

ISSN 2079-8482

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

THE NEW RESEARCH OF TUVA

2019

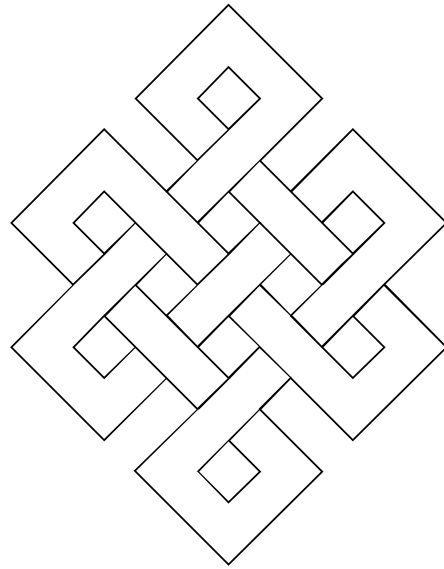
№ 4



НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

№4
2019

nit.tuva.asia

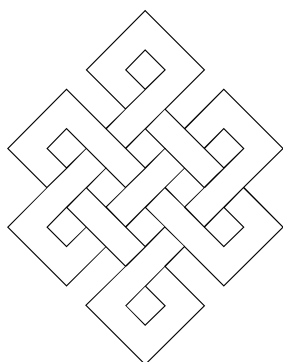


Эл. адрес: article@tuva.asia
<https://nit.tuva.asia>



9 772079 848005

ISSN 2079-8482



НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

THE NEW RESEARCH OF TUVA

2019

№ 4

nit.tuva.asia



ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Ламажаа Ч. К., Московский гуманитарный университет, Россия

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

СЕКЦИЯ ИСТОРИИ (ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ)

Харитонов В. И., Институт этнологии и антропологии РАН, Россия
Ерекешева Л. Г., Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейменова МОН РК, Казахстан
Донахо Б., Институт социальной антропологии Макса Планка, Германия
Монгуш М. В., Российский государственный архив Российской Федерации, Россия
Дацышен В. Г., Сибирский федеральный университет, Россия
Отрошенко И. В., Институт востоковедения имени А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины
Чулуун Сампилдондов, Институт истории и археологии Академии наук Монголии
Харунова М. М.-Б., Тувинский институт комплексного освоения природных ресурсов Сибирского отделения РАН, Россия
Бакаева Э. П., Калмыцкий научный центр РАН, Россия

СЕКЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК (ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ)

Ламажаа Ч. К., Московский гуманитарный университет, Россия
Попков Ю. В., Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
Федотова В. Г., Институт философии Российской академии наук, Россия
Балакина Г. Ф., Тувинский институт комплексного освоения природных ресурсов Сибирского отделения Российской академии наук
Кара-оол Ш. В., Правительство Республики Тыва, Россия
Хомушку О. М., Тувинский государственный университет, Россия

СЕКЦИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ (КУЛЬТУРОЛОГИЯ, ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ)

Сузукей В. Ю., Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, Россия
Левин Т., Дартмаус колледж, США

СЕКЦИЯ ФИЛОЛОГИИ (ЯЗЫКОЗНАНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ)

Бичелдей К. А., Национальный музей им. Алдан Маадыр Республики Тыва, Россия
Шамина Л. А., Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
Широбоква Н. Н., Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
Киндикова Н. М., Горно-Алтайский государственный университет, Россия
Бавуу-Сюрюн М. В., Тувинский госуниверситет, Россия

ТЕХНИЧЕСКАЯ ГРУППА

Папын А. С., редактор, администратор, Россия,
Макаров В. С., Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Россия

Журнал публикует статьи на русском и английском языках.
 Выходит 4 раза в год.

Зарегистрирован в качестве СМИ Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор), свидетельство о регистрации Эл №ФС77-37967 от 5 ноября 2009 г.

Индексация журнала: ERIH PLUS, РИНЦ, КиберЛенинка, PKP Index, Google Scholar, DOAJ, Scopus.
 Включен в Перечень ВАК Минобрнауки РФ.

В оформлении обложки номера использована фотография
 Николая Бошева (Россия)

EDITOR-IN-CHIEF

Chimiza K. Lamazhaa, Moscow University for the Humanities, Russia

EDITORIAL BOARD

SECTION OF HISTORY (HISTORY, ETHNOGRAPHY, ANTHROPOLOGY)

Valentina I. Kharitonova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Laura G. Yerekesheva, Institute of Oriental Studies (Almaty), Kazakhstan
Brian Donahoe, Max Planck Institute for Social Anthropology, Germany
Marina V. Mongush, State Archives of the Russian Federation
Vladimir G. Datsyshen, Siberian Federal University, Russian Federation
Ivanna V. Otroshchenko, Krymsky Institute of Oriental studies, National Academy of Sciences of Ukraine, Ukraine
Chuluun Sampildondov, Institute of History and Archaeology, Academy of Science Mongolia, Mongolia
Marianna M.-B. Harunova, Tuvian Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences
Elza P. Bakaeva, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Science

SECTION OF SOCIAL SCIENCES (PHILOSOPHY, SOCIOLOGY, RELIGIOUS STUDIES)

Chimiza K. Lamazhaa, Moscow University for the Humanities, Russian Federation
Yuri V. Popkov, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Galina F. Balakina, Tuvian Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Sholban V. Kara-ool, The Government of the Republic of Tuva, Russia
Olga M. Homushku, Tuvan State University, Russian Federation

SECTION OF CULTUROLOGY (CULTURAL STUDIES, ART HISTORY)

Valentina Yu. Suzukey, Tuvan Institute of Humanities and Applied Social and Economic Research, Russian Federation
Theodore Levin, Dartmouth College, United States

PHILOLOGY SECTION (LINGUISTICS, FOLKLORE, LITERARY STUDIES)

Kaadyr-ool A. Bicheldey, National Museum of the Republic of Tuva, Russian Federation
Lyudmila A. Shamina, Institute of Philology, Siberian branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Natalya N. Shirobokova, Institute of Philology, SB RAS, Russian Federation
Nina M. Kindikova, Gorno-Altay State University, Russian Federation
Mira V. Bavuu-Syuryun, Tuvan State University, Russian Federation

TECHNICAL GROUP

Alexander S. Papyn, Editor, Manager, Russian Federation
Vladimir S. Makarov, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Russian Federation

The New Research of Tuva welcomes contributions in Russian and English.
 The journal is published quarterly.

The journal is indexed in ERIH PLUS, RINTs, KiberLeninka, PKP Index, Google Scholar, DOAJ, Scopus.

Cover photo by Nikolay Boshev (Russian Federation)

ISSN 2079-8482



Это произведение доступно по лицензии Creative Commons «Attribution-NonCommercial» («Атрибуция — Некоммерческое использование») 4.0 Всемирная.
 This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.



Тема выпуска
«Тува и Ойратский мир: исторические связи,
этнокультурные контакты,
вопросы идентичности».

Ответственный редактор —
кандидат филологических наук
Виктория Васильевна Куканова
(Калмыцкий научный центр
Российской академии наук).

Special Issue:
“Tuva and the Oirat world:
historical connections,
ethnocultural contacts and identities”

Guest-edited by
Viktoria V. Kukanova,
Candidate of Philology
(Kalmyk Research Center,
Russian Academy of Sciences)



DOI: 10.25178/nit.2019.4.1

Калмыцкая терминология родства как отражение исторических связей и этнокультурных контактов Ойратского мира и тувинцев*

Владимир А. Попов

Санкт-Петербургский государственный университет; Институт восточных рукописей РАН,
Российская Федерация,

Алексей А. Бурыкин

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация



Статья представляет собой обобщающую работу, посвященную выявлению специфики системы терминов родства калмыков как лексической микросистемы в отношении распределения составляющих ее отдельных номинационных единиц, а также тех семантических признаков, которые формируют лексические оппозиции внутри этой системы и определяют ее историко-типологическую динамику, в сравнении с системой терминов родства тувинцев. Объясняются причины сходств и различий между терминологиями родства монголоязычных (в частности, ойратских) и тюркоязычных народов на примере номенклатур родства калмыков и тувинцев, а также рассматривается взаимодействие терминов родства и свойства тюркского и монгольского происхождения у тувинцев.

Отмечается, что объяснение наблюдаемых лексических сходств тюркских и монгольских языков исключительно как контактных явлений в свете фактов истории самих тюркских языков имеет на несколько порядков меньшую вероятность, чем объяснение тех же сходств как следствие генетического родства алтайских языков при наличии в них некоторого количества перекрестных заимствований. Терминология родства тувинцев-эрзинцев носит отчетливые следы языковых контактов с монголами-ойратами. Для системы терминов родства калмыков характерны строгая соотношенность терминов родства по признаку пола как по восходящей, так и по нисходящей линиям, наличие особой лексической единицы для номинации родственников по материнской стороне, счет родства до 9-го поколения как по восходящей, так и по нисходящей линиям, тогда как у других монголоязычных народов учитывается счет родства только до 5-го поколения по восходящей и 4-го поколения по нисходящей линиям.

Ключевые слова: тувинцы; калмыки; Ойратский мир; терминология родства; компонентный анализ; этнокультурные контакты



* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Попов В. А., Бурыкин А. А. Калмыцкая терминология родства как отражение исторических связей и этнокультурных контактов Ойратского мира и тувинцев [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/877> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.1



Попов Владимир Александрович — доктор исторических наук, профессор кафедры этнографии и антропологии Института истории Санкт-Петербургского государственного университета; главный научный сотрудник отдела Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей РАН. Адрес: 199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб, д. 7-9. Тел.: +7 (921) 633-84-34. Эл. адрес: v.a.popov@spbu.ru; popoffvladimir@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-9289-6443

Бурыкин Алексей Алексеевич — доктор филологических наук, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра РАН. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (911) 709-14-76. Эл. адрес: albury@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-9119-2698

Popov Vladimir Aleksandrovich, Doctor of History, Professor, Department of Ethnography and Anthropology, Institute of History, St. Petersburg State University; Chief Researcher, Department of Near Eastern and Middle Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the RAS. Postal address: 199034, Russian Federation, St. Petersburg, Universitetskaya nab. 7-9. Tel.: +7 (921) 633-84-34. E-mail: v.a.popov@spbu.ru; popoffvladimir@gmail.com

Burykin Aleksey Alekseevich, Doctor of Philology, Doctor of History, Leading Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (911) 709-14-76. E-mail: albury@mail.ru



Kalmyk kinship terminology as a reflection of historical ties and ethnocultural contacts between the Oirat world and Tuvans

Vladimir A. Popov

St. Petersburg State University; Institute of Oriental Manuscripts of the RAS, Russian Federation,

Alexey A. Burykin

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article is a summarizing work identifying the specificity of the Kalmyk system of kinship terms as a lexical microsystem in relation to the distribution of its individual nominal units, as well as those semantic features that form lexical oppositions within this system and determine its historical and typological dynamics, in comparison with the kinship terminology system of the Tuvans. The paper explains reasons for similarities and differences between kinship terms of Mongolic (namely, Oirat) and Turkic peoples through the examples of kinship relations inherent to the Kalmyks and Tuvans, and considers the interaction of terms denoting kinship and affinity of Turkic and Mongolic origin within Tuvan-language discourse.

It is noted that the explanation of the observed lexical similarities of the Turkic and Mongolic languages exclusively as contact phenomena in the light of facts from the history of Turkic languages as such is far less reliable than the explanation of the same similarities as a consequence of genetic relationship of the Altaic languages, though in the context of a certain number of cross-borrowings. The kinship terminology of Erzin Tuvans contains distinct traces of language contacts with the Oirat-Mongols. The Kalmyk system of kinship terms is characterized by a strict correlation of kinship terms by gender both in ascending and descending lines, the presence of a special lexical unit for nominating maternal relatives, and kinship counting up to the 9th generation in both ascending and descending lines while other Mongolic peoples take into account the kinship only up to the 5th generation in the ascending line and the 4th generation in the descending line respectively.

Keywords: *Tuvans; Kalmyks; Oirat world; kinship terminology; componential analysis; ethnocultural contacts*

** The reported study was funded by government subsidy — project name ‘Oral and Written Heritage of the Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions’ (registration number AAAA-A19-119011490036-1).*



For citation:

Popov V. A. and Burykin A. A. Kalmyk kinship terminology as a reflection of historical ties and ethnocultural contacts between the Oirat world and Tuvans. *The New Research of Tuva*. 2019, no. 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/877> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.1

Введение

Настоящая статья представляет собой обобщающую работу, посвященную выявлению специфики системы терминов родства (СТР) калмыков как лексической микросистемы в отношении распределения составляющих ее отдельных номинационных единиц, а также тех семантических признаков, которые формируют лексические оппозиции внутри СТР и определяют ее историко-типологическую динамику, в сравнении с СТР тувинцев. Такой подход позволит не только поставить вопрос о реконструкции общемонгольской СТР, но и объяснить причины сходств и различий между СТР монголоязычных (в частности, ойратских) и тюркоязычных народов на примере СТР калмыков и тувинцев, а также рассмотреть взаимодействие СТР тюркского и монгольского происхождения у тувинцев. В свою очередь, это позволит определить, в какой мере СТР отражают ареальные контакты и исторические связи Ойратского мира¹, а в какой являются следствием генетического родства тюркских и монгольских языков.

Нет необходимости давать здесь полный список терминов родства (ТР) и терминов свойства (ТС) и описывать все детали СТР калмыков (тем более, что это уже сделано в ряде публикаций одного из соавторов (см.: Омакаева, Бурыкин, 1999, 2007). Достаточно только охарактеризовать самые главные ее особенности, показать ее сходства и отличия от СТР других монголоязычных народов, а также сопоставить ее с тувинской номенклатурой родства. История исследования тувинской терминологии

¹ Под Ойратским миром мы вслед за другими исследователями понимаем потомков ойратов — калмыков России, ойратов Монголии и Китая.



родства подробнейшим образом описана в специальной статье (Шалык, 2018: Электр. ресурс), историческая ретроспектива изучения калмыцкой СТР описана одним из авторов (Омакаева, Бурыкин, 2001, 2007).

Лексический материал, которым оперируют авторы, выбран из наиболее полных из существующих калмыцко-русского и русско-калмыцкого словарей (Русско-калмыцкий словарь, 1964; Калмыцко-русский словарь, 1977), из наиболее авторитетных двуязычных словарей монгольских и тувинского языков (Тувинско-русский словарь, 1968; Lessing, 1960; Большой академический ... , 2001–2002), а также из ряда этнографических и лингвистических работ, в которых зафиксированы сведения по СТР тувинцев и калмыков, и представлен в соответствующих статьях (см., помимо указанных выше: Бурыкин, Летягина, 1999; Бурыкин, 1998; Омакаева, Бурыкин, 2001, 2007; Степанов, 2009; Очирова, Омакаева, 2014; Мулаева, 2016), а также в публикациях (Номинханов, 1958, 1975; Корсункиев, 1977; Бембеев, 2004; Кара-оол, 2006; Биче-оол, 2001, 2018; Бакаева, 2014, 2016; Музраева, 2016). Материалы по терминологии родства письменного монгольского языка рассматривались по наиболее полному словарю Ф. Лессинга (Lessing, 1960).

Калмыцкая терминология родства

Компонентный анализ¹ релевантных для наших целей ТР калмыков, охватывающих 5 поколений, позволяет выделить следующие дифференциальные переменные (см. табл. 1):

1. Генеалогическое поколение:
 - 1.1 — +2 поколение
 - 1.2 — +1 поколение
 - 1.3 — 0 поколение
 - 1.4 — -1 поколение
 - 1.5 — -2 поколение
2. Пол альтера²:
 - 2.1 — мужской
 - 2.2 — женский
3. Пол коннектора³:
 - 3.1 — мужской
 - 3.2 — женский
4. Латеральность⁴ альтера:
 - 4.1 — патрилатеральность
 - 4.2 — матрилилатеральность
5. Относительный возраст альтера:
 - 5.1 — старше эго
 - 5.2 — младше эго

¹ Компонентный анализ — один из наиболее эффективных методов исследования внутренней структуры СТР. Сущность компонентного анализа заключается в возможности расщепления значения на составляющие его компоненты, или дифференциальные переменные.

Основные понятия компонентного анализа следующие: 1) тип родства — отношение родства; 2) класс родства — термин родства, обозначающий данный тип родства; 3) денотат — тип родства определенного класса родства, то есть родственное отношение, обозначенное конкретным термином; 4) десигнат — совокупность денотатов; 5) сигнификат — совокупность компонентов (дифференциальных переменных) данного десигната.

Цель компонентного анализа состоит в нахождении сигнификатов, то есть он позволяет выявить основные структурообразующие компоненты СТР, а также дает возможность рассмотреть эволюцию СТР как трансформацию дифференциальных переменных (подробнее см.: Кузнецов, 1971; Крюков, 1972: 24–27; Членов, 1972; Попов, 1979).

² Альтер — родственник или свойственник эго (говорящего), определяемый тем или иным термином.

³ Коннектор — посредник, связующий родственник, осуществляющий связь между эго и альтером.

⁴ Латеральность — принцип различения двух категорий родственников индивида по сторонам (материнской и отцовской): матрилилатераты — родственники со стороны матери, патрилатераты — родственники со стороны отца.



Табл. 1. Компонентный анализ СТР калмыков¹

Tab. 1. Componential analysis of Kalmyk system of kinship terms

классы родства	десигнаты	сигнификаты
аав	РмР	1.1 2.1 - - -
ээж	РжР	1.1 2.2 - - -
эцк	Рм	1.2 2.1 - 4.1 -
эк	Рж	1.2 2.2 - 4.2 -
авh	ДмРРм	1.2 2.1 3.1 4.1 -
haha	ДжРРм	1.2 2.2 3.2 4.1 -
ах	ДмРРж = +ДмР	- 2.1 - - 5.1
эгч	ДжРРж = +ДжР	- 2.2 - - 5.1
дү көвүн	-ДмР	1.3 2.1 - - 5.2
дү күүкн	-ДжР	1.3 2.2 - - 5.2
үй	ДДРРм	1.3 - 3.1 4.1 -
бөл	ДДРРж	1.3 - 3.2 4.2 -
көвүн	Дм	1.4 2.1 - - -
күүкн	Дж	1.4 2.2 - - -
ач	ДДм	1.5 - 3.1 - -
зе	ДДж	1.5 - 3.2 - -

Отличительной особенностью СТР калмыков является строгая соотносительность ТР по признаку пола альтера — она прослеживается как по восходящей, так и по нисходящей линиям. Эти отношения несколько затемнены только в ТР, обозначающих родственные отношения в +3 и -3 поколениях и далее по восходящей и нисходящей линиям. Однако этот материал фрагментарно представлен в имеющихся лексических и словарных источниках и требует дальнейшего изучения, в том числе дополнительной проверки с информантами, поскольку ТР, обозначающие прямых предков и потомков далее третьего поколения по нисходящей и восходящей линиям, в современном калмыцком языке почти не используются.

Заслуживает внимания также то, что в калмыцком, в отличие от других монгольских языков, названия младших сиблингов (-ДР) дифференцированы по признаку пола с помощью слов *көвүн* 'сын' (ДмР) и *күүкн* 'дочь' (ДжР), выступающих универсальными указателями признака пола в составных ТР. Отметим и строгую соотносительность терминов для ниблингов (ДДР) по признаку пола альтера при безразличии к признаку пола коннектора. При четком разделении сиблингов родителей эго (ДРР) по полу отсутствует их противопоставление по относительному возрасту (старший/младший).

Еще одним примечательным и необычным свойством калмыцкой СТР является различие кровного и некровного родства (свойства) в группе наименований альтеров +1 поколения: 'мужской сиблинг матери' (отношения кровного родства с эго) и 'супруг женского сиблинга матери' (отношения внутреннего свойства); 'женский сиблинг родителей' (отношения кровного родства) и 'супруги мужских сиблингов родителей' (отношения внутреннего свойства), в состав которых входит слово *бергн*, которым называют супругу старшего мужского сиблинга эго (0 поколение). К числу примечательных свойств СТР калмыков относится также использование одних и тех же лексических единиц (*ач* и *зе*) для обозначения ниблингов (-1 поколение) и детей детей (внука/внучки). Нейтрализация признака

¹ Для фиксации и описания терминологии родства в таблицах и в тексте статьи используется код Ю. И. Левина, широко применяемый в отечественной этнографии и социальной антропологии (подробнее см.: Левин, 1970; Крюков, 1972; Попов, 1982: 83–127).

Основные символы этого кода: Р — родитель; Д — дитя; С — супруг; Э — эго (говорящий); м, ж — детерминативы пола; «+» — старший; «-» — младший. Так, РмРж (мужской родитель женского родителя) — отец матери, то есть *дед* по материнской стороне в русской СТР; +ДмРСж (старшее дитя мужского пола родителей супруги) — старший мужской сиблинг супруги, то есть старший *брат жены*, или старший *шурин* в русской СТР.



поколения представляет собой нетипичное явление в СТР калмыков: обычно признаки поколения и относительного возраста имеют важное значение как для коннектора, так и для альтера. Исключением являются только термины *ax* и *эгч*, которыми называют не только матрилateralных сиблингов родителей эго (ДмРРж и ДжРРж), но и старших сиблингов эго (+ДР), что свидетельствует о наличии феномена скользящего счета поколений.

Характерной особенностью калмыцкой СТР, не находящей аналогий в СТР других монгольских народов, является бифуркативность, то есть различие пола коннектора для кузенов, выходящее на лексический уровень: названия патрилатеральных кузенов (ДДРРм) содержат слово *үй*, названия же матрилateralных кузенов (ДДРРж) имеют в своем составе слово *бөл*.

В калмыцком языке существует также особая лексическая единица для обозначения матрилинейных родственников — *наһцнр* (мн. ч. с суффиксом *-нр*, характерное для названий лиц), которая используется для образования других составных ТР: *наһц ax* — ‘мужской сиблинг матери’, *наһц эгчи* — ‘женский сиблинг матери’, *наһц бергн* — ‘супруга мужского сиблинга матери’, *наһц күргн ax* — ‘супруг женского сиблинга матери’, *наһц эк* — ‘мать матери’, *наһц эцк* — ‘отец матери’ (наряду с базовыми терминами — см. табл. 1). Для номинации патрилатератов +2 поколения также используются составные ТР с показателем патрилатеральности *өвк*: *өвк эцк* — ‘отец отца’, *өвк ээж* — ‘мать отца’, *өвк авһ* — ‘мужской сиблинг отца отца’. Другими словами, сохраняется еще разделение на матри- и патрилатератов.

Еще одна важная черта СТР калмыков усматривается в соотношении ТР и используемых апеллятивов, заменяющих ТР в обращении. При этом не только сами по себе апеллятивы не соотносятся со словами ТР, но в области апеллятивов наблюдаются диалектные различия. Так, в дербетском говоре слово *баав* используется для обращения к альтерам мужского пола и имеет значения ‘отец, папа, дядя’, в то время как в торгутском говоре это же слово используется для обращения к женщинам: ‘мама, тётя’.

Для обозначения лиц, принадлежащих к одному поколению с эго, но находящихся в более отдаленных отношениях родства, нежели дети сиблингов родителей эго (кузены), в калмыцком языке существует сложная система наименований, и, очевидно, связанная с тем, что калмыцкий род — *тохм* (ст.-калм. *тохот*) — объединял родственников до 9-го колена (двоюродные, троюродные и т. д. до девятиродных). Все эти ТР явно соотносятся в словообразовательном отношении с термином *бөл* — ‘матрилateralный кузен’, причем данные термины являются одинаковыми для говорящего мужчины (Эм) и говорящей женщины (Эж), то есть употребляются независимо от того, являются ли альтер и эго мужчиной или женщиной.

Для сравнительно-исторического изучения рассмотренных выше ТР существенно то, что термин *зе*, обозначающий одновременно ниблингов и внуков по женской линии (детей дочери) и представленный с тем же значением в других монгольских и некоторых тюркских языках (Номинханов, 1975: 67), был заимствован тунгусо-маньчжурскими языками, в частности, эвенкийским языком, и для эвенкийского ТР *де* [зэ:] в словаре дается неопределенный перевод ‘золовка’ (Булатова, Бурькин, 1999). По нашим данным, которые довольно хорошо согласуются с СТР других монгольских языков, в ТС лексема *зе* не используется, и причины такого семантического сдвига при заимствовании этого слова остаются не вполне понятными.

В целом же, СТР калмыков имеет все черты переходности от бифуркативно-линейного (группировка альтеров +1 поколения) к линейному типу (специфика номенклатуры родства в +2, 0 и нисходящих поколениях). Кроме того, в СТР калмыков оказывается нейтральным противопоставление обобщенных ТР и ТС. Калмыцкое слово *ург* (ныне не употребляется), возможно, обладало значением ‘родственник вообще’, в то время как слово *ураг* у монголов и бурят имеет значение ‘родственник по жене, свойственник’.

ТС калмыков имеют ряд весьма примечательных особенностей. Прежде всего, это необычная тернарная дифференциация обозначения супругов дочери, старшей сестры и младшей сестры: в большинстве СТР супруг дочери и супруг младшей сестры имеют единое обозначение, а русское слово *зять* обозначает и супруга дочери, и мужа сестры без возрастной дифференциации. Еще одна интересная деталь — это различие возраста коннектора (старший/младший) для обозначения зятя и невестки. Вообще признаком противопоставления ТС по возрасту альтера (старше альтера/младше альтера) является оппозиция слов *хадм* (различие пола альтера выражается второй частью наименования) и *көвүн/күүкн* — здесь во второй части наименования находится слово *дү* — ‘младший сиблинг’, различающее пола в своем основном значении. Обращает на себя внимание и одинаковое обозначение сиблингов супругов вне зависимости от пола эго, но с различием их возраста относительно альтера.



Примечательная особенность наименования супруги в калмыцком языке — это использование слова *баавһа* в значении ‘жена’, хотя такое словоупотребление имеет сниженную стилистическую окраску. В других монгольских языках, например, в современном монгольском, слово *баавгай* имеет только одно значение ‘медведь’, которое в калмыцком языке утрачено (калмыцкое название медведя *аю* заимствовано из тюркских языков). Принимая во внимание то, что северо-западные монголы (в том числе и ойраты) находились в контактах с тунгусоязычными народами, нельзя исключить того, что совмещение значений «медведь» и «жена» послужило основой для мифологических рассказов о браке человека и медведя в среде тунгусских народов, откуда они распространились по Средней и Восточной Сибири.

Характерное свойство составных ТС калмыков — это различие некоторых терминов по порядку следования лексических компонентов при тождестве самих этих компонентов. Сравним следующие наименования: *дү көвүн* — ‘младший мужской сиблинг’ и *көвүн дү* — ‘младший мужской сиблинг супруга, деверь’, *дү күүкн* — ‘младший женский сиблинг’ и *күүкн дү* — ‘младший женский сиблинг супруга, золовка’.

Обращают на себя внимание разные названия невестки — *бер* и *бергн* (Бакаева, 2016: 254). По форме эти названия выглядят как производные от одного и того же корня, однако строго доказать это пока не представляется возможным. В материалах Ц.-Д. Номинханова (Номинханов, 1975: 69) приведено только слово *бергн*, для которого обнаружены параллели в других монгольских языках и приведены примеры из тюркских языков, очевидно, представляющие собой заимствования монгольского слова.

Что касается неразличения родителей супруга/супруги по признаку пола эго (тесть/свёкор и тёща/свекровь), то аналогичным свойством обладают и ТС тунгусских народов — эвенов и эвенков (Бурыкин, 1998; Булатова, Бурыкин, 1999). Что касается дублетности обозначения матери супруга («свекровь») то слово *эши* в калмыцком и в письменном монгольском языке выглядит как заимствование из тюркских языков. Примечательно, что при совмещении значения ‘мать супруга, тёща’ и ‘мать супруги, свекровь’ у термина *хадм эк* слово *эши* имеет только последнее значение и тем самым выделяется из СТР в целом.

Яркой отличительной особенностью СТР калмыков в целом является моносемия подавляющего большинства ТР и ТС. Фактически многозначными являются только наименования для ниблингов и детей детей, а также названия родителей супругов.

Расхождения в лексическом составе слов, образующих СТР, между калмыцким языком и другими монгольскими языками немногочисленны. Помимо отмеченных выше употреблений слов *баавһа* — ‘жена’ и *эши* — ‘свекровь’, укажем, что калмыцкое *өвк* — ‘дед, дедушка’, ‘предок, старец’, в других монгольских языках имеет только последнее значение, ср. современное монгольское *өвөг* — ‘предок’ (Номинханов, 1975: 69).

Довольно существенно отличается от соответствующей калмыцкой система наименований потомков в других монгольских языках. Так, если для СТР калмыков был характерен счет родства до 9 поколения в равной мере как по восходящей, так и по нисходящей линиям, то для СТР монголов и бурят отмечается счет только до +5 поколения по восходящей линии и –4 поколения по нисходящей линии. То есть, СТР калмыков выглядит как инновационная, однако нельзя исключать того, что ТР, обозначающие родство в поколениях, отстоящих от эго далее чем на пять ступеней, у монголов и бурят утрачены, при этом в СТР бурят можно заметить следы восстановления счета поколений по сравнению с СТР монголов. Это заметно на примере материалов по нижнеудинскому диалекту бурятского языка, где в качестве основы для образования ТР в этих случаях выступают числительные, хотя само по себе созвучие некоторых ТР или их корней с корнями общемонгольских числительных может быть случайным — напомним, что в СТР калмыков термины для отсчета поколений не соотносятся с основами общемонгольских числительных. Наличие отдельных наименований для патри- и матриллатератов, или бифуркативность, оказывается универсальной особенностью СТР всех монгольских народов и может с большой степенью уверенности быть отнесено к позднему этапу общемонгольского состояния, поскольку ТР, обозначающие одинаковые классы родства по патри- и матрилиниям, выражены не разными лексическими единицами, а разными составными терминами, в которых дистинктором и одновременно показателем родства по матрилинии является слово *науаһи* и его закономерные отражения в отдельных языках.

Между калмыцким и неойратскими, монгольским и бурятским языками имеется довольно много различий и в составе ТС:

Монг. *нөхөр*, *хар хүн*, *эр*, *эр нөхөр*, бур. *нүхэринь*, *үбгэниинь*, *эрэнь*, *үбгэн*, *нүхэр* (почтит.), зап. *хурайха*, булг. *хуряхан* — ‘муж, супруг’.



Монг. *эхнэр*, *авгай*, *гэргий*, бур. *хамган*, *эхнэр*, *нухэр* *хамган* — ‘супруга’.

Одно из трех названий для супруги — *гэргий* — является исторически общим с калмыцким, бурятское же слово *хамган* ‘жена’ не имеет соответствий в других языках.

Важным отличием ТС, бытующих у монголов и бурят, от калмыцких является наличие отдельного термина для жён двух братьев: монг. *авьсан* — ‘супруга старшего мужского сиблинга по отношению к супруге младшего мужского сиблинга’, вост.-бур. *абьхан* — ‘невестка, супруга одного брата по отношению к супруге другого брата’, письм.-монг. *abisun* — ‘жена старшего брата по отношению к жене младшего брата’. У калмыков данный термин не отмечен. Еще одна лексическая особенность монгольской и бурятской СТР — это наличие отдельного термина для свойственницы в +1 поколении: монг. *худгай* — ‘сватья’, бур. *худагы* — ‘сватья, кума’, письм.-монг. *xuduyui* — ‘сватья’. У калмыков, как явствует из изложенного выше, наименования родителей супруга по отношению к родителям супруги (и наоборот) по полу не различаются.

Очевидно, что различия в составе СТР монголов, бурят и калмыков отражают разные, хотя и очень сходные, представления о СР как социальном феномене, которые подвергались дивергенции по отношению к исходному единому состоянию и к появлению языковых различий в выражении одних и тех же отношений родства.

Тувинская терминология родства

Компонентный анализ СТР тувинцев позволяет выделить те же дифференциальные переменные, как и в СТР калмыков, что свидетельствует об их историко-типологическом сходстве (см. табл. 2):

1. Генеалогическое поколение:
 - 1.1 — +2 поколение
 - 1.2 — +1 поколение
 - 1.3 — 0 поколение
 - 1.4 — -1 поколение
2. Пол альтера:
 - 2.1 — мужской
 - 2.2 — женский
3. Пол коннектора:
 - 3.1 — мужской
 - 3.2 — женский
4. Латеральность альтера:
 - 4.1 — патрилатеральность
 - 4.2 — матрилилатеральность
5. Относительный возраст альтера:
 - 5.1 — старше эго
 - 5.2 — младше эго.

В СТР тувинцев можно отметить следующие особенности, сближающие ее с СТР калмыков и других ойратских народов. Это, прежде всего, неразличение пола младших сиблингов эго (-ДР). При этом лексема *дуңма* не имеет ярко выраженных параллелей в тюркских языках. Варианты этого слова с начальным звонким согласным *д*- в других языках вообще не зафиксированы: вариант *туңма* отмечен в языке лебединских татар (алтайском), шорском, койбальском и хакасских диалектах (сагайском и качинском) (Радлов, 1905: стлб. 1435). Очевидно, данная лексема не является тюркской по происхождению. Она сравнима с монгольским словом *дүү* — ‘младший сиблинг’ (-ДР) и, возможно, заимствована тувинским (и хакасским) из какого-то ойратского языка, в котором имелась категория принадлежности в форме 1 л. ед. ч.

