– С.447.
10. Соловьёв В.С. Оправдания добра / Соловьёв В.С./ Сборник сочинений в 2 томах. – М.: Мысль, 1990. Т.1.– С. 580.
11. Момджян К. Х. К типологии человеческих потребностей. Статья 3. Социальные потребности человека. Часть 2. // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2017. №2.
12. Доктороу Э. Л.: История – это настоящее. [Электронный ресурс] // URL: <http://list-quotes.com/ru/кавычки/эль-доктороу-240935/> (дата обращения: 13.02.2024)].
13. Боголюбов Н.М. Современный индивидуализм и «интеллигентное мещанство» // Вера и Разум. Богословско-философский журнал.1908. № 19. С. 61–77.
14. Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть II // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.
15. Толстых, В.И. Общественное сознание и его формы / В.И. Толстых. – М.: Политиздат, 1986. – 367 с.
16. Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. – М.: ЮНИТИДАНА, 2008. 543 с.

Л.Ю. Спиридонова

Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова

ВРЕМЯ В РАМКАХ БИНАРНОЙ ОППОЗИЦИИ «ИЗМЕНЧИВОЕ И ВЕЧНОЕ» В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕГО МИРА

В статье осуществлена попытка рассмотрения времени как одной из важных категорий культуры посредством метода бинарных оппозиций структурного антрополога Клода Леви-Стросса. Поскольку восприятие категории «время» зачастую может затрудняться культурными и цивилизационными различиями, исследователям требуется универсальный метод изучения, подходящий для совершенно любой культуры. Бинарные оппозиции о времени включают в себя самое широкое поле интерпретаций. Так, одна из интересных комбинаций представлений о времени – «изменчивое и вечное». Использование данного метода показано на примере древнегреческой культуры. Размыкание структуры «времени» через «изменчивое и вечное» происходит в контексте философских воззрений Гераклита и Парменида, Платона и Аристотеля, Эпикура, стоиков и неоплатоников.

***Ключевые слова:** время, вечное, временное, древнегреческая философия, философия культуры, время в культурах, бинарные оппозиции.*

L. Yu. Spiridonova

Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov

TIME WITHIN THE BINARY OPPOSITION “VARIABLE AND ETERNAL” IN THE CULTURE OF THE ANCIENT WORLD

The author makes an attempt to consider time as one of the important categories of culture through the method of binary oppositions of the structural anthropologist Claude Lévi-Strauss. Researchers need a universal method of study that is suitable for absolutely any culture because the perception of the category “time” can often be complicated by cultural and civilizational differences. Binary oppositions about time include the widest field of interpretation. One of the interesting combinations of ideas about time is “changeable and eternal.” The use of this method is illustrated by the example of ancient Greek culture. The opening of the structure of “time” through the “changeable and eternal” occurs in the context of the philosophical views of Heraclitus and Parmenides, Plato and Aristotle, Epicurus, the Stoics and Neoplatonists.

***Key words:** time, eternal, temporary, ancient Greek philosophy, time in cultures, binary opposition.*

Вопрос о сущности времени как одна из основополагающих проблем философии остается открытым, пронизанным парадоксами и бесконечно спорным. Начиная с древних времен, к проблеме времени обращались мыслители Запада и Востока. На протяжении нескольких веков сформировались три основные теории о времени: идеализм, реализм и релятивизм. Идеалисты верят, что время – это всего лишь субъективный фактор, и в реальности ему ничто не соответствует. Реалисты утверждают, что время – это реальная вещь, своего рода матрица, лежащая в основе событий. Реляционисты выбирают что-то вроде срединного пути: они верят, что время – это всего лишь способ соотнести события друг с другом, но отношения, которые оно описывает, реальны [1, р. 7]. Однако данные теории по большому счету отражают точку зрения, выбор научного подхода того или иного исследователя, но не дают исчерпывающих ответов.

Понимание природы времени также может осложняться при рассмотрении (и сравнении) нескольких разных культур. Поскольку, согласно представителю школы «философии жизни» Освальду Шпенглеру, каждая культура имеет неповторимую, только ей присущую «душу», которую невозможно познать, а лишь постичь [2]. Отличающаяся от других «душа» культуры предполагает уникальное восприятие времени, на которое также могли повлиять территория, язык, географические и климатические особенности. Само «чувство времени» становится основой классификации культур. Так, традиционное деление на восточную и западную культуры можно представить как «циклическую» и «линейную» культуры. Или, к примеру, американский антрополог Эдвард Холл выделял монохронные (прямолинейность, последовательность, внимание сконцентрировано на одном деле в один промежуток времени, пунктуальность) и полихронные (несколько событий или задач в один промежуток времени, равнозначность и одновременность нескольких дел в один промежуток времени, отсутствие пунктуальности) культуры [3].

Но в попытке максимально точно уточнить детали и более ярко изобразить различные варианты сложившихся представлений о времени есть опасность упустить общие черты, присущие времени в каждой культуре. Французский антрополог Клод Леви-Стросс посвятил свою карьеру поискам универсального кода, характерного для любого этноса, единого «ключа», с помощью которого возможно было бы поставить бы знак равенства между так называемыми «первобытными» и «прогрессивными» цивилизациями в вопросах культурного развития. В своих работах К.Леви-Стросс стал применять вслед за лингвистами метод бинарных оппозиций, строящийся на дихотомии основных обратных друг другу категорий [4]. Рассмотрение через противопоставление двух «полюсов» философско-культурных представлений в бинарных оппозициях, позволяет наиболее полно раскрыть особенности времени всем ее многообразии и противоречиям.

Одной из всеохватывающих бинарных оппозиций о времени является «изменяющееся и вечное». В культуре Древнего Египта «изменяющееся-вечное» представлено в дихотомии «neheh» и «djed» [5]. «Neheh» – постоянно изменяющееся циклическое время. Бог Солнца Ра каждый день плывет по небу, пересекает подземный мир, чтобы снова взойти и продолжить движение по все тому же пути. «Djed» – вечность, неизменное время, связанное с загробным миром, истинной жизни.

В древнеиндийской культуре время связано с бесконечно повторяющимся циклом времени (кала) и вечными богами Брахмой, Вишну и Шивой. Брахма творит мир, Вишну его сохраняет, а Шива разрушает. Этот процесс повторяется снова и снова [6]. Циклический подход к истории мира можно обнаружить и в буддизме. Так, в текстах Абхидхармы время исчисляется кальпами. Кальпу можно определить как полный космический цикл, который определен кармической активностью существ. Кальпу также можно разделить на этапы: зарождения мира, стабильности и разрушения. Конец каждой кальпы в буддизме ознаменован полным разрушением конкретного мира, после чего все начинается сначала.

Значительный вклад в разработку проблемы времени внес основатель буддийской философской школы мадхьямика Нагарджуна, который указывал на относительность или, точнее, «пустотность» феномена времени. Он, в частности, писал: «Три времени (прошлое, настоящее и будущее) не существуют [в действительности], так как они неустановимы и взаимоопределяемы, так как они изменяются и неопределяемы через себя и так как они не «сущность». Они – просто различительные признаки» [7, с.215].

По мнению Нагарджуны, время «делится на три части только в сознании, а это является лишь собственным представлением людей о времени, поэтому нет прошлого, настоящего и будущего как отдельных категорий времени. Что же касается времени как единого целого, то оно также «пустотно», поскольку распадается на бесконечное множество долей – мгновений» [8, с.24].

В Древней Греции пятого века до нашей эры философы-досократики проводили различие между смертным (изменяющимся) и божественным (вечным). Два философа древнегреческого мира Гераклит и Парменид высказали противоположные взгляды на время. Каждый из них сосредоточился на каком-то одном проблематичном аспекте темпоральности мира, и каждый из них поставил то, что их беспокоило, в центр своих размышлений [9, р.22].

У Гераклита божественное, в первую очередь, не было трансцендентным, как это понималось позднее, а, скорее, божественное было имманентно, и его основное определяющее качество – быть вечным (или неуязвимым, или бессмертным). Греческие боги не были трансцендентными, они не всегда были добрыми, или непогрешимыми, но обычно они считались божественными в смысле вечности. Люди же смертны и пытаются продержаться как можно дольше, часто пытаясь понять вызовы или силы, которые являются божественными. Гераклит рассматривает настоящее как включающее в себя то, что представлено в опыте восприятия. Когда он изучает то, что представлено, он обнаруживает, в первую очередь, поток непрерывного становления, включающих не только противоположности, вовлеченные в изменения, но и сосуществование этих противоположностей. Гераклита не беспокоит, что такое совместное присутствие может в случае наследования нарушить логику временного порядка. Время представляется ему как бесконечный поток изменений из одного состояния в другое [10].

В отличие от Гераклита и его образа времени как потока Парменид выступает как сторонник фиксированного, неподвластного изменениям времени. В произведении «О природе» богиня дает указания смертному юноше, находящегося в поисках истины. Она отмечает, что есть лишь два очевидных пути: то, что есть и будет всегда, и то, чего не было и никогда не будет. «То, что есть» не только не сотворено, не способно погибнуть (поэтому его можно квалифицировать как божественное), но и не подвержено никаким изменениям, никакой форме становления. Дело не только в том, что оно всегда существует в настоящем; более радикально то, что для него нет становления – нет перехода из будущего в прошлое, оно существует в совершенном единстве и непрерывности. Таким образом, Парменид утверждает, что «то, что есть» (бытие) не может быть изменчивым [11].

Впрочем, следует отметить, что, несмотря на сложившуюся традицию противопоставления этих двух мыслителей, «оба философа диалектически оценивают связь между изменчивостью и неизменностью, вечностью бытия во времени, как принцип построения двух равноправных миров, не абсолютизируя ни один из них» [12].

Амбивалентность представлений о времени как «изменчивом и вечном» еще более отчетливо проявляется в диалоге «Тимей», в котором Платон наиболее подробно рассматривает вопрос о времени и его происхождении [13]. Диалог начинается с рассказа об идеальном государстве и о войне между Атлантидой и доисторическими Афинами, где, как предполагается, такое идеальное государство существовало. Затем слово берет Тимей. Он объясняет, как мир был спроектирован и создан божественным мастером или демиургом как имитация неизменной, вечной, одушевленной модели.

Модель – это по преимуществу объект рационального познания, а демиург, соответственно, образец рациональной упорядоченности. Что касается ее материального содержания, то мир создан из неупорядоченного, ранее существовавшего материала, но он также одушевлен. Его душа создается сложным образом, как соединение двух субстанций: изменчивой, делимой субстанции, и неизменной, неделимой субстанции. Душа находится между материей и идеей; она участвует в обоих.

Для видимости необходим огонь, для осязаемости – земля. Но огонь и земля не могут сами по себе гармонично слиться в пространственном мире без воздуха и воды как связующих элементов. Четыре элемента развились из первобытной материи, в которой они существуют в скрытом, хаотическом виде. Мир в целом приобретает сферическую форму. Единственное движение, которое ему приписывается, – это вращение, поскольку из всех видов движения вращение наиболее близко к интеллекту и рациональности. Душа проникает в этот мир из центра и окутывает его. Таким образом, мир живет как благословенный бог, замкнутый в себе и полностью самодостаточный.

Два больших круга небесной сферы также созданы из души: небесный экватор (круг суточного вращения) и круг эклиптики (круг прохождения солнца по зодиаку). Именно упорядоченное движение неподвижных звезд, солнца, Луны и планет вдоль этих двух кругов и от них приводит к возникновению времени, которое здесь прекрасно определено как движущийся образ вечности. Безусловно, модель вечна, в то время как у небесного свода есть прошлое, настоящее и будущее, но сходство между неизменным существованием и регулярным, непрерывным, повторяющимся движением настолько велико, насколько это возможно. Время – самое совершенное отражение неизменной вечности в мире перемен. Чтобы изменчивый мир как можно полнее отражал идеальную модель, необходимо было представить неизменную вечность модели. Это представление – время, которое состоит из движения небесных тел. Тимей прямо говорит об этом: время родилось вместе со звездами, и если им когда-нибудь суждено исчезнуть, то они сделают это в один и тот же момент.

Аристотель начинает свое обсуждение времени в главе 10 «Физики» с рассмотрения вопроса о том, существует ли время вообще. Конечно, прошлого больше не существует, будущего еще не существует, в то время как настоящее («сейчас») даже не является частью времени, а лишь разделяет времена или отрезки времени. Аристотель понимает «сейчас» не как определенный, относительно короткий период, а как строго неделимый момент. Эти «сейчас» последовательно образуют настоящее. Эта концепция «сейчас» влечет за собой и ряд других проблем. Например, по мнению Аристотеля, трудно определить, всегда ли «сейчас» отличаются друг от друга, и если да, то как одно «сейчас» может сменять другое, поскольку никогда не существует смежного, последовательного момента. Точно так же невозможно, чтобы одно и то же «сейчас» существовало вечно.

Однако Аристотель не предпринимает немедленных попыток разрешить эти дилеммы, а противопоставляет им свою точку зрения. Здесь он опирается на идею о том, что время тождественно изменению. Время служит для характеристики изменений и, в определенном смысле, для их измерения; каждое событие имеет определенную временную продолжительность. Таким образом, время не совпадает ни с какими конкретными изменениями, даже с движением небесных тел, как это предполагалось в «Тимее» Платона. Время (хронос) – это аспект изменения, аспект, связанный с различием между «до» и «после». Согласно знаменитому определению Аристотеля, время – это количество изменений (или перемещений) по отношению к «до» и «после».

Другими словами, время – это число, которое измеряет количество изменений, происходящих исключительно по отношению к более раннему и последующему периоду. Иными словами, время – это количество изменений, рассматриваемых как последовательность. Таким образом, каждый процесс изменений, который принимается во внимание, имеет свое «время».

Более того, сама модель космоса Аристотеля, в котором происходят изменения во времени, по своей сути является не иллюзорным отражением вечности истинного мира идей, как это было у Платона, а подлинной единственной реальностью. При этом время, не только измеряющее, но и детерминирующее его динамику, существовало всегда так же, как и космос, который не имел начала и не будет иметь конца [14].