Показательно отсутствие в СТР тувинцев особых лексических единиц для обозначения потомков -2 поколения. Это же явление характерно для тунгусо-маньчжурских языков, однако оно нехарактерно для монгольских языков, в СТР которых признак поколения имеет намного большую значимость, а различие признака поколений на лексическом уровне (т. е. выражение поколения особой лексемой) охватывает как минимум 3 поколения по восходящей и нисходящей линиям.



Табл. 2. Компонентный анализ СТР тувинцев
Tab. 2. Componential analysis of Tuvan system of kinship terms

классы родства	десигнаты	сигнификаты
кырган-ача	РмР	1.1 2.1 - - -
кырган-ава	РжР	1.1 2.2 - - -
ире	РмРм [Рм>2] = +ДмРРм	- 2.1 3.1 4.1 5.1
акы	-ДмРРм = +ДмР	- 2.1 - - -
ада (ата), ача	Рм	1.2 2.1 - 4.1 -
ие, ава	Рж	1.2 2.2 - 4.2 -
када (эне)	+ДжРРм	1.2 2.2 3.1 4.1 5.1
угба (ува)	-ДжРРм = +ДжР	- 2.2 - - 5.1
даай	ДмРРж	1.2 2.1 3.2 4.2 -
даай-ава	ДжРРж	1.2 2.2 3.2 4.2 -
дуңма	-ДР	1.3 - - - 5.2
шаны	ДмДжРРж = ДДРР	1.3 - - - -
оглу, оол	Дм	1.4 2.1 - - -
кыс (кызы), уруг	Дж	1.4 2.2 - - -
чээн (дуңма)	ДДР	1.4 - - - 5.2

Слово *уруг* ‘дочь’ (Дж), очевидно, является эксклюзивным для тувинского языка и, скорее всего, заимствовано из монгольских языков, где слово *ураг* имеет значение ‘родственник’. Сравнение его с древнетюркским *уруг* со значением 1. зерно, семя, косточка; 2. род, потомство (Древнетюркский словарь, 1969: 615) нам не кажется убедительным: в наши дни подобные сближения оставляют сомнения.

Противопоставление предков и потомков эго по патри- и матрилиниям в СТР тувинцев прослеживается только в виде особого наименования матери матери (РжРж) — *даай-эне*. Если рассматривать внутреннюю форму этого термина, то буквально он означает ‘мать мужского сиблинга матери’. Возможно, он калькирован с ойратского *наһц эх, наһц ээж* — ‘мать матери’ у калмыков. На юго-восточном диалекте тувинского языка (эрзинском) данное слово употребляется.

В рассматриваемой СТР привлекают внимание обозначения альтеров +1 поколения. Здесь представляют интерес два явления. Во-первых, это противопоставление сиблингов родителей и их супругов, т. е. различие кровного родства и свойства в боковых линиях. Сходное явление отмечено и у калмыков. Во-вторых, в ТР тувинцев сохранено использование наименования старших сиблингов эго для обозначения младших сиблингов родителей эго: ср. *акы* — ‘старший мужской сиблинг, младший мужской сиблинг отца’ (-ДмРРм = +ДмР), *угба* — ‘старший женский сиблинг, младший женский сиблинг отца’ (-ДжРРм = +ДжР). В свою очередь, этот факт указывает на былую значимость признака возраста альтера для выражения этих отношений, однако в современном тувинском языке признак возраста альтера в этой группе ТР, очевидно, нейтрализован. Пол коннектора, соотносимый с родством по отцовской и по материнской линиям, при этом продолжает оставаться значимым. Следует отметить, что термин *акы* в качестве апеллятива используется для обращения и к брату отца, и к брату матери (т. е. замещает специализированную лексику *даай* (ДмРРж), что служит подтверждением к сказанному выше и одновременно указывает на ослабление противопоставленности мужской и женской линий в номинации мужских сиблингов родителей эго).

Логично предполагать, что для обозначения старших сиблингов родителей эго в тувинском языке использовались те же термины, что и для родственников +2 поколения. То, что у тувинцев сохраняются следы подобной СР, явствует и из соотносительности терминов *даай-эне* — ‘мать матери’ и *даай-ава* — ‘женский сиблинг матери’: оба конечных компонента этих образований имеют значения: ‘мать’ и ‘бабушка’.

Наименование детей сиблингов в тувинском языке по-разному представлено в разных источниках. С одной стороны, дети сиблингов без различия их пола и возраста и пола альтера обозначаются единым термином *чээн*, с другой стороны, в этой функции зафиксирован термин *дуңма* — ‘младший сиблинг’.



Еще одна интересная деталь тувинской СТР — это использование основы *даай*, имеющей значение ‘мужской сиблинг матери’, для выражения понятия ‘женский сиблинг матери’ — *даай-ава*. Трудно не заметить здесь использование компонента *ава* (‘мать’) в составе сложного ТР. Сдвиг признака поколения и замещение его возрастным признаком, объединяющим два поколения (0 и +1) старше это по возрасту, соотносится с некоторыми явлениями в терминах свойства. Это многозначность слов *каты* — ‘отец супруги’; старший мужской сиблинг супруги, *кат-ие* — ‘мать супруги, старший женский сиблинг супруги’, *бег*, *бээ* — ‘отец супруга’; ‘старший мужской сиблинг супруга’, *кунчуг*, *кунчуу* — ‘мать супруга; старший женский сиблинг супруга’.

Не может остаться без внимания и сходство термина *ача* — ‘отец’ с монгольским обозначением потомка в –2 поколении: ср. калм. *ачнр*, ст.-калм. *асі* (ед. ч.) — ‘дети сына’. Впрочем, нельзя исключить и того, что данная форма представляет собой монгольское слово со значением ‘отец’ (калм. *эцке*) с измененной огласовкой. В. В. Радлов предположил, что форма *ача* может восходить к праформе **атача* (Радлов, 1888: стлб. 502), однако это все же маловероятно.

Самая примечательная особенность номенклатуры родства тувинцев — это большое своеобразие ТС и, прежде всего — неразличение свойства по признаку поколения: ТР для отца/матери и для старших сиблингов супруга или супруги являются одними и теми же, но они противопоставлены отдельным ТР для младшего сиблинга супруга/супруги. Другая особенность ТС тувинцев — неразличение пола младшего сиблинга супруга/супруги. Важно отметить и то, что некоторые ТР используются и как ТС: *чеңге* и *чаава*, очевидно, выступающие как синонимы.

В сравнительно-историческом отношении заслуживают внимания также тувинские ТС, содержащие компонент *кат-*: *каты* — ‘отец жены’, *каты*, *кадайның акызы* — ‘старший мужской сиблинг жены’, *кат-ие* — ‘мать жены’, ‘старший женский сиблинг жены’. Этот компонент является тождественным исторически алтайскому слову *кайны*, обозначающим свойственников, и оба слова соотносятся с монгольским *хадум*, обозначающим некровных родственников вообще, ср. также калм. *хадм эцк* — ‘отец жены/мужа’, ст.-калм. *хадат* ‘родня мужа или жены’, калм. *хадм эк* — ‘мать жены/мужа’, *хадм ах* — ‘старший мужской сиблинг жены, *хадм эгч* — ‘старший женский сиблинг жены’, *хадм ах* — ‘старший мужской сиблинг мужа’, *хадм эгч* — ‘старший женский сиблинг мужа’.

Помимо названий родственников мужа для (Эж), к монгольским заимствованиям могут быть отнесены также слова *куда* — ‘сват’ и *кудагай* — ‘сватья’, при этом только форма *кудагай*, отмеченная также в хакасском и якутском языках (ср. хакасск. *худаңай*, якут. *ходогой* ‘сватья’), указывает на то, что данные слова заимствованы тюркскими языками из монгольских языков, а не наоборот. Аналогичным образом термин *бажа* — ‘свояк’, который также является тюрко-монгольским, отмечается не только в тувинском, но и в других тюркских языках.

Исследование СТР калмыков и тувинцев подтверждает, что термины свойства обладают большей устойчивостью и лучшей сохраняемостью, нежели термины кровного родства. Поэтому, едва ли есть основания объяснять факт сходства тюркских и монгольских терминов свойства как результат заимствования их монголами у тюрков. Кроме того, имеется еще одно обстоятельство, заметно снижающее достоверность объяснения этих сходств как заимствований. Если считать особенности внешнего облика монгольских ТР как заимствования этих слов из разных тюркских языковых групп или в разные исторические периоды, то получается, что слова «зять», «родственники мужа» и «ниблинг», заимствованы либо из тюркских языков, принадлежащих к трем разным группам, либо в три разные исторические эпохи. Тюркский межзубной согласный **D*, который встречается в двух словах из трех, имеет разные отражения (*r* и *d*), а в тех языках, где на месте начального *j*- встречается звонкий среднеязычный согласный *ʒ*, межзубной согласный **D* отражается только в виде *j*, но не как *d* и не сонант *r*. Однако все названные слова принадлежат к одной тематической группе и едва ли они могли быть заимствованы монгольскими языками из тюркских языков в разное время или быть воспринятыми из трех разных тюркских языков-источников, столь значительно различающихся между собой, как различаются современные киргизский, тувинский и чувашский языки.

Изучение региональных вариантов СТР тувинцев показывает значительную степень влияния монгольской СТР на тувинскую (Кара-оол, 2000, 2001ab; Айыжы, Конгу, 2013ab), что, однако, характерно для отдельных групп тувинцев, испытывающих на себе позднейшее монгольское влияние. Ср. тув. *угбай* (‘сестра’) — *эгчи* (монг. *эгч*) (Айыжы, Конгу, 2013a: 38; 2013b: 25), много монгольских ТР параллельно с тувинскими употребляют тувинцы-эрзинцы (Кара-оол, 2001b: 251).



Заключение

В итоге мы можем сделать два весьма важных вывода.

Во-первых, получается, что объяснение наблюдаемых лексических сходств тюркских и монгольских языков исключительно как контактных явлений в свете фактов истории самих тюркских языков имеет на несколько порядков меньшую вероятность, чем объяснение тех же сходств как следствие генетического родства алтайских языков при наличии в них некоторого количества перекрестных заимствований. Невозможно поверить в то, что монгольские ТР, составляющие довольно компактную лексическую группу, были заимствованы из тюркских языков трех разных групп или в три разные исторические эпохи, даже если такие построения и укладываются в представления о «формальной» истории тюркских языков в плане соответствия описываемых фактов какой-то языковой реальности или отвечают чьей-либо концепции исторической фонетики тюркских языков — общая картина взаимодействия языков в этом случае становится неправдоподобной.

Во-вторых, если вести речь об изучении ареальных связей тюркских языков на уровне их взаимодействия с языками иных групп, то надо признать, что при таком подходе конкретные результаты для какого-то одного отдельно взятого языка — в данном случае для тувинского языка, где монгольское влияние до недавнего времени было весьма значительным — должны оцениваться как весьма невыразительные, а для группы тюркских языков в целом они представляются слишком неопределенными. Для такой языковой группы, как тюркские языки в целом, выводы ареального характера на основе идеи генетической изолированности этих языков от других алтайских языков оказываются частью довольно тривиальными, частью попросту неверифицируемыми.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Айыжы, Е. В., Конгу, А. А. (2013а) Родовые группы тувинцев Кобдоского аймака Монголии на современном этапе (по материалам полевых исследований) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 1. С. 36–40.
- Айыжы, Е. В., Конгу, А. А. (2013b) Тувинцы Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая (по материалам этнографической экспедиции в Синьцзян-Уйгурский, автономный район Китая) // Вестник Кемеровского государственного университета. № 1 (3). С. 23–27.
- Бакаева, Э. П. (2014) Об обозначении возрастных категорий в культуре ойратов и калмыков // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 4. С. 89–95.
- Бакаева, Э. П. (2016) Лексика, связанная с обозначением возрастных категорий и социального статуса человека в культуре ойратов и калмыков // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков : монография / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева и др. Элиста : КалмНИЦ РАН. 456 с. С. 247–256.
- Бембеев, В. Ш. (2004) Ойраты. Ойрат-калмыки. Калмыки : в 2-х кн. Элиста : АПП «Джангар». Кн. 1. 496 с.
- Биче-оол, С. М. (2001) Система родства у тувинцев // Гуманитарные исследования в Туве : сб. научных статей / отв. ред. К. А. Бичелдей и др. М. : Изд-во РУДН. 331[1] с. С. 190–202.
- Биче-оол С. М. (2018) Традиционные брачно-семейные отношения у тувинцев и их трансформация в советский период. Абакан : Журналист. 125 с.
- Большой академический монгольско-русский словарь (2001–2002) : в 4-х т. / под общ. ред. А. Лувсандэндэва и Ц. Цэдэндамбы. М. : Academia. 487+439+507+532 с.
- Булатова, Н. Я, Бурыкин, А. А. (1999) Система терминов родства эвенков (предварительные материалы к описанию) // Алгебра родства / отв. ред. В. А. Попов. Вып. 3. СПб. : МАЭ РАН. 288 с. С. 267–277.
- Бурыкин, А. А. (1998) Семантическая структура эвенских терминов родства и свойства // Алгебра родства / отв. ред. В. А. Попов. Вып. 2. СПб. : МАЭ РАН. 288 с. С. 155–166.
- Бурыкин, А. А., Летягина, Н. И. (1999) Терминология родства тувинцев в сравнении с терминами родства других тюркских народов Южной Сибири // Алгебра родства / отв. ред. В. А. Попов. Вып. 4. СПб. : МАЭ РАН. 288 с. С. 179–196.
- Древнетюркский словарь (1969) 2-е изд. / Д. М. Насилов, В. М. Надеяев, А. М. Щербак и др. Астана : Гылым баспасы. 760 с.



- Калмыцко-русский словарь (1977) / отв. ред. Б. Д. Муниев. М. : Русский язык. 768 с.
- Кара-оол, Л. С. (2000) О некоторых особенностях терминов родства в кара-хольском говоре западного диалекта тувинского языка // Становление и развитие науки в Туве. Материалы международной конференции, посв. 70-летию тувинской письменности / отв. ред. Х. Д.-Н. Ооржак и др. Кызыл : ТГУ. 135 с. : ил. С. 83–85.
- Кара-оол, Л. С. (2001а) О некоторых особенностях терминов родства из языка ховдских тувинцев // Тезисы докладов V Международной научной конференции «Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов» (20–24 сентября 2001 г., г. Ховд, Монголия) / отв. ред. Э. В. Галажинский, Ж. Янжмаа и др. Томск : Изд-во ТГУ. 293 с. С. 200–201.
- Кара-оол, Л. С. (2001б) О некоторых особенностях функционирования терминов родства у тувинцев-эрзинцев // Алгебра родства. Родство. Система родства. Система терминов родства / отв. ред. В. А. Попов. Вып. 7. СПб. : МАЭ РАН. 288 с. С. 248–254.
- Кара-оол, Л. С. (2006) Термины родства и свойства в тувинском языке. Кызыл : РИО ТувГУ. 252 с.
- Корсункиев, Ц. К. (1977) О терминах родства у калмыков // Культура и быт калмыков: этнографические исследования / отв. ред. А. Г. Митиров. Элиста : КНИИЯЛИ. 124 с. С. 59–72.
- Крюков, М. В. (1972) Система родства китайцев. М. : Наука ; ГРВЛ. 328 с.
- Кузнецов, А. М. (1971) О применении метода компонентного анализа в лексике // Синхронно-сопоставительный анализ языков разных систем / отв. ред. Э. А. Макаев. М. : Наука. 279 с. С. 257–268.
- Левин, Ю. И. (1970) Об описании системы терминов родства // Советская этнография. № 4. С. 18–30.
- Музраева, Д. Н. (2016) Лексические материалы к изучению традиционного быта ойратов Западной Монголии // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков : монография / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева и др. Элиста : КалмНЦ РАН. 456 с. С. 232–247.
- Мулаева, Н. М. (2016) Термины родства и свойства в толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 1. С. 189–201. DOI 10.22162/2075-7794-2016-23-1-189-201
- Номинханов, Ц.-Д. (1958) Термины родства в тюрко-монгольских языках // Вопросы истории и диалектологии казахского языка / отв. ред. Н. Т. Сауранбаев. Вып. 1. Алма-Ата : Изд-во АН КазССР. 215 с. С. 42–48.
- Номинханов, Ц.-Д. (1975) Материалы к изучению истории калмыцкого языка. М. : Наука, ГРВЛ. 324 с.
- Омакаева, Э. У., Бурькин, А. А. (1999) Термины родства и свойства калмыков // Алгебра родства / отв. ред. В. А. Попов. Вып. 4. СПб. : МАЭ РАН. 288 с. С. 212–221.
- Омакаева, Э. У., Бурькин, А. А. (2001) Термины родства и свойства монголов и бурят // Алгебра родства / отв. ред. В. А. Попов. Вып. 7. СПб. : МАЭ РАН. 288 с. С. 240–247.
- Омакаева Э. У., Бурькин А. А. (2007) Система терминов родства и свойства у калмыков (в сравнении с системами терминов родства монголов и бурят) // Монголоведение. № 4. С. 41–58.
- Очирова, В. С., Омакаева, Э. У. (2014) Номинации лиц мужского пола по степени родства в калмыцком языке: на материале песенных текстов // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 1. С. 42–46.
- Попов, В. А. (1979) Опыт компонентного анализа систем терминов родства ашанти и фанти // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах / отв. ред. Г. А. Аксянова, И. И. Крупник, О. Б. Наумова. М. : Институт этнографии АН СССР. 184 с. С. 118–129.
- Попов, В. А. (1982) Ашантийцы в XIX в. : Опыт этносоциологического исследования. М. : Наука, ГРВЛ. 176 с.
- Радлов, В. В. (1888) Опыт словаря тюркских наречий : в 4 т. СПб. : Типография АН. Т. I. Гласные. XVIII с., 1914 стлб.
- Радлов, В. В. (1905) Опыт словаря тюркских наречий : в 4 т. СПб. : Типография АН. Т. III. 2203 стлб.
- Русско-калмыцкий словарь (1964) / под ред. И. К. Илишкина. М. : Советская Энциклопедия. 803 с.
- Степановф, Ш. (2009) Метаморфозы родства у тувинцев // Этнографическое обозрение. № 4. С. 129–145.



Тувинско-русский словарь (1968) / отв. ред. Э. Р. Тенишев. М. : Советская энциклопедия. 646 с.

Членов, М. А. (1972) Формальные методы изучения систем родства в современной американской этнографии // Этнологические исследования за рубежом / отв. ред. Ю. В. Бромлей. М. : Наука. 232 с. С. 143–169.

Шалык Ч. С. (2018) Об истории изучения терминов родства и свойства в тувинском языке [Электронный ресурс] // Научно-практический электронный журнал «Аллея Науки». Т. 1. № 2 (18). С. 752–757. URL: https://www.alley-science.ru/domains_data/files/February2-181/OB%20ISTORII%20IZUCHENIYA%20TERMINOV%20RODSTVA%20I%20SVOYSTVA.pdf (дата обращения: 16.05.2019).

Lessing, F. D. (1960) *Mongolian–English Dictionary*. Berkeley–Los Angeles : University of California Press. 1218 p.

Дата поступления: 02.09.2019 г.

REFERENCES

Aiyzhy, E. V. and Kongu, A. A. (2013a) Rodovye gruppy tuvintsev Kobdoskogo aimaka Mongolii na sovremennom etape (po materialam polevykh issledovaniy) [Tuvan clans of Khovd Province (Mongolia) at the present stage (a field study)]. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Oriental Studies)*, no. 1, pp. 36–40. (In Russ.).

Aiyzhy, E. V. and Kongu, A. A. (2013b) Tuvintsy Sin'tszyan-Uigurskogo avtonomnogo raiona Kitaya (po materialam etnograficheskoi ekspeditsii v Sin'tszyan-Uigurskii, avtonomnyi raion Kitaya) [The Tuvans of Xinjiang Uygur Autonomous Region of China (the materials of an ethnographic expedition to Xinjiang Uygur Autonomous Region of China)]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 1(3), pp. 23–27. (In Russ.).

Bakaeva, E. P. (2014) Ob oboznachenii vozrastnykh kategorii v kul'ture oiratov i kalmykov [To the issue of denoting age categories in the Oirat and Kalmyk cultures]. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Oriental Studies)*, no. 4, pp. 89–95. (In Russ.).

Bakaeva, E. P. (2016) Leksika, svyazannaya s oboznacheniem vozrastnykh kategorii i sotsial'nogo statusa cheloveka v kul'ture oiratov i kalmykov [Words serving to denote age categories and individual social status in cultures of the Oirats and Kalmyks]. In: *Transgranichnaya kul'tura: ocherki sravnitel'no-sopostavitel'nogo issledovaniya traditsii zapadnykh mongolov i kalmykov* [Cross-border culture: comparative research sketches of traditions of the western Mongols and Kalmyks] / ed. by E. P. Bakaeva et al. Elista, Kalmyk Scientific Center of RAS. 456 p. Pp. 247–256. (In Russ.).

Bembееv, V. Sh. (2004) *Oiraty. Oirat-kalmyki. Kalmyki* [Oirats. Oirat-Kalmyks. Kalmyks]. In 2 vols. Elista, Dzhangar. Vol. 1. 496 p. (In Russ.).

Biche-ool, S. M. (2001) Sistema rodstva u tuvintsev [Kinship system of the Tuvans]. In: *Gumanitarnye issledovaniya v Tuve* [Humanities research in Tuva]. Coll. articles. Ed. by K. A. Bicheldey et al. Moscow, RUDN University Press. 331[1] p. Pp. 190–202. (In Russ.).

Biche-ool, S. M. (2018) *Traditsionnye brachno-semeinye otnosheniya u tuvintsev i ikh transformatsiya v sovetskii period* [Traditional matrimonial and family relations among the Tuvans and their transformation during the Soviet era]. Abakan, Zhurnalist. 125 p. (In Russ.).

Bol'shoi akademicheskii mongol'sko-russkii slovar' [Unabridged Academic Mongolian–Russian Dictionary] (2001–2002) : in 4 vols. Ed. by A. Luvsandedev and Ts. Tsendendamba. Moscow, Academia Publ. Vol. 1, 487 p. Vol. 2, 439 p. Vol. 3, 507 p. Vol. 4, 532 p. (In Russ. and Mong.).

Bulatova, N. Ya. and Burykin, A. A. (1999) Sistema terminov rodstva evenkov (predvaritel'nye materialy k opisaniyu) [Kinship terminology system of the Evenks (preliminary descriptions)]. In: *Algebra rodstva* [Algebra of kinship]. Issue 3. Ed. by V. A. Popov. St. Petersburg, Museum of Anthropology and Ethnography of RAS. 288 p. Pp. 267–277. (In Russ.).

Burykin, A. A. (1998) Semanticheskaya struktura evenskikh terminov rodstva i svoystva [The semantic structure of Even kinship and affinity]. In: *Algebra rodstva* [Algebra of kinship]. Issue 2. Ed. by V. A. Popov. St. Petersburg, Museum of Anthropology and Ethnography of RAS. 288 p. Pp. 155–166. (In Russ.).

Burykin, A. A. and Letyagina, N. I. (1999) Terminologiya rodstva tuvintsev v sravnenii s terminami rodstva drugikh tyurkskikh narodov Yuzhnoi Sibiri [Tuvan kinship terminology in comparison with kinship terms of



other South Siberian Turks]. In: *Algebra rodstva [Algebra of kinship]*. Issue 4. Ed. by V. A. Popov. St. Petersburg, Museum of Anthropology and Ethnography of RAS. 288 p. Pp. 179–196. (In Russ.).

Drevnetyurkskii slovar' [Dictionary of Old Turkic] (1969). 2nd ed. Comp. by D. M. Nasilov, V. M. Nadelyaev, A. M. Shcherbak et al. Astana, Gylym. 760 p. (In Russ.).

Kalmytsko-russkii slovar' [Kalmyk-Russian dictionary] (1977). Ed. by B. D. Muniev. Moscow, Russkij yazyk. 768 p. (In Kalm. and Russ.).

Kara-ool, L. S. (2000) O nekotorykh osobennostyakh terminov rodstva v kara-khol'skom govore zapadnogo dialekta tuvinskogo yazyka [On some peculiarities of kinship terms in the Kara-Khol branch of the western Tuvan dialect]. In: *Stanovlenie i razvitie nauki v Tuve [Formation and development of science in Tuva]*: Proceedings of the international conference dedicated to the 70th anniversary of the Tuvan written language. Ed. by Kh. D.-N. Oorzhak et al. Kyzyl, Tuvan State University. 135 p. Pp. 83–85. (In Russ.).

Kara-ool, L. S. (2001a) O nekotorykh osobennostyakh terminov rodstva iz yazyka khovdskikh tuvintsev [On some features of kinship terms from the language of Khovd Tuvans]. In: *Prirodnye usloviya, istoriya i kul'tura Zapadnoi Mongolii i sopredel'nykh regionov [Natural conditions, history and culture of Western Mongolia and adjacent regions]*: Abstracts of reports of the 5th International scientific conference. Ed. By E. V. Galazhinsky, Zh. Yanzhmaa and others. Tomsk, Tomsk State University. 293 p. Pp. 200–201. (In Russ.).

Kara-ool, L. S. (2001b) O nekotorykh osobennostyakh funktsionirovaniya terminov rodstva u tuvintsev-erzintsev [On some features of functioning of kinship terms among Erzin Tuvans]. In: *Algebra rodstva. Rodstvo. Sistema rodstva. Sistema terminov rodstva [Algebra of kinship. Kinship. Kinship system. System of kinship terms]*. Issue 7. Ed. by V. A. Popov. St. Petersburg, Museum of Anthropology and Ethnography of RAS. 288 p. Pp. 248–254. (In Russ.).

Kara-ool, L. S. (2006) *Terminy rodstva i svoistva v tuvinskom yazyke [Kinship and affinity terms in the Tuvan language]*. Kyzyl, Tuvan State University. 252 p. (In Russ.).

Korsunkiev, C. K. (1977) O terminakh rodstva u kalmykov [On kinship terms of the Kalmyks]. In: *Kul'tura i byt kalmykov: etnograficheskie issledovaniya [Culture and life of Kalmyks: ethnographic studies]*. Ed. by A. G. Mitirov. Elista, KNIIYaLI. 124 p. Pp. 59–72. (In Russ.).

Kryukov, M. V. (1972) *Sistema rodstva kitaitsev [Chinese kinship system]*. Moscow, Nauka, GRVL. 328 p. (In Russ.).

Kuznetsov, A. M. (1971) O primeneniі metoda komponentnogo analiza v leksike [On application of the component analysis method of in vocabulary studies]. In: *Sinkhronno-sopostavitel'nyi analiz yazykov raznykh sistem [Synchronous-comparative analysis of structurally different languages]*. Ed. by E. A. Makaev. Moscow, Nauka. 279 p. Pp. 257–268. (In Russ.).

Levin, Yu. I. (1970) Ob opisaniі sistemy termonov rodstva [On the description of the system of kinship terms]. *Sovetskaya etnografiya*, no. 4, pp. 18–30. (In Russ.).

Mulaeva, N. M. (2016) Terminy rodstva i svoistva v tolkovom slovare yazyka kalmytskogo geroicheskogo eposa «Dzhangar» [Terms of kinship and affinity in the dictionary of the language of the Kalmyk heroic epic 'Dzhangar']. *Oriental Studies*, no. 1, pp. 189–201. (In Russ.). DOI 10.22162/2075-7794-2016-23-1-189-201

Muzraeva, D. N. (2016) Leksicheskie materialy k izucheniyu traditsionnogo byta oiratov Zapadnoi Mongolii [Oirats of Western Mongolia: lexical materials for studies of the traditional household activities]. In: *Transgranichnaya kul'tura: ocherki sravnitel'no-sopostavitel'nogo issledovaniya traditsii zapadnykh mongolov i kalmykov [Cross-border culture: comparative research sketches of traditions of the western Mongols and Kalmyks]* / E. P. Bakaeva, K. V. Orlova, D. N. Muzraeva et al. Elista, Kalmyk Scientific Center of RAS. 456 p. Pp. 232–247. (In Russ.).

Nominhanov, Ts.-D. (1958) Terminy rodstva v tyurko-mongol'skikh yazykakh [Kinship terms in the Turko-Mongolic languages]. In: *Voprosy istorii i dialektologii kazahskogo yazyka [Questions of history and dialectology of the Kazakh language]*. Ed. by N. T. Sauranbaev. Alma-Ata, Academy of Sciences of the Kazakh SSR. Issue 1. 215 p. Pp. 42–48. (In Russ.).

Nominhanov, Ts.-D. (1975) *Materialy k izucheniyu istorii kalmytskogo yazyka [Materials to historical studies of the Kalmyk language]*. Moscow, Nauka, GRVL. 324 p. (In Russ.).

Omakaeva, E. U. and Burykin, A. A. (1999) Terminy rodstva i svoistva kalmykov [Kinship and in-law terms of the Kalmyks]. In: *Algebra rodstva [Algebra of kinship]*. Issue 4. Ed. by V. A. Popov. St. Petersburg, Museum of Anthropology and Ethnography of RAS. 288 p. Pp. 212–221. (In Russ.).



Omakaeva, E. U. and Burykin, A. A. (2001) Terminy rodstva i svoistva mongolov i buryat [Kinship and affinity terms of the Mongols and Buryats]. In: *Algebra rodstva [Algebra of kinship]*. Issue 7. Ed. by V. A. Popov. St. Petersburg, Museum of Anthropology and Ethnography of RAS. 288 p. Pp. 240–247. (In Russ.).

Omakaeva, E. U. and Burykin, A. A. (2007) Sistema terminov rodstva i svoistva u kalmykov (v sravnenii s sistemami terminov rodstva mongolov i buryat) [System of kinship and affinity terms of the Kalmyks (in comparison with those of the Mongols and Buryats)]. *Mongolovedenie*, no. 4, pp. 41–58. (In Russ.).

Ochirova, V. S. and Omakaeva E. U. (2014) Nominatsii lits muzhskogo pola po stepeni rodstva v kalmytskom yazyke: na materiale pesennykh tekstov [Nomination of males by degree of kinship in the Kalmyk language: a case study of song texts]. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Oriental Studies)*, no. 1, pp. 42–46. (In Russ.).

Popov, V. A. (1979) Opyt komponentnogo analiza sistem termonov rodstva ashanti i fanti [Ashanti and Fante kinship terminology systems: experience of component analysis]. In: *Etnokul'turnye protsessy v sovremennykh i traditsionnykh obshchestvakh [Ethnocultural processes in modern and traditional societies]*. Ed. by G. A. Aksyanova, I. I. Krupnik and O. B. Naumova. Moscow, Institute of Ethnography, USSR Acad. of Sc. 184 p. Pp. 118–129. (In Russ.).

Popov, V. A. (1982) *Ashantiitsy v XIX v.: Opyt etnosotsiologicheskogo issledovaniya [The Ashanti in the 19th century: experience of ethno-sociological research]*. Moscow, Nauka, GRVL. 176 p. (In Russ.).

Radlov, V. V. (1888) *Opyt slovarya tyurkskikh narechij [Experience the dictionary of Turkic dialects]*. In 4 vol. St. Petersburg, Typography of the Academy of Sciences. Vol. I. Glasnye [Vowels]. XVIII p.+1914 columns. (In Turkic).

Radlov, V. V. (1905) *Opyt slovarya tyurkskikh narechii [Experience the dictionary of Turkic dialects]*. In 4 vols. St. Petersburg, Imperial Acad. of Sc. Vol. III. 2203 columns. (In Turkic).

Russko-kalmytskii slovar [Russian-Kalmyk dictionary] (1964). Ed. by I. K. Ilishkin. Moscow, Sovetskaya Entsiklopedia. 803 p. (In Russ. and Kalm.).

Stepanoff, Sh. (2009) Metamorfozy rodstva u tuvintsev [Metamorphoses of kinship among the Tuvans]. *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 4, pp. 129–145. (In Russ.).

Tuvinsko-russkii slovar' [Tuvan-Russian dictionary] (1968). Ed. by E. R. Tenishev. Moscow, Sovetskaya Entsiklopedia. 646 p. (In Tuvan and Russ.).

Chlenov, M. A. (1972) Formal'nye metody izucheniya sistem rodstva v sovremennoi amerikanskoj etnografii [Formal methods applied by modern American ethnography to investigate kinship systems]. In: *Etnologicheskie issledovaniya za rubezhom [Ethnological studies abroad]*. Ed. by Yu. V. Bromlei. Moscow, Nauka. 232 p. Pp. 143–169. (In Russ.).

Shalyk, Ch. S. (2018) Ob istorii izucheniya terminov rodstva i svoistva v tuvinskom yazyke [Studies of kinship and in-law terms in the Tuvan language: history revisited]. *Nauchno-prakticheskij elektronnyj zhurnal «Alleya Nauki»*, vol. 1, no. 2 (18), pp. 752–757. [online] Available at: https://www.alley-science.ru/domains_data/files/February2-181/OB%20ISTORII%20IZUCHENIYA%20TERMINOV%20RODSTVA%20I%20SVOYSTVA.pdf (access date: 16.05.19). (In Russ.).

Lessing, F. D. (1960) *Mongolian–English Dictionary*. Berkeley–Los Angeles, University of California Press. 1218 p. (In Eng.).

Submission date: 02.09.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.2

Ойратская коллекция рукописей Национального музея Тувы*

Баазр А. Бичеев

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация



В статье дано описание небольшой, но интересной по своему содержанию коллекции ойратских текстов, хранящихся в Национальном музее им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. В целом, здесь хранится большое собрание монгольских рукописей и ксилографов, насчитывающее 938 единиц хранения. Из них восемь текстов написаны ойратским «ясным письмом».

Наличие на территории Республики Тыва монгольских рукописей вполне объяснимо, поскольку культурно-экономические связи этого региона с Монголией были постоянными на протяжении многих веков. Интенсивность этих связей значительно возросла в период распространения и утверждения буддизма на территории современной Республики Тыва. Наличие текстов на «ясном письме» также не вызывает вопросов, поскольку оно широко бытовало у ойратов, населявших кочевья, граничащие с Тывой. Большая часть рукописей на «ясном письме», хранящаяся в монгольском фонде Института восточных рукописей РАН и Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ была в свое время доставлена российскими исследователями именно с этой территории.

Тувинское собрание ойратских рукописей, несмотря на небольшое количество текстов, представляет достаточно ценную коллекцию. В ней представлены как канонический текст буддизма, так и образцы популярной литературы дидактического содержания, литературные сборники, а также тексты необходимые для религиозно-обрядовой практики.

Ключевые слова: Республика Тыва; Тува; Национальный музей Тувы; каталог рукописей; ойратская коллекция; ясное письмо; литературный сборник

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Бичеев Б. А. Ойратская коллекция рукописей Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/878> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.2



Бичеев Баазр Александрович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: baazr@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-9352-7367

Bicheev Baazr Aleksandrovich, Doctor of Philosophy, Leading Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., Elista 358000 Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. Email: baazr@mail.ru



An Oirat literary collection from the National Museum of Tuva

Baazr A. Bicheev

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article aims to describe a small but essentially interesting collection of Oirat-language texts contained in the Aldan-Maadyr National Museum of the Tyva Republic. The museum houses quite a number of Mongolian manuscripts and woodblock prints numbering 938, including eight ones written in Oirat Clear Script.

The presence of Mongolian manuscripts in Tuva can well be explained by close centuries-old cultural and economic ties between the region and Mongolia. The intensity of the ties increased significantly during the dissemination and consolidation of Buddhism in the territory of the present-day Tyva Republic. As for the Clear Script texts, those might have been borrowed from Oirat nomadic populations that inhabited Tuva's border areas. The bulk of Clear Script manuscripts contained in respective departments of the Institute of Oriental Manuscripts (RAS) and the Gorky Scientific Library (Oriental Studies) of St. Petersburg State University were delivered by Russian researchers from exactly this territory.

Though not that extensive, the Tuvan collection of Oirat manuscripts is of significant value, since it includes both canonical texts of Buddhism and somewhat popular didactic compositions, as well as texts dealing with lay religious-and-ceremonial practices.

Keywords: *Tuva Republic, Tuva, National Museum of Tuva, catalogue of manuscripts; Oirat collection; Clear Script; literary collection*

** The reported study was funded by government subsidy – project name 'Oral and Written Heritage of the Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (registration number AAAA-A19-119011490036-1).*



For citation:

Bicheev B. A. An Oirat literary collection from the National Museum of Tuva. *The New Research of Tuva*. 2019, no. 4 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/878> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.2

Введение

Старописьменная ойратская литература насчитывает без малого четыре века своей истории. Создание в 1648 г. ойратского алфавита, известного как «ясное письмо», и последовавшая вслед за этим активная переводческая деятельность послужили началом ее зарождения. Письменная традиция как показатель потенциала этнической культуры, способной ответить на духовные потребности общества, является одним из важных факторов самоидентификации этноса. Значимость такой культурной традиции наиболее зримо проявляется в ситуации социальной катастрофы, когда этнос, оказавшись на грани выживания, стремится сохранить не только себя, но и свое культурное достояние.

В катастрофической ситуации, когда этносу приходится сталкиваться, по сути, с вопросом своего существования, ойраты оказывалось неоднократно. В середине XVIII в. таким трагическим событием стало падение Джунгарского ханства (1758 г.), когда в результате маньчжуро-китайско-монгольской экспансии геноциду подверглось около миллиона ойратов. Их храмы и крепости были разрушены, а письменное наследие бесследно уничтожено. Во второй половине того же XVIII в. в такой же катастрофической ситуации оказалась калмыки Российской империи. Во время исхода основной массы калмыков с берегов Волги на историческую родину в 1771 г. погибло их большая часть. Окончательный урон культурному наследию оставшейся части ойратского этноса в России и Китае был нанесен в результате депортации калмыков в Сибирь (1943–1956 гг.) и культурной революции в Китае (1966–1976 гг.).

Тем не менее, в научных фондах, монастырских библиотеках и частных коллекциях России, Монголии и Китая все же сохранились тексты на «ясном письме». Эти немногочисленные рукописи и ксилографы свидетельствуют не только о самобытности ойратской старописьменной литературы,



но и о том интересе, которые проявляли к ней соседствующие с ними народы. Подтверждением этому служит и тувинская коллекция ойратских рукописей, часть из которых уже введена в научный оборот в текущем году (Бембеев, Бичеев, Бичелдей, 2019: Электр. ресурс; Манджиева, Сумба, 2019: Электр. ресурс; Мирзаева, 2019: Электр. ресурс).

В данной статье дается общий анализ всех восьми рукописей тувинской коллекции, позволяющий представить ее как единое собрание текстов, отражающее разные уровни религиозной практики в период распространения буддизма на территории Тувы.

Тувинская коллекция ойратских рукописей

Самое крупное собрание текстов на «ясном письме» сохранилось в Монголии. Более одной тысячи рукописей находятся в фонде Института языка и литературы Монголии (Gerelmaa, 2005), свыше 300 текстов хранятся в Музее Увс аймака, еще 336 текстов в Национальной библиотеке Монголии (Тунгалаг, 2006). Небольшая коллекция из 70 рукописей сохранилась в Доме-музее академика Ц. Дамдинсүрэнэ (Билгүүдэй, Отгоонбаатар, Цендина, 2018). К сожалению, не учтенными остаются тексты, хранящиеся в рукописном фонде Ховдского университета, частных коллекциях и монастырских библиотеках Западной Монголии.

Большая часть ойратских рукописей в Синьцзян-Уйгурском автономном районе КНР была уничтожена в годы культурной революции. Все, что удалось сохранить и собрать за последние четыре десятилетия хранится в г. Урумчи в Кабинете по сбору, каталогизации и изданию письменного наследия национальных меньшинств Управления по делам национальностей СУАР КНР. По данным рабочего каталога, составленного хранителем фонда До. Галданом, в нем насчитывается 345 рукописей. Однако за последнее время на территории Или-Казахской автономной провинции, где проживают более тридцати тысяч ойратов (олетов), выявлено более двухсот личных коллекций. По приблизительным данным, в них находится свыше тысячи текстов на «ясном письме». Факсимиле более 100 обнаруженных им текстов опубликованы профессором Центрального университета национальностей М. Эрдемтом в 26 томах серии «Собрание рукописей на «ясном письме», хранящихся в Илийском округе» (Erdemtu, 2015).

Наиболее крупные собрания ойратских рукописей и ксилографов в России находятся в Санкт-Петербурге. Из 505 экземпляров состоит ойратская коллекция Института восточных рукописей РАН (Сазыкин, 1988; Яхонтова, 2014) и свыше 300 текстов хранятся в Научной библиотеке им. М. Горького по направлению востоковедение Санкт-Петербургского государственного университета (Uspensky, 1999).

Небольшие коллекции ойратских текстов имеются в рукописных фондах Калмыцкого научного центра РАН¹ (г. Элиста) и Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ).

О том, что в фондах Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва (далее — НМ РТ) хранится большая коллекция монгольских рукописей и ксилографов, насчитывающая более 900 единиц хранения, стало известно после публикации известного российского монголоведа А. Г. Сазыкина (1943–2005). Описывая эту коллекцию, он отмечал, что по состоянию на 1985 г. она насчитывала 938 единиц хранения, из которых восемь рукописей представляли тексты, написанные ойратским «ясным письмом» (Сазыкин, 1992: 45).

Основную часть монгольской коллекции, по словам А. Г. Сазыкина, составили материалы, «поставившие из существовавших прежде на территории Тувы буддийских монастырей. Попало в фонды музея и несколько домашних библиотек, как правило, довольно скромных по объему и содержащих преимущественно рукописи, относящиеся к религиозной обрядовой практике ламаистов, а также к повседневной бытовой их деятельности. Некоторые рукописи были подарены или проданы музею частными лицами» (там же: 49–50).

Наличие в Туве монгольских рукописей не вызывает вопросов, поскольку постоянные культурно-экономические связи этого региона с Монголией общеизвестны. Интенсивность этих связей значительно возросла в период распространения и утверждения буддизма среди тувинцев. Г. Е. Грум-Гржимайло в своей работе «Западная Монголия и Урянхайский край» пишет, «Ламайских монастырей в Урянхайской земле сравнительно немного. Старейший из них, известный своей весьма богатой библиотекой тибетских книг, Соён куре (кяря, хурэ) находится на левом берегу реки Тес» (Грум-Гржимайло, 1926: 150).

¹ См.: Орлова, 2002; Музраева, 2012. В КалмНИЦ РАН активно проводятся исследования отдельных памятников и сборников рукописей (см., например, из недавних работ: Бичеев, 2019; Мирзаева, Тувшинтугс, 2019 и др.).



Косвенным подтверждением происходившего в прошлом процесса распространения буддизма среди тувинцев служит и тот факт, что из 84 молитвенных текстов монгольской коллекции рукописей половину составляют тексты буддийской молитвы «Прибежище» («*Itegel*»). Текст молитвы Прибежища — квинтэссенция учения Будды. Он был широко распространен и имелся в семье каждого верующего. Его предписывалось читать трижды в светлое и трижды в темное время суток.

Поскольку большая часть рукописного фонда музея была сформирована из источников, поступивших из буддийских монастырей, расположенных на территории Тывы, следует предположить, что наличие этих текстов было необходимо тувинцам как для усвоения философских догматов буддизма, так и для повседневной религиозно-обрядовой практики. Наличие текстов на «ясном письме» также объяснимо, поскольку оно широко бытовало у ойратов, населявших кочевья, граничащие с Тувой. Скорее удивляет столь малое количества текстов на «ясном письме», которым активно пользовались ойраты Западной Монголии. Именно оттуда в свое время была доставлена отечественными монголоведами основная часть рукописей на «ясном письме», хранящаяся сегодня в фондах Института восточных рукописей РАН и в Научной библиотеке им. М. Горького по направлению востоковедение СПбГУ (Сазыкин, 1988: 14).

Несмотря на небольшое количество, тексты на «ясном письме» являются оригинальным собранием в составе монгольских рукописей и печатных книг НМ РТ. Ойратские тексты, представленные в тувинской коллекции, хорошо знакомы исследователям. Но, как известно, двух одинаковых рукописей одного текста не существует. Каждая из них в той или иной степени отличается от другой какими-то своими особенностями. Поэтому с одной стороны, эти тексты свидетельствуют о популярности тех или иных произведений буддийской литературы в широкой среде верующих Тувы, а с другой — отражают особенности языка ойратов Западной Монголии.

Буддийский канонический текст

Канонический текст представлен в ойратской коллекции НМ РТ одним сочинением, хранящимся под шифром М-776 «Священная сутра Махаяны под названием “Приумножение [основ] благоденствия”» («*Xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemëkü yeke külgüni sudur oršibo*»).

Согласно содержанию колофона, текст был переведен с тибетского на ойратский язык Зая-пандитой Намкайджамцо (1599–1662) по просьбе Ахали Алдара, который был одним из влиятельных представителей ойратской знати середины XVII в. Известно, что особо почитаемая в буддийском мире «Сутра Золотого света» («*Altan gerel*»), также была переведена Зая-пандитой по его просьбе (Лувсанбалдан, 1975: 125–131).

Эту усмиряющую вредоносные влияния на всех существ,
 Чистую сутру, способствующую накоплению [основ] благополучия,
 По просьбе преисполненного благоговением Ахали Алдара,
 Ради обретения десяти парамит Арья Будды,
 Перевел монах Огторгуйн Далай Рабджам Зая-[пандита] (перевод наш. — Б. Б.).

*amitan bügüde-yin ada todxori amurliulun:
 ariun ölzöi xutuq dabxur büteqçi ene suduri:
 ārya burxani arban barami=di olxuyin tula
 angkidaxui ügei süzüq-tü Axali Aldar duraduqsan-du:
 ayaḡa takilamaq oqtorḡuyin dalai Rab byams Za ya orčiuluqsan:*

[М-776, л. 8b].

В сутре «Приумножение [основ] благоденствия» в традиционной форме диалога между Буддой и одним из его учеников (в данном случае Манджушри) в сконцентрированном виде раскрываются концептуальные основы буддийского учения и практическая польза от чтения этой сутры. Особенность этого текста заключается в том, что в кругу окружения, которому Будда обычно даровал наставления, на этот раз оказываются будды и бодхисатвы, олицетворяющие восемь символов ума. Восьмеричный путь порождает два вида особого состояния сознания — побуждающую бодхичитту и воздействующую бодхичитту. Такой аспект ума способствует практике шести парамит. Следовательно, появление этого текста в Туве было связано с необходимостью усвоения, как философских основ буддизма, так и с чисто практической точки зрения.

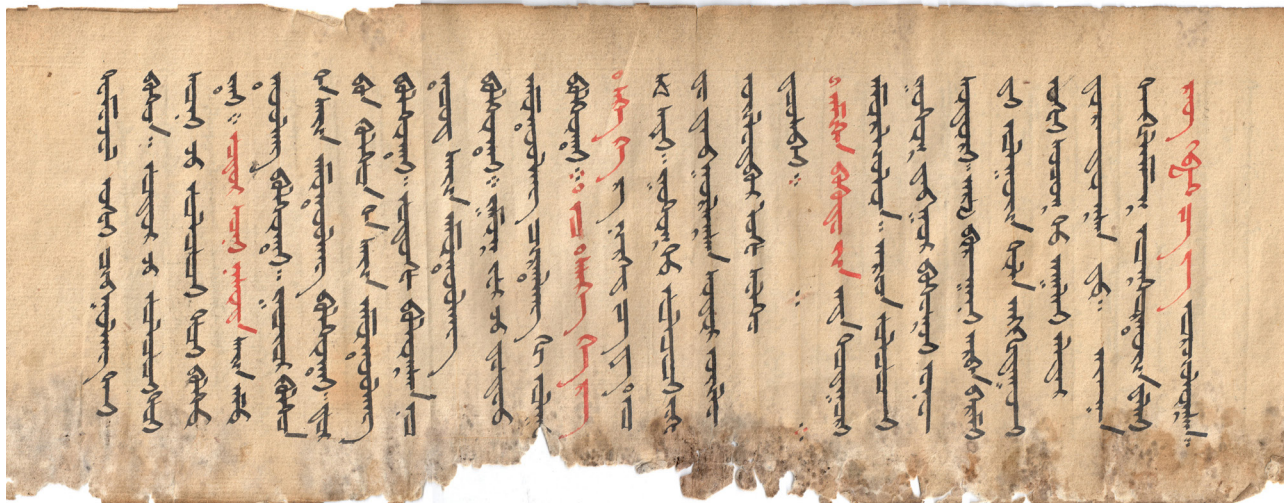


Фото 1. Лист 8b рукописи М-776 «Хутуқта олзöи дабухрлақсан кемёкү еке күлгүни судур оршбо».

Из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.

Photo 1. Page 8b of the manuscript M-776 «Хутуқта олзöи дабухрлақсан кемёкү еке күлгүни судур оршбо».

From the collections of the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva.

По всей видимости, значимость этого текста действительно была велика для верующих Тувы, поскольку в годы гонения на религию она была спрятана в природном тайнике (в пещере или под камнями). Об этом свидетельствует внешний вид рукописи. Один край листов рукописи подвергся воздействию влаги и истлел. По всему краю видны следы высохшей плесени. Однако сам текст не пострадал. На листах рукописи имеются потеки, разрывы и фоксинги. О другом подобном случае, связанном с монгольским текстом под названием «Комментарии о пользе “Ваджраччхедеми”» (М-275), который также был найден в пещере и передан в дар НМ РТ, упоминает в своей статье А. Г. Сазыкин (Сазыкин, 1992: 50).

Сутра «Приумножение [основ] благоденствия» представляет собой образец ойратской рукописной книги традиционного оформления. Текст написан четким почерком на 9 листах плотной бумаги желтого цвета. На лицевой стороне титульного листа название сочинения заключено в двойную рамку красного цвета. На обороте титульного листа пространство разделено на пять частей двойной рамкой красного цвета. В большей по размеру центральной части листа написаны начальные строки текста.

При письме использована тушь черного и красного цветов. Красным цветом выделены слова четвертой строки с начала, четвертой строки с конца текста, а также в центральной части каждого листа. С одной стороны выделение слов мантр, имен будд придавало тексту некоторую торжественность, с другой — придавало рукописной книге визуальную привлекательность, а также имело чисто практическое назначение, разбивка текста на три части способствовала более легкому чтению.

Сборник мантр пяти защитниц

В среде простых верующих особым почтением пользовалась Бодхисаттва Тара и ее различные спокойные и гневные формы воплощений. Существуют разные тексты, посвященные культуре Тары (Зорин, 2009; Бичеев, 2013). Одним из них является собрание пяти сутр «Панчаракаша» (санскр. *pañcarakṣā*; тиб. *srung ma lnga*; монг. *tabun sakiyulsun*; букв. ‘пять защитниц’), в которой представлены хридая-дхарани (ойр. *zürken tarni*) пяти эманаций Тары: Махапратисара (ойр. *Xutuqtu öbör daxaqčï eke*; букв. ‘Великая разделяющая мать’¹), Махасакхасрапрамардани (ойр. *Xutuqtu yeke mingyani daduqčï eke*; букв. ‘Великая мать тысячекратная уничтожительница’), Махамаяори (ойр. *Xutuqtu toyošiyin zürtani*; букв. ‘Великая мать в образе павлина’), Махашитавати (ойр. *Xutuqtu seriün oi kemëkü eke*; букв. ‘Великая мать прохладная роща’), Махамантранудхарини (ойр. *Xutuqtu niyuičan eke*; букв. ‘Великая мать тантры’).

¹ В ойратском тексте она названа *Xutuqtu öbör daxaqčï eke*; букв. — ‘Великая мать, следующая за каждым’.



Конечно же, дхарани пяти защитниц, как и сакральные мантры других будд и бодхисаттв буддийского пантеона, читались простыми верующими не ради постижения тайных тантрических практик, а для совершения ритуала, обеспечивающего защиту от потери здоровья, негативных воздействий и других угроз. Видимо, такое же практическое назначение имел небольшой сборник из ойратской коллекции НМ РТ под шифром М-835 «Ekeyin zürken tarni orošiboi» («Хридая-дхарани матери [Тары]»), который состоит из нескольких текстов дхарани.

Анализ содержания текста показывает, что он состоит из сакральных формул хридая-дхарани пяти защитниц, «Дхарани тринадцати чакр, отвращающей влияние духов си» и знаменитой буддийской мантры Ваджрасаттвы (санскр. *vajra-sattva*, тиб. *rdo rje sempa*, ойр. *bādzar sadv*) известной как мантра ста слогов (тиб. *yig brgya*).

Дхарани пяти защитниц, тринадцати чакр и мантра Ваджрасаттвы связаны с тантрическим буддизмом. Дхарани тринадцати чакр, мантре ста слогов, как и дхарани пяти защитниц, приписываются те же функции — защита от многих заболеваний, избавление от негативных качеств ума (злость, зависть, ненависть). Считается, что эти мантры служат для подготовки сознания к более сложным медитативным техникам.

Рукопись, видимо, представляла собой либо шитую тетрадь малого формата, либо складную книгу (гармонику), написанную на плотной бумаге желтого цвета, которая в случае необходимости всегда находилась при себе. Само состояние рукописи свидетельствует о ее частом использовании. Бумага изнашивалась по линии сгиба, и единый лист книги (если это была гармоника) или сшитые листы тетради распались на отдельные листы, часть из которых утеряна. Сохранилось лишь 8 листов небольшого размера (7×9 см). Края листов сильно истрепаны, имеются разрывы и фоксинги на большей части рукописи.

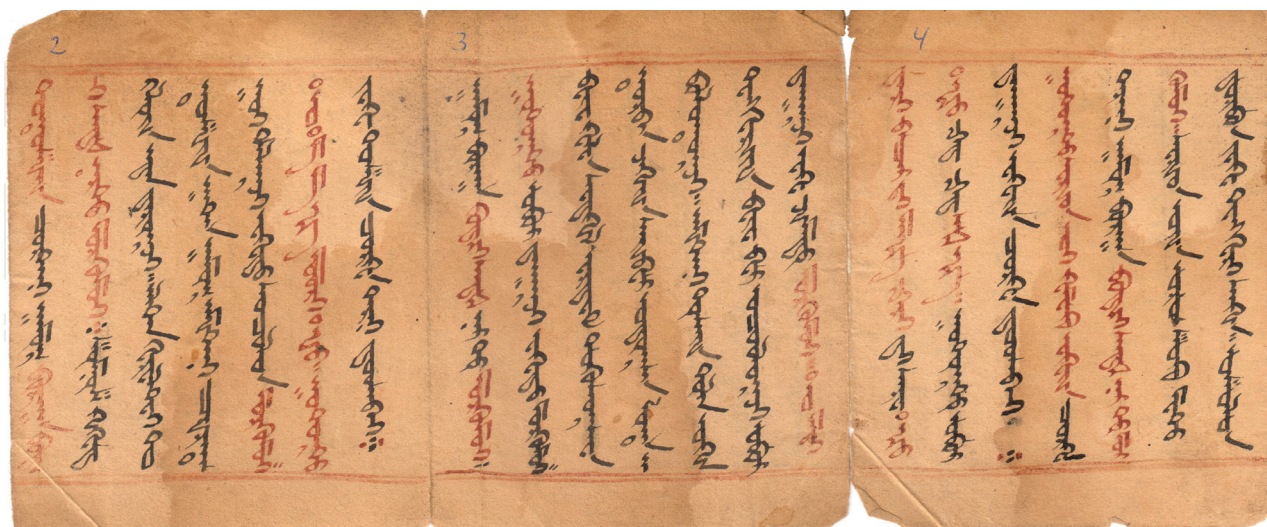


Фото 2. Листы рукописи М-835 «Ekeyin zürken tarni orošiboi». Из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.

Photo 2. Pages of the manuscript M-835 «Ekeyin zürken tarni orošiboi».

From the collections of the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva.

К сожалению, состояние рукописи и отсутствие пагинации на листах усложняет определение точной последовательности входящих в нее текстов. Но поскольку на титульном листе в красной тройной рамке красного цвета написано название «Ekeyin zürken tarni orošiboi» («Хридая-дхарани матери [Тары]»), то можно предположить, что мантра Ваджрасаттвы следовала за текстом «Панчаракши» и располагалась в конце рукописной книги. Текст мантры ста слогов, в отличие от дхарани пяти защитниц написан четким крупным почерком.

Оба текста представляют интерес не только как образцы рукописных книг малого формата с текстами дхарани, но и как тексты, в которых наглядно можно увидеть использование транскрипционных знаков (галиков) «ясного письма» для обозначения и передачи санскритских знаков.



Дидактические сочинения

Две рукописи ойратской коллекции НМ РТ представляют собой тексты дидактического содержания. Один из них известный в монгольском мире сборник поучений или наставлений под шифром М-658 «Ключ разума» («*Oyuni tülküür kemēkü sudūr orošiboi*»), приписываемых самому Чингис-хану (Сазыкин, 1992: 45; Яхонтова, 1992, 2001). Текст этого наставления имел широкое хождение на «ясном письме», о чем свидетельствует не только упомянутая рукопись, но также и тринадцать других списков этого сочинения, хранящихся в России, Монголии и Китае (Сазыкин 1988: № 80; Uspensky, 1999: № 936 (6); Gerelmaa, 2005: № 965–971; Тунгалаг, 2006: № 311– 312).

Содержание сочинения состоит из двух частей. Первая часть включает поучения, приписываемые Чингис-хану, вторая — заимствованные нравоучительные сюжеты из известного в буддийском мире сборника наставлений «Субхашиты». В списке рукописи М-658 из НМ РТ полностью сохранилась лишь первая часть произведения. Листы с меньшей по объему второй частью сочинения утеряны. Рукопись написана четким почерком. Края листов сильно изношены. Имеются заломы и разрывы на всех листах рукописи. Определенные слова или выражения на некоторых листах выделены красным цветом.

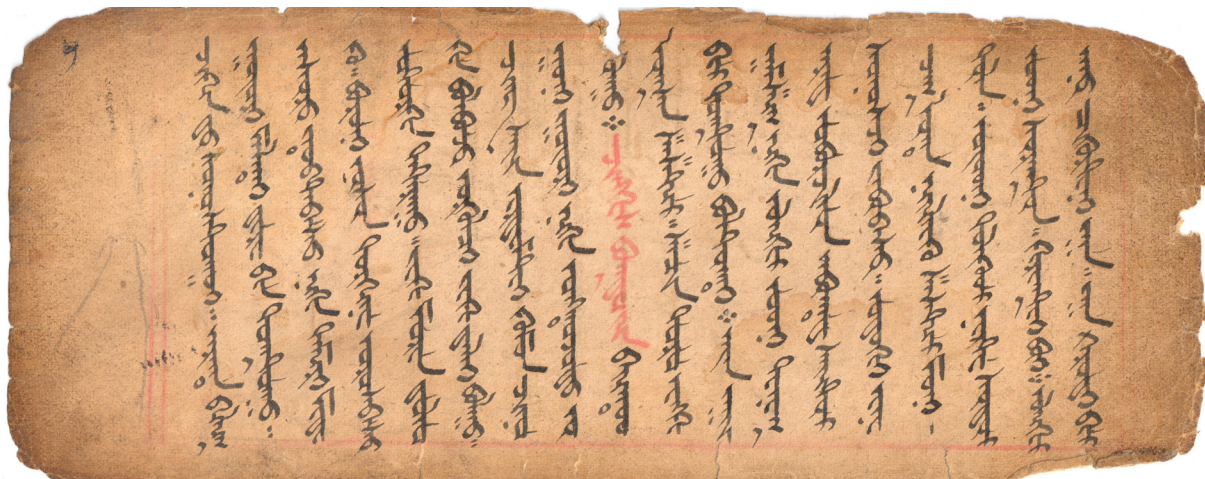


Фото 3. Лист 11b рукописи М-658 «*Oyuni tülküür kemēkü sudūr orošiboi*».
Из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.
Photo 3. Page 11b of the manuscript М-658 «*Oyuni tülküür kemēkü sudūr orošiboi*».
From the collections of the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva.

Второй текст дидактического содержания — «Шастра под названием “Золотые четки”» (М-280 «*Getülgeqči Pa-dambayin zokoqsan zurugiyin¹ altan erikin kemēkü šašatir orošiboi*»). В монгольском собрании НМ РТ также находятся два текста под близким ойратскому списку названием "*Boγda Pa-damba blam-a-yin jokiyaγsan altan erike neretii šastir orošiba*" (М-152, М-877).

А. Г. Сазыкин называет автором этого сочинения знаменитого индийского наставника Падма Самбхаву (VIII в.), известного в Тибете также как Гуру-ринпоче. Хотя в других монгольских переводах сочинений этого автора его имя обозначено как *Vadma Sambau-a baγsi*, а не *Boγda Pa-damba*. Возможно, что *Pa-damba* (ум. 1117) — это другой великий индийский наставник Падампа Сангье (тиб. *pha dam pa sangs rgyas*), или Дампа Сангье (тиб. *dam pa sangs rgyas*), который в Тибете распространил учение Шичже (тиб. *zhi byed*; букв. 'Умиротворение страданий'). В этом случае автором указанного выше сочинения является Падампа Сангье, а не Падма Самбхава.

По мнению А. Г. Сазыкина, текст представляет собой «поучение, написанное в форме шастры» (Сазыкин, 1992: 53–54). Однако «Шастру под названием “Золотые четки”», судя по ее содержанию, скорее следует причислить к текстам наказов-пророчеств, рукописные списки которых имели широкое хождение в монгольском мире (Меняев, 2016).

Текст написан в форме диалога между Падампа Сангье (*Pa-damba*) и Анандой (*Ānada*), который вместе с братом Аннурудхой (*Andi*) пришел навестить учителя, медитировавшего в горах на границе

¹ В конце рукописи название дано как «*Getülgeqči Pa-dambayin zokoqsan zorugiyin altan erikin kemēkü šašatir dourisabai*». Видимо, переписчик допустил ошибку или написал это слово так, как было написано в рукописи, с которой делалась копия.



между Тибетом и Непалом. Увидев его плачущим, Ананда спрашивает его о причине его печали. Учитель, поведав о том, что вскоре учение Будды придет в упадок, объясняет причины, по которым это может произойти.

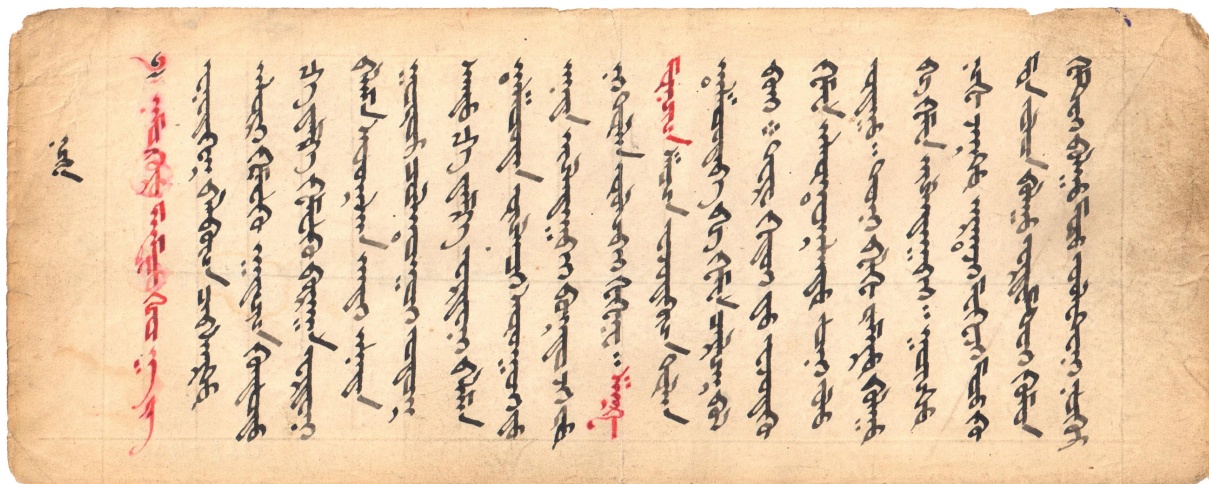


Фото 4. Лист 1b рукописи М-280 «Getülgeçi Pa-dambayin zokoqsan zurugiyin altan erikin kemekü şaşatir oroşiboi».

Из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.

Photo 4. Page 1b of the manuscript M-280 «Getülgeçi Pa-dambayin zokoqsan zurugiyin altan erikin kemekü şaşatir oroşiboi».

From the collections of the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva.

Произведение представляет собой обычную форму проповеди, в которой пророчества выступают как результат тех деяний, что могут произойти в случае победы зла и греховности над добром и благом. В тексте самого памятника предсказания носят общий характер, как то: упадок нравственности приведет к тому, что дети не будут почитать родителей; монахи перестанут почитать учителей-наставников; сильный будет угнетать слабого; будет война, брожение умов и т. д.

Соответственно спасением от такой неблагой участи может стать только твердое следование по пути, проповеданному Буддой.

Литературные сборники

В старописьменной ойратской литературе известны сборники, которые составлялись из наиболее известных и широко распространённых произведений. Иногда они имели смешанный характер, когда литературные сочинения могли соседствовать с фольклорными, обрядовыми и астрологическими текстами. Образцы таких сборников имеются в ойратской коллекции Института восточных рукописей РАН (Сазыкин, 1988: № 425, № 2170, № 2171, № 2178) и Научной библиотеки им. М. Горького по направлению востоковедение СПбГУ (Uspensky, 1999: № 428).

Об одном из таких сборников упоминает известный калмыцкий ученый Н. Очиров. Среди 26 рукописей, собранных им для библиотеки Санкт-Петербургского университета во время его поездок по улусам Астраханских калмыков в 1911 г., указан один литературный сборник. Он состоял из трех произведений — «История Усун Дебескерту-хана» («Усн Девскрт хаана тууж»), «Повесть о Будде и брахмане» («Бурхн багш бирмн хойр») и «Манджушри нама сангити» («Өгүлгч Келнэ эркт Жөөлн эгшгт») (Очиров, 1913: 90).

В числе восьми рукописей, написанных ойратским «ясным письмом» и хранящихся в НМ РТ, находятся два литературный сборника. Один из них состоит из двух небольших по своему объему, но широко известных в старописьменной ойратской литературе произведений — «Повесть о Будде брахмане» («Бурхн багш бирмн хойр») и «Повесть о трехлетнем мальчике» («Гурбан насуту күүкени тоужу орошубой»). Большинство ойратских рукописей в собрании НМ РТ довольно позднего происхождения — не ранее начала XIX в. и лишь одна из них, озаглавленная «Blaman yurban baqši birman yurban nasutu küükен», по мнению А. Г. Сазыкина, может быть отнесена к XVIII столетию (Сазыкин, 1992: 45).