Эпикур и Аристотель сходятся во мнении, что нет времени без изменений или покоя. Эпикур считал, что время применимо вообще ко всему, что происходит. Время не лишено материальности или реальности, даже если оно не существует само по себе. Что-то должно произойти, чтобы появилось время [15]. Эпикур придерживался двух представлений о времени: помимо нашего времени, времени, которое нам кажется, которое мы измеряем и которое является случайным свойством происходящего (изменчивое), могло существовать общее и универсальное время, неизмеримое время (вечное). Эпикурейцы и стоики полагали, что атомы падают и движутся из вечности в вечность. Это универсальное время было бы не случайным, а необходимым, поскольку без него не было бы ни падения, ни движения, и оно ни в коем случае не зависело бы от души. Но Эпикур не говорит прямо об этом времени; в лучшем случае он подразумевает, что оно должно существовать. То, что он говорит, касается времени, каким мы его знаем и определяем в нашем мире (одном мире среди неограниченного множества других миров). Наше время могло бы быть спецификацией всемирного времени; могло бы существовать и множество других спецификаций. Как бы то ни было, несомненно, что время не имеет того же статуса, что и две фундаментальные субстанции: материя, состоящая из атомов, и пустота.

По мнению скептика Секста Эмпирика, время обладает несколькими противоречивыми свойствами. У него не могло быть начала, поскольку в этом случае существовало бы время до времени; по той же причине оно никогда не может закончиться. Таким образом, время неограниченно. Но если это так, то каждая часть времени – не только настоящее, но также прошлое и будущее – должна существовать; поскольку если бы существовало только настоящее, время было бы ограничено. Но в этом случае прошлое и будущее также так или иначе присутствуют, чего, очевидно, не может быть. Таким образом, время не может быть неограниченным. В то же время у стоиков происходит изменение в онтологии времени: время в смысле непрерывной, всеобъемлющей сущности считается нематериальным продуктом разума, в то время как сосуществующие фактические интервалы в определенной степени материальными и присущими миру [16].

Философ III века Плотин был основателем и ведущей фигурой неоплатонизма. Его учение о времени внесло свой вклад в это, и хотя оно, возможно, и не является ключевым элементом его философии, оно, безусловно, важно. Учение Платина о времени в основном содержится в седьмом трактате третьей Эннеады, который можно отнести к среднему периоду его творчества. Он называется «О времени и вечности» [17]. Согласно этому влиятельному трактату, вечность – это не просто покой или неподвижность, хотя она, безусловно, связана с покоем и неподвижностью. Это то, чего не было и не будет, а только есть, и, таким образом, оно обладает бытием как нечто неподвижное и неизменяемое. Следовательно, вечность – это также нечто совершенно отличное

от неограниченной продолжительности; это жизнь, целостная и полная, не имеющая продолжения или промежутка, и направленная исключительно к Единому, источнику всего сущего.

Но что такое время? Этот вопрос еще больше затрудняет Плотина. Ответ также должен объяснить, как мы, живущие во времени, можем познать вечность и тем самым приобщиться к ней. Плотин начинает с опровержения наиболее важных из более ранних взглядов, хотя и не называет ни одного имени. Как вечность – это не просто неподвижность, так и время – это не движение в чистом виде, даже небесных тел. Поскольку движение происходит во времени, время не может быть аспектом или свойством движения. Наименее поучительным, по мнению Плотина, является эпикурейский вариант этой идеи, поскольку он лишь утверждает, что время является вспомогательным, случайным свойством происходящего, не говоря больше ничего о природе этого свойства. Что делает это свойство движущихся скоплений атомов именно временным? Кроме того, если оно сопровождает движение, оно должно происходить так или иначе во времени (позже, одновременно с движением или до него), так что это определение уже предполагает наличие времени.

Плотин более подробно рассматривает точку зрения стоиков. Если считать, что движение относится к пространственному расстоянию, то его, конечно, можно измерить, но невозможно использовать для определения времени; если это относится к чему-то в самом движении, то время находится в движении там, где его нельзя найти, и, наконец, если подразумевается временное измерение, определение носит круговой характер. И если кто-то, глядя на движение, увидит, что оно многократно, то время не появится и не придет ему на ум, но движение, которое продолжает прибывать снова и снова, точно так же, как течение воды, которое продолжает прибывать снова и снова, и расстояние, наблюдаемое в нем.

Однако Плотин верит, что время полностью зависит от души, но по совершенно иным причинам, чем Аристотель. Плотин утверждает, что время берет начало в душе. Следуя по стопам Платона, Плотин предполагает, что время – это образ вечности, поскольку в целом видимый мир является образом мира умопостигаемого. Он полагал, что Платон имел в виду, что движение небесных тел выявляет время. Мир движется во времени души, и поэтому время также не следует воспринимать вне души. Это направление мысли не нуждается в демиурге. Также в последних двух разделах трактата возобновляется критика аристотелевской концепции времени.

Плотин приходит к выводу, что движение Вселенной можно измерить с помощью времени, но это не определяет сущность времени; лишь случайно оно проясняет величину, то есть продолжительность, движения. На самом деле все обстоит наоборот: время измеряется осязаемыми движениями. В действительности, однако, именно движение души порождает время и определяет его сущность. Вот почему время вообще не имеет внутренней связи с мерой или числом любого видимого движения любого рода. Вездесущность времени в этом мире уже основывается на вездесущности души.

В разделе 11 своего трактата Плотин предлагает свое собственное мифическое представление о сотворении времени вечной душой. Он полагает, что время само рассказывает историю своего происхождения. Для Плотина, как и для Платона, происхождение времени является частью грандиозного видения происхождения мира. Источником всего здесь является Единое, также называемое Благом, высшая и полностью трансцендентная реальность. Из этого возникает разум, мир разумных существ, посредством эманации или озарения. В свою очередь, разум порождает душу, которая

затем порождает видимый мир как следующую эманацию. И именно душа связывает невидимый, вечный мир разума с осязаемым миром во времени, миром живых существ, тел и материи. В частности, душа регулирует переход от вечности ко времени (изменяющемуся). Она присутствует во всем видимом мире как душа космоса и как душа всех живых существ. Следовательно, у каждой души нет своего собственного времени; единственное время, охватывающее всех и вся, существует в этой единой космической душе; это движение или жизнь души. И именно благодаря душе мы, живущие во времени, можем, тем не менее, познать вечность.

Бинарные оппозиции, как универсальный метод изучения, позволяют рассмотреть время, максимально охватывая основной пласт представлений самых разных культур и открывая широкий горизонт интерпретаций. Время как одну из фундаментальных категорий культуры можно исследовать и в совершенно иных бинарных оппозициях: «объективное–субъективное», «сакральное–профанное», «ориентированное в будущее – ориентированное в прошлое» и многих других.

Список литературы

1. Bardon A. A brief history of the philosophy of time. Oxford: Oxford University Press, 2013. – 200 p.
2. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.
3. Hall E. The silent language. – New York: Doubleday, 1959. – 240 p.
4. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1983. – 535 с.
5. Кучинов Е.В. Время и вечность в древнеегипетской культуре: феноменологический анализ // Теория общественного развития. 2011. №7. С.47–49.
6. Альбедиль М.Ф. Образы и модели цикличности в древнеиндийской культуре. URL:https://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-224-1/978-5-88431-224-1_05.pdf (дата обращения 01.05.2024).
7. Нагарджуна. О пустоте в семидесяти строфах (Шуньятасапатти) // Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 236 с.
8. Уланов М.С. Буддизм в социокультурном пространстве России. – Элиста: Изд-во КалмГУ 2009. – 236 с.
9. A Companion to the Philosophy of Time. – Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013. – 608 p.
10. Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.: крат. изд. / подгот. С.Н. Муравьев. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. – 416 с.
11. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
12. Денисова Т.Ю. Время и вечность в онтологических моделях Парменида и Гераклита // Идеи и идеалы. 2018. №4. Ч.1. – С.212-229.
13. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.3. – М.: Мысль, 1994. – 654 с.
14. Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т.3. – М.: Мысль, 1981. – 613 с.
15. Тит Лукреций Кар. О природе вещей. – М.: Худож. лит., 1983. – 383 с.
16. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т.2. – М., «Мысль», 1976. – 421 с.
17. Плотин. Третья эннеада. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 480 с.