На титульном листе этого небольшого по объему сборника под шифром М-834 указано его название — «*Blamayin yurban baqši birman yurban nasutu küükeni*». Обычно ойратские рукописные сборники не имеют общего названия, либо на титульном листе указывается название первого произведения. В данном случае составитель (или переписчик) попытался в этом общем названии указать маргинальное название двух произведений. Один текст «Повесть о трехлетнем мальчике» («*Gurban nasutu küükeni touji orošiboi*») в названии сборника определяется достаточно легко — «*yurban nasutu küükeni*». А вот с названием другого текста «Повесть о Будде брахмане» («*Burxn baqš birmn xoyr*») у переписчика получилась некоторая путаница. Дело в том, что это произведение известно под несколькими названиями — «Повесть о Будде и брахмане» («*Burxan baqši birman xoyorin tuuji*»), «Повесть об умном брахмане» («*Uxāta birmani touji*»), «Повесть о гневном брахмане» («*Doqšin birman-ni tuuji*»). Есть рукописи, название которых составлено по первым словам начальной строки произведения, например: «Учителю-наставнику неразличимого с Буддой...» («*Blama luγā ilγal ügei Burxan baqšiyin*»).

По всей видимости, название первого произведения — «*Blamayin yurban baqši birman*» (букв. Учителю-наставнику, Трем... Будда и брахман) — это результат ошибки переписчика.

Следует также отметить, что «Повесть о Будде и брахмане» неизвестна в старомонгольской графике. Поэтому исследователи, которые не были знакомы с этой повестью на «ясном письме» как с отдельным произведением, воспринимали его не как сборник из двух текстов, а как одно произведение. Оба текста построены в форме диалога и принадлежат к одному виду произведений, которые принято обозначать как наставления, поучения (сургаал). Если в первом произведении действующими лицами выступают Будда (в образе простого монаха) и брахман, то во втором — китайский учитель Гууши и трехлетний мальчик. Тем не менее, исследователи пишут, что в этом произведении (имея в виду «Повесть о трехлетнем мальчике») Будда, приняв облик трехлетнего мальчика, усмирил высокомерного брахмана (Тойм, 1976: 200). В действительности же оба произведения, включенные в литературный сборник, существовали как два самостоятельных произведения.

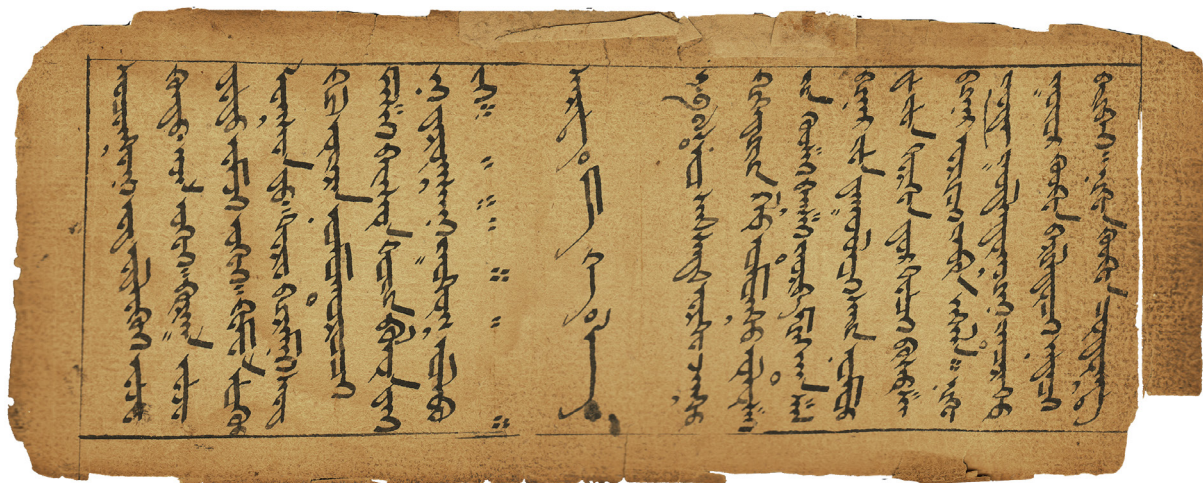


Фото 5. Лист 3b рукописи М-834 «*Blamayin yurban baqši birman yurban nasutu küükeni*».

Из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.

Photo 5. Page 3b of the manuscript M-834 «*Blamayin yurban baqši birman yurban nasutu küükeni*».

From the collections of the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva.

Два произведения, из которых составлен ойратский сборник из фондов НМ РТ, являются интересными образцами литературы народного буддизма. С одной стороны они близки по своей форме, но с другой — отличаются своим содержанием. В первой повести через диалог Будды и брахмана раскрывается суть буддийского закона о причинно-следственной связи всех явлений сансары. Согласно этому закону причиной всех страданий человека в этом мире являются три аффекта — невежество, гнев и вожделение. За добрые деяния следует награда, за пороки — наказание. Кто не совершает греховных деяний, тот не накапливает негативной кармы. Отсутствие таковой помогает избавиться от падения в три низшие формы рождения. От страданий можно освободиться только собственными усилиями, рассеяв невежество, усмирив гнев и преодолев привязанность к чувственному миру.

В содержании второй повести мы не найдем буддийских установок. Здесь через диалог Учителя Гууши и трехлетнего мальчика раскрывается традиционная мировоззренческая концепция кочевого



монгольского мира — *арга билик* (метод и мудрость). *Арга билиг* — это объяснение внутренней сущности вселенной, природы, взаимоотношения человека и природы. В его основе лежит понимание того, что гармония в мире определяется единством и борьбой противоположных начал. Вне этого закона мир существовать не может.

Второй сборник под шифром М-572 «*Maniyin tayilbuur orošibo*» также состоит из двух произведений, т. е. минимального количества, которое позволяет квалифицировать текст как литературный сборник. Он назван по первому произведению — «*Maniyin tayilbuur orošibo*». В этом первом произведении даются разъяснения к скрытому содержанию известной во всем буддийском мире мантры Бодхисаттвы Авалокитешвары — «*Ом мани падме хум*». Обычно ее называют мантрой шести слогов или кратко по второму и третьему слогам — «*мани*».

Текст этого первого произведения сборника заканчивается на лицевой (*recto*) стороне листа 8а.

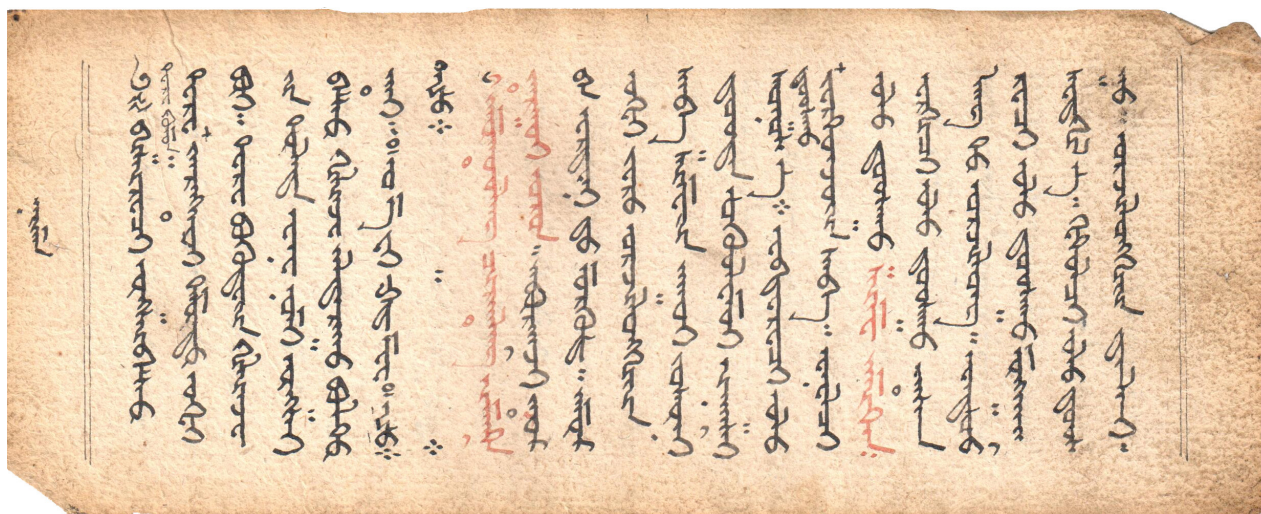


Фото 6. Лист 8а рукописи М-572 «*Maniyin tayilbuur orošibo*». Из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.
Photo 6. Page 8 a of the manuscript М-572 «*Maniyin tayilbuur orošibo*». From the collections of the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva.

Вторую часть сборника составляет стихотворное нравоучение (*сургаал*) «Законы существования мира: природа органического и материального» («*Orčilonggiyin saba šime yertünčüiyin axui yosun*»), в котором изложены принципы буддийского вероучения. Главная тема данного нравоучения — жизнь как неразрывная цепь рождений и страданий, от которых можно освободиться, только практикой накопления благих заслуг. Усвоив эти наставления, человек должен прийти к пониманию того, что в пределах сансары все без исключения живые существа, подвержены закону причинно-зависимого происхождения.

Таким образом, два ойратских литературных сборника из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва является редкими образцами письменного наследия ойратов, в котором отражены присущие старописьменной ойратской литературе художественные, религиозные и философские традиции.

Астрология, гадания, приметы

В ойратском мире широкое хождение имели астрологические тексты, сборники различных примет, гадательные книги, разнообразные лечебники и рецептники. С помощью таких сборников магических приемов отгоняли злых духов от человека и скота, распознавали коварные и злые намерения людей, вычисляли благоприятные дни для хозяйственных дел и т. д. (Бадмаев, 2014). Из 505 экземпляров ойратской коллекции Института восточных рукописей РАН 114 текстов (многие из которых неполные), тематически отнесены исследователями к разделу «Астрология. Гадания. Приметы». В них представлены различные астрологические сочинения, предсказания о счастливых и несчастных днях, отрывки из гадательных книг и т. д. (Яхонтова, 2014: 18–20).

К такому виду гадательно-астрологической литературы относятся две последние рукописи из ойратской коллекции НМ РТ. Один из текстов под шифром М-657 «Предсказания по крику сороки»



(«*Šazaγayin keleni sudur orošibo*») содержит народные приметы. В рукописи сохранился всего лишь один лист.

Рукописные записи всевозможных примет-предсказаний по крикам и полету птиц, лаю собак, внутренним органам животных имели широкое распространение. Иногда такие сборники имели достаточно объемное содержание. К примеру, текст ойратского сборника «Приметы синего барана» («*Kükü xucaγin ubadis orošibi*») состоит из 41 листов среднего размера.

Вторая рукопись под шифром М-884 «*Namo Mañzušriyin menggeyin toli*» представляет собой сборник примет этой и будущей жизни. Текст написан на восьми листах плотной бумаги желтого цвета. Пагинация отсутствует. На последнем листе текст написан тибетским письмом. В конце тибетского текста приписка на «ясном письме» — «Это справочник (букв. словарь) примет (менге) этой и будущей жизни» («*Ene nasun xoyitu nasun xoyoriyin mengge toli ene bui::*»).

Сложная астрологическая система лунного монгольского календаря базируется на структуре 5 элементов, каждая из которых имеет определенный цвет (дерево-синий, огонь-красны, земля-желтый, железо-белый, вода-черный) и соотносится с 7 планетами, 28 созвездиями, годами 12 летнего животного цикла, 9 менге (тиб. *sme ba*) и 8 диаграммами (тиб. *spar kha*).

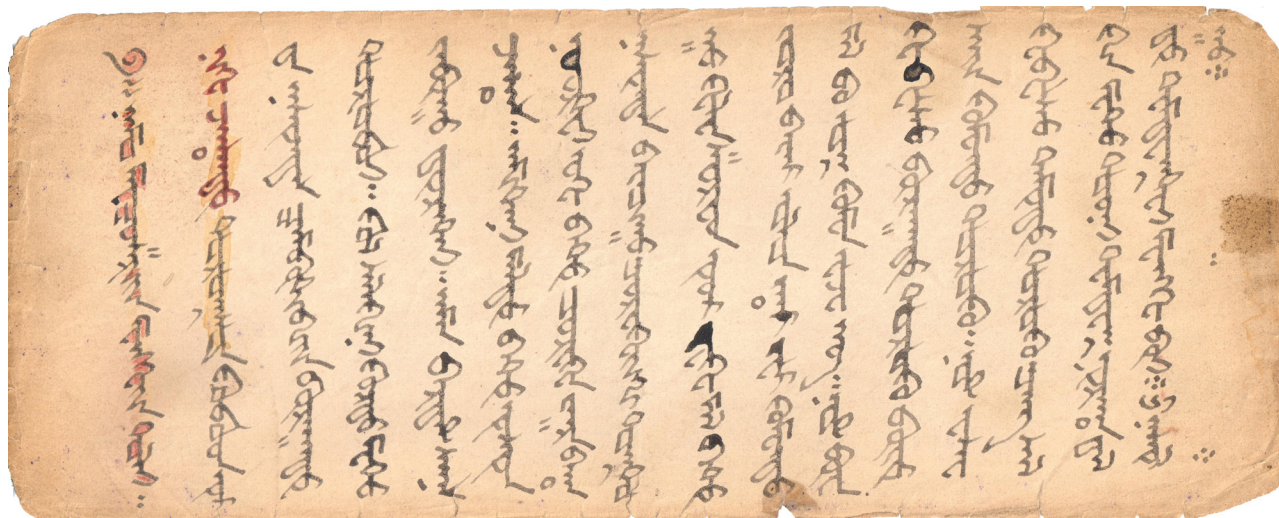


Фото 7. Лист 1а рукописи М-884 «*Mañzušriyin menggeyin toli*». Из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.

Photo 7. Page 1a of the manuscript М-884 «*Mañzušriyin menggeyin toli*». From the collections of the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva.

Текст «*Menggeyin toli*» представляет собой своеобразный справочник примет, по которым определяются формы прошлого и настоящего рождения, даются рекомендации для обретения благой формы в будущем существовании.

Заключение

Таким образом, ойратская коллекция НМ РТ свидетельствует о тесной культурно-исторической связи ойратов и тувинцев, которая получила новый импульс в период распространения буддизма на территории Тувы. Вхождение ойратов и тувинцев в пространство буддийской цивилизации с одной стороны способствовало развитию их традиционного мировоззрения, а с другой — раскрывала им путь к освоению великого учения Будды. При этом осмысление духовно-нравственного наследия буддизма синхронно осуществлялось на разных уровнях. Помимо канонических текстов сутр и шастр, в которых излагались философские основы буддийского учения, существовали и доступные для понимания народных масс формы объяснения основ буддийского учения. К таким формам относятся не только притчи о многократных перерождениях и деяниях Будды, а также других персонажей буддийского пантеона, но и многочисленные разъяснения смысла тайных мантр, наставления и поучения, пророчества и предсказания, которые помогали верующим вступить на путь истинного спасения.



Благодарности

Благодарю доктора филологических наук, профессора, директора Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва К. А. Бичелдея за предоставленную возможность ознакомиться с коллекцией ойратских рукописей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бадмаев, А. В. (2014) Ойратская рукопись по фармакопее // Мир «ясного письма»: сборник научных статей / отв. ред. Б. А. Бичеев. Элиста: КИГИ РАН. 100 с. С. 88–98.

Бембеев, Е. В., Бичеев, Б. А., Бичелдей, К. А. (2019) Сборник поучений «Ключ разума» из фондов Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/873> (дата обращения: 25.08.2019). DOI: 10.25178/nit.2019.3.14

Билгүүдэй, Г., Отгонбаатар, Р., Цендина А. Д. (2018) Ц. Дамдинсүрэнгийн гэр музейн монгол ном судрын бүртгэл [Каталог монгольских рукописей Дома-музея Ц. Дамдинсүрэна]. Улаанбаатар : ШУА ХЗХ. 620 х. (На монг. яз.)

Бичеев, Б. А. (2013) Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повести о Багамай-хатун»). Факсимиле рукописей / исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарии Б. А. Бичеева. Элиста : КИГИ РАН. 248 с.

Грум-Гржимайло, Г. Е. (1926) Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 3. Вып. 1. Антропологический и этнографический очерк этих стран. Составлен Г. Е. Грум-Гржимайло. Ленинград : ГРГО. 412 с.

Зорин, А. В. (2009) Гимны Таре / перевод с тибетского, критический текст, предисловие, приложения А. В. Зорина. М. : Открытый Мир. 272 с.

Лувсанбалдан, Х. (1975) Тод үсэг түүний дурсгалууд [«Ясное письмо» и его памятники]. Улаанбаатар : ШУАХ. 356 х. (На монг. яз.)

Манджиева, Б. Б., Сумба, Р. П. (2019) Рукописный буддийский текст «Стослоговая мантра Ваджрасаттвы» на ойратском языке из Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/874> (дата обращения: 25.08.2019). DOI: 10.25178/nit.2019.3.15

Меняев, Б. В. (2016) Буддийские наказания и пророчества в культуре калмыков и ойратов. Факсимиле рукописей / предисл., введ., библиогр., транслитер., пер., перелож., глосс., прилож. Б. В. Меняева. Элиста : КалмНЦ РАН. 180 с.

Мирзаева, С. В. (2019) Монгольская рукопись «Сутры о восьми светоносных» (монг. Найман гэгээн) из тувинского архива [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/875> (дата обращения: 25.08.2019). DOI: 10.25178/nit.2019.3.16

Мирзаева, С. В., Тувшинтугс, Б. (2019) Монголоязычные версии «Сутры о восьми светоносных» (монг. Найман гэгээн, калм. Нөөмн гегэн): об истории изучения и списках в фондохранилищах России // Oriental Studies. № 44 (4). С. 716–727.

Музраева, Д. Н. (2012) Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии. Элиста: НПП «Джангар». 224 с.

Орлова, К. В. (2002) Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии / Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5. М. : ИВ РАН. 85 с.

Очиров, Н. (1913) Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы Астраханских калмыков. Отчет Н. Очирова // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. СПб. Сер. II. № 2. С. 78–91.

Сазыкин, А. Г. (1988) Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения АН СССР: в 3 т. М. : Издательская фирма «Восточная литература». Т. I. 507 с.

Сазыкин, А. Г. (1992) Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей (Кызыл) // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования : сборник статей / отв. ред. С. Г. Кляшторный и Ю. А. Петросян. М. : Издательская фирма «Восточная литература». 155 с. С. 45–58.



Тойм (1976) Монголын уран зохиолын тойм. Хоёрдугаар дэвтэр (XVII–XVIII зууны үе) [Очерк монгольской литературы. Книга вторая (XVII–XVIII вв.)] / редактор Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар : ШУАХ. 670 х. (На монг. яз.)

Тунгалаг, Б. (2006) Монгол улсын үндэсний номын сан дахь тод бичгийн судрын гарчиг [Каталог рукописей на «ясном письме», хранящихся в Национальной библиотеке Монголии]. Улаанбаатар : «Тайм принтинг» ХГ. 277 х. (На монг. яз.)

Яхонтова, Н. С. (1992) Ойратский перевод монгольского сочинения «Ключ разума» // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования : сборник статей / отв. ред. С. Г. Кляшторный и Ю. А. Петросян. М. : Издательства фирма «Восточная литература». 155 с. С. 137–152.

Яхонтова, Н. С. (2001) «Ключ разума» (ойратский текст) // Mongolika–V: сборник статей / отв. ред. С. Г. Кляшторный. СПб. : Петербургское востоковедение. 184 с. С. 38–53.

Яхонтова, Н. С. (2014) Ойратские рукописи и ксилографы в собрании Института восточных рукописей РАН // Мир «ясного письма»: сборник научных статей / отв. ред. Б. А. Бичеев. Элиста: КИГИ РАН. 100 с. С. 4–26.

Erdemtu, M. (2015) Ili-yin γool-un degedu urusqal dayau oron-du qadaγalaldaγu bayuγ-a todo usug-un dursqal-tu bičig-un sudulul. 6 [Собрание рукописей на «ясном письме», хранящихся в Илийском округе]. Huh-Hoto : Obor mongγol-un soyol-un keblel-un horyi-a. 387 h. (На монг. яз.)

Gerelmaa, G. (2005) Brief Catalogy of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature bu Gerelmaa Guruuchin. Ulaanbaatar : ХЗХ ШУА. 270 p.

Uspensky, V. (1999) Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Tokyo : Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. 530 p.

Дата поступления: 30.08.2019 г.

REFERENCES

Badmaev, A. V. (2014) Oiratskaya rukopis' po farmakopee [An Oirat manuscript on pharmacopoeia]. In: *Mir «yasnogo pis'ma» [The world of Clear Script]*. Collected scientific articles. Ed. by B. A. Bicheev. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. 100 p. Pp. 88–98. (In Russ.).

Bembееv, E. V., Bicheev, B. A. and Bicheldey, K. A. (2019) Sbornik pouchenii «Klyuch razuma» iz fondov Natsional'nogo muzeya Tuvy [‘The Key to Wisdom’: A collection of teachings from the funds of the National Museum of Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/873> (access date: 25.08.2019). DOI: 10.25178/nit.2019.3.14. (In Russ.).

Bilguudey, G. Otgonbaatar, R. and Tsendina, A. (2018) *Ts. Damdinsurengiyn ger muzeyn mongol nom sudryn burtgel [Catalog of Mongolian manuscripts of the Memorial House of Damdinsuren]*. Ulaanbaatar, Mong. Acad. of Sc. 620 p. (In Mong.).

Bicheev, B. A. (2013) Oiratskaya versiya «Istorii Beloi Tary» («Povesti o Bagamai-khatun») [The Oirat version of ‘The Story of White Tara’ (‘The Tale of Bigamy-Khatun’)]. Facsimile of manuscripts. Research, translit., translation, comments by B. A. Bicheev. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. 248 p. (In Russ.).

Grum-Grzhimailo, G. E. (1926) *Zapadnaya Mongoliya i Uryanhajskii kraj [Western Mongolia and the Uriankhai Contry]. Vol. 3. Part 1. An anthropological and ethnographical sketch of these countries by G. Grum-Grzhimailo*. Leningrad, State (Russian) Geographical Society. 412 p. (In Russ.).

Zorin, A. V. (2009) *Gimny Tare [Hymns to Tara]*. Transl., critical text, preface, annex. by A. V. Zorin. Moscow, Open World Publ. 272 p. (In Russ.).

Luvsanbaldan, Kh. (1975) *Tod useg tuunii dursgaluud [Clear Script and its monuments]*. Ulaanbaatar, Institute of Language and Literature, Mong. Acad. of Sc. 356 p. (In Mong.).

Mandzhieva, B. B. and Sumba, R. P. (2019) Rukopisny i buddiiskii tekst «Stoslogovaya mantra Vadzhrasattvy» na oiratskom yazыke iz Natsional'nogo muzeya Tuvy [A Buddhist manuscript of ‘The hundred-syllable mantra of Vajrasattva’ in Oirat language from the National Museum of Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/874> (access date: 25.08.2019). DOI: 10.25178/nit.2019.3.15. (In Russ.).



Menyaev, B. V. (2016) *Buddiiskie nakazy i prorochestva v kul'ture kalmykov i oiratov. Faksimile rukopisei [Buddhist instructions and prophecies in the culture of Kalmyks and Oirats. Facsimile of manuscripts]*. Preface, introduction, bibliography, translit., translation, transcr., glossary, appendix by B. V. Menyaev. Elista, Kalmyk Scientific Center of RAS. 180 p. (In Russ.).

Mirzaeva, S. V. (2019) Mongol'skaya rukopis' «Sutry o vos'mi svetonosnykh» (mong. Najman geegen) iz tuvinskogo arkhiva [A Mongolian manuscript of "The Sutra on the Eight Luminous of Heaven and Earth" (mong. Naiman gegen) from the Tuvan Archive]. *The New Research of Tuva*, no. 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/875> (access date: 25.08.2019). DOI: 10.25178/nit.2019.3.16. (In Russ.).

Mirzaeva, S. V. and Tuvshintugs, B. (2019) Mongoloyazychnye versii «Sutry o vos'mi svetonosnykh» (mong. Najman geegen, kalm. Nəəmn gegən): ob istorii izucheniya i spiskah v fondohranilishchah Rossii [Mongol-language versions of the Sutra of the eight light-bearers (Mong. Naiman Gegen, Kalm. Naemn gegen): about the history of studying and lists in the Russian storage facilities]. *Oriental Studies*, no. 44(4), pp. 716–727. (In Russ.).

Muzraeva, D. N. (2012) *Buddiiskie pis'mennye istochniki na tibetskom i ojratskom yazykah v kollekciiyah Kalmykii [Buddhist written sources in Tibetan and Oirat languages in the collections of Kalmykia]*. Elista, NPP «Dzhangar. 224 p. (In Russ.).

Orlova, K. V. (2002) Opisanie mongol'skikh rukopisej i ksilografov, hranyashchihsya v fondah Kalmykii [Description of Mongolian manuscripts and woodcuts stored in the funds of Kalmykia]. *Byulleten' Obshchestva vostokovedov*. Iss. 5. Moscow, IV RAN. 85 p. (In Russ.).

Ochirov N. (1913) Poezdka v Aleksandrovskii i Bagatsokhurovskii ulusy astrahanskikh kalmykov. Otchet N. Ochirova [A trip to Alexanderovsky and Bagatsokhurovsky Districts of the Astrakhan Kalmyks. A report by N. Ochirov]. *Izvestiya Russkogo komiteta dlya izucheniya Srednei i Vostochnoi Azii*. St. Petersburg. Is. II. No. 2. Pp. 79–91. (In Russ.).

Sazykin, A. G. (1988) *Katalog mongol'skikh rukopisei i ksilografov Instituta Vostokovedeniia AN SSSR [Catalog of Mongolian manuscripts and woodcuts of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences]*. In 3 vols. Moscow, Nauka. Vol. I. 507 p. (In Russ.).

Sazykin, A. G. (1992) Sbranie mongol'skikh rukopisei i ksilografov iz fondov Tuvinskogo respublikanskogo kraevedcheskogo muzeia im. 60 bogatyrei (Kyzyl) [Catalogue of Mongolian manuscripts and xylographs housed by the Aldan Maadyr Tuvan Republican Local History and Lore Museum (Kyzyl)]. In: *Tyurkskie i mongol'skie pis'mennye pamiatniki. Tekstologicheskie i kul'turovedcheskie aspekty issledovaniia [Turkic and Mongolian written monuments. Textual and cultural aspects of the study]*. Collected papers. Ed. by S. G. Klyashtorny and Y. A. Petrosyan. Moscow, Vostochnaya Literatura. 155 p. Pp. 45–58. (In Russ.).

Toym (1976) *Mongolyn uran zohilyn toym [An overview of Mongolian literature]. Second book (XVII–XVIII centuries)*. Ed. by Ts. Damdinsuren and D. Tsend. Ulaanbaatar, Mong. Acad. of Sc. 670 p. (In Mong.).

Tungalag, B. (2006) *Mongol ulsyn ündesni nomyn san dakh' tod bichgiin sudryn garchig [Catalogue of Clear Script manuscripts stored in the National Library of Mongolia]*. Ulaanbaatar, Time Printing. 277 p. (In Mong.).

Yakhontova, N. S. (1992) Oiratskii perevod mongol'skogo sochineniia «Klyuch razuma» [An Oirat translation of the Mongol composition 'Key to Wisdom']. In: *Tyurkskie i mongol'skie pis'mennye pamiatniki. Tekstologicheskie i kul'turovedcheskie aspekty issledovaniia [Turkic and Mongolian written monuments. Textual and cultural aspects of the study]*. Collected papers. Ed. by S. G. Klyashtorny and Y. A. Petrosyan. Moscow, Vostochnaia Literatura. 155 p. Pp. 137–152. (In Russ.).

Yakhontova, N. S. (2001) «Klyuch razuma» (oiratskii tekst) ['Key to Wisdom' (Oirat text)]. In: *Mongolica–V: collected papers*. Ed. by S. G. Klyashtorny. St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie. 184 p. Pp. 38–53. (In Russ.).

Erdemtu, M. (2015) *Ili-yin yool-un degedu urusqal dayau oron-du qadayalaldaju bayiγ-a todo usug-un dursqaltu bičig-un sudulul 6 [Collection of Clear Script manuscripts stored in Ili District of Xinjiang]*. Hohhot, Inner Mongolia Publishing House. 387 p. (In Mong.).

Gerelmaa, G. (2005) *Brief Catalog of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature by Gerelmaa Guruuchin*. Ulaanbaatar, Inst. of Lang. and Literature, Mong. Acad. of Sc. 270 p. (In Mong.).

Uspensky, V. (1999) *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library*. Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. 530 p.

Submission date: 30.08.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.3

Ойратский литературный сборник «Maniyin tayilbuur orošibo» из фонда Национального музея Тувы*

Александра Т. Баянова, Айса О. Долеева, Татьяна А. Михалева

Калмыцкий научный центр РАН, Российская Федерация



Статья вводит в научный оборот тексты двух рукописных стихотворных произведений, вошедших в содержание ойратского литературного сборника «Maniyin tayilbuur orošibo» (XVIII в.), написанного на «тодо бичиг» («ясном письме»), из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.

Исследуемый рукописный сборник относится к популярной литературе назидательных разъяснений (тайилбуур) и поучений (сургалов), бытовавших в буддийской литературе монгольских народов, в том числе и ойратов. Так как большая часть рукописного фонда музея была сформирована из источников, поступивших из буддийских монастырей, расположенных на территории Тывы, следует предположить, что наличие этих текстов было необходимо не столько для религиозно-обрядовой практики, сколько для популяризации и усвоения философских догматов буддизма у тувинцев.

Выполнены транслитерация, переводы на современный калмыцкий и русский языки текста рукописи; дан анализ каждого произведения, входящего в рукописный сборник; выявлены особенности описываемого сборника: тематический принцип подбора материала, афористичность изложения, простота объяснения сложных философских терминов.

Ключевые слова: ясное письмо; литературный сборник; буддизм; ойраты; религиозный текст; Национальный музей Тувы; Тува; калмыцкий язык; транслитерация



* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (№ 0258-2019-0003, номер госрегистрации: АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Баянова А. Т., Долеева А. О., Михалева Т. А. Ойратский литературный сборник «Maniyin tayilbuur orošibo» из фонда Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/879> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.3



Баянова Александра Тагировна — заведующая Научной библиотекой и архивом им. П. Э. Алексеевой Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: ale-bayanova@yandex.ru ORCID ID: 0000-0001-7718-802X

Долеева Айса Олеговна — младший научный сотрудник Научной библиотеки и архива им. П. Э. Алексеевой Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: aisasarpa10@mail.ru

ORCID ID: 0000-0002-5077-2821

Михалева Татьяна Алексеевна — младший научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: ta.mikhaleva@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-9730-1832

Bayanova Aleksandra Tagirovna, Head of Alekseeva Scientific Library and Archive, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilshkin St., Elista 358000 Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: ale-bayanova@yandex.ru

Doleeva Aisa Olegovna, Junior Research Associate of Alekseeva Scientific Library and Archive, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilshkin St., Elista 358000 Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: aisasarpa10@mail.ru

Mikhaleva Tatyana Alekseevna, Junior Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilshkin St., Elista 358000 Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: ta.mikhaleva@mail.ru



‘Maniyin tayilbuur orošibo’: an Oirat literary collection from the National Museum of Tuva*

Aleksandra T. Bayanova, Aisa O. Doleeva, Tatyana A. Mikhaleva
Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article introduces into scientific discourse texts of two manuscript poetic compositions included in the 18th-century Oirat Clear Script analects titled ‘Maniyin tayilbuur orošibo’ and contained in the Aldan Maadyr National Museum of the Tyva Republic.

The investigated manuscript collection can be classified as popular literature of hortatory explanations (Oir. майылбур) and didactic precepts (Oir. сургал) once widespread in Buddhist literatures of Mongolic peoples, including that of the Oirats. Since the bulk of the Museum’s manuscript collection was compiled from texts of Buddhist monasteries that had been located in the territory of Tuva, it is suggested that those texts were required for the promotion of Buddhist philosophical doctrines among the Tuvans rather than to be used in religious ceremonies and rituals.

The paper transliterates and translates the texts into modern Kalmyk and Russian; analyzes every composition included in the manuscript analects; reveals peculiar features of the considered analects, such as the thematic principle of compilation, aphoristic character of the narrative, simplicity in explanations of complicated philosophical terms.

Keywords: Clear Script; analects; Buddhism; Oirats; religious text; National Museum of Tuva; Tuva; Kalmyk language; transliteration

*The reported study was funded by government subsidy — project name ‘Oral and Written Heritage of the Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions’ (registration number AAAA-A19-119011490036-1).



For citation:

Bayanova A. T., Doleeva A. O. and Mikhaleva T. A. ‘Maniyin tayilbuur orošibo’: an Oirat literary collection from the National Museum of Tuva. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 4 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/879> (access date: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.3

Введение

Среди небольшого количества ойратских текстов, находящихся в фонде Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва, рукопись под шифром М-572 «Maniyin tayilbuur orošibo» и рукопись под шифром М-659/834 «Blamayin yurban baqši birman yurban nasatu küükен» представляют собой рукописные литературные сборники на старокалмыцком языке (Sazykin, 1994: 365).

Литературные сборники являются одной из распространенных форм рукописной книги. В русской книжной традиции они существовали с глубоких времен. В «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Эфрона дается толкование сборника (изборника) как обширного отдела древнерусской литературы, чаще всего переводного, характерной чертой которого является компилятивность и тесная связь с византийской литературой (Энциклопедический словарь, 1991: 815). Основным их признаком является не только компилятивность, но и наличие неоднородных по жанру произведений, объединенных «общим замыслом их составителя» (Лихачев, 1986: 61). Позднее литературные сборники в России стали иметь и светское содержание. В начале XIX в. в дворянской среде, в личных библиотеках, особой популярностью пользовались рукописные литературные сборники. Так, например, в книжном собрании князей Голицыных в 20-х гг. XIX в. имелся рукописный литературный сборник, содержание которого было «квинтэссенцией литературных интересов его составителя» и отражало «круг чтения и духовные запросы владельца (Никитина, 1994: 216).

В ойратской книжной традиции рукописные литературные сборники принадлежали к «повествованиям особого вида буддийской литературы» и представляли «одну из форм религиозной проповеди», истинное предназначение которой заключалось в «наставлении верующих на путь буддийского спасения (Ойратская версия ... , 2018: 9). Большей частью это были переводы тибетских текстов.



Литературные сборники представляли собой рукописную книгу в традиционной форме «ботхи», либо в форме сшитой тетради европейского образца достаточно большого размера. Д. Кара пишет, что сложенные пополам и сшитые вдоль линии фальцовки посередине бумажные листы появились среди ойратских рукописей в XVIII–XIX вв. (Кара, 1972: 120). Книги такой формы и размера были не очень удобны для хранения при кочевом быте. Действительно, у калмыков они появились лишь после 1771 г. Только в начале XIX в. в калмыцкой степи стали появляться первые деревянные, а затем каменные храмы и стационарные поселения, что позволяло уже хранить книги европейского образца.

Основным признаком ойратских рукописных литературных книг является включение в сборник широко популярных, но неоднородных по жанру произведений, содержание которых зависело либо от желания заказчика, либо согласно общему замыслу составителя рукописи.

В старописьменной ойратской литературе известны сборники, которые составлялись из наиболее известных и широко распространённых произведений. Иногда они имели смешанный характер, когда литературные сочинения могли соседствовать с фольклорными, обрядовыми и астрологическими текстами. Образцы таких сборников имеются в ойратской коллекции Института восточных рукописей РАН (Сазыкин, 1988: № 425, № 2170, № 2171, № 2178) и Научной библиотеке им. А. Горького Восточного отделения Санкт-Петербургского государственного университета (Uspensky, 1999: № 428). Об одном из таких сборников упоминает известный калмыцкий ученый Н. Очиров. Среди 26 рукописей, собранных им для библиотеки Санкт-Петербургского университета во время его поездок по улусам Астраханских калмыков в 1911 г., указан один литературный сборник. Он состоял из трех произведений — «История Усун Дебескертү-хана» («Усн Девскрт хаана тууж»), «Повесть о Будде и брахмане» («Бурхн багш бирмн хойр») и «Манджушри намасангити» («Өгүлч Келнэ эркт Жөөл нэгшгт») (Очиров, 1913: 90; см. также: Бичеев, 2019: 446–447).

Наличие такого сборника свидетельствует о тесной культурной и духовной связи ойратов с другими монголоязычными и тюркоязычными народами. Ойраты не жили обособленно от других народов, они активно внедряли и творчески адаптировали наследие и ценности Тибета и Китая. По утверждению А. Г. Сазыкина, собрание рукописей из фонда Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва «не дает полного представления о реальном распространении монгольской литературы среди тувинцев» (Сазыкин, 1992: 57), однако, исходя из содержания и функциональной значимости произведений, представленных в ойратской коллекции можно предположить, что эти тексты использовались не только для утверждения религиозно-обрядовой практики буддизма, но и для усвоения философских догматов учения Будды верующими тувинцами. Как известно, большая часть рукописей поступила в фонд музея из буддийских монастырей Тувы, но по утверждению А. Г. Сазыкина, в фонде имеются также книги, поступившие из «нескольких домашних библиотек, как правило, довольно скромных по объему и содержащих преимущественно рукописи, относящиеся к религиозной обрядовой практике ламаистов, а также к повседневной бытовой их деятельности» (Сазыкин, 1992: 50). Следует предположить, что, возможно, эта рукопись поступила от частного лица, пользовавшегося этим текстом в своей религиозно-обрядовой практике и в изучении философских основ буддизма.

Цель данной статьи — введение в научный оборот текста ойратского литературного сборника, состоящего из двух стихотворных текстов религиозного содержания: «Разъяснение мантры шести слогов» («Maniyin tayilbuur orošiba») и «Законы существования мира: природа органического и материального» («Orčilonggiyin saba šime yertünčüyin axui yosun»): транслитерация, переводы текстов на современный калмыцкий и русский языки и его анализ.

Описание рукописи

Рукопись состоит из 17 листов. Согласно буддийским традициям, она имеет форму ботхи. Размер книги 21,5x8,5 см. Текст написан на желтой плотной шероховатой бумаге. Края листов закруглены. Количество строк на странице — 21. На лицевой стороне титульного листа помещено название текста, дважды обрамленное двойной рамкой. Внутренняя рамка разделена на пять зон. В центральной большей по размеру зоне написано название произведения — «Maniyin tayilbuur orošibo». В левой оградке пагинация листа — *nigen*. На остальных листах текст обрамление справа и слева двойной

¹ Ботхи — вид рукописной книги, который представляет собой длинные узкие листы бумаги (имитация пальмового листа) с определенной соразмерностью сторон удлинённого параллелограмма (Кара, 1972: 119).



вертикальной линией. Пагинация листов традиционно расположена на верхней стороне за пределами рамки прописью. Шрифт пагинации и самого текста одинаковых размеров. Сохранность рукописной книги удовлетворительная. Отсутствует страница 12. Имеются заломы (с. 7а, 7б, 8а, 8б), разрывы (с. 7а, 10а, 10б), потеки и фоксинги наибольшей части рукописи.

Текст написан строгим стандартным курсивом. При письме использованы перо и чернила черного и красного цветов. Красными чернилами выделены три, иногда две строки текста на каждой стороне листа. С одной стороны, выделение слов мантр, имен будд придавало тексту некоторую торжественность, с другой — придавало книге визуальную привлекательность, а также имело чисто практическое назначение, разбивка текста на три части способствовала более легкому чтению.

Структура и содержание

Известные ойратские литературные сборники, как правило, не имеют общего названия. Обычно на титульном листе указывается название первого произведения, либо название вообще отсутствует. В нашем случае сборник назван по первому произведению — «Maniyin tayilbuur orošibo». В сборник вошли всего два произведения, т. е. то минимальное количество, которое позволяет квалифицировать текст как литературный сборник. Второй текст сборника — стихотворное наставление «Orčilonggiyin saba šime yertünšüyin axui yosun». Текст первого произведения заканчивается на л. 8а. Затем следуют знаки конца текста (четвероточие, двоеточие и снова четвероточие, или двоеточие + четвероточие), которыми традиционно отмечается конец любого повествования (Кара, 1972: 50). Первые две строки второго текста выделены красным цветом.

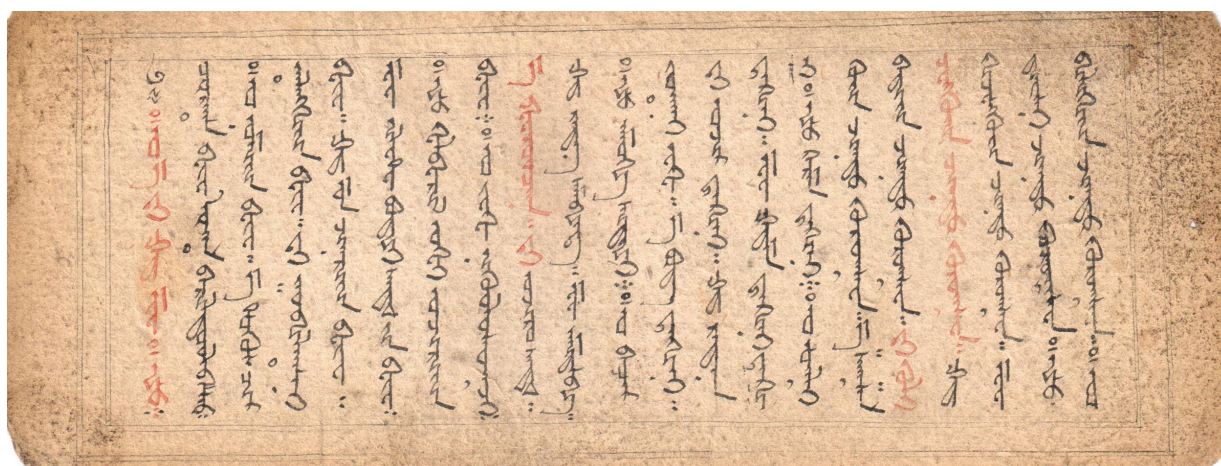


Фото 1. Лист 1б. Начало текста «Манин зурхан тээлвр». Хранится в фонде Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.

Photo 1. The title page 1b. The start of the text «Манин зурхан тээлвр». From the Fund of the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva.

Данный рукописный сборник состоит из текстов, относящихся к литературе народного буддизма. Помимо сутр и шастр, в которых излагались основные догмы буддизма, существовали и доступные для понимания непосвященных народных масс художественные формы объяснения религиозных основ. Жанры устного народного творчества стали идеальной основой для передачи этих догм, целевой установкой которого было донести до народа основные принципы буддийского вероучения. К таким формам относятся не только притчи о многократных перерождениях и деяниях Будды и других персонажей буддийского пантеона, которые служили примером для верующих и наставляли на путь спасения, но и многочисленные разъяснения смысла тайных мантр, наставления и поучения, пророчества и предсказания, которые помогали верующим вступить на путь истинного спасения.

«Maniyin zurγān tayilbuur» («Манин зурхан тээлвр»)

Сакральное значение для верующего человека имели мантры, обладающие целительной силой, чтение которых, как считают буддисты, «способно воздействовать на судьбу (земную и будущую)» (Бичеев, 2003: 71).



В первом произведении «Maniyin tayilbuur orošibo» даются разъяснения содержания самой известной в буддийском мире мантры Бодхисаттвы Авалокитешвары «Ом-ма-ни-пад-ме-хум», которая известна как мантра шести слогов, чаще всего ее кратко называют по второму и третьему слогам — «мани». Впервые в европейской литературе эта мантра стала известна еще в XIII в. благодаря известному путешественнику Гильому де Рубруку, побывавшему в Монголии в 1253 г. «Краткая священная формула буддистов на тибетском языке, — писал Рубрук, — состоит из двух мистических непереводаемых восклицаний “ом” и “хум” и выражения “драгоценность в лотосе”» (Рубрук, 1957: 233).

Об истинном смысле мантры до сих пор спорят ученые-востоковеды и философы. Как утверждает известный миссионер и востоковед Г. А. Йёшке¹, «неисчислимы попытки объяснить удовлетворительно ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ и раскрыть глубокое значение или тем более скрытую мудрость в ней оказались более или менее безуспешными. Самое простое и популярное, но и самое плоское из этих объяснений сводится к тому, что на чисто внешнем сопоставлении доказывалось, что санскритские слова «молитвы», состоящие из шести слогов, передают благословение на каждую из шести областей сансары, когда они прочитываются с благоговением благочестивым буддистом (Jäschke, 1949: 607; цит. по: Говинда, 1975: 152).

В Национальном музее им. Алдан-Маадыр Республики Тыва имеются еще четыре рукописных варианта комментария к шестислоговой мантре «Ом-ма-ни-пад-ме-хум»: «Mani-yin tayilburi sudur orošiba» (M-289, M-471), «Mani-yin tayilburi» (M-491) и «Mani-yin tus erdem kemegdekü orošiy-san bolai» (M-918), которые хранятся в монгольской части фонда, насчитывающей 855 рукописей (Сазыкин, 1992: 53). Как и остальные рукописные издания этой части, вышеназванная догматическая литература в собрании главного музея Республики Тыва подробно не изучалась, не подвергалась анализу и не переводилась.

«Orčilonggiyin saba šime yertünčüyin axui yosun» («Орчлнгин сав шим йиртмжн бээх йосн»)

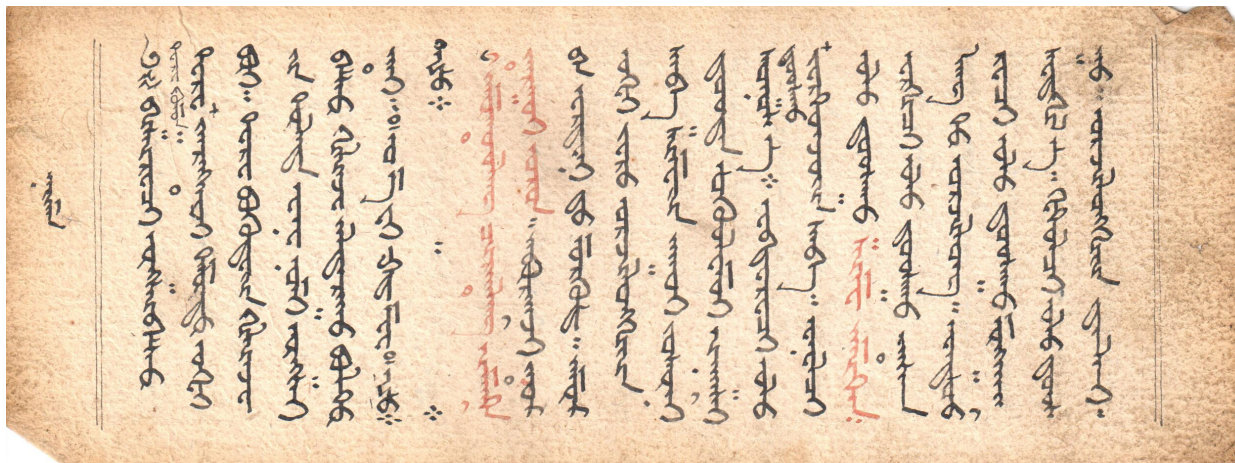


Фото 2. Лист 8а. Начало текста «Орчлнгин сав шим йиртмжн бээх йосн». Хранится в фонде Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.

Photo 1. The title page 8a. The start of the text «Орчлнгин сав шим йиртмжн бээх йосн». From the Fund of the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva.

Вторую часть сборника составляет стихотворное нравоучение (сургал) «Законы существования мира: природа органического и материального» («Orčilonggiyin saba šime yertünčüyin axui yosun»), в котором изложены принципы буддийского вероучения. Главная тема данного нравоучения — жизнь как неразрывная цепь рождений и страданий, от которых можно освободиться, если применять практику накопления благих заслуг. Усвоив эти наставления, человек должен прийти к пониманию того, «что в пределах сансары все живые существа, в том числе и боги, подвержены закону причинно-зависимого происхождения» (Бичеев, 2005: 144).

¹ Йёшке Г. А. (Jäschke H. A.) (1817–1883) — известный немецкий ориенталист, миссионер, автор перевода Библии на тибетский язык.



Отличительная особенность текста наставлений (сургалов) — высокий слог стиха, афористичность и сентенциозность. Такие нарративно-дидактические наставления являлись не случайным набором философских изречений, а логично сложенной системой, которая основана «на веками отшлифованных приемах и правилах обыденного мышления» (Этнопсихологический словарь, 1999: 26). Это стихотворное нравоучение было популярно и широко распространено в рукописном виде у всех монгольских народов, о чем свидетельствуют многочисленные списки этого текста, сохранившиеся в различных хранилищах монгольских рукописей.

Транслитерация и русский перевод

№	Транслитерация ойратского текста ¹	№	Русский перевод ²
1	[1a] <i>Maṇiyin tayilbuur oroṣibo::</i>	1	[1a] Разъяснение мантры
2	[1b] <i>Om ma ṇi pad mē hum::</i>	2	[1b] Ом мани падме хум
3	<i>zurγān beye-luγā barildoubāsu: om nomiyin beye: ma tögös jir-γalanggiyin beye: ṇi xubilyāni beye: pad mün činariyin beye: mē ilete bodhi sadv-yin beye: hum kelberil ügei očiriyin beye::</i>	3	Шесть слогов означают: «Ом» — [это] дхармакая, «Ма» — самбхогакая, «Ни» — нирманакая, «Пад» — свабхавакая, «Ме» — явленное тело бодхисаттвы, «Хум» — нерушимое алмазное тело (авикара-ваджракая).
4	<i>om yeke nigüülüsüqči: ma bēvrouzana: ṇi očiro sadv: pad radna sambhava: mē amidābha: hum amogha siddhi::</i>	4	«Ом» — [это] Авалокитешвара, «Ма» — Вайрочана, «Ни» — Ваджрасаттва, «Пад» — Ратнасамбхава, «Ме» — Амитабха, «Хум» — Амогхасиддхи.
5	<i>om bazar yoyani eke: ma buda dakini: ṇi očir dakini: pad radna dakini: mē padma dakini daki=ni hum karma dakini::</i>	5	«Ом» — [это] мать Ваджра йогини, «Ма» — Будда дакини, «Ни» — Ваджра дакини, «Пад» — Ратна дакини, «Ме» — Падма дакини, «Хум» — Карма дакини.
6	<i>om öqli=güyin činadu kürüqsen: ma šaqšā=badiyin činadu kürüqsen: ṇi küli=čenggüiyin činadu kürüqsen: pad kičēnggüiyin činadu kürüqsen: mē dhyāni činadu kürüqsen hum bilgiyin činadu kürüqsen:</i>	6	«Ом» — [это] парамита щедрости, «Ма» — парамита нравственности, «Ни» — парамита терпения, «Пад» — парамита усердия, «Ме» — парамита сосредоточения, «Хум» — парамита мудрости.

¹ В транслитерации ойратского текста использованы следующие условные знаки: знак четырехточия :: ставится в конце предложения; знак двоеточия : ставится при отделении слова и части предложения запятой; в квадратные скобки [] заключена нумерация страниц; знак равенства = ставится в месте переноса части слова на другую строку в рукописи.

² В тексте перевода в квадратные скобки заключены слова, дополняющие перевод, но отсутствующие в тексте рукописи.



7	<p>[2a] <i>om nomiyin činar belge biliq:</i> <i>ma toli metü belge biliq:</i> <i>ni teqši činar belge biliq:</i> <i>pad öbörö öbörö onoxoibelge biliq:</i> <i>mē üyilei-gi bütēqči belge biliq:</i> <i>hum xamtu töröq=sön belge biliq::</i></p>	7	<p>«Ом» — [это] [2a] изначальная мудрость абсолютного пространства, «Ма» — зеркалоподобная мудрость, «Ни» — мудрость равенства, «Пад» — различающая мудрость, «Ме» — мудрость деяний, «Хум» — вмesteroжденная мудрость.</p>
8	<p><i>om örösöng=güü čaqlaši ügei:</i> <i>ni asaraxu čaqlaši ügei:</i> <i>pad bayasxulang čaqlaši ügei:</i> <i>mē teqši čaq=laši ügei:</i> <i>hum nomiyin činar čaqlaši ügei::</i></p>	8	<p>«Ом» — [это] безмерное сострадание, «Ни» — безмерная доброта, «Пад» — безмерное сорадование, «Ме» — безмерная беспристрастность, «Хум» — безмерное абсолютное пространство.</p>
9	<p><i>om tenggeriyin adai-gi arilyayu:</i> <i>ma asurineri neriyin oroni arilyayu:</i> <i>ni kümü=ni oroni arilyayu:</i> <i>pad aduu=suni oroni arilyayu:</i> <i>mē biri=diyin oroni arilyayu:</i> <i>hum tamuyin oroni arilyayu::</i></p>	9	<p>«Ом» очищает мир небожителей, «Ма» очищает мир асуров, «Ни» очищает мир людей, «Пад» очищает мир животных, «Ме» очищает мир претов, «Хум» очищает мир существ ада.</p>
10	<p><i>om tenggeri-dü törökü öüde xā=yu:</i> <i>ma asuri-du törökü öüde [2b] xāyu:</i> <i>ni kümün-dü törökü öüde xāyu:</i> <i>pad aduusun-du törökü öüde xāyu:</i> <i>mē biridtü törö=kü öüde xāyu:</i> <i>hum tamudu törökü öüde xāyu::</i></p>	10	<p>«Ом» — [это] предотвращение рождения небожителем, «Ма» — предотвращение рождения [2b] асуром, «Ни» — предотвращение рождения человеком, «Пад» — предотвращение рождения животным, «Ме» — предотвращение рождения претом, «Хум» — предотвращение рождения в аду.</p>
11	<p><i>om zurγān züyil amitani zobolonggi arilyayu:</i> <i>ma xamuq amitani küböüčilen ted=kün üyiledüyü:</i> <i>ni orčilong=giyin oron-ēče uduridun üi=ledüyü:</i> <i>pad xamuq amitani amuyuulanggiyin oron-du oron-du üyiledün zoköyu:</i> <i>mē xamuq amitani zayān kigēd tüyidkeri tülen üyiledüyü:</i> <i>hum xamuq amitani tabun xoron-ēče arilyan üyiledüyü::</i></p>	11	<p>«Ом» — освобождает от страданий шесть видов живых существ, «Ма» — дарует всем живым существам заботу, «Ни» — ведет из круговорота бытия, «Пад» — приводит всех живых существ к благополучию, «Ме» — избавляет от [негативной] кармы и препятствий, «Хум» — избавляет от пяти пороков.</p>
12	<p><i>om beyerin tüyid=ker arilyayu:</i> <i>ma keleni tüyid=ker arilyayu:</i> <i>ni sedkiliyin tüyid=keri arilyayu:</i> <i>pad nīsvānišiyin tüyidkeri arilyayu:</i> <i>mē abayāši=yin tüyidkeri arilyayu:</i> <i>xum medeküyin</i></p>	12	<p>«Ом» — устраняет препятствия тела, «Ма» — устраняет препятствия речи, «Ни» — устраняет препятствия ума, «Пад» — освобождает от препятствий омрачений, «Ме» — устраняет препятствия кармических следов, «Хум» — устраняет препятствия мудрости.</p>



13	[3a] страница отсутствует	13	[3a] страница отсутствует
14	[3b] <i>ma tangγariq sakiyu:</i> <i>ni sedkiliyin tang=γariq sakiyu:</i> <i>pad ündüsüni tang=γariq sakiyu:</i> <i>mē nayiman gešöüni tangγariq sakiyu:</i> <i>hum xamuiq tangγa=riq sakiyu::</i>	14	«Ма» — [3b] способствует соблюдению обетов, «Ни» — способствует соблюдению обетов ума, «Пад» — способствует соблюдению тантрических обетов, «Ме» — способствует соблюдению восьми-членного обета, «Хум» — способствует соблюдению всех обетов.
15	<i>om burxani abašiq beye=dü öqtöyü:</i> <i>ma tarniyin abašiq kelen-dü öqtöyü:</i> <i>ni nomiyin abašiq sedkil-dü öqtöyü:</i> <i>pad xumxa=ni abašiq beyedü bolbosuruulu=yu:</i> <i>mē nuučayin abašiq kelen-dü bolbosuruuluyu:</i> <i>hum zana (=jnana) biligi=yin abašiq sedkil-dü bolbosuruu=luyu::</i>	15	«Ом» — дарует посвящение Будды на уровне тела, «Ма» — дарует посвящение мантры на уровне речи, «Ни» — дарует посвящение Дхармы на уровне ума, «Пад» — закладывает основу для посвящения сосуда на уровне тела, «Ме» — закладывает основу для тайного посвящения на уровне речи, «Хум» — закладывает основу для посвящения изначальной мудрости на уровне ума.
16	<i>om burxan-du itegemüi:</i> <i>ma nomdu itegemüi:</i> <i>ni bursang xuvaraγ-tu itegemüi:</i> <i>pad blama-du itegemüi:</i> <i>mē yidam-du itegemüi:</i> <i>hum dakinas-tu itegemüi::</i>	16	«Ом» — принимаю прибежище в Будде, «Ма» — принимаю прибежище в Дхарме, «Ни» — принимаю прибежище в Сангхе, «Пад» — принимаю прибежище в Учителе, «Ме» — принимаю прибежище в идаме, «Хум» — принимаю прибежище в дакини.
17	<i>om küseküi bodhi sedkil:</i> <i>ma oroxu=yi bodhi sedkil:</i> <i>ni xoyor ügei bodhi sedkil:</i> <i>pad nomiyin činar-tu bodhi sedkil:</i> <i>mē belge biligiγin [4a] bodhi sedkil:</i> <i>xum ünemlekü=küi bodhi sedkil:</i>	17	«Ом» — [это] бодхичитта устремления, «Ма» — бодхичитта применения, «Ни» — бодхичитта недвойственности, «Пад» — бодхичитта абсолютного пространства, «Ме» — бодхичитта [4a] изначальной мудрости, «Хум» — оценивающая бодхичитта.
18	<i>om tabun maxa=mudiyin xurāngγui:</i> <i>ma oqtorγui:</i> <i>ni šoroi:</i> <i>pad γal:</i> <i>mē usun:</i> <i>hum kei::</i>	18	«Ом» — [это] собрание пяти элементов, «Ма» — небо, «Ни» — земля, «Пад» — огонь, «Ме» — вода, «Хум» — воздух.



19	<p><i>om tenggeriyin adai-gi čidaxu:</i> <i>ma ekeneriyin adai-gi čidaxu:</i> <i>ni xan adai-gi čidaxu:</i> <i>pad yazariyin ezediyn adai-gi čidaxu:</i> <i>mē šumnus erligiyin adai-gi čidaxu:</i> <i>hum xor ögüçiyin küregiyin adai-gi čidaxu::</i></p>	19	<p>«Ом» — усмиряет гнев небожителей, «Ма» — усмиряет гнев матерей, «Ни» — усмиряет гнев правителей, «Пад» — усмиряет гнев хозяев земли, «Ме» — усмиряет гнев демонов, «Хум» — усмиряет гнев собрания yakшей.</p>
20	<p><i>om xamuq ebečini ede=gēyu:</i> <i>ma xaloun ebečini edegēyu:</i> <i>ni kei ebečini edegēyu:</i> <i>pad badaxa ebečini edegēyu:</i> <i>mē küyitön ebečini edegēyu:</i> <i>hum xuraqsan ebečini edegēyu::</i></p>	20	<p>«Ом» — исцеляет все болезни, «Ма» — исцеляет болезни «жара», «Ни» — исцеляет болезни «ветра», «Пад» — исцеляет болезни «слизи», «Ме» — исцеляет болезни «холода», «Хум» — исцеляет все болезни.</p>
21	<p><i>yeke nigüülüsüqčiyin öbörö bütüqsen süzüq-tü boloi::</i> <i>om mañi pad mē hum:</i></p>	21	<p>Уверуй в собственное проявление Авалокитешвары! Ом мани падме хум.</p>
22	<p><i>om danjuur</i> <i>ma ganjuur</i> <i>ni yum</i> <i>pad altan [4b] genel banča raqša tarpa čen=po:</i> <i>mē domang:</i> <i>hum dör=bön ündüsün: čoyjirab=sal:</i> <i>mañiyin tayilburiyn nigen šülüq ene bui::</i></p>	22	<p>«Ом» — «Данджур», «Ма» — «Ганджур», «Ни» — «Праджняпарамита», «Пад» — «Сутра [4b] Золотого Света», «Панчаракша», «Сутра великого Освобождения», «Ме» — «Доманг», «Хум» — «Чжуд-ши», «Чойжи-рабсал». Это один из стихов, разъясняющий [смысл мантры [шести слогов]].</p>
23	<p><i>namo buddha=ya:</i> <i>namo dunrma (=dharma)=ya:</i> <i>namo sanggha=ya:</i> <i>ene šakya=muni burxani zurγān üzüq neretü nomi-eyin kemēn nomlo=boi:</i> <i>om mañi pad mē hum::</i></p>	23	<p>Преклоняюсь Будде! Преклоняюсь Дхарме! Преклоняюсь Сангхе! Эта мантра – мантра Шакьямуни, называемая «Шесть букв». Ом ма ни пад ме хум.</p>
24	<p><i>erdem suruqsan blama baqšiyin kilinče aldaraxu boltuγai:</i> <i>om ma ni pad mē hum::</i></p>	24	<p>Да устранятся прегрешения Учителя! Ом ма ни пад ме хум.</p>
25	<p><i>öüden töröqsön eke ečigeyin kilin=če aldaraxu boltuγai:</i> <i>om mañi pad mē hum::</i></p>	25	<p>Да устранятся прегрешения давших нам жизнь матерей и отцов! Ом ма ни пад ме хум.</p>
26	<p><i>dēdü töröq=sön axayin kilinče aldaraxu bol=tuγai:</i> <i>om mañi pad mē hum::</i></p>	26	<p>Да устранятся прегрешения родившихся старшими! Ом ма ни пад ме хум.</p>
27	<p><i>dörö töröqsön döügi=yin kilinče aldaraxu boltuγai:</i> <i>om mañi pad mē hum::</i></p>	27	<p>Да устранятся прегрешения родившихся младшими! Ом ма ни пад ме хум.</p>



28	<p>ene [5a] beyedüki nidiün-bēr üzeq=sen kilinče čiken-bēr sonosuq=san kilinče amabēr ideqsen kilinče ɣar-bēr alaqsan kilinče köl-yēr giškiqsen kilinče ede bügüdeyin kilinče aldaraxu bol=tuɣai: oŋ maŋi pad mē hum::</p>	28	<p>Грехи, увиденные [5a] своими глазами, Грехи, услышанные ушами, Грехи, съеденные ртом, Грех убийства, совершенный руками, Грехи, совершенные ногами, – Да устранятся все эти прегрешения! Ом ма ни пад ме хум.</p>
29	<p>ene beye-dü ümüsüqsen ed xubčasun, xōloi-du ideqsen idēn aladu unuqsan morini kilinče ede bügüdeyin kilinče aldaraxu boltuɣai: oŋ maŋi pad mē hum::</p>	29	<p>Грехи от одеваемой одежды, Поедаемой еды, Грехи езды на лошади – Да устранятся все эти прегрешения! Ом ма ни пад ме хум.</p>
30	<p>sedkil-yēr xurāq=san kilinče beye-bēr kürgeqsen kilinče teberiqsen emeyin töröü=lüqsen okin küböüni kilinče ede bügüdeyin kilinče aldaraxu boltuɣai: oŋ maŋi pad mē hum::</p>	30	<p>Прегрешения ума, Прегрешения тела, Грех объятия жены, рождения дочерей и сыновей – Да устранятся все эти прегрешения! Ом ма ни пад ме хум.</p>
31	<p>amitani ami tasuluqčiyin kilinče burtaq idē ideqsen kilinče: buzār üge keleqsen kilinče [5b] kündü nüül üyiledüqsen kilinče ede bügüdeyin kilinče aldaraxu boltuɣai: oŋ maŋi pad mē hum::</p>	31	<p>Грех лишения жизни живых существ, Грех поедания грязной пищи, Грех произнесения скверных слов, [5b] Грех совершения тяжких грехов – Да устранятся все эти прегрешения! Ом ма ни пад ме хум.</p>
32	<p>kümüni yekei-gi küsüq=sen kilinče bāxani baxatuqsan kilinče baɣa yekei-gi soŋji=jī abuqsan kilinče aldaraxu bol=tuɣai: oŋ maŋi pad mē hum::</p>	32	<p>Грех желания вознестись над всеми, Грех удовлетворения страсти, Грехобретения, пренебрегая [интересами] малых и больших, – Да устранятся все эти прегрешения! Ом ма ни пад ме хум.</p>
33	<p>dēre nisküi šobuuni alaqsan kilinče doru güyiküi görö=süni alaqsan kilinče keyisküi öbösün tösuni kilinče kebte=küi modun čiloun-du alaqsan xamuq xoroŋoi ede bügüde=yin kilinče aldaraxu boltuɣai: oŋ maŋi pad mē hum::</p>	33	<p>Грех убийства летающих в вышине птиц, Грех убийства бегающих внизу зверей, Грех просеивания зерна и трав, [Грех] убийства насекомых на лежащих деревьях и камнях, – Да устранятся все эти прегрешения! Ом ма ни пад ме хум.</p>
34	<p>amtatu idēni buzarlaqsan kilinče altatu xaloun bulɣani güjirleqsen kilinče aldaraxu boltuɣai: oŋ maŋi pad mē hum::</p>	34	<p>Грех от порчи вкусной еды, Грех хулы золотисто-горячего родника Да устранятся! Ом ма ни пад ме хум.</p>
35	<p>dēdü yeke erdemteni dayiriqsan kilinče [6a] dorodu baɣa mougi dorom=jiloqson kilinče aldaraxu bol=tuɣai: oŋ maŋi pad mē hum::</p>	35	<p>Грех пренебрежения к высоким мудрецам, [6a] Грех унижения низких и слабых Да устранятся! Ом ма ни пад ме хум.</p>