Ю.Ю. Эрендженова*Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова***ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ БУДДИЙСКОГО МИРА***Исследование выполнено в рамках научного проекта РНФ № 23-28-00803,
<https://rscf.ru/project/23-28-00803/>*

Статья посвящена построению теоретической модели культуры буддийского мира в контексте поиска основы формирования этой культуры. В рамках методологии межкультурной философии учтено мнение буддистов при определении границ буддийского мира и принципов его демаркации. В качестве основных направлений обозначены традиции Тхеравады (Южная и Юго-Восточная Азия), Махаяны (Восточная Азия), Ваджраяны (Центральная Азия, Россия). Данная демаркация, проводимая буддистами во время регулярных буддийских саммитов, совпадает с культурной дифференциацией Тхеравады, Махаяны и Ваджраяны, выявленной в буддологических работах. В ходе системного исследования выделен аспект культуры, который присутствует в каждом из буддийских направлений и предположительно может быть ключевым фактором формирования культуры единого буддийского мира. Таковым аспектом является концепция «Триратна», или Трех Драгоценностей – Будды, Дхармы (учение Будды), Сангхи (буддийская община). Дополнительным элементом к этой триаде является Гуру (духовный учитель), олицетворяющий собой необходимого посредника между буддистами и Тремя Драгоценностями. Если принять Триратна в качестве теоретической модели культуры буддийского мира, то системно представить эту культуру можно следующим образом: Будда – буддийский культ (изобразительное искусство, архитектура, театр), Дхарма – базовые категории буддийского учения (литература, философия), Сангха – буддийское монашество и миряне-йогины (социальные институты), Гуру – буддийский духовный учитель (образовательный процесс). Данная модель дает возможность определить основы формирования культуры буддийского мира и в дальнейшем проследить специфику ее трансформации в условиях современности.

Ключевые слова: буддийский мир, Тхеравада, Махаяна, Ваджраяна, палийская традиция, санскритская традиция, Триратна, Три Драгоценности, теоретическая модель культуры.

Yu. Yu. Erendzhenova*Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov***THEORETICAL MODEL OF CULTURE OF THE BUDDHIST WORLD**

The article is devoted to the construction of a theoretical model of the culture of the Buddhist world in the context of searching for the basis for the formation of this culture. Within the framework of the methodology of intercultural philosophy, the opinion of Buddhists was taken into account when determining the boundaries of the Buddhist world and the principles of its demarcation. The main directions are the traditions of Theravada (South and Southeast Asia), Mahayana (East Asia), Vajrayana (Central Asia, Russia). This demarcation, carried out by Buddhists within the framework of regular Buddhist summits, coincides with the cultural differentiation of Theravada, Mahayana, Vajrayana, identified in scientific works. In the course of a systematic study, an aspect of culture was identified, which is present in each of the Buddhist directions and presumably can be a key factor in the formation of the culture of the Buddhist world. Such an aspect is the concept of “Triratna”, or the Three Jewels – Buddha, Dharma (Buddha’s teachings), Sangha (Buddhist community). An additional element to this triad is the Guru (spiritual teacher), who personifies the necessary intermediary between Buddhists and the Three Jewels. If Triratna is accepted as a theoretical model of the culture

of the Buddhist world, then this culture can be systematically presented as follows: Buddha – Buddhist cult (fine arts, architecture, theater), Dharma – basic categories of Buddhist teaching (literature, philosophy), Sangha – Buddhist monasticism and lay yogis (social institutions), Guru – Buddhist spiritual teacher (educational process). This model makes it possible to determine the basis for the formation of the culture of a unified Buddhist world and further trace the specifics of its transformation in modern conditions.

Key words: *Buddhist world, Theravada, Mahayana, Vajrayana, Pali tradition, Sanskrit tradition, Triratna, Three Jewels, theoretical model of culture.*

Буддизм, являясь традиционной религией калмыков, бурят, тувинцев и алтайцев, сохраняет важное значение в российском цивилизационном пространстве. Более того, не так давно Россия приобрела статус одной из точек сближения буддистов всего мира. В 2023 году в Республике Бурятия был проведен Международный буддийский форум «Традиционный буддизм и вызовы современности», где на одной площадке встретились представители различных традиций буддизма из 14 стран¹. Такой интерес к буддизму актуализирует философское осмысление сущностных характеристик этой религии, способствовавших формированию буддийского мира и постепенному расширению его границ.

Необходимость философско-востоковедного исследования буддийского мира была аргументирована в работах В.Н. Бадмаева [Напр., см. 2]. При этом некоторые исследователи придерживаются мнения о множественности буддийских миров и даже их дивергенции. К примеру, Л.Е. Янгутов доказывает, что китайский буддизм является лишь одной из вариаций миров махаянского буддизма [10]. Философский анализ буддийских источников из китайского и тибетского направлений буддизма, проведенный И.С. Урбанаевой, показал, что дивергенция буддийских миров произошла вследствие размежевания буддистов по герменевтическим вопросам [9]. В связи с указанными результатами вполне логичным видится попытка зарубежных ученых проанализировать «буддизмы» в дискурсе деконструктивизма [12].

Что касается сущностных характеристик буддизма, то в отечественной буддологии была предпринята попытка определить основания буддийской культуры через построение ее категориальной модели. Исследователи перевели фундаментальный текст буддийского мыслителя Васубандху (3–4 в.) «Абхидхармакоша» и выделили пять базовых категорий [4]. Вместе с тем возникает вопрос о степени влияния этих категорий на сознание и мировоззрение буддистов, не знакомых с этим сложным философским текстом. Иными словами, необходимо понять, насколько глубоко укоренились эти категории в буддийской культуре, особенно учитывая гипотезу о разделении буддизма на «элитарный», то есть доступный узкому кругу посвященных, и «народный», то есть широким массам верующих [21, р. 1].

Так сколько же существует «буддизмов» и, соответственно, буддийских миров? Если же буддийский мир един, то каковы основы формирования его культуры? В соответствии с обозначенной проблематикой целью настоящего исследования является поиск каркаса культуры буддийского мира посредством построения и обоснования ее теоретической модели. Для достижения поставленной цели следует определить очертания буддийского мира и выделить общие культурные основания в разных традициях буддизма.

¹Итоги работы Международного буддийского форума «Традиционный буддизм и вызовы современности» (Улан-Удэ, 17-19 августа 2023 года) // Международный буддийский форум [Электронный ресурс] URL: <http://buddha-forum.ru/outcomes> (дата обращения: 20.04.2024).

Философско-культурологический ракурс исследования требует применения методологических инструментов межкультурной философии [7], что способствует обращению к мнению самих буддистов о принципах демаркации буддийского мира и выявлению основ формирования его культуры. Построение собственно модели культуры буддийского мира обосновывается системным подходом к пониманию культуры М.С. Кагана [3]. Основным инструментом исследования является содержательный анализ буддийских и буддологических текстов.