36	<p>ene beyedü oluqsan zöqsön mal idën baraxuyin činēn sanaq=san kilinče ükükü amin-yēn čötö=kü mal idën kümge adali buyiza: ede bügüdeyin kilinče aldara=xu boltuγai: om maṇi pad mē hum::</p>	36	<p>Грех алчной мысли, что все накопленное может истратиться, уподобляющая смертную душу убывающему скоту и имуществу Да устранятся все эти прегрешения! Ом ма ни пад ме хум.</p>
37	<p>amidu mal-yēr küčilejī tarā tōsu tarijī ideqsen kilin=če ali bügüdei öbör-yēn sed=kil-yēr üyiledüqsen kilinče aldara=xu boltuγai: om maṇi pad mē hum::</p>	37	<p>Грех поедания выращенного, используя животных при вспашке, Грех подчинения других своему влиянию Да устранятся! Ом ма ни пад ме хум.</p>
38	<p>ene zayān-du nom er=deni kičēqdekü amidu zayāndān čing zoriq čayān sedkil-yēr bačaq barixu bariqsan ödürsed=kil-yēn bü aγasuqtun kičēn sakiq=daqu nom erdem suruqsan kümün gegēn gerel-tü naran sara uruqsan [6b] adali buyiza:</p>	38	<p>В этой жизни усердствуйте в драгоценном Учении, При жизни строго с чистыми помыслами соблюдайте пост, В дни поста не допускайте прегрешений даже в мыслях. Человек, усердно постигающий драгоценное Учение, [6b] Сияет подобно солнцу и полной луне.</p>
39	<p>erdem biliq ese suruqsan kümün xarang=γui gertü orouļjī öüde temterejī ese oluqsan ülei balai soxor kümün- dü adali buyiza: mačaq ünen čing sedkil-yēr bariqsan kümün burxani emüne šitāqsan zuladu adali gereltei buyiza:</p>	39	<p>Не стремящийся к знаниям человек Подобен слепому, что в доме на ощупь ищет дверь. Строго посты соблюдающий человек Излучает свет, подобный свету лампы, зажженной перед ликом Будды</p>
40	<p>mačaq ese bariqsan nom ese suruqsan kümün burōn söi toloyoi-bēn ergijī tō=rōjī aliba züq odxui=bēn ese medeqsen metü bui=za: tede bügüdeyin kilinče=yin tulada ene nomi ungšibā=su aldaraxu boluyu: om maṇi pad mē hum:</p>	40	<p>Человек, не соблюдающий посты, не постигающий Учение, Подобен блуждающему в ночи, не знающему направления. Читающие эту мантру да избавятся от этих прегрешений! Ом ма ни пад ме хум.</p>
41	<p>ene zambu=tub yertünčüyin zayān-du nom erdeni bačaq kičēqsen baqši šabinar-tu ebečin [7a] irebēsü ebderen odxu boluyu: taxul irebēsü tar=xun odxu boluyu: yerü bügü=deyin mou čidkür-tü yerü beyedü xaldan ülü čidayu: zayāndān kürbēsü burxani xutuγi oljī törökü bolu=yu: om maṇi pad mē hum::</p>	41	<p>Если в этом мире недуг настигнет проявляющих усердие в драгоценном Учении, соблюдающих посты Учителя и учеников, [7a] то он покинет их. Если вспыхнет эпидемия — не распространится. Никакая нечистая сила не сможет нанести им вреда. Если достигли предопределения, то обретет святость Будды! Ом ма ни пад ме хум.</p>



42	<p><i>ene amidu zayāndān amidu idekü idēn alan-du una=xu maliyin beyedü ümüskü xubčasun xurāqsan mal zōq=sön ger barān ede bügüdedü bidani buyan kišiq ökü (=ögbü) bol=tuγai: om maṇi pad mē hum::</i></p>	42	<p>Счастье – в этой земной жизни иметь пищу для пропитания, животных для езды, одежду для ношения, скот, жилище и другое имущество. Да соизволится все это иметь! Ом ма ни пад ме хум.</p>
43	<p><i>ölzöi xutuq oro=sixu boltuγai: amin nasun urtu bolxu boltuγai: xamuiq amitan zobolong ügei jirγa=langgiyin šiltān- ēčebü xaγača=čaxu boltuγai: om maṇi pad mē hum::</i></p>	43	<p>Да пребудет благоденствие! Да пребудет долголетие! Все люди да не лишатся причин для счастья, не знающего страданий! Ом ма ни пад ме хум.</p>
44	<p><i>xamuiq amitan jirγalang [7b] kigēd jirγalanggiyin šiltān-du tögüldür boltuγai: om maṇi pad mē hum::</i></p>	44	<p>Пусть все люди [7b] обретут счастье и причины для благоденствия! Ом ма ни пад ме хум.</p>
45	<p><i>xamtu souq=san ayil kümüni bayan geji üzē yadaqsan kilinče ügei kümü=ni eleqleqsen kilinče xanila=jī yabuqsan kümün-yēn mou keqsen kilinče aldaraxu bol=tuγai: om maṇi pad mē hum::</i></p>	45	<p>Грех зависти к богатству соседа, Грех издевательства над неимущими, Грех причинения вреда близкому человеку — Да устранятся! Ом ма ни пад ме хум.</p>
46	<p><i>xamuiq amitan xudal kö ögüüleji keleqsen kilin=če xuluγai keji tedküqsen kilinče zurγān üzüq neretü ünēn nomi čing čing zoriq-yēr sedkil-yēr unṣibāsu oulayin tödüi aldaraxu boltuγai: om maṇi pad mē hum::</i></p>	46	<p>Грех лжи, сказанной людям, Грех совершенного воровства — даже если их с гору, усердным чтением этой правдивой книги под названием «Шесть слогов» Да устранятся! Ом ма ни пад ме хум.</p>
47	<p><i>xamuiq amitan ene nomi sonos=či uyaraji sedkin unṣi=bāsu: tere kümün-ēče dēre ügei bui: ene nomi ese [8a] bišireji unṣibāsu (tere kümün) xarangγui tamudu ugei bui: tere bügüdeyin kilinče=yin tulada ene nomi unṣi=bāsu kilinče aldaraxu boltuγai: om ma ṇi pad mē hum::</i></p>	47	<p>Если все люди с благоговением станут слушать и читать эту книгу, то не будет никого счастливее этих людей. Тот, кто станет читать эту книгу [8a] без благоговения, В темной преисподней сгинет. Все эти грехи чтением этой книги Да устранятся! Ом ма ни пад ме хум.</p>
1 ¹	<p><i>amuγuulang jirγalang imaqta γarxui oron: aburaqči γur=ban erdeni-dü mürgöd: amur ügei yerü orčilonggiyin saba šimeyin axui yosuni doudan ögüülemüi inaqši sonos-ā::</i></p>	1	<p>Источнику вечного благоденствия — Спасительным Трем Драгоценностям пре- клоняясь, Закон существования мира, не знающего покоя, Пропую здесь, слушай!</p>

¹ Начало второго текста.



2	<i>ebdereji ülü {dousxu} yertünčüyin saba: enelji ülü dousxu šime amitan: ergiji ülü dousxu ɣasa=lang-tu orčilong: endöü=reji ülü dousxu mungxaq sedkil-ā:</i>	2	Разрушениям не знающий конца мир, Страданиям не знающий конца мир живых, Круговороту не знающая конца вселенная, Заблуждениям не знающий конца ум.
3	<i>getülji ülü dousxu orčilonggiyin dalai: [8b] kelelčeji ülü dousxu kilin=četü üge: kereji ülü dous=xu zurɣān züyil: oron kiling=leji ülü dousxu urin sed=kil-ā::</i>	3	Спасению не знающий конца мир, [8b] Произнесению не знающие конца греховные слова, Испытаниям не знающие конца шесть видов [живых существ], Гневу не знающий конца негодующий ум.
4	<i>asaraɣi ülü dous=xu üre sadun: alaji ülü dousxu öšötü dayisun: alq=čilaɣi ülü dousxu dayisun el: amaraqlaji ülü dousxu tačingɣui sedkil-ā::</i>	4	Забота, не знающая конца, о детях, Истреблению не знающий конца заклятый враг, Предвзятости не знающая конца враждебность, Покоя не знающий пристрастный ум.
5	<i>šilta=ji ülü dousxu yertünčü=yin baxa: šinalji ülü dous=xu orčilonggiyin ɣumudal: šunuɣi ülü dousxu yer=tünčüyin xaram: šilibkeji ülü dousxu omuq sed=kil-ā:</i>	5	Усердию не знающие конца мирские желания, Причинению не знающие конца огорчения, Удовлетворению не знающая конца жадность, Презрению не знающее конца высокомерие.
6	<i>ɣutuɣi ülü dous=xu yertünčüyin buural: ɣub=tuɣi ülü dousxu orči=longgiyin ouraxi: xonɣiji ülü dousxu yertünčüyin ideši: [9a] xubisaɣi ülü dousxu atā sedkil-ā::</i>	6	Ослаблению не знающий конца спад, Разработкам не знающие конца недр, Добыче не знающие конца мировые запасы, [9a] Раздражению не знающая конца зависть.
7	<i>teyin tabun xoroyin erkedü oröd: tamu birid adōusuni oron-du: taliyin jiliyin odxuyin urida temterin ötür nom buyan üi=led-ā::</i>	7	Поддавшись влиянию пяти пороков, Попадешь в преисподней в мир претов или животных, Прежде чем отправиться дорогой смерти, Поспешి творить благие деяния!
8	<i>arilɣaji ülü dous=xu orčilonggiyin zalixai: al=ɣasči ülü dousxu yertünčü=yin damnal: adxaqlaji ülü dousxu orčilonggiyin barim=ta: arilɣaji ülü dous=xu yer=tünčüyin teyin sejiq-ā::</i>	8	Искоренению не знающая конца лень, Устранению не знающее конца сомнение, Недоверию не знающее конца доказательство, Истреблению не знающее конца суеверие.
9	<i>törö=ji ülü dous=xu amitani zerge: töröji ülü dousxu kei sünüsün: töridči ülü dous=xu amin nasun: tügeji ülü dousxu xara sedkil-ā::</i>	9	Рождению не знающие конца люди, Перерождению не знающая конца душа, Поддержанию не знающая конца жизнь, Распространению не знающее конца зло.
10	<i>ɣasalji ülü baraqdaxu or=čilonggiyin zobolong:: xanji ülü bölilöki yertünčüyin [9b] küsel: ɣangsaraɣi ülü dous=xu orčilonggiyin yabudal: amuraɣi ülü moxoroxu yertünčüyin olzo-ā::</i>	10	Горю не знающий конца мир, Удовлетворению не знающие конца [9b] желания, Скорби не знающий конца мир, Получению не знающая конца выгода.



11	<p>önggö=röböcü ülü aldaxu ači üre: ügeyirebečü ülü or=gixu öri tölösün: ötöl=böcü ülü arilxu mou aba=yās: örgüülebečü ülü ükükü möngkü sanal-ā::</p>	11	<p>Карма, что не исчерпывается и после смерти, Прибыль, что не оставит и после обнищания, Плохие привычки, что не изжить и после взросления, Память, что не умрет и после смерти.</p>
12	<p>xai=ralabačigi ülü möngkürökü beye amin: xanilbačigi ülü daxaxu inaq amaraγoud: xaramnabačigi ülü ezelekü ed mal: γayixoulbači ülü odxu nere olzo-ā::</p>	12	<p>Тело, даже если и холишь его, тленно, Друзья, даже если и дружелюбны, не последуют за тобой, Скот, даже если и бережешь его, не станет своим, Имя, даже если и звучно оно, не прославит.</p>
13	<p>ögüü=lebečü ülü sērekü köl yer=tünčü: üzebeči ülü aji=raxu alī orčilong: üi=ledbečü ülü küsekü zönöq yertünčü: ögüülebečü ülü [10a] sonosxu dülei orči=long::</p>	13	<p>Суматошный мир, что не пробудить и словами, Станный мир, что, видя, не замечает, Старый мир, что не изменить и делами, Глухой мир, [10a] что не слышит и слов.</p>
14	<p>saba šimeyin axui yosuni teyin medēd: sayin üyile-bēr erdeni-tü kümüni beye olji: šajin nom-luγā učıraqsan ene čaq-tu: sārāl ügei ötör nom buyan üi=led-ā::</p>	14	<p>Законы бытия познавая, Усердно Учение постигая, В вере пребывая, Без промедления спешно твори благие деяния!</p>
15	<p>širgeji ülü bolxu üküliyin dalai: šinalji ülü bolxu ebečini dalai: šimed=či ülü bolxu ötölküyin dalai: šinggereji ülü dous=xu öqligüyin dalai:</p>	15	<p>Океан смерти, что не высохнет, Океан болезней, что не излечить, Океан старости, что не избыть, Океан даяния, что не исчерпать.</p>
16	<p>olon ed mal küsen eriküyin zobolong: bui bolboču xaramana xadaγalaxuyin zobolong: uruq amaraq-ēče xaγačayuyin zobolong: ösö=tü dayisun-luγa učiraxuyin zobolong-ā::</p>	16	<p>Мука — жажда несметного богатства, Мука — скупое желание сберечь, что имеешь, Мука — разлука с любимыми, Мука — встреча с заклятым врагом.</p>
17	<p>küličeküye berke nayiman zobolongγoud=yēr: ene kümün-dü törökü=lē [10b] tere nayimani üzemüi: küngeši ügei nayiman tamudu törökü=lē küyitön xaloun eldeb zobolong üzemüi-ā::</p>	17	<p>Выдержав нестерпимые муки восьми [адов], Вновь подвергнешься восьми [страданиям], [10b] родившись человеком. Обретя рождение в восьми адах без запаха гари, От холода и жара будешь страдать!</p>
18	<p>ülöskü (=ölöskü)=leng xaram-yēr biridtü törö=külē ölöskü undāsxu=yin zobo=long üzemüi: ui balai adou=sun=du törökülē öbörö öbö=rö ideldeküyin zobolong üze=müi-ā::</p>	18	<p>Скупясь на еду, претом родишься, От голода и жажды будешь страдать! Будешь невеждой — животным родишься, От поедания ими друг друга будешь страдать!</p>
19	<p>atā uritu asuri=du törökülē alaldun temčeldükü=yin zobolong üzemüi: ariun tenggeriner-tü törökülē ayuun üküküyin tabun mou iro zobo=long üzemüi- ā::</p>	19	<p>Если гневным асуром родишься, От кровавых сражений будешь страдать! Если святым небожителем родишься, Страшась пяти признаков смерти, будешь страдать!</p>
20	<p>zurγān züyil amitani zobolonggiyin jirkerē tere metüi=gi sonosöd jīgöt=geküi sedkil-yēr dēdü nomi züreken=ēče ötör kičēn üi=led-ā::</p>	20	<p>О страданиях шести видов живых существ, О том, каковы они, внятно услышав, Воспарившим сознанием, всем сердцем Высшее Учение с усердием постигай!</p>



21	<p>sörgüji ülü bolxu üküliyin ezen: sögüdcü ülü [11a] bolxu erligiyin zasaq: sönö=ji ülü bolxu tamuyin ɣal: sönggöl=ji ülü bolxu kilinceyin ündü=sün-ā::</p>	21	<p>Владыке смерти поступить наперекор нельзя, Вымолить пощады [11a] у Эрлик[-хана] нельзя, В аду от огня спастись нельзя, Грехи до конца искупить нельзя.</p>
22	<p>beki üküliyin ezen ireküi čaq=tu bayāčuud ed-yēr doliji ülü ɣarxu: baturmuud omoq-yēr sörgü=güji ülü ɣarxu: bačitan üge=bēr čečeleji ülü ɣarxu-ā::</p>	22	<p>Когда всемогущий Владыка смерти явится, Богатые не спасутся выкупом, Богатыри не спасутся геройством, Лыстецы не спасутся лицемерием.</p>
23	<p>genete kezē maɣad ügei ükēd: geneltü mou zayātani keyiskedü keyisün odxuyin urida: gene=del ügei ötür nom buyan üi=led-ā::</p>	23	<p>Когда-нибудь смерть внезапно настигнет, Дабы не уготовить себе дурную участь, Дабы предотвратить падение [в ад], Не мешкая, спешно творите благие деяния!</p>
24	<p>orilun doudaqsan ügešiy mini orkil ügei sai=tur sonosuyita: öški züre=ke-bēn ködölgün ayıyūuta: oɣoto ülü möngküröküyigi ese üzebüüta::</p>	24	<p>Призывающим моим словам, Не откладывая на потом, прилежно внимайте, С волнением и опасением внимайте. Разве вы не видите, что вечного нет ничего,</p>
25	<p>ene metü züre=ke ügei yosuni ese medebüü: elmeriqsen nom ügei mungxaɣuud sonosbuu: egei süzüq ügei [11b] sedkilten medebüü: ekeyēn bodašouruqtun:nom buyan üyiled=ā::</p>	25	<p>Разве вы не убедились в том, что закон бытия безжалостен! Не знающие Дхармы невежды, услышав, Не испытывающие благоговения [11b] глупцы, увидев, Пробудите сознание, творите благие деяния!</p>
26	<p>duradaxu {metü} möngkü busu üge=ši medebüü: durāl nüül üi=ledüqči mungxaɣoud sonos=buu: douran souqči zalixani sedkilten medebüü: düleyiren bö köküröqtünnom buyan üyiled=ā::</p>	26	<p>Если из призывных слов осознали, что вечного нет ничего, Если слышали невежды, что охотно грешат, Если поняли ленивые, что любят пребывать в безделье, Не оставаясь глухими к призывам, творите благие деяния!</p>
27	<p>surxu buyantai sayin ügeši=yi mini medebüü: sularaɣi souq=či mungxaɣoud sonosbuu: soq=tou ɣalzou metü sedkilten medebüü: süzülüün ali čida=xui-bēr ötür nom buyan üyiled=ā::</p>	27	<p>Если вняли моим добрым наставлениям, Если слышали их невежды, пребывающие в спокойствии, Если поняли те, кто подобен опьяненному бешенством, С благоговением в меру своих сил творите благие деяния!</p>
28	<p>öün-ēče xoyiši erdeni-tü kümüni beye eriji ülü olxu berke-yi olboči eyimi sayin blamayin šajin nom-yēr basa basa xamiɣā učiraxu-ā::</p>	28	<p>Если в будущем удастся обрести Трудно обретаемое драгоценное тело человека, Благодаря таким прекрасным наставлениям ламы в Учении Оно будет обретаться снова и снова!</p>



29	<i>xoyino ergiülji sanād buyan nom üi=ledkü: ene yertünčü=dü sayın</i>	29	Если размышляя о будущем, творить благие деяния В этом мире — это благо [для будущего рождения].
30	[12a] страница отсутствует	30	[12a] страница отсутствует
31	[12b] страница отсутствует	31	[12b] страница отсутствует
32	[13a] <i>nomoudi dourisxaxui zarliq=tu: balamud xarangγui=gi geyigüülüqči sedkil-tü: bā=tur burxan baqši-yin ölmī-dü biširen zalbarimui::</i>	32	[13a] Провозглашающему Дхарму, Рассеивающему тьму невежественного сознания, Будде с благоговением молюсь, У стоп его простираюсь!
33	<i>oqtor=γui metü bendürya-yin önggö=lügē tögüsüqsen: ürgülji=de γurban xoroyin ebeči=ni urγumal naran metü nige aqšin=du arilyaqči: otoči burxani ölmidü biširen zalba=rimui::</i>	33	Подобному небесам совершенного цвета бирюзы, Постоянно источник болезней трех ядов, Подобно солнцу, мигом устраняющему, Будде-врачевателю с благоговением молюсь, У стоп его простираюсь!
34	<i>sukadadiyin yeke jir=γalanggiyin oron-du surtaxu : γurban ed-yēr čimeqsen šuru=yin önggötöi: sonosbusu čaq busuyin zedkeri nige aqšin=du arilyaji süzüq-yēr biši=ren zalbarimui amidābxa burxan=du::</i>	34	В стране безмерного счастья Сукхавати пребывающему, Украшенному тремя видами тканей цвета коралла, Услышав, в тот же миг от внезапных несчастий избавляющему Будде Амитабхе с благоговением молюсь!
35	<i>tere kö boqdoyin ridi xubil=γān sedkiliyin küböün: temdeq tere časutu zügiyin γaqča kö[13b] oroyin čimeq tengsel ügei erdemiyin dalayin činadu kürüqsen: tögüs čoqtu zuu adiša baqši=du biširen zalba=rimui::</i>	35	Духовному сыну волшебного воплощения богдо, Единственному украшению страны Тибет, [13b] Постигшему суть океана Учения, Несравненному учителю Джово Атише с благоговением молюсь!
36	<i>xarangγui töbödiyin γaqča kö zula: xamuq ila=γuqsadiyin mün činar xongšim bodhi sadv-yin xubilyān xara nüül=ēče ibēqči tengsel üge=i erdem-tü: xaγačal ügei biši=ren zalbarimui brom sadv baqši=du::</i>	36	Подобно свету лампы тьму невежества в Тибете рассеивающему, Перерожденцу сущности всех будд Бодхисаттве Авалокитешваре, Несравнимым знанием защиты от тяжких прегрешений обладающему, Учителю Брому с бесконечным благоговением молюсь!
37	<i>erten-ēče tōloši ügei nōqčiqsōn burxad-bēr tebčiqdeqsen: ene cōb čagi=yin doqšin buruu ücelteni: endöüre ügei sayın mör-tü uduridun orouluqči xoyo=duγār burxan baqši erkin ibēq=či zongkapa blamadān biširen zalbarimui::</i>	37	Издавна бесчисленными буддами почитаемому, В этот краткий период гневных иноверцев безошибочно на путь истины направляющему Второму Будде — главному защитнику Ламе Цзонхаве с благоговением молюсь!



38	<p><i>tere kö boqdoyin zarligiyin rašani amtan=du tügēn üyiledüqçi dadaršiyin</i></p> <p>[14a] <i>γurban külgüni {nomiyin} tugi sai=tur bariji temečeküi merge=diyin dotoro ilerkei boluq=san tögüs čoq=tu pañčen er=deniyin ölmidi biširen zalba=rimumi:</i></p>	38	<p>Святой наказ, словно нектар, живым существам дающему дадаршину,</p> <p>[14a] Знамя трех колесниц крепко держащему, Среди подобных себе мудрецов прославившемуся, Сиятельному Панчен-эрдени с благоговением молюсь, У стоп его простираюсь!</p>
39	<p><i>čidaqčiyin šajini xouli sayitur bariqči činda=mani erdeni metü küsülü xangyaqči: činadušiyin buruu üzeltēni šajin=du oroluqči: čing süzüq-yēr biširen zalba=rimumi: dalai blama-du::</i></p>	39	<p>Законы Учения Будды строго чтящему, Подобно драгоценному чиндамани, желания исполняющему, Еретиков на путь веры направляющему Далай-ламе с непоколебимым благоговением молюсь!</p>
40	<p><i>xumxa rašāni zarliq-yēr amitan noγou=di xoyorčilol ügei teqši xangyan üyiledüqči xurduna aburaqči ečige boluqsan γur=ban ači tögüs blamadān biširen zal=barimumi::</i></p>	40	<p>Наказом, словно нектаром, все живые существа, Не различая, удовлетворяющему, Подобному отцу, мгновенно спасающему, В трех почтениях совершенному ламе-наставнику с благоговением молюсь!</p>
41	<p><i>sār ügei бүкүни nigüü=lesküi sedkil-tü: sayitur nomi=yin öüdeni neküi zarliq=tu: sayibēr oduqsadiyin yol üli=ger medeqči: sačalal ügei boqdo [14b] blamadān biširen zalbarimumi::</i></p>	41	<p>Без промедления всем сострадающему, Двери в прекрасное Учение наставлением открывающему, Главные притчи о буддах знающему, Несравненному [14b] святому ламе-наставнику с благоговением молюсь!</p>
42	<p><i>er=ten-ēče tengseši ügei olon to γalab-tu: ergijī sangsari=yin kürdü-dü törimüi: ene zayān-ēče xoyitu zayāni nere yeke bolumui: öüni medebē=sü nom-du kičēqtün ta::</i></p>	42	<p>Издавна несравнимое множество калып В круговороте сансары вращается, Будущая судьба важнее настоящей судьбы, Если постигли это, проявляйте усердие в Учении!</p>
43	<p><i>olon to nökör selte=luγā čuu=lun yabutala: üküliyin ezen erke ügei kütölün oduluyiza: uruq sadud=yēr uyilan xočoromiyiza: ülemji eyimi zobolonggi sanabāsu nomdu kičēqtün ta::</i></p>	43	<p>Когда в кругу множества друзей вы находитесь, Владыка смерти может увести вас с собой, И родные, проливая слезы, останутся. Если думаете о силе этого страдания, усердствуйте в Учении!</p>
44	<p><i>xaram-yēr xurāqsan ed tabar noγoudi orkiji: xayiratu maxmud-ēče xaγa=čaji: xarangiγui γaslanggiyin taladu γaqčār odxui-du: xariralan uduriduqči dē=dü blama erdeni=dü šütükü kereq::</i></p>	44	<p>Оставив с трудом нажитое имущество, Расставшись с любимым телом, В одиночестве отправляясь в пространство тьмы страданий, Уверуйте в наставлявшего с любовью высшего ламу – драгоценность.</p>



45	<p><i>nādun böjqlön [15a] jiryal=yēr jiryan bögö=tölö: nabči keyisüqsen metü üküliyin ezen abun odu=mui: nasuda xanilan bügötölö jiqšin xutuq-tu yaqčār orkimui: ai ügei ene zobolong-ēče ibēqči dē=dü nom kö buyu::</i></p>	45	<p>Пребывая в счастливых пирах и танцах,[15a] Подобно сорванному листу, можете полететь за Владыкой смерти, Постоянно пребывая с людьми, вдруг окажетесь в одиночестве. Спасением от этого безмольного страдания станет высшее Учение.</p>
46	<p><i>xamugiyin erkin bolun atala erke ügei xarši üküliyin ezen inu genete xayčoulun odu=mui: xarangγui zobolong-du oroulun zobōxui-du: xayir=lan ibēqči ünen kö blama er=deni:</i></p>	46	<p>Когда вас, властвующего над всеми, Владыка смерти внезапно уведет, разлучив [со всеми]. Когда подвергнет мукам, отправив во мрак страданий, Спасением станет правдивый лама – драгоценность.</p>
47	<p><i>γurban yertünčü-dü düürüqsen ed tabar bui bol=buču: xōsun γar=yēn barin genete nüčügen eneriküi sedkil ügei xorton ayouliyin γartu dayisun- du abtuqsan metü odxui-du: xurduna [15b] xangγaqči künesü öqligüiyin sang buyu::</i></p>	47	<p>И хотя три мира будут заполнены имуществом, Отправитесь с пустыми руками, голым и без сострадания, Словно захваченные в плен безжалостным врагом. Спасением быстрым [15b] станет подношение пищей.</p>
48	<p><i>erdeni-tü kümü=ni beye olbōsu-bēr erikü=yi sedkil-yēr zabsar ügei nüüli üyiledči: emgeqtü γurban mou zayātan=du od=xui sanabāsu: erdemten {dēdü} mer=gedi šütükü kereq::</i></p>	48	<p>Обретя драгоценное тело человека, Беспрерывно совершая грехи [телом и умом], Вспомните о страданиях трех видов неблагого рождения, Уверуйте в ученость высших мудрецов.</p>
49	<p><i>alyasali=yin erkebēr ödür söni nōq=čiji ayoul=tu tamuyin zobolong meden bögötölö ülü senggeren: aya erliq xān er=ke ügei čalma-bēr barixui sana=bāsu amidu čaqtān buyan noγou=di üyiledkü kereq::</i></p>	49	<p>Проводя дни и ночи во власти страстей, Зная о страданиях в страшных адах и не опомниться! О, если подумаете о том, что Эрлик-хан непрерменно заарканит, Совершайте благие деяния в этой жизни.</p>
50	<p><i>tümen tōton ulušiγin zasagiyin ezen bolbōsu-bēr tonilji ülü bolum yaqčār odxui-du: tō=suni tödüyiken abxu ügei-gi sanabāsu {türbel ügei}: ene beyeyin čaq-tu buyani züq-tü zaraxu kereq::</i></p>	50	<p>Если вспомните о том, что к вершителю судеб десятков тысяч людей Отправитесь в одиночестве, не сумев взять с собой и песчинки, Без промедления в этой жизни на путь добродетели направляйтесь.</p>
51	<p><i>[16a] solongγo metü axur nasu=ni möngkö kemēn sedkiji: soqtongγui xoroyin erkebēr ar=ban xara nüüli üyiledči: sünüsün mani tōloši ügei γalab-tu yabuxui sanabāsu: yabuxui sul=dal ügei γurban erdeni-dü šütükü kereq::</i></p>	51	<p>[16a] Думая, что жизнь, подобная крат- ковременной радуге, вечна, Словно опьяненные ядом, совершая десять неблагих деяний, Обрекаете душу [на страдания] в бесчисленных кальпах. Осознав это, не откладывая, уверуйте в Три Драгоценности.</p>



52	<p>getülji ülü bolum dörbön dalayin dolgîn-du keyis=teji matar zögüyin amandu ürüü=lamui: bidani keyed=bēr ei=mi zobolonggi getülküi sana=bāsu: gemtü arban xara nüüli tebčikü kereq::</p>	52	<p>В непреодолимых волнах четырех океанов оказавшись, Попадете в пасть крокодилу. Подумав о том, как избежать этих страданий, Воздержитесь от совершения десяти неблагих деяний.</p>
53	<p>döülji ülü γaram sangsariyin tömör kürē-dü: tengseji ülü bolum orči=longgiyin zobolong=du: tes=küye berke ulabalazaxui tamu=yin γaldu: töüni arilγaxuyin arγa inu boqdo blama-du::</p>	53	<p>От круговорота сансары, из которого не вырваться, От невыносимых страданий материального мира, От неизбежной встречи с пламенем ада, что трудно выдержать, Способен избавить святой лама-наставник.</p>
54	<p>nüül-yēr yöüdkemüi xayiran [16b] sünüsün mani: niqta xanilaqsan xaγčamui xayiran nöküd mani: nizēd nizēd kebtümüi xayiran nasun mani: niγüülesküi sed=kil-yēr barin soyirxo boqdo blama mani:</p>	54	<p>В прегрешениях умерла [16b] душа моя, Расстался я с близкими друзьями моими, Пролетела жизнь моя. Соизволь спасти меня, святой мой лама-наставник.</p>
55	<p>xoyor tüyidker-yēr yasaqdabai budangγui sedkil mani: γurban xoro-bēr čidör=löböi bida yabudal mani: xor=tu sejiq-yēr töröböi bida nöküd mani: xubilγāni-bēr uduridun soyirxo boqdo blama mani:</p>	55	<p>Двумя препятствиями опустошен омраченный мой ум, Тремя ядами стреножены мои деяния, Пагубное суеверие зародилось во мне, мой друг. Переродившись, соизволь наставить, святой мой лама-наставник.</p>
56	<p>xaram-yēr batuda zanggiduqsan sedkil mani:: xāji ülü bolum mou aba=yās mani: xabčaγai zourdadu tōrimüi sünüsün mani: xarin nüül-eče ibēn soyirxo boqdo blama mani::</p>	56	<p>Скупостью крепко связан мой ум, Есть плохие привычки, от которых не избавиться мне, В ущелье промежуточной области заблудится душа моя. От неблагих деяний соизволь уберечь, святой мой лама-наставник.</p>
57	<p>jirγal küsübeči kilinče üyiledkü [17a] nüül mani jiqšöüri üge=yi budangγui xara dottor mani: jilöčiji ülü bolxu mou abayās mani: züdkün aburan soyirxo boqdo blama mani:</p>	57	<p>Мечтая о счастье, совершены мной [17a] неблагие деяния, Отвратительные слова сидят во мне, омраченном, Не поддаются устранению мои плохие привычки. Настойчивостью своей соизволь спасти, святой мой лама-наставник.</p>
58	<p>dör=bön dalayin zobolong-{du} baqtabei nöküd mani: tüyidker-tü nis=vānišiyin kütöči bolboi sedkil mani: tungγalaq üčüü=ken buyan mani angiraži xočorō=bui üyiles mani: todorxoi nigüülesküiyin γoxo-bēr barin soyirxo boqdo blama mani::</p>	58	<p>В страдания четырех океанов погрузившийся друг мой, Сознание мое стало препятствием, обратившись слугой мира желаний, Скромные чистые добродетели мои растворились в моих деяниях. Крюком чистого сострадания соизволь спасти меня, мой святой лама-наставник.</p>
59	<p>sarva tam gha lam::</p>	59	<p>Да будет благоденствие!</p>



Заключение

Таким образом, два текста, включенные в сборник, не являются случайно подобранными произведениями. Их отличают идейно-структурное единство, они являются тематически объединенными и художественно завершенными стихотворными формами, относящимися к жанру нравоучений (сургалов). В нем изложены глубинные философские понятия буддийского учения, которые, казалось бы, непостижимы для простого человека, и вместе с тем, они так понятны и близки каждому буддисту, так как при составлении догматической литературы буддизма в центре внимания находился «человек — не обособленный индивид, а член социума, носитель коллективных представлений со всеми присущими ему хорошими и плохими чертами, со всеми заботами и надеждами» (Бичеев, 2005: 133). Небольшой по объему сборник семантически насыщен, несмотря на лаконичность и сжатость текста.

Бытование такого сборника в среде тувинского духовенства, прежде всего, а возможно и в среде простых тувинцев, так как незначительная часть рукописей, как утверждает А. Г. Сазыкин, взята из личных домашних коллекций, подтверждает факт того, что связующей нитью двух народов — калмыцкого и тувинского — являются близкие духовные контакты, которые основываются на общекультурных, общечеловеческих и религиозных ценностях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бичеев, Б. А. (2019) Списки рукописей и история публикации «Истории Усун Дебискерту-хана» // *Oriental Studies*. № 3. С. 441-449.
- Бичеев, Б. А. (2003) Этнообразующие доминанты духовной культуры западных монголов (ойратов). Элиста : КалмГУ. 204 с.
- Говинда, А. (1994) Основы тибетского мистицизма согласно эзотерическому учению великой мантры Ом Мани Падме Хум / пер. Н. Н. Дудко, С. А. Сидорова. СПб.: Андреев и сыновья. 472 с.
- Кара, Д. (1972) Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М. : Наука. 194 с.
- Лихачев, Д. С. (1986) Исследования по древнерусской литературе. Л. : Наука, ЛО. 406 с.
- Никитина, Л. В. (1994) Рукописный литературный сборник 20-х гг. XIX в. из книжного собрания князей Голицыных // *Макушинские чтения*. № 3. С. 216–218.
- Ойратская версия «Истории Унэкер Торлику-хана» (2018) / сост., транслит., пер. с ойрат., коммент. Б. А. Бичеева. Элиста : КалмНЦ РАН. 486 с.
- Очиров, Н. (1913) Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы астраханских калмыков // *Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии*. Сер. II. СПб. : б. и. С. 78–91.
- Рубрук, де Г. (1957) Путешествие в восточные страны Вильгельма де Рубрук в лето благодати 1253 // *Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука* / отв. ред. Н. П. Шастина. М. : Гос. изд-во геогр. лит. 270 с. С. 87–194.
- Сазыкин, А. Г. (1988) Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения АН СССР. М. : Изд-во «Наука», Главная редакция Восточной литературы. Т. I. 507 с.
- Сазыкин, А. Г. (1992) Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей (Кызыл) // *Тюркские и монгольские письменные памятники: текстологические и культуроведческие аспекты исследования* / сост. И. Е. Петросян. М. : Изд. фирма «Восточная литература». 151 с. С. 45–58.
- Этнопсихологический словарь (1999) / под ред. В. Г. Крысько. М.: МПСИ. 343 с.
- Энциклопедический словарь (1991). Репринт. воспроизведение изд. Ф. А. Брокгауз — И. А. Ефрон 1890 г. : в 86 т. М. : Терра. 495 с Т. 24. Земпер — Иминокислоты. С. 491–960.
- Jäschke, H. A. (1949). *A Tibetan-English*. London : Dictionary Routledge & Kegan Paul. 671 p.
- Sazykin, A. (1994) *Catalogue of the Mongol manuscripts and xylographs preserved in the library of the Tuvan Ethnological museum "Sixty Heroes"* // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Tomus XLVII, Fas. 3. Budapest : Academiai Kiado. 467 p. Pp. 327–407.
- Uspensky, V. (1999) *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library*. Tokyo : Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. 530 p.

Дата поступления 30.08.2019 г.



REFERENCES

- Bicheev, B. A. (2019) Spiski rukopisej i istoriya publikacii «Istorii Usun Debiskertu-hana [‘The Story of Usun Debiskertu Khan’: Manuscript Copies and History of Publication]. *Oriental Studies*, no. 3, p. 441–449. (In Russ.)
- Bicheev, B. A. (2003) *Etnoobrazuyushchie dominanty duhovnoi kul'tury zapadnykh mongolov (oiratov) [Ethno-building dominants of the spiritual culture of the Western Mongols (Oirats)]*. Elista, Kalmyk State University. 204 p. (In Russ.).
- Govinda, A. (1994) *Osnovy tibetskogo mistitsizma soglasno ezotericheskomu ucheniyu velikoi mantry Om Mani Padme Khum [Fundamentals of Tibetan mysticism according to esoteric teachings of the Great Mantra ‘Om Mani Padme hum’]*. Transl. by N. N. Dudko and S. A. Sidorova. St. Petersburg, Andreev & Sons. 472 p. (In Russ.).
- Kara, D. (1972) *Knigi mongol'skikh kochevnikov (sem' vekov mongol'skoi pis'mennosti) [Books of Mongolian nomads (seven centuries of Mongolian writing)]*. Moscow, Nauka. 194 p. (In Russ.).
- Likhachev, D. S. (1986) *Issledovaniya po drevnerusskoi literature [Studies on Old Russian literature]*. Leningrad, Nauka. 406 p. (In Russ.).
- Nikitina, L. V. (1994) Rukopisnyi literaturnyi sbornik 20-kh gg. XIX v. iz knizhnogo sobraniya knyazei Golitsynykh [A 1820s manuscript literary analecta from the book collection of the Golitsyn Princes]. In: *Makushinskii chteniya*, no. 3, pp. 216–218. (In Russ.).
- Oiratskaya versiya «Istorii Uneker Torliktu-khana» [The Oirat version of ‘The Story of Uneker Torliktu-Khan’]* (2018). Comp., translit., transl., comment. by B. A. Bicheev. Elista, Kalmyk Scientific Center of RAS. 486 p. (In Russ.).
- Ochirov, N. (1913) Poezdka v Aleksandrovskii i Bagatsohurovskii ulusy astrahanskikh kalmykov [A trip to Alexandrovsky and Bagatsokhurovsky Districts of the Astrakhan Kalmyks]. In: *Izvestiya Russkogo komiteta dlya izucheniya Srednej i Vostochnoj Azii*. Is. II. St. Petersburg. Pp. 78–91. (In Russ.).
- Rubruck, W. (1957) Puteshestvie v vostochnye strany Vil'gel'ma de Rubruk v leto blagosti 1253 [A travel to the Eastern countries of Willem van Rubroek in the 1253 summer of goodness]. In: *Puteshestviia v vostochnye strany Plano Karpini i Rubruka [Travels to Oriental countries undertaken by G. Pian del Carpine and William of Rubruck]*. Moscow, Gos. izd. geogr. lit. 270 p. Pp. 87–194. (In Russ.).
- Sazykin, A. G. (1988) *Katalog mongol'skikh rukopisej i ksilografov Instituta vostokovedeniya Akademii nauk SSSR [Catalog of Mongolian manuscripts and xylographs of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences]*. Vol. 1. Moscow, Nauka. 507 p. (In Russ.).
- Sazykin, A. G. (1992) *Sobranie mongol'skikh rukopisej i ksilografov iz fondov Tuvinskogo respublikanskogo kraevedcheskogo muzeia im. 60 bogatyrei (Kyzyl) Catalogue of Mongolian manuscripts and xylographs housed by the Aldan Maadyr Tuvan Republican Local History and Lore Museum (Kyzyl)*. In: *Tyurkskie i mongol'skie pis'mennye pamiatniki. Tekstologicheskie i kul'turovedcheskie aspekty issledovaniia [Turkic and Mongolian written monuments. Textual and cultural aspects of the study]*. Collected papers. Ed. by S. G. Klyashtorny and Y. A. Petrosyan. Moscow, Vostochnaya Literatura. 155 p. Pp. 45–58. (In Russ.).
- Etnopsikologicheskii slovar' [Ethnopsychological dictionary]* (1999). Ed. by V. G. Krysko. Moscow, MPSI. 343 p. (In Russ.).
- Enciklopedicheskii slovar' [Encyclopedic Dictionary]* (1991). Reprint of F. A. Brockhaus and I. A. Efron, 1890. Moscow, Terra. Vol. 24: ‘Земпер — Имидокислоты’. 495 p. Pp. 491–960. (In Russ.).
- Jäschke, H. A. (1949) *A Tibetan-English dictionary*. London, Dictionary Routledge & Kegan Paul. 671 p. (In Eng. and Tib.).
- Sazykin, A. (1994) Catalogue of the Mongol manuscripts and xylographs preserved in the library of the Tuvan Ethnological museum “Sixty Heroes”. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Vol. XLVII, is. 3. Budapest, Academiai Kiado. 467 p. (In Hung.).
- Uspensky, V. (1999) *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library*. Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. 530 p.

Submission date: 30.08.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.4

Ойратская рукопись «Шастра под названием “Золотые четки храбрости”, сочиненная наставником Падамбой» из фонда Национального музея Тувы*

Евгений В. Бембеев

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация



В статье вводится в научный оборот текст ойратского наказа-пророчества «Шастра под названием “Золотые четки храбрости”, сочиненная наставником Падамбой» («*Getülgeqči Padambayın zokoqsan zörögiyin altan erikin kemekü šaštir örošiboi*»), который хранится в собрании монгольских рукописей Национального музея Республики Тува. Предполагается, что автором данного поучения может быть известный индийский наставник Падампа Сангье (тиб. *phadampa sangs rgyas*), или Дампа Сангье (тиб. *dampa sangs rgyas*).

Приводится транслитерация ойратского рукописного текста, снабженная параллельным переводом на русский язык.

Несмотря на существующие монголографические и ойратские списки этой шастры, она остается неизвестной исследователям. Лингвистическое описание памятника показывает, что представленный ойратский текст ориентирован на классический ойратский язык, с эпизодичными элементами старописьменного монгольского языка.

Наличие данной рукописи в Туве свидетельствует о широком распространении тибето-монгольской буддийской традиции в республике.

Ключевые слова: ойратская рукопись; указы; пророчества; шастра; Падамба; буддизм; перевод; архив; Национальный музей Тувы; Тува

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Бембеев Е. В. Ойратская рукопись «Шастра под названием “Золотые четки храбрости”, сочиненная наставником Падамбой» из фонда Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/880> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.4



Бембеев Евгений Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (847) 223-55-06. Эл. адрес: galdma@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0001-9936-221X

Bembeev Evgeni Vladimirovich, Candidate of Philology, Senior Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., Elista 358000 Russian Federation. Tel.: +7 (847) 223-55-06. E-mail: galdma@yandex.ru



The Shastra Titled 'A Golden Rosary of Courage' Composed by Teacher Padamba: an Oirat manuscript from the National Museum of Tuva*

Evgeni V. Bembeev,

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

This article introduces into scientific circulation the Oirat text of The Shastra Titled 'A Golden Rosary of Courage' Composed by Teacher Padamba (Oir. 'Getülgeqçi Padambayın zokoqsan zörögiyin altan erikin kemekü şaştir öroşiboi') contained in the Mongolian Manuscript Collection of the National Museum of the Tyva Republic. It is believed that the work may have been authored by the famous Indian teacher Padampa Sangye (Tib. Phadampa sangs rgyas), or Dampa Sangye (Tib. Dampa sangs rgyas).

The paper provides a transliteration of the Oirat manuscript accompanied by a parallel Russian translation.

Despite there are a number of Mongol-graphic and Oirat-language copies of this shastra, it remains unknown to researchers. The linguistic description of the monument shows that the examined Oirat text is a sample of the classical Oirat language, with episodic elements of Classical Mongolian.

The presence of the manuscript in Tuva evidences the wide spread of the Tibetan-Mongolian Buddhist tradition in the republic.

Keywords: *Oirat manuscript; precepts; prophecies; shastra; Padamba; Buddhism; translation; archives; National Museum of Tuva; Tuva*

**The reported study was funded by government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of the Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (registration number AAAA-A19-119011490036-1).*



For citation:

Bembeev E. V. The Shastra Titled 'A Golden Rosary of Courage' Composed by Teacher Padamba: an Oirat manuscript from the National Museum of Tuva. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 4 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/880> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.4

Введение

Одними из интересных по своему содержанию произведениями старописьменной монгольской литературы являются тексты, в содержании которых присутствуют как пророчества, так и наказания, наставления. Подобные сочинения, авторами которых выступают сам Будда, другие будды и бодхисаттвы буддийского пантеона, а также великие учителя буддизма, имели широкое распространение. Немалое количество памятников такого содержания зафиксировано в ойратской письменной традиции. Среди таких текстов, которые широко бытовали в старописьменной монгольской и ойратской литературах, следует указать на следующие произведения: «Наказ Всеведающего» («*Xamugi ayiladuqçıyın zarlıq*»), «Наказ Чингис-хана, Богдо гегена и Эрдени Сакъя Панчен богдо» («*Čingges xān Boqdo gegēn Erdeni Sakyā bančın boqdoyın zarlıq*»), «Письмо-наказ Богдо Далай-ламы» («*Boqdo Dalai blamayın zarlıq bičiq*»), «Наказы Хонгшим бодхисаттвы и Будды Милы» («*Xongšim bodhisadv Mila xoyoroyın zarlıq oroşiboi*») и др. (Бичеев, 2003; Меняев, 2016).

В отечественном монголоведении нет общепринятого термина для обозначения такого рода письменных памятников. Некоторые исследователи трактуют их как «наказы» (Сазыкин, 2001), «письмо-наказ» (Меняев, 2016), другие — «пророчества», «предсказания» (Музраева, 2009; Омакаева, 1995), третьи — «посланиями» (Гедеева, 2011). Вызвано это в первую очередь неоднородностью содержания такого вида произведений. Более приемлемым обозначением для таких неоднородных текстов, в содержании которых присутствует как пророчества, так и связанные с ними наставления, по нашему мнению, является термин «наказы-пророчества».

Архив Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва (далее — НМ РТ) располагает большой и уникальной коллекцией монгольских рукописей и ксилографов, которая по сведениям известного ученого-монголоведа А. Г. Сазыкина насчитывает 938 единиц хранения (Сазыкин, 1992:



45). Наличие в архиве НМ РТ столь огромного количества монгольских рукописей объясняется тем, что основную часть «составили материалы, поступившие из существовавших прежде на территории Тувы буддийских монастырей» (там же: 49–50). Как известно тибетский буддизм в Туву проник через Монголию в Цинский период (вторая половина XVIII — начало XX в.), который «в истории Тувы оказался наиболее благоприятным для становления тувинского варианта буддизма» (Монгуш, 2001: 180). Между тем интересен тот факт, что, несмотря на сопредельные территории и близкие контактные зоны тувинцев с ойратскими этническими группами, из всего рукописного фонда «ойратская часть включает всего восемь рукописей, написанных заяпандитовским “ясным письмом”» (Сазыкин, 1992: 45). Отчасти это можно объяснить тем, что в период распространения и укрепления буддийской традиции в Туве, ойратское «ясное письмо» постепенно утрачивало свои позиции даже среди ойратов западной Монголии, где предпочтения отдавались традиционному монгольскому письму.

Одним из двух текстов дидактического содержания, которые хранятся в коллекции НМ РТ, является ойратская рукопись под названием «Шастра под названием “Золотые четки”, сочиненная наставником Падамбой» («*Getülgeqči Padambayin zokoqsan zörögiyin altan erikin kemekü šaštir örošiboi*», М-280). А. Г. Сазыкин пишет, что в собрании НМ РТ есть «поучения Падма Самбхавы, написанные в форме шастры: «*Boγda Pa-damba blam-a-yin jokiyaγsan altan erike neretü šaštir orošiba*» (М-152, М-877), и его проповедь о вреде пьянства: «*Arikin-u namtar nomlaγsan šaštitar orošiba*» (М-90, М-91, М-92, М-93, М-145)» (Сазыкин, 1992: 53–54).

Падма Самбхава (717–762 гг.) — великий индийский учитель, известный в Тибете также как Гуруринпоче. Хотя в других монгольских переводах сочинений этого автора его имя обозначено как *Badma Sambau-a baysi*. Возможно, что *Pa-damba* — это другой известный индийский наставник Падампа Сангье (тиб. *phadampa sangs rgyas*), или Дампа Сангье (тиб. *dampa sangs rgyas*).

Известно, что Падампа посещал Тибет неоднократно (последний раз в 1097 г.). В Тибете он распространил учение Шичже (тиб. *zhi byed*, или *sdugb sngal zhi byed*), известное как «Умиротворение страданий». Согласно традиции буддизма, это учение приносит облегчение страданий тем, кто в силу влияния кармы прошлых жизней имеет физические недостатки, терзаем болезнями, нищетой и т. п. Оно дает таким людям возможность практиковать Дугнэл Шичже, или «Учение, облегчающее страдания». Если это действительно так, то название ойратского перевода более точно будет звучать, как «Шастра под названием “Золотые четки храбрости”, сочиненная наставником Падамбой» («*Getülgeqči Padambayin zokoqsan zörögiyin altan erikin kemekü šaštir örošiboi*»). Такое название действительно соотносится с проповедованным Падамбой тантрическим учением, которое требует мотивированной храбрости для долгого и устойчивого воздействия на свою карму.

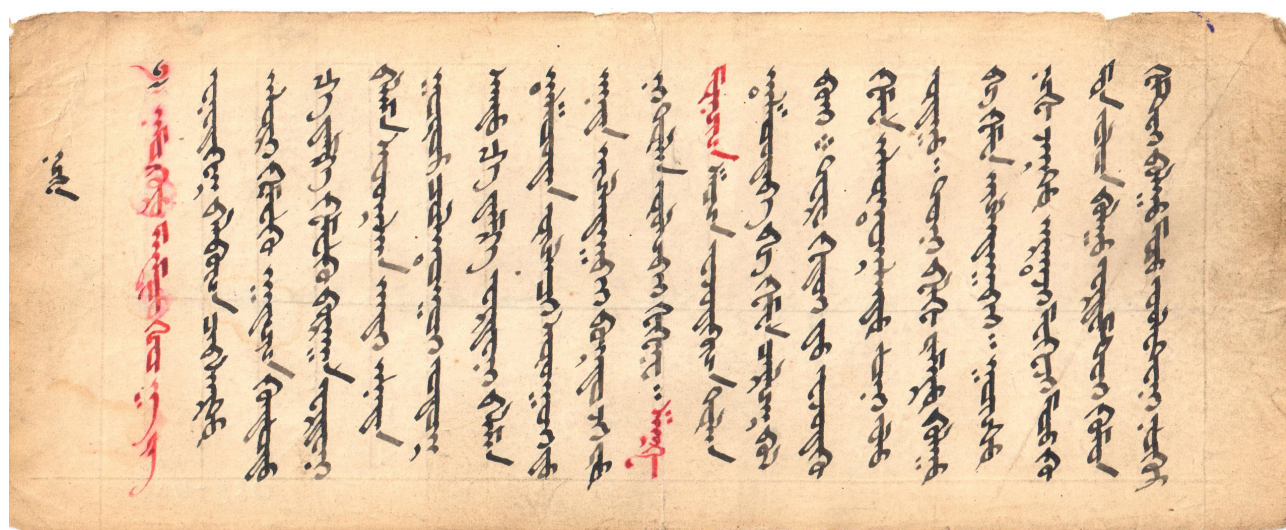


Фото 1. Фотокопия листа 1b рукописи «Шастра под названием “Золотые четки храбрости”, сочиненная наставником Падамбой». Хранится в архиве Национального музея Тувы.

Photo 1. Photocopy of page 1b in the manuscript of "Sastra called "Golden beads of courage" written by the mentor Padamba».

Courtesy of National Museum of Tuva.



Шаштру «Золотые четки храбрости» Падамбы, судя по ее содержанию, скорее следует причислить к наказам-пророчествам, нежели просто к жанру поучений (Сазыкин, 1992: 53). Текст написан в форме диалога между Падамбой и Анандой (*Anada*), который вместе с братом Аннурудхой (*Andi*) пришел навестить учителя, медитировавшего в горах на границе между Тибетом и Непалом.

Увидев его плачущим, Ананда спрашивает его о причине его печали. Учитель поведал о том, что скоро придет время, когда учение Будды придет в упадок. Существуют приметы наступления такого времени, в котором проявятся человеческие пороки, увеличатся грехи и болезни. Он объясняет Ананде причины, по которым это произойдет. Это обычная форма проповеди, в которой пророчества выступают как результат тех деяний, что могут произойти в случае победы зла и греховности над добром и благом. В тексте самого памятника предсказания носят общий характер, как-то: упадок нравственности приведет к тому, что дети не будут почитать родителей; монахи перестанут почитать учителей-наставников; сильный будет угнетать слабого; будет война, брожение умов и т. д. Соответственно спасением от такого явления может стать только твердое следование по пути, проповеданному Буддой.

Рукопись М-280 состоит из 6 листов, пагинация начинается с титульного листа. Название написано на титульном листе. Текст написан черной тушью. Некоторые торжественные слова и выражения выделены красной тушью (*nato yuru*, *Manjughoxaya*, *Šaḡmuniyin* и т. д.).

Текст написан четким почерком, но в то же время в нем наблюдается некоторое количество опечаток и ошибок. Сразу же необходимо отметить, что для старописьменной ойратской литературы это вполне обычное явление, поскольку единой системы орфоэпических правил не было. Нормы правописания, установленные Зая-пандитой, со временем менялись, поэтому провести границу между описками и умышленными изменениями, внесенными в текст неизвестным переписчиком, не всегда представляется возможным. В этой связи старописьменные источники, представляют большую ценность для исторической грамматики при наличии текстовых материалов, содержащих разные написания слов и морфем, квалифицируемых обычно как грамматические ошибки.

Для наглядности приведем лишь некоторые расхождения и особенности текста шаштры Падамбы. Во-первых, необходимо отметить непоследовательное написание слов с орфографической точки зрения. На всем протяжении текста встречается путаница употребления букв *ü* и *u*, *ü* и *ö*: написано *usun* 'вода' вместо *üsün* 'волосы', *kümügi* — вместо *kümügi* 'человека' и т. д. Также в тексте памятника встречаются слова без обозначения гласных не первых слогов, а также обратная тенденция, когда в некоторых словах, наоборот, в не первых слогах вставляется «лишняя» гласная: *untji* вместо общепринятого *untaji* 'спящий', *ezelekü* вместо *ezelekü* 'владеть, властвовать'.

Создается впечатление, что переписчик текста не придавал особого значения тому, в каком месте ставить диакритический знак долготы «удан» (или — по другой трактовке — специальной буквы «а/е»). Встречаются примеры таких употреблений: *xāyuxaxi* вместо общепринятого *xayuxaxi* 'избавляться', *töünese* вместо *töünese* 'от него, оттуда', *dedü* вместо *dödü* 'верховные, высшие', *sanaγar* вместо *sanāγar* 'по своему разумению', *γazarasa* вместо *γazarāsa* 'с той земли'.

При этом в тексте памятника в одних и тех же словах долгота то появляется, то опускается, что связано, скорее всего, с небрежностью переписчика: *kemekü* / *kemëkü* 'называться'. Также встречается пример употребления знака долготы при букве *ü* в слове *kümüügi* 'человека', что является явной ошибкой автора.

В тексте наблюдается употребление ранних ойратских форм *ou/öü*, нежели позднейших форм *üü/uu*: *γašoudan* 'сожаление', *tau* 'плохой'.

Рассматривая использование служебных морфем, необходимо выделить использование как ранних ойратских форм, например, аффикса возвратного склонения *-yēn*, аффикса творительного падежа *-yēr*, так и форм *-ēn*, *-ēr* — более поздних, близких к разговорному языку: *arγa-ber* 'своим', *sanaγar* 'желанием', *yosōr* 'по правилам', *zasaq-yēn* 'свою власть', *ečigēn* 'своего отца'.

В тексте памятника обнаруживаются две формы условного деепричастия *-küle* / *-xulā* и *-basu* / *-besu* / *-bosu*: *ketēbesü* 'если скажу', *bolxulai* 'если будет', *nomnoxula* 'если прочитает молитву'. Исследуемый текст показывает регулярное употребление форм на *-küle* / *-xulā*, что может косвенно указывать на то, что список сделан, скорее всего, с ойратского первоисточника, так как известно, что использование формы на *-küle* / *-xulā* является классическим отличием ойратского письменного языка от старописьменного монгольского, где предпочтение отдается форме на *-basu* / *-besu* / *-bosu*.

Таким образом, представленный ойратский текст ориентирован на классический ойратский язык, с эпизодическими элементами старописьменного монгольского языка.



Транслитерация и русский перевод

<i>Транслитерация ойратского текста¹</i>	<i>Русский перевод²</i>
<p>[1a] Getülgeqçi Pa-dambayin zokoqsan zurugiyin al-tan erikin kemekü šaštir örošiboi::</p> <p>[1b] Namo guru Maḋḋju-gho-xaya</p> <p>Enedkeq Balboyin zabsartu asuri kemekü xadiyin kündödü Pa-damba kemekü burxan erdeni blama souqsan Andi Ānada xoyor zolḡoxoi odoq=sandu Pa-damba erdeni blama ḡašoudan uyilaḡi souxui-du Anada ayildxabai boqdo či yu=ni tula uulibai gekene: Šaqkya=muniyin šajin ecüdküyin tula ḡašoudaba bi kemēn zarliq bol=boi:: tere kedüi-dü ecüdkü kemēn asuḡoqsandu öni ülü odxu: tüni belge yamaru bolxu bi kemēn ayiladxabai:</p> <p>xoyitu nige caqtu arḡači meqči mou kü=mün olon bolxu erdemtei kümün gemtei bolxu mou üületeni nökkür [2a] gekü: izouri ügei abun ed mal xurāxu: mou yabudaltai kümön doḡširxu: sayin sedkil=tei kümündü mou mou nere xadaxu ye=ke ači tusa-tai kümüni gem-dü oroulxu: yeke kümögi baḡa kümün ezelekü: xān kümügi xaraca ezelkü: sayin kümün mou kümünei negedekü: itegemḡi ü=gei bolun sa[yi]ni geqseni mouḡār xariulxu: uruq elgen da[yi] sun bol=xu: amaraq kümön nige nige mekel=kü: surḡouli ügei bayitala yekerkēn sedkikü: küḡšidiyin süri zalou=ni bolxu: ülü arbidajı bayital bayaḡixuyiḡi küsekü: ese büteq=sen bayitala šidi küsen: idēn=yēn uraq eligeden xadaḡaloulxu:</p>	<p>[1a] «Шаштра под названием “Золотые четки храбрости”, сочиненная наставником³ Падамбой»</p> <p>[1b] Преклоняюсь Манджушри!</p> <p>На границе между Индией и Непалом в пещере огромной скалы находился в медитации драгоценный будда-лама Падамба. Когда Анди и Ананда пришли его навестить, то увидели горько плачущего драгоценного будду-ламу Падамбу. Ананда спросил его: «Светлейший, почему ты плачешь?». «Я опечален тем, что религия Будды придет в упадок» — ответил он. «Когда это произойдет?». «Ждать осталось не так долго». «Каковы признаки наступления этого [упадка]?» — спросил [Ананда].</p> <p>«В будущем будет много плохих людей — хитрых и предприимчивых. Просвещенные станут виновными, а грешников назовут [2a] друзьями. Будут брать [в жены] безродных и заниматься обогащением. Люди неправедного деяния будут свирепствовать. Благонравного объявят плохим, а полезного человека осудят. Небольшая кучка людей будет властвовать над огромной массой. Хан правитель окажется в подчинении простолюдина. Достойные объединятся с недостойными. Не будет доверия, а за добро будут отплачивать злом. Родные станут врагами. Друзья станут обманывать друг друга. Неучи будут проявлять высокомерие. Место старцев займут юнцы. Не будучи рачительными, будут стремиться к обогащению. Не совершая деяний, будут желать чудесного результата. Пропитание будут хранить у родственников.</p>

¹ В транслитерации текста использованы следующие условные знаки: знак равенства = ставится в месте переноса части слова на другую строку в рукописи; угловые скобки <...> заключают в себе зачеркнутые автором слова в тексте рукописи; квадратные скобки [] заключают в себе восстановленную букву или слово. Подчеркиванием выделены слова, написанные в рукописи красной тушью. В транслитерации текста также использованы пунктуационные знаки: двойное двоеточие — в конце названия произведения и строф, двоеточие — в конце строки.

² В тексте перевода в квадратные скобки заключены слова, дополняющие перевод, но отсутствующие в тексте рукописи.

³ В тексте *getülgeqçi* — букв. Спаситель.



[2b] uralayu kümügi youndu basa zarxu: xaruuyā keleqčidü alba tuşaxu: ačıtai kümegi dayisun metü sanaxu: eçige ekeyin ači ülü sanaxu: jıqşıkü nayijinar erketei bolun ezelekü: noyon kümün xobči kü=mer sayid bolγun törögi tere eb=dekü: buyani üyile-ēce araya-bēr bultarin xudulčin kümügi ünendü barixu: mekeči kümügi sayin gekü: ire ese gebeçigi sangyala sanayar üyiledü bolγomji ügei dongγo=dun: idē dayisundun ögün ed sadundu xadaγaluulun xuurmaççı kümügi burxandu üzen nomçi kü=mügi geteyidü barin nom üyile=düqseni gem bolγon: eçigēn kü=böün mekelkü: amaraq ətör xāγa=caxu: xān kümün zasaqyēn ülü xurcadxaxu: nomçi kümün tang=γariq-yēn ülü sakın sonjıl

[3a] içüri jıqsöüri ügei: ašidā=gi xarān ene nasuni jıryaldu šu=nun: xorōn metü idē eden no=xoyin yabudal-yēr yabun: xoron metü mou sedkil-yer kilencedü ba=yasāxu: ašidiyin nere alduri abaxu idekü-ēce: xudaldun mou üge üne öqçi abun <idekü> buyani üyile-ēce araya-bēr zalixalan: öböriyin gemi altan metü sanaxu: ali mou üyile üyiledüqsen-dü tusan olo kürgebeçü ötür: mar=tad tusalaqsani xoror xariulxu: xanilxulai mouγān kürgen öböronēn gem arçin: busodin gem delgeröülen:

surγāxola xoritoi tosun tusa=laqsani gem barin: merged-ēce gem γaryān: toyin kümün šaqşavdan ülü sakın tangγariq buran eme beyen ülü xadγalan γazarasan usu [3b] tataxu metu: dotoloqsan ügēn busudtu ögölekü: küçütēni kü=çü ügeyen ed mal bul[a]xu: bayan kümün ibüü kümünē gerte gelong metü bolxu: toyin kümün gergei abaxu: köqşin kümün üküküiyigi sedkin: muxola aγa bolxu:

nomousan ed kereqlen ünetei erdem üne ü=gei bolon: altan ünetei bolxu: buruu üyile kereqlen edleji ülü xangγaxu: untuji ese serin kümün ese kündülen busudi ese kündülebe kememüi: ese bişilran atala bütebe kemen surul üge er=gelkekü ese tanaji bayitala nayirlan ötür ebderekü: γazaraya sana=tāgi dotolon amaraq nöködtön öşikü: teyimi caq bolxudu ša=jin buurxu kemen zarlıq bolbo:: : :

[2b] Мастеров заставят делать пустое, говорящих правду подвергать штрафу. Авторитетного человека воспримут как врага, забудут о почитании родителей. Отвратительные друзья обретут власть. Правитель-нойон, назначая сплетника министром, приведет в упадок государство. Лживого человека, уклоняющегося от праведных деяний, назовут праведником, а хитрого — честным. Будут являться без приглашения и громко высказывать свое мнение. Пищу раздадут врагам, а имущество — родственникам. Лжеца будут признавать как Будду, а истинного праведника преследовать, деяния его объявят проступком. Сын будет обманывать отца, друзья рассорятся, правитель перестанет следить за строгостью закона.

Монахи перестанут соблюдать обеты, предадутся мирским страстям [3a], не ведая стыда и страха. Полагая, что они вечны, станут употреблять пищу подобную яду и рыскать как собаки. Отравленные ядом умом будут радоваться греховным деяниям. Ради прославления своего имени, будут выдавать ложь за правду. Уклоняясь от праведных деяний, свои прегрешения будут ценить как золото. Будут поддерживать неправедные деяния, быстро забыв о совершенной пользе, оплатят злом. На дружбу ответят враждой. Обеляя свои проступки, станут предавать гласности проступки других.

Обучая, окажешься врагом, полезное деяние вменяют в проступок, мудрецов объявят виновными. Монахи-тойны, не будучи нравственными, нарушат обеты. Женщины не будут целомудренны. Подобно тому как [3b] достают воду из-под земли тайные помыслы сделают достоянием всех. Сильные станут отбирать имущество у слабых. Богатый в доме бедного человека будет вести себя как гелонг. Тойны будут иметь жен, старые люди будут мечтать о смерти, рабыня станет госпожой.