Принципы самодифференциации буддистов наиболее явно прослеживаются в ходе масштабных буддийских мероприятий. 5 апреля 1998 года в японском городе Киото состоялось знаменательное событие – Буддийский саммит (Buddhist Summit), на котором впервые встретились буддисты из 13 стран и распределились по трем направлениям. Верховный патриарх Таиланда, Его Святейшество Пхра Ньянасамвара, возглавил делегации, относящиеся к традиции Тхеравады. Основатель и высший служитель Нэнбуцу-дзи, Досточтимый Кюсэ Эншинджох, представил всех буддистов традиции Махаяны. Духовный глава тибетского направления буддизма, Его Святейшество Далай-лама XIV, был признан представителем традиции Ваджраяны. Главным итогом этого саммита стало объединение буддистов для установления мира во всем мире. Впоследствии Буддийский саммит проводился на регулярной основе, и в 2023 году буддисты трех направлений собрались в восьмой раз, чтобы обсудить будущее буддизма¹.

Другой подход в самодифференциации буддистов можно было отметить в ходе Международного форума Сангхи (International Sangha Forum), который был проведен в конце 2023 года в самом священном для буддистов месте – Бодхгая, Индия. По преданию, именно здесь принц Сиддхартха Гаутама обрел просветление и с тех пор стал известен как Будда Шакьямуни. Цель данного форума была связана с определением духовных практик, общих для обеих традиций и обладающих высоким потенциалом для решения общечеловеческих проблем².

При распределении участников форума организаторы взяли за основу концепцию Далай-ламы XIV, различающего палийскую и санскритскую традиции буддизма [19, р. XVII–XVIII]. По мнению буддийского учителя, палийская традиция (Индия, Мьянма, Камбоджа, Лаос, Шри-Ланка, Бангладеш, Индонезия) идентична традиции Тхеравады, а санскритская (Тибет, Бутан, Непал, Вьетнам, Китай, Тайвань, Япония, Корея, Россия, Монголия) объединяет Махаяну и Ваджраяну. Такая позиция видится закономерной в свете того, что тибетские буддисты настаивают на содержательном единстве Ваджраяны с махаянским учением. Далай-лама XIV совместно с Тхубтен Чодрон написал книгу, в которой убедительно разъяснил единство двух традиций буддизма – санскритской и палийской. Заслуживает отдельного внимания тот факт, что буддийский наставник традиции Тхеравады Бханте Хенепол Гунаратана написал предисловие к этой книге, где выразил согласие с изложенной концепцией [19, р. XIII–XVI].

Следует отметить, что существует тенденция к интеграции буддистов без какого-либо принципиального деления. Так, Международная буддийская конфедерация (International Buddhist Confederation) в 2023 году организовала Глобальный буддийский саммит (The Global Buddhist Summit). Более 700 делегатов, дискутировавших на тему

¹About Buddhist Summit // Buddhist Summit. World Buddhist Supreme Conference. [Электронный ресурс] URL: <https://www.buddhist-summit.com/eng/summit/pg6550.html> (дата обращения: 21.04.2024).

²International Sangha Forum 2023 Bodhgaya // World Buddhist Program [Электронный ресурс] URL: <https://www.worldbuddhistprogram.com/international-sangha-forum-1> (дата обращения: 21.04.2024).

«Ответы на современные вызовы: от философии к практике», были разделены лишь по географическому принципу. Буддисты пригласили представителей академического сообщества, которые, в свою очередь, отметили внедрение буддийского учения в область науки и технологий для решения современных проблем человечества. Сами буддисты сосредоточили внимание на дискуссиях о сострадании ради всеобщего блага¹.

Таким образом, в качестве основных направлений следует обозначить традиции Тхеравады (Южная и Юго-Восточная Азия), Махаяны (Восточная Азия), Ваджраяны (Центральная Азия, Россия). Данная демаркация, проводимая буддистами в рамках регулярных буддийских саммитов, совпадает с культурной дифференциацией Тхеравады, Махаяны и Ваджраяны, выявленной в буддологических работах.

Исследователи традиции Тхеравады определили, что в этом направлении буддизма главный акцент делается на соблюдении нравственности и созерцательных практиках, доступных, прежде всего, монахам [13, 14]. Специалисты по традиции Махаяны отмечают апелляцию махаянистов к учению о Праджняпарамите – Запредельной мудрости познания пустотной сущности бытия, и к практикам Бодхисаттвы – святой личности, чьи интенции связаны с достижением просветления ради спасения всех живых существ [8, 15]. В работах, посвященных Ваджраяне, указывается на специфические тантрические методы буддистов, применяемые для ускорения духовного развития на пути к обретению Ума и Тела Будды (Дхармакая и Рупакая соответственно) [11, 16, 23].

Тем не менее отмеченная тенденция буддистов к интеграции и диалогу по совместному решению общечеловеческих проблем наталкивает на мысль о том, что, несмотря на видимые различия, во всех направлениях буддизма есть не просто точки сопряжения, но и некое сущностное единство. Так, одним из аспектов культуры, который присутствует в Тхераваде, Махаяне и Ваджраяне и, на наш взгляд, может быть ключевым фактором формирования культуры единого буддийского мира, является концепция «Триратна», или Трех Драгоценностей – Будды, Дхармы, Сангхи.

Будда как основатель буддизма обладает непререкаемым авторитетом во всех традициях буддизма, в том числе и в Ваджраяне, где буддийский культ насчитывает сотни тантрических божеств. Самой главной заслугой Будды считается его учение – Дхарма, с помощью которой он сам познал истину и указал на нее своим последователям. Они же образовали Сангху – монашескую общину, впоследствии расширенную за счет мирян, вступивших на духовный путь к просветлению без рукоположения. Наряду с триадой в каждом из направлений буддизма обнаруживается дополнительный элемент, олицетворяющий собой посредника между верующими и Тремя Драгоценностями, – духовный учитель (санскр. Гуру). Суть посредничества заключается в трансляции Дхармы, преподанной Буддой и хранимой Сангхой, поэтому концепт «Гуру» можно считать средоточием всей системы буддийского образования.

Подтверждение особой значимости Трех Драгоценностей для всех направлений буддийского мира можно найти в работах буддистов. Тайский буддийский монах П.А. Паютто, почитаемый в традиции Тхеравады, комментируя Палийский канон (свод буддийского учения), отождествляет его с Тремя Драгоценностями: Палийский канон – это местожительство Будды, Палийский канон выполняет роль Дхармы, в Палийском каноне размещается Сангха. Далее П.А. Паютто указывает на связь канона с Четырьмя Собраниями, подразумевая монахов, монахинь, мирян и мирянок, и сообщает, что они должны обладать тремя качествами, включая способность наставлять других [17, p. 96–97]. Всемирно известный вьетнамский учитель Тхить Нят Хан, один

¹Global Buddhist Summit // International Buddhist Confederation [Электронный ресурс] URL: <https://www.ibcworld.org/gbs.php> (дата обращения: 21.04.2024).

из самых авторитетных представителей Махаяны, опирается на Будду и его Дхарму, чтобы обосновать метод осознанности как духовную практику для спасения от страданий. Указав на способность каждого человека научиться этой практике и транслировать ее другим, Тхить Нят Хан максимально расширяет понятия буддийской общины (Сангхи) и духовного учителя (Гуру) [22]. Наставник традиции Ваджраяны Далай-лама XIV при толковании буддийского пути к просветлению объясняет целесообразность поиска прибежища в Трех Драгоценностях. Наряду с этим он отмечает значительную роль Гуру в процессе духовной трансформации буддиста, в особенности в традиции Ваджраяны [20].

Содержательный анализ текстов раннего буддизма, Махаяны и Ваджраяны, приведенных в трактате В.П. Андросова [1], доказывает, что в них четко прослеживается приверженность буддистов Трем Драгоценностям. В.Г. Лысенко представила краевые философские идеи первоначального этапа существования буддизма, когда еще не произошло деление на различные школы и традиции [6]. Анализ этих идей выявил, что Драгоценность Будды и Драгоценность Дхармы не только исконно принимались буддистами, но и создавали своего рода каркас для трансляции буддийской философии. Презентация Р.А. Рзем трехчастной модели святых личностей, сформированной во времена раннего буддизма, наглядно демонстрирует важнейшую роль буддийского сообщества – Драгоценности Сангхи [18]. Осмысление буддизма в контексте философии образования, предпринятое М.Н. Кожевниковой, привело к выводу о том, что буддизм по сути является образованием, в котором ключевое место занимает духовный учитель [5].

Наличие всех элементов Триратна в трех направлениях буддизма, вне зависимости от разницы восприятия и толкования, свидетельствует в пользу ее универсальности для буддийского мира. Если принять Триратна в качестве теоретической модели культуры буддийского мира, то это позволит системно представить исследуемую культуру следующим образом. Элемент «Будда» включает в себя весь буддийский культ, который можно описать по предметам буддийского изобразительного искусства, архитектуры и театра. Под элементом «Дхарма» следует понимать, прежде всего, базовые категории буддийского учения, отраженные в буддийской литературе и философии. Содержание элемента «Сангха» сводится к буддийским социальным институтам, включающим сообщества монахов и мирян-йогинов. Дополнительный элемент «Гуру» позволяет проанализировать буддизм как образовательный процесс.

Таким образом, философско-культурологическое исследование буддийского мира показало, что множественность буддийских традиций сводится к делению буддийского мира на три направления – Тхераваду, Махаяну, Ваджраяну. Вместе с тем наличие концепции «Триратна» во всех этих направлениях свидетельствует в пользу существования единого буддийского мира, культура которого строится на идее поклонения Трем Драгоценностям – Будде, Дхарме, Сангхе, а также посреднику между ними и верующими – Гуру. Принятие концепции «Триратна» в качестве теоретической модели культуры буддийского мира дает возможность определить основы формирования этой культуры и в дальнейшем проследить специфику ее трансформации в условиях современности.

Список литературы

1. Андросов В.П. Очерки изучения буддизма Древней Индии. – М.: ИВ РАН; Наука – Вост. лит., 2019. – 799 с.
2. Бадмаев В.Н. Россия и буддийский мир: философско-востоковедный дискурс // Россия и буддийский мир: история и перспективы философско-востоковедных исследований: материалы научного семинара. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2020. – С. 15–21.

3. Каган М.С. – Философия культуры: учебное пособие для вузов – М.: Издательство Юрайт, 2024. – 353 с.

4. Категории буддийской культуры / ред.-сост. Е.П. Островская. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 2000. – 320 с.

5. Кожевникова М.Н. Учение. Книга о философии образования в буддизме: в цитатах, примерах и размышлениях. – СПб.: Алетейя, 2014. – 294 с.

6. Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. 2-е изд., испр. – М.: Буддадхарма, 2022. – 368 с.

7. Степаныц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. – М.: Наука – Вост. лит., 2020. – 183 с.

8. Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны / пер. С.В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2002. – 382 с.

9. Урбанаева И.С. Роль китайских и тибетских герменевтических стратегий в формировании дивергентных миров махаянского буддизма // Религиоведение. – 2022. – № 1. – С. 25–34.

10. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм в системе миров махаянского буддизма // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2024. – Т. 28. – № 1. – С. 69–77.

11. Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Vol. 6. Tantric Buddhism (including China and Japan). Buddhism in Nepal and Tibet / ed. by P. Williams. – London, New York: Routledge, 2005. – 480 p.

12. Buddhisms and Deconstructions / ed. by J.Y. Park. – Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 2011. – 290 p. + XXII.

13. Gombrich R.F. Theravada Buddhism: a social history from ancient Benares to modern Colombo. – London, New York: Routledge, 2006. – 234 p. + XIII.

14. How Theravada is Theravada? Exploring Buddhist Identities / ed. by P. Skilling, J.A. Carbine, C. Cicuzza, S. Pakdeekham. – Chiang Mai: Silkworm Books, 2012. – 640 p.

15. Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations / ed. by P. Williams. – London, New York: Routledge, 2009. – 438 p.

16. Mishra T.N. Buddhist Tantra and Buddhist Art. – New Delhi: D.K. Printword Ltd., 2014. – 132 p. + XI.

17. Payutto P.A. What a true Buddhist should know about the Pali Canon // Manusya: Journal of Humanities. – 2002. – № 4. Special Issue. – P. 93–132.

18. Ray R.A. Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations. – New Delhi: Oxford Univ. Press, 2018. – 508 p. + XVIII.

19. Tenzin Gyatso, Thubten Chodron. Buddhism: One Teacher, Many Traditions. – Boston: Wisdom Publ., 2014. – 352 p.

20. The Dalai Lama. The Path to Enlightenment. – Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 2003. – 238 p.

21. The Spread of Buddhism / ed. by A. Heirman and S. P. Bumbacher. – Leiden, Boston: Brill, 2007. – 474 + X p.

22. Thich Nhat Hanh. The Heart of the Buddha's Teaching: Transforming Suffering into Peace, Joy, and Liberation. – Berkeley: Parallax Press, 1998. – 265 p.

23. Thurman R.A.F. Essential Tibetan Buddhism. – San-Francisco: Harper Collins Publishers, 1995. – 283 p.

ОБ АВТОРАХ

Абдуллаева Гюзаль Сайфуллаевна	аспирант, Иссык-Кульский государственный университет, г. Каракол, Кыргызстан (abdullaev.sayfullah@gmail.com)
Абдуллаев Сайфулла Нурмухамедович	доктор филологических наук, профессор, Иссык-Кульский государственный университет, г. Каракол, Кыргызстан (abdullaev.sayfullah@gmail.com)
Бальжинимаева Баярма Дашидондоковна	доцент, Бурятский государственный университет имени Д. Банзарова
Ван Чао	аспирант Института философии СПбГУ (st106486@student.spbu.ru)
Габеев Валерий Васильевич	кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО «Горский государственный аграрный университет», Владикавказ, Россия
Глазков Александр Петрович	доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, культурологии и социологии, ФГБОУ ВПО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева», Астрахань Российская Федерация (alpglazkov@yandex.ru)
Гуляк Иван Иванович	доктор философских наук, профессор кафедры философии и истории ФГБОУ ВО «Ставропольский государственный аграрный университет» (iigulyak@yandex.ru)
Джамбинова Надежда Садрыковна	кандидат филологических наук, Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова
Дианова Валентина Михайловна	доктор философских наук, профессор, профессор Института философии СПбГУ (v.dianova@spbu.ru)
Жижилева Лариса Ивановна	доцент кафедры «Гуманитарных дисциплин» Факультета рыночных технологий Института отраслевого менеджмента Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (larzhi73@yandex.ru)
Золотарев Сергей Петрович	доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и истории, Ставропольский государственный аграрный университет (zolotarev26@yandex.ru)

Канатьева Наталья Сергеевна	доктор культурологии, доцент кафедры менеджмента, ФГБОУ ВПО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева», Астрахань Российская Федерация (nessy71@mail.ru)
Кышпанакон Владимир Алексеевич	кандидат экономических наук, доктор исторических наук, профессор, Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова (kyshpanakov@mail.ru)
Маметьев Илья Валерьевич	аспирант Астраханского государственного университета им. В.Н.Татищева
Митриев Игорь Менкеевич	кандидат филологических наук, Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова
Мухаринов Валерий Менкенович	специалист Министерства образования и науки Республики Калмыкия
Мушаев Владимир Наранович	доктор филологических наук, профессор кафедры калмыцкого языка, монголистики и алтаистики ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б.Городовикова» (mushaev_vn@mail.ru)
Смагина Галина Владимировна	старший преподаватель кафедры философии и истории, Ставропольский государственный аграрный университет (gsmagina515@gmail.com)
Спиридонова Людмила Юрьевна	старший научный сотрудник научной лаборатории «Комплексные буддологические исследования» при ФГБОУ ВО «Калмыцком государственном университете им. Б.Б. Городовикова» (spiridonova-l.y@yandex.ru)
Тазранова Алена Робертовна	кандидат филологических наук, Институт филологии СО РАН, Новосибирск, Россия
Тимофеева Елена Георгиевна	доктор исторических наук, профессор Астраханского государственного университета им. В.Н.Татищева
Трофимова Светлана Менкеновна	доктор филологических наук, профессор ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б.Городовикова»
Файзиева Галина Владимировна	доктор филологических наук, профессор ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет» (fayzievagv@yandex.ru)

Шевченко Федор Геннадьевич

настоятель храма Архистратига Божия Михаила, председатель Совета по культуре Астраханской епархии, магистрант теологии, направления подготовки 48.04.01 – Теология, направленность (профиль) «Государственно-конфессиональные отношения»

Эрендженова Юлия Юрьевна

кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник научной лаборатории «Комплексные буддологические исследования» ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова»
(yulia.er16@gmail.com)

ABOUT THE AUTHORS

Abdullaev Sayfulla Nurmukhamedovich	Doctor of Philology, Professor of Issyk-Kul State University, Karakol, Kyrgyzstan (abdullaev.sayfullah@gmail.com)
Abdullayeva Guzal Sayfullaevna	Postgraduate student of Issyk-Kul State University, Karakol, Kyrgyzstan (abdullaev.sayfullah@gmail.com)
Balzhinimaeva Bayarma	Candidate of Philology, Buryat State University named after D. Bansarov
Dianova Valentina	Doctor of Philosophy, Institute of Philosophy of St. Petersburg University
Dzhambinova Nadezhda Erendzhenova Yulia	Candidate of Philology, Kalmyk State University Cand. Sc. (Philosophy), Leading Research Associate at Scientific Laboratory "Comprehensive Buddhist Studies", Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov (yulia.er16@gmail.com)
Fayzieva Galina	Doctor of Philology, Professor, Astrakhan State University (fayzievagv@yandex.ru)
Gabeev Valery	Candidate of Philosophical Sciences, Docent, 5.7.8 Philosophical anthropology, philosophy of culture, Associate Professor of the Department of Social Disciplines, Gorsky State Agrarian University, Vladikavkaz, Russia (v.gabeti@mail.ru)
Glazkov Alexander	D.Sc. (Philosophy), Professor Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Astrakhan, Russian Federation (alpglazkov@yandex.ru)
Gulyak Ivan	D.Sc. (Philosophy), Professor, Stavropol State Agrarian University
Kanatieva Natalia	Doctor of Cultural Studies, Associate Professor of the Department of Management, Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Astrakhan, Russian Federation (nessy71@mail.ru)
Kyshpanakov Vladimir	Candidate of economy science, Doctor of Historical Science, Professor Khakas State University named after Katanov N.F. (kyshpanakovv@mail.ru)

Mametev Ilya	Post-graduate student, Astrakhan State University
Mitriev Igor	Candidate of Philology, Kalmyk State University
Muhkarinov Valery	Kalmyk State University
Mushaev Vladimir	Doctor of philological Sciences, Professor of the Department of the Kalmyk language, Mongolistics and Altaic Kamyk State University named after B.B. Gorodovikov (mushaev_vn@mail.ru)
Shevchenko Fyodor	Rector of the Church of the Archangel Michael of God, Chairman of the Council for Culture of the Astrakhan Diocese, Master's student in theology, areas of study 48.04.01 – Theology, orientation (profile) "State-confessional relations" Departments of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Astrakhan, Russian Federation
Smagina Galina	Senior Lecturer at the Department of Philosophy and History, Stavropol State Agrarian University
Spiridonova Liudmila	Senior Researcher at the Scientific Laboratory «Complex Buddhist Studies» at the Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov
Tazranova Alena	Candidate of Philology, Institute of Philology SB RAS
Timofeeva Elena	Doctor of Historical Sciences, Astrakhan State University
Trofimova Svetlana	Doctor of philological Sciences, Professor Kamyk State University named after B.B. Gorodovikov
Van Chao	Post-graduate student , Institute of Philosophy of St.Petersburg University
Zhizhileva Larisa	Cand. Sc. (Philosophy), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Zolotarev Sergey	Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and History, Stavropol State Agrarian University

CONTENTS

HISTORICAL SCIENCES AND ARHEOLOGY

Kyshpanakov V.A.

TRENDS IN THE MORTALITY RATE OF THE POPULATION OF KHAKASSIA
IN THE XX – FIRST QUARTER OF THE XXI CENTURY:
EVOLUTION OR REVOLUTION?6

Timofeeva E.G., Mametev I.V.

MOBILIZATION WORK ON REQUIRING MILITARY UNITS
OF THE RKKA IN 1918-1919. (ON MATERIALS OF ASTRAKHAN PROVINCE)21

PHILOLOGICAL SCIENCES

Abdullaev S.N., Abdullayeva G.S., Mushaev V.N.

CONTEXT AND GENDER-ONOMASTIC ASPECT
IN THE EXPRESSION OF THE CONCEPT «FREEDOM»
IN THE TURKIC-MONGOLIAN AND ENGLISH LANGUAGES.....32

Dzhambinova N.S.

THE ATTITUDE OF THE KALMYK PEOPLE TOWARDS DEATH:
AXIOLOGICAL ASPECT.....39

Mitriev I.M.

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE CONCEPT 'OWN'
IN KALMYK LINGUOCULTURE AND COMPARISON
WITH SIMILAR CONCEPTS IN OTHER CULTURES49

Tazranova A.R.

NAMES OF PREMISES AND PLACES OF PET PARKING BASED
ON THE MATERIAL OF THE ALTAI LANGUAGE IN A COMPARATIVE ASPECT.....57

Trofimova S.M., Muhkarinov V.M., Balzhinimaeva B.D.

NAMES OF ANIMAL DISEASES IN MONGOLIAN LANGUAGES
USING TURKIC MATERIAL64

Fayzieva G.V.

LINGUOECOLOGY VS PROGRESS: INTERDISCIPLINARY APPROACH.....74

PHILOSOPHICAL SCIENCES

Gabeev V.V.

RELIGIOUS TRANSCENDENCE AND THE VALUE POSITION
OF PERSONALITY: THE DISCOURSE OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY.....82

<i>Glazkov A.P., Kanatieva N.S., Shevchenko F.G.</i> THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND THE FORMATION OF SPIRITUAL AND MORAL VALUES AMONG THE YOUNGER GENERATION IN A MULTI-CONFESSIONAL REGION	89
<i>Gulyak I.I.</i> A.D.GRADOVSKY ON THE HISTORICAL SUBSTANTIATION OF THE IDEA OF A NATIONAL STATE: WESTERN EUROPEAN EXPERIENCE	97
<i>Dianova V.M., Van Chao</i> RELIGIOUS MYSTERY TSAM(CHAM): ORIGINS AND THEATRICAL DECONSTRUCTION IN TIBETAN REGIONS	105
<i>Zhizhileva L.I.</i> PERSON AND SOCIETY: PAST AND PRESENT	113
<i>Zolotarev S.P., Smagina G.V.</i> EMPERICAL AND THEORETICAL FOUNDATIONS OF HISTORICAL CONSCIOUSNESSAS A SPECIFIC FORM OF SOCIAL IDEOLOGY	120
<i>Spiridonova L. Yu.</i> TIME WITHIN THE BINARY OPPOSITION “VARIABLE AND ETERNAL” IN THE CULTURE OF THE ANCIENT WORL.....	128
<i>Erendzhenova Yu. Yu.</i> THEORETICAL MODEL OF CULTURE OF THE BUDDHIST WORLD	135
ABOUT THE AUTHORS	144

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРЕДСТАВЛЯЕМЫМ В РЕДКОЛЛЕГИЮ ЖУРНАЛА «ВЕСТНИК КАЛМГУ»

1. Для издания принимаются ранее не опубликованные в других печатных или электронных изданиях авторские материалы – научные статьи, обзоры, рецензии, отзывы, соответствующие научным специальностям: исторические науки и археология, филологические науки, философские науки.

2. Автором (ами) в редакцию предоставляется обязательный печатный и идентичный ему электронный пакет документов:

– текст статьи на русском или английском (с переводом) (печатный вариант статьи подписывается всеми авторами);

– анкета автора (и соавторов);

– заявление автора о праве использования научной статьи в рецензируемом журнале;

– справка с места учебы (для аспирантов).

В статью должно быть включено следующее:

– индекс УДК (располагается в начале научной статьи отдельной строчкой слева);

– индекс ББК (располагается в начале научной статьи отдельной строчкой слева);

– фамилия, имя, отчество полностью на русском и английском языках;

– ученая степень, ученое звание, наименование и шифр научной специальности (по номенклатуре), по которой автор проводит диссертационное исследование, на русском и английском языках;

– аспирантами, докторантами, соискателями, преподавателями вузов указывается кафедра, учебное заведение (магистранты указывают направление подготовки) на русском и английском языках;

– должность, место работы, город, страна на русском и английском языках;

– e-mail;

– название статьи на русском и английском языках (заглавными буквами, шрифт TNR 14, выравнивание по центру);

– аннотация на русском и английском языках (шрифт TNR 14, начертание – курсив, выравнивание по ширине, не менее 600–800 знаков без пробелов);

– ключевые слова на русском и английском языках (10–12 слов или словосочетаний из двух или трех слов, через запятую, шрифт TNR 14, начертание – курсив, выравнивание по ширине);

– статья должна содержать список литературы. На каждую статью или монографию должна иметься отсылка в тексте статьи.

Требования к оформлению текста:

Объем текста статьи от 20 000 до 25 000 знаков, включая пробелы.

Набор текста осуществляется в формате MS Word. Гарнитура шрифта Times New Roman. Размер основного шрифта – 14 кегль. Межстрочный интервал для текста – одинарный. Абзацный отступ 1,25 одинаковый по всему тексту. Отбивка абзацного отступа пробелом и клавишей Tab не допускается. Формат страницы А4. Поля страницы (верхнее, нижнее, правое, левое) – 2 см. Текст набирается без переносов, режим «выравнивания по ширине».

Иллюстрации (рисунки, графики) располагаются в тексте статьи и выполняются в одном из графических редакторов (формат tif, jpg в градации серого), с соблюдением ГОСТ 2.304–81 ЕСКД «Шрифты чертежные». Допускается создание и представление графиков при помощи табличных процессоров «Excel». Рисунки и фотографии должны иметь контрастное изображение. Графики, таблицы и рисунки: черно-белые, без цветной заливки. Допускается штриховка.

Формат рисунка не более 12 см по ширине, толщина линий в рисунках не менее 0,75 pt. Рисунки, включающие текст, цифровые или буквенные обозначения, набираются соответствующим текстом шрифтом, индексом – не меньше 8 pt.

Под рамкой рисунка на расстоянии не менее 1 см располагается его номер и подписуемая подпись.

Рисунки в тексте статьи должны быть также выполнены отдельно в формате tif или jpg, иметь единую нумерацию и прилагаться к электронному варианту статьи.

Таблицы оформляются по форме: слово «Таблица» в правом верхнем углу, номер таблицы цифрами (если их более одной), название с большой буквы форматируется по центру таблицы. Содержимое ячеек следует располагать по центру. Если таблица занимает более одной страницы, ниже шапки таблицы на первой странице располагается строка нумерации колонок – по порядку слева направо, вторая и последующая страницы начинаются словами «Продолжение таблицы», далее повторяется строка нумерации. Таблицы размером менее одной страницы разрывать не следует. Размеры ячеек и таблицы в целом следует по возможности минимизировать. В таблице указываются единицы измерения, погрешность. Таблицы должны иметь единую нумерацию. В тексте формируется ссылка к таблице.

Библиографический список (References) оформляется после основного текста статьи на русском и английском языке (шрифт Times New Roman, начертание для заголовка – прописной жирный, кегль 14; для списка – строчный, кегль 14).

Редакция сообщает автору о решении по поводу публикации. В случае отрицательной рецензии редакция направляет автору рукописи мотивированный отказ. Рукописи по почте не возвращаются.

Аспиранты публикуют свои работы на бесплатной основе.

Более подробно с требованиями к статьям можно ознакомиться на сайте Калмыцкого государственного университета: <http://www.kalmsu.ru>.

«Вестник Калмыцкого университета» (возрастная категория 12+) издается для широкого ознакомления научной общественности с достижениями научных школ Калмыцкого государственного университета. В журнале публикуются результаты научных исследований по истории, филологии, философии. Авторами «Вестника КалмГУ» могут быть преподаватели, научные сотрудники и аспиранты университета, а также другие ученые, активно сотрудничающие с университетом.

Журнал «Вестник КалмГУ»
включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Адрес редакции, издателя и типографии:

ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова»
358000 Республика Калмыкия, г. Элиста, ул. Пушкина, 11. Тел./факс: (847-22) 4-02-97

E-mail: vestnik.kalmgu@yandex.ru

Страница журнала на сайте КалмГУ:
<https://kalmgu.ru/category/vestnik-kalmgu/>

Распространение журнала осуществляется по адресной системе.

Журнал зарегистрирован
в Управлении Федеральной службы по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
по Волгоградской области и Республике Калмыкия
(свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ТУ34-00731 от 8 апреля 2016 г.)

Научный журнал

ВЕСТНИК
Калмыцкого университета

№2(62)/2024

Подписано в печать 27.06.2024 г.
Дата выхода в свет 28.06.2024 г.

Формат 70x108/16. Усл. печ. л. 13,12.
Тираж 300 экз. Заказ №5731. Цена свободная.

ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова»
358000 Республика Калмыкия, г. Элиста, ул. Пушкина, 11. Тел./факс: (847-22) 3-90-14