Монахи будут подвержены наживе. Знание будет не востребовано, золото станет ценностью. Ненасытно будут творить греховные деяния. Находясь в беспробудном сне, не будут уважаемы людьми и будут объявлять, что его не уважают другие. Не практикуя созерцания, станут утверждать, что совершал. Вступая в дружбу с незнакомыми, быстро рассорятся. Скрытно будут мстить друзьям, думающим иначе, чем они. Когда настанет такое время, религия придет в упадок», — поведал [Падамба].



anada ayiladxabai teyimi kümünē nököcökü kemen ayiladxaqsandu tei= [4a] mi kümünē itegel üge bu zöb=lö: bu zočila üyiledü bu yabuul xor bu kürge üge bu alda: zergedēn bu oroul: ünendü bu ab uruq bu bol: amaraqlaji zürkeni üge bu ögüüle: erdem surya: nö=kür bu boljo bu daxil: sayidiyin dergede bu yabul: töünese er=dem bu sana: araya-bēr zayilol başardan nöküči töösör suulya üge asaqaaxula xai gekü: bayinu gekülē ügei gekekü: töüni idē ülü iden mal abaxu ügei: töüni kündülüqçi bolun ülü maqtan: ülü doromji-loxu xāxu bōxu ele bü ülüd: üge bü temecen: külcen öngüröl kemēn zarliq bol=bui:: ::

teyikele tere kedüi nasuni kemjindü irekü bi gekenē tabin jirin nasuni kemjindü [4b] irekü kemēbei: teyiküdü burxan bol=xu ündüsün bei buyu kemēn ayilad=xaqsandu: tuuladu eber meleke=dü üsün uruxu caqtu burxani ündüsün bolxu: teyiküle tere üye=dü nom üyiledečin bi buyu kemeq=sendü: nom üyiledečin olon bol=boçu nomiyin yosör yabučin cōn: ya=samayaq nom-yēr yabun ed maldu du=ran ügei metü bolun: caq busuyin i=dē idel ügei arki gergei tebčimer bolxu: xorun yabuqçi olon bolxu: nomiyn darulyan üyiledeyen kemēbe=sü: yertünčiyin nom-ēce xaqacaxu kereqtei kemen zarliq bolboi::

teyiküle teyimi nomčün ali yazartu irekü bi gekelēi oi zang yazar=tu irekü bi bolboçu olonkin tei=mi bolxu: teyimi nomton tende xa=miyai törökü kemeqsendü: usundu orusuqsan enlesen metü uru= [5a] suqsar tamudu törökü kemen nomloboi:: teyikülē teyimi kümündü nom nomloxulā yamāru bolxu kemeqsendü teyimi kümündü nomnoxola kilince xurxoun ündüsün bolxu: nomloq=či töüni demi kelenei gelcemüi: teyikülē dedü blamadu zalbixula xamiyan törökü kemeqsen-dü zarliq=yār bolxula dedü töröl olxu: kilince-ēce zayilxula adi cü sedkilden toqtō nom üyiledkü bolxulai töröqsön orondon er=gecekügi tebči uruq eligeni zaljamji tasulan ceceq zemis ed=len yadadu oroši görösönē nö=köcöküle amuyulung bolun kišiq delgerekü:: xa xa kemen ineged nom=luγā zokildulxulā sayin aldar yeke bolxu: tegebecü gem olon bui:

Ананда спросил: «Как держать себя с такими людьми?». «С такими [4a] людьми не согласовывай правдивые слова, не ходи к нему в гости, не доверяй им свои дела, не делай им плохо, не проговаривайся возле них, не заводи в свой круг, не верь и не рондись с ними. Будучи в дружеских отношениях не доверяй истинных слов. Не будь ему наставником и не веди за собой, не рекомендуй его в чиновники, не думай научиться от него каким-либо знаниям, найди возможность отстраниться от них и, проявив находчивость, усади их подальше. Если спросишь у него что-либо, ответит: «Ищи». Если спросишь: «Есть ли?», ответит: «Нет». Не ешь его еду, не бери его скот. Выказывай им уважение, но не восхваляй. Не унижай, не препятствуй им. Не вступай с ним в спор, проявляй терпение», — ответил [Падамба].

«На каком году жизни это наступит?» — спросил [Ананда]. «Это наступит через 50–60 [4b] лет», — ответил [Падамба]. «Будут ли у них основания стать буддой?» — спросил он. «Когда у зайца вырастут рога, а у лягушки появится шерсть, тогда у них будут основания стать буддой», — ответил [Падамба]. «В такое время будут ли те, кто будет практиковать учение?» — спросил [Ананда]. «Хоть практикующих учение будет много, но тех, кто будет придерживать истинного учения, будет мало. Следуя модному учению, они будут демонстрировать отречение от материальных благ, будут воздерживаться от приема пищи в неустановленное время, от употребления спиртного и связи с женщинами. Много будет тех, кто будет наносить вред. Если захотят практиковать истинное учение, необходимо отречься от привязанности к мирской жизни», — ответил [учитель].

«В какую страну придут такие учителя?» — спросил [Ананда]. «Хоть и придут в Уй Цзан¹, но многие будут таковыми». «В какой области обретет рождение такой человек?». «Испытывая страдания, подобно оказавшемуся в воде, [5a] он родится в аду», — ответил он. Тогда [Ананда] спросил: «Что будет если наставлять такого человека?». «Если такого человека наставлять, он заложит основы устранения грехов. Наставляющий будет просвещать скрыто». «Если станет молиться Высшему Учителю, где родится?».

¹ Уй Цзан — Тибет.



töü=ni gem yamaru bui kemebēsü: yerü zasaq ceriq atān mökō öbörigi ülü [5b] xarsun busudin üge ülü čingna=xu duran-bēr yabun nomoi zokil=doxu buyan kišiqten cuxaq: bütē=li-yin diyančini kišiq yeke bolun: yertünčiyin nom-yēr yabuqčın olon bolxu: dayisun saduni alačixugi tebči-sen blamai-gi olxu berke te=re caqtu tonilxugi küsüqči Yeke nigüülüsüqčii idam barin bi=šilγan zu[r]γan üzüq unğšii: sed=kilyēn ürgülji töb aγoulan nom üyiledüqčın kei cü alačılan ülü sedkikü: sayin nere daxal ügei yamāru üyiledbecü bu=sudin tusa sanaxu nom üyile=düqčın öböriyin sedkili öbörön surγoqtun kemen nomloboi:: : ::

bi xoyitu nasuni küne=sü kereqlen yertüncüyin [6a] dimi üge ögöülküi colo nada ügei yerü kümüni beye olxu ödüyiken zouran erdeni beyē oluqsan-ēce caqtu dēdü nom ese üy=ledkülē öböriyin biyeyin=ki öbörön teneülkü bui::
Getülgeqči Pa-dampayin zokōq=son zörigiyin altan eri=kin kemēkü šašatir dourisabai:: : :::

«Каковы эти препятствия?» — спросил [Ананда]. «Сложно будет практиковать учение, не имея [5b] защиты от враждебного войска и не прислушиваясь к речам других людей. Хотя и много будет практикующих медитацию, но еще больше будет тех, кто будет жить мирской жизнью. Трудно будет найти монаха, который отречется от алчных родных. Тот, кто стремится к просветлению, должен избрать прибежищем Авалокитешвару и начитывать мантру шести слогов¹. Держать ум в уравновешенном состоянии и не допускать алчности даже в мыслях. Не стремясь к прославлению, всякое деяние совершать с намерением принести пользу другим существам. Практикующие учение должны сами просвещать свой ум», — сказал [Падамба].

Ради накопления [кармы] для будущего рождения, [6a] у меня нет времени на пустые слова. Если не практиковать высшее учение в период рождения человеком и обретения драгоценного тела, это значит обманывать самого себя. Шастра под названием «Золотые четки храбрости», сочиненная наставником Падамбой» закончена.

Заключение

Необходимо отметить, что одним из выдающихся достоинств собрания Национального музея Республики Тыва является большое число рукописных материалов. Переписывание и распространение рукописных священных текстов являлось важнейшим средством спасения верующих от страданий в грядущих перерождениях. Таким образом, среди рукописей чаще всего можно найти уникальные образцы ойрат-монгольской письменной словесности. Одним из таких, безусловно, является рассмотренная нами ойратская рукопись под названием «Шастра под названием “Золотые четки”, сочиненная наставником Падамбой» («*Getülgeqči Padambayin zokoqsan zörögiyin altan erikin kemekü šaštir örošiboi*»), которая ярко свидетельствует о широком распространении тибето-монгольской буддийской традиции в Тыве. В этой связи введение в научный оборот указанного памятника позволит в дальнейшем проводить сравнительно-сопоставительный анализ письменных источников дидактического содержания, хранящихся в различных уголках буддийского мира.

Благодарности

Благодарим сотрудников Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва за предоставленную возможность ознакомиться с рукописью данного текста.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бичеев, Б. А. (2003) Этнообразующие доминанты духовной культуры западных монголов (ойратов). Элиста: КалмГУ. 204 с.
- Гедеева, Д. Б. (2011) Жанр буддийских посланий в письменной и устной традициях калмыков // «Джангар» и эпические традиции народов Евразии: проблемы исследования и сохранения. Материалы Международной научной конференции / редкол.: Н. Г. Очирова (отв. ред.). Элиста: КИГИ РАН. 174 с. С. 63–66.

¹ Мантра шести слогов — мантра Авалокитешвары — ом мани падме хум.



Меняев, Б. В. (2016) Буддийские наказания и пророчества в культуре калмыков и ойратов. Факсимиле рукописей. Предисловие, введение, библиогр., транслитер., пер., перелож., глосс., прилож. Б. В. Меняева. Элиста: КалмНЦ РАН. 180 с.

Монгуш, М. В. (2001) История буддизма в Туве. Новосибирск : Наука. 200 с.

Музраева, Д. Н. (2009) О малоизученной ойратской рукописи, именуемой *Mila burxani zarliq* («Изречения Будды Милы») // Материалы Международной научной конференции «Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее», посвященной 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства (г. Элиста, 13–18 сентября 2009 г.) : в 2 ч. / редкол.: Н. Г. Очирова (отв. ред.). Элиста : ЗАОр «НПП «Джангар». Ч. II. 648 с. С. 262–266.

Омакаева, Э. У. (1995) Хальмг зурха. Лит. Бурхн шажна мөргүлин ном. Маань болн тэрн. Зэрлг [Калмыцкая астрология. Калмыцкий календарь. Буддийский молитвенник. Заговоры. Предсказания]. Элиста : АПП «Джангар». 176 с. (На калм. яз.).

Сазыкин, А. Г. (1992) Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей (Кызыл) // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования: сборник статей / отв. ред. С. Г. Кляшторный и Ю. А. Петросян. М. : Наука. Восточная литература. 155 с. С. 45–58.

Сазыкин, А. Г. (2001) Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН : в 3 т. М. Наука. Т. 2. 415 с.

Дата поступления: 31.08.2019 г.

REFERENCES

Bicheev, B. A. (2003) *Etnobrazuiushchie dominanty dukhovnoi kul'tury zapadnykh mongolov (oiratov)* [The Western Mongols (Oirats): nation-forming dominants of spiritual culture]. Elista, Kalmyk State University. 204 p. (In Russ.).

Гедеева, Д. Б. (2011) Zhanr buddiiskikh poslanii v pis'mennoi i ustnoi traditsiyakh kalmykov [The genre of Buddhist messages in the written and oral traditions of the Kalmyks]. In: «Dzhangar» i epicheskie traditsii narodov Evrazii: problem issledovaniia i sokhraneniia [Jangar and epic traditions of the Eurasian peoples: issues of research and preservation]. Proceedings of the international scientific conference. Ed. by N. G. Ochirova. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. 174 p. Pp. 63–66. (In Russ.).

Menyaev, B. V. (2016) *Buddiiskie nakazy i prorochestva v kul'ture kalmykov i oiratov. Faksimile rukopisei* [Buddhist precepts and prophecies in the culture of Kalmyks and Oirats. Facsimile of manuscripts]. Foreword, introd., bibliogr., transliter., transl., adapt., gloss., appendix by B. V. Menyaev. Elista, Kalmyk Scientific Center of RAS. 180 p. (In Russ.).

Mongush, M. V. (2001) *Istoriya buddizma v Tuve* [History of Buddhism in Tuva]. Novosibirsk, Nauka. 200 p. (In Russ.).

Muzraeva, D. N. (2009) O maloizuchennoi oiratskoi rukopisi, imenuemoi *Mila burxani zarliq* («Изречения Будды Милы») [Revisiting the Oirat manuscript titled *Mila burxani zarliq* – 'Speeches of Buddha Mila']. In: *Edinaya Kalmykiya v edinoi Rossii* [United Kalmykia in united Russia]. Proceedings of the international scientific conference celebrating the 400th anniversary of the voluntary entry of the Kalmyks to the Russian State (Elista, September 13–18, 2009). In 2 vols. Ed. by N. G. Ochirova et al. Elista, Dzhangar. Vol. II. 648 p. Pp. 262–266. (In Russ.).

Omaeva, E. U. (1995) *Khal'mg zurkha. Lit. Burkhn shazhna mörgülin nom. Maan' boln tärn. Zärlg* [Kalmyk astrology. Kalmyk calendar. Buddhist prayer book. Spells. Prophecies]. Elista, Dzhangar. 176 p. (In Kalm.).

Sazykin, A. G. (1992) Sobranie mongol'skikh rukopisei i ksilografy iz fondov Tuvinskogo respublikanskogo kraevedcheskogo muzeia im. 60 bogatyrei (Kyzyl) [Catalogue of Mongolian manuscripts and xylographs housed by the Aldan Maadyr Tuvan Republican Local History and Lore Museum (Kyzyl)]. In: *Tyurkskie i mongol'skie pis'mennye pamiatniki. Tekstologicheskie i kul'turovedcheskie aspekty issledovaniia* [Turkic and Mongolian written monuments. Textual and cultural aspects of the study]. Collected papers. Ed. by S. G. Klyashtorny and Y. A. Petrosyan. Moscow, Vostochnaya Literatura. 155 p. Pp. 45–58. (In Russ.).

Sazykin, A. G. (2001) *Katalog mongol'skikh rukopisei i ksilografy Instituta vostokovedeniia RAN* [Catalog of Mongolian manuscripts and xylographs housed by the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences]. In 3 vols. Moscow, Vostochnaya Literatura. Vol. 2. 415 p. (In Russ.).

Submission date: 31.08.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.5

Ойратский литературный сборник из фондов Национального музея Тувы*

Баазр А. Бичеев

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация

Каадыр-оол А. Бичелдей

Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва, Российская Федерация



В статье вводится в научный оборот текст ойратского литературного сборника из фондов Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. Это единственный известный список ойратского сборника, в который вошли два широко известных произведения, относящихся к одному виду литературы — поучения или наставления (сурга-ал), — но отличающихся своим содержанием.

Первый текст — небольшое по своему объему произведение, в котором через диалог Будды и брахмана раскрывается квинтэссенция буддийского учения. Повесть известна под несколькими названиями, в том числе и как «Повесть о Будде и брахмане». Текст этой повести известен только на «ясном письме» и в настоящее время нет данных о его существовании на старомонгольской графике.

Второе произведение — широко известная в старописьменной монгольской литературе «Повесть о мальчике на черном быке». В ойратской литературе «ясного письма» текст известен под названием «Повесть о трехлетнем мальчике».

Приводится транслитерация ойратского текста с параллельным переводом на русский язык и комментариями.



Ключевые слова: ойратская литература; литературный сборник; ясное письмо; буддийская литература; Национальный музей Республики Тыва; Тува

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Бичеев Б. А., Бичелдей К. А. Ойратский литературный сборник из фондов Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/883> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.5



Бичеев Баазр Александрович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: baazr@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-9352-7367

Бичелдей Каадыр-оол Алексеевич — доктор филологических наук, профессор, директор Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Титова, д. 30. Тел.: +7 (394-22) 2-28-04. Эл. адрес: bka.hural@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-6754-7794

Bicheev Baazr Alexandrovich, Doctor of Philosophy, Leading Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Postal address: 8 Ilishkin St., Elista 358000 Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. Email: baazr@mail.ru

Bicheldei Kaadyr-ool Alexeevich, Doctor of Philology, Professor, Director, Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva. Postal address: 30 Titov St., 667000 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (394-22) 2-28-04. E-mail: bka.hural@mail.ru



An Oirat literary collection from the Aldan-Maadyr National Museum of the Tuva Republic

Baazr A. Bicheev

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation,

Kaadyr-ool A. Bicheldey

Aldan-Maadyr National Museum of the Tuva Republic, Russian Federation

The article introduces into scientific discourse the text of one Oirat literary collection contained in the Aldan-Maadyr National Museum the Tuva Republic. This is the only known manuscript copy of the Oirat collection which includes two famous works related to the same literary genre — precepts or instructions (Mong. сурзаал) — though essentially different.

The first text is a small work which reveals a quintessence of the Buddhist teaching through a dialogue between the Buddha and a Brahmin. The story is referred to under different names, including as 'The Tale of the Buddha and the Brahmin'. The text of this novel is known in its Clear Script version only, and currently there is no data regarding any Classical Mongolian versions.

The second work is widely known in Old Mongolian literature as 'The Tale of the Boy Riding the Black Bull'. In Oirat Clear Script literature, the text is known as 'The Tale of the Three-Year-Old Boy'.

The article provides a transliteration of the Oirat text accompanied by a Russian translation and respective comments.

Keywords: Oirat literature; literary collection; Clear Script; Buddhist literature; National Museum of the Tuva Republic; Tuva

* The reported study was funded by government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of the Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (registration number AAAA-A19-119011490036-1).



For citation:

Bicheev B. A. and Bicheldey K. A. An Oirat literary collection from the Aldan-Maadyr National Museum of the Tuva Republic. *The New Research of Tuva*. 2019, no. 4 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/883> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.5

Введение

В старописьменной ойратской литературе известны сборники, которые составлялись из наиболее известных и широко распространённых произведений. Иногда они имели смешанный характер, когда литературные сочинения могли соседствовать с фольклорными, обрядовыми и астрологическими текстами. Некоторые из них состояли всего лишь из двух произведений небольшого объема, т. е. того минимального количества произведений, которое позволяет определять их как литературный сборник. Другие — включали несколько текстов достаточно большого объема.

К примеру, сборник под шифром **Е 90** из ойратской коллекции Института восточных рукописей РАН состоит из шести известных произведений ойратской литературы — «История субургана Джаронхашур», «Повесть о царевиче Го-чихэту», «Субхашита», «Повесть об Усун-Дэбискерту-хане», «Поучения Чингис-хана» и собрания буддийских наставлений (Сазыкин, 1988: № 425). Этот литературный сборник представляет собой калмыцкую рукописную книгу в форме сшитой тетради европейского образца достаточно большого размера (32,5 x 20 см.) и объема (130 с.). Книги такой формы стали появляться среди калмыцких рукописей только в самом начале XIX вв. Они были не очень удобны для хранения при кочевом быте и могли появиться лишь после появления первых стационарных поселений, строительства деревянных, а затем и каменных хурулов, позволяющих хранить такие книги.

Образцы литературных сборников присутствуют во всех известных отечественных коллекциях ойратских рукописей (Сазыкин, 1988: № 2170, № 2171, № 2178; Uspensky, 1999: № 428). В том числе и среди восьми рукописей, написанных ойратским «ясным письмом» и хранящихся в Национальном музее им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. Этот литературный сборник, хранящийся под шифром



М-659/834, состоит из двух небольших по своему объему, но широко известных в старописьменной ойратской (калмыцкой) литературе произведений — «Повесть о Будде брахмане» («*Burxn baqš birmn хойр*») и «Повесть о трехлетнем мальчике» («*Gurban nasutu küükeni touji orošiboi*»).

А. Г. Сазыкин пишет, что большинство ойратских рукописей тувинской коллекции позднего происхождения — не ранее начала XIX столетия и только вышеуказанный сборник может быть отнесен к XVIII в. (Сазыкин, 1992: 45). Точные сведения о данном рукописном сборнике из фонда тувинского музея следующие:

М-659/834

Blamayin γurban baqši birman γurban nasutu küüken (л. 1а)

1. *Burxan baqši birman хоyорin туuji* (л. 1b–3b).

«Повесть о Будде и брахмане».

2. *Gurban nastu küükeni touji* (л. 3b–л. 9b)

«Повесть о трехлетнем мальчике»

Ойратская рук., 9 л. 22 x 8.5, 21 стк., черная и красная тушь (Sazykin, 1994: 370).

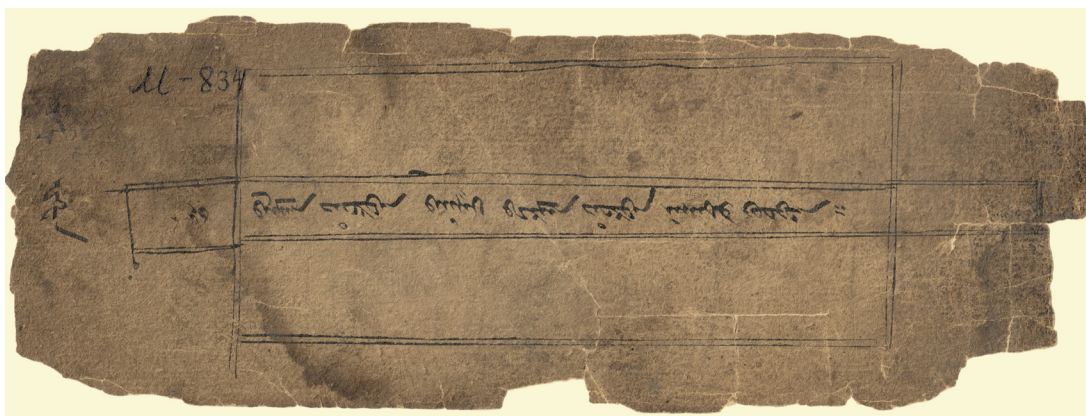


Фото 1. Титульный лист 1а. рукописи М-659/834 «Повести о Будде и брахмане».

Из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.

Photo 1. Page 8b. of the manuscript M-659/834 «The story of Buddha and Brahman».

From the collections of the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva.

Ойратские рукописные сборники, как правило, не имеют общего названия. Но на титульном листе нашего сборника указано название — «*Blamayin γurban baqši birman γurban nasutu küükeni*». В этом общем названии один текст «Повесть о трехлетнем мальчике» («*Gurban nasutu küükeni touji orošiboi*») определяется достаточно легко — «*γurban nasutu küükeni*». А вот другой текст «Повесть о Будде брахмане» («*Burxn baqš birmn хойрин*») был известен под разными названиями, а потому составитель сборника указал опорные во всех известных названиях слова — «*baqši birman*» (Будда и брахман). Первые два слова названия «*Blamayin γurban*» (букв. Учителю-наставнику, Трем) — это слова, вырванные из традиционной формулы выражения почитания Учителю-наставнику и Трем драгоценностям.

Списки рукописей «Повести о Будде брахмане»

«Повесть о Будде брахмане» пользовалась особой популярностью среди простых верующих, несмотря на его философское содержание. Н. Очиров в своих отчетах о поездке к Астраханским калмыкам летом 1909 и 1911 гг., г., в числе рукописей, приобретенных им для библиотеки Санкт-Петербургского университета, называет два списка этого текста — «Повесть о Будде и брахмане» («*Burxn-baqš birmn хойрин тууж*») (Очиров, 1910: 74) и «Будда и брахман» («*Burxn baqš, birmn*») в составе литературного сборника (Очиров, 1913: 90).

Текст этой повести вошел в «Калмыцкую хрестоматию для чтения в аймачных и в младших отделениях школ», составленную учителем народной школы Шургучи Болдыревым из наиболее известных текстов старописьменной калмыцкой литературы. Учебник был подготовлен к печати в 1905 г., но в



силу сложившихся обстоятельств был напечатан лишь в 1927 г. представителями калмыцкого зарубежья (Хонхо, 1927: 111–113).

В отечественных и зарубежных центрах хранения монгольских рукописей выявлено семь¹ списков этого текста на «ясном письме». Один текст (М-659/834) в составе литературного сборника, как уже было указано выше, хранится в Национальном музее им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. Второй список, в составе другого литературного сборника, состоящего из десяти произведений, хранится в коллекции ойратских рукописей Научной библиотеке им. М. Горького по направлению востоковедение Санкт-Петербургского государственного университета:

428. Calm A-15. Коллекция Голстунского (1857),

Сказки на калмыцком языке (л. 1а)

1. *Dayiči dalan хойор tenggeriyin ölbē jlba abadaq dalai očir xāni...* (л. 2а)

2. *Gunun хара Arvā-yin tuuli* (л. 4а)

3. *Uxāta birmani tuuji dousbā* (л. 9b)

Ойр. рук., тетрадь, лл. 1–29 + 1 л., 22 x 18, 14–20 стк.

Сборник из 10 разных текстов.

(Uspensky, 1999: № 428).

Два текста находятся в коллекции ойратских рукописей Саксонской государственной библиотеки (Sächsische Landesbibliothek — Staats — und Universitätsbibliothek Dresden). На титульном листе одной рукописи вместо названия воспроизведены слова первой строки произведения:

Verz. 487. Msc. Dresd. Eb. 405^b–m. LB, Dresden

Buddhalegende (kalm.).

Blama-luyā ilyal ügei Burхан баqšiyin [л. 1а].

Учителю-наставнику неразличимого с Буддой...

Ойр. рук., 4 л., 8 x 22, 23–24 стк.,

Плотная зеленая русская бумага, чернило, перо.

Транслитерация текста и факсимиле этой рукописи опубликовано в сборнике статей «Мир «ясного письма»» (Санджиев, 2010).

Второй² список не имеет названия и представляет собой копию с первого списка:

504 Ms. or. oct. 418. WdtB, Marburg (ehem. PrSB)

d. Buddhalegende (Titel fehlt im Dresden Original),

Копия рук. Dresd. Eb. **405^b–m.**

Ойр. рук., 4 л., 20 стк.

(Heissig, Sagaster 1961: 504d).

Некоторые ойратские тексты из этой коллекции — это копии, выполненные И. Иеригом (1747–1795) с калмыцких рукописей. Живя в немецкой колонии Сарепта (близ г. Царицына), он выучил калмыцкий язык, освоил «ясное письмо» и тибетскую письменность с помощью калмыцких лам. За время своего пребывания у калмыков И. Иериг собрал сведения об их быте и религии, сделал переводы на немецкий язык калмыцких сказок, приобрел оригиналы, а также выполнил копии с некоторых редких рукописей. Все эти материалы были переданы им в Академию наук, где он служил в качестве переводчика (Шафрановская, 1965).

Еще три списка «Повести о Будде и брахмане» находятся в Монголии. Одна рукопись хранится в Доме-музее академика Ц. Дамдинсурэна в г. Улан-Батор (Монголия):

№ 243. (220) A5-37 (MH-598)

Doqšin birman-ni tuuji (л. 1а).

Притча о гневном брахмане.

¹ Копия еще одного неполного списка этого текста, обнаруженная у одного из жителей Калмыкии, хранится в личном архиве Б. А. Бичеева. Есть неподтвержденные данные о существовании списков этой повести в личных коллекциях ойратов Синьцзяна в Китае.

² Копии двух этих рукописей хранятся в Научной библиотеке им. П. Э. Алексеевой Калмыцкого научного центра РАН (Инв. ном. 49262, 40242).



Ойр. рук., 4 л., 26 x 8, 20 стк.,
китайская бумага, черная тушь, калам.
(Билгүүдэй, Отгонбаатар, Цендина, 2018: 195).

Второй текст находится в библиотеке монастыря Рашигончелинг, расположенного недалеко от города Ховд в Западной Монголии:

Barintag-01-11¹

Doqšin birimini touji orošibo (л. 1а).

Притча о гневном брахмане.

Ойр. рук., 3 л., 33.8 x 7.9, 20 стк.,

плотная пожелтевшая бумага, черная и красная тушь, калам.

Третья рукопись также хранится в Западной Монголии в рукописном фонде Ховдского государственного университета:

Doqšin birman-ni tuuji orošibo

Ойр. рук., 4 л., 28 x 8, 20 стк.,

черная тушь, калам.

(Ганболд, 2005: 86).

В 2005 г. текст этого списка был опубликован современной монгольской графикой в сборнике «Ою чихт хөвүүний тууж тэргүүтэн монголын сонгодог уран зохиолын хэдэн дурсгал» (там же: 86–87).

Все известные списки «Повести о Будде и брахмане» можно разделить на два варианта — основной и дополненный. В основном варианте содержится текст самой повести. В дополненном варианте к нему добавлено приложение, в котором приведены назидательные наставления, извлеченные из другого сочинения. Из семи вышеуказанных текстов к основному варианту относятся три рукописи:

1. **A5-37 (MH-598)** из Дома-музея академика Ц. Дамдинсүрэнэ;
2. **Calm A-15** из Научной библиотеке им. М. Горького по направлению востоковедение СПбГУ;
3. **M-659/834** из фондов Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.

Основная часть всех семи рукописей одинакового содержания. Все различия сводятся к разному написанию, перестановке местами или замене некоторых слов на другие. Такие разночтение, как правило, являются результатом уровня грамотности переписчика текста.

Этот небольшой по объему текст, построенный на диалоге между Буддой и брахманом, в сконцентрированном виде излагает основные положения буддийского учения. В экспозиции произведения поведано о том, что Будда, с монашеской чашей в руке, подошел за подаянием к одному дому и постучал в дверь. На его стук вышел домовладелец — высокомерный и вспыльчивый брахман. Увидев буддийского монаха, он сразу же бросает ему своеобразный вызов в виде трудных вопросов. В своих ответах Будда акцентирует внимание оппонента как на отрицательные качества, изначально присущие самой природе человека, так и на те качества, которые возвращаются человеком его собственными усилиями и связаны с благими установками сознания.

Центральный аспект буддийского воззрения — учение о карме — занимает главное положение в содержании этого диалога. Регламентация поведения вытекает из необходимости выбора своей будущей участи, из представления об универсальной силе учения, из желания вырваться из круговорота сансары.

Брахман спросил:

— Монах-тойн, что не сожжет огонь,

Не растворит вода, не украдет вор?

Что не сможет потребовать властелин,

Что не сможет отобрать силой враг?

Будда ответил:

О, брахман, результаты содеянных благих и греховных деяний

¹ <http://www.dlir.org/archive/items/show/11326> (дата обращения: 10.04.2019).



Не сожжет огонь, не растворит вода, не украдет вор.
 Не сможет отобрать силой властелин, и даже враг.
 В этом и будущих рождениях результаты этих двух деяний будут
 сопровождать тебя подобно тени.

Повесть заканчивается сентенцией о том, что брахман, потрясенный услышанными из уст Будды словами, последовал за ним, и вскоре достиг святости архата¹.

№	Транслитерация ойратского текста ²	№	Русский перевод ³
1	[1a] <i>Blamayin γurban baqši birman γurban nasatu küüken::</i>	1	[1a] Ламы ⁴ три; Будда [и] брахман; Трехлетний мальчик.
2	[1b] <i>Blama luγā ilaγal ügei Burxan baqšiyin ölmidü süzülin mür=gümüi:</i>	2	[1b] С благоговением припадаю к стопам Будды, неразличимого с Учителем-наставником!
3	<i>Urida nigen caqtu Bur=xān badir bārji nigen geriyin öüden-dü kürün duldui küdölgü=küyüdü: tere geriyin ezen burui nomtoi doqšin abiritei yeke omoqtoi birman γarači irēd eyin ögüülebei:</i>	3	Как-то раз в прежние времена Будда, с чашей для подаяния ⁵ в руке подошел к одному дому и постучал в двери монашеским посохом ⁶ . [На стук] вышел хозяин дома — гневный нравом, высокомерный иноверец брахман и [увидев буддийского монаха] спросил:
4	<i>toyin yambar you=man xurca ildü-ēce neng oqtol=xu: yambar youman xoron-ēce neng γutāxu: yambar youman γal-ēce neng tülekü: yambar youman tamu-ēce [neng] xarangγui kemēn asaḡbai</i>	4	«Монах-тойн ⁷ , что может ранить глубже, чем острый меч? Что может отравить больше, чем яд? Что может обжечь сильнее, чем огонь? Что может быть темнее, чем ад?»
5	<i>toyin ögüülebei: ā birman šürüün xatou mou üge xurca ildü-ēce neng oqtolxu: buruu üzel kigēd xortu sedkil xoron-ēce neng γutāxu: ötör uurlaḡči doqšin kümün urin γal-ēce neng tülekü: mungxaḡ zönöḡ uxān ügei kümün tamu [2a] ēce xarangγui bui: kemēn ö=güülebe:</i>	5	Монах-тойн ответил: «О, брахман, грубое, резкое слово ранит глубже, чем острый меч. Неправедное воззрение и зловерный ум отравят больше, чем яд. Гнев вспыльчивого человека обжигает сильнее, чем огонь. Ум глупого, невежественного человека [2a] темнее, чем ад».
6	<i>birman asaḡba: toyin yambar youman mindasun-ēce jō=lön: yambar youman aršān-ēce amtatai: yambar youman zandan modun-ēce serüün: yambar you=man narani gerel-ēce yeke gerelte=yi kemēn asaḡba:</i>	6	Брахман спросил: «Монах-тойн, что может быть мягче хлопковой ваты? Что может быть слаще, чем нектар-амрита ⁷ ? Что может дать прохладу больше, чем тень сандалового дерева? Что может быть ярче солнечного света?»

¹ Архат (санск. *arhant*; тиб. *dgra-bcom-pa*; ойр. *dayini daruḡsani*) — букв. Победивший своих внутренних врагов. В буддизме махаяны одна из ступеней достижения просветления. Один из эпитетов Будды.

² Транслитерация выполнена по рукописи М-659/834 из фондов Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. В транслитерации текста использованы следующие условные знаки: знак равенства = ставится в месте переноса части слова на другую строку в рукописи; в квадратные скобки [] заключены восстановленные буквы или слова. Слова, написанные в рукописи красной тушью, выделены подчеркиванием.

³ В тексте перевода в квадратные скобки заключены слова дополняющие перевод, но отсутствующие в тексте рукописи.

⁴ Лама (санск. *guru*; тиб. *bla ma*; ойр. *blama*) — Гуру, Учитель-наставник.

⁵ Чаша для подаяния (санскр. *pātra*; тиб. *btsung-ba*; ойр. *badir*) — монашеская чаша для сбора подаяния.

⁶ Монашеский посох (санскр. *khakhara*; ойр. *duldui*) — деревянный посох с 12 железными кольцами, символизирующими 12 звеньев причинно-зависимого существования.

⁷ Тойн (санск. *śramaṇa*; тиб. *btcung-ba*; ойр. *toyon*) — монах высокого происхождения.



7	<p><i>toyin ögüü=lebe: ā birman jōlōn sayin ü=gei mindasun-ēce jōlōn: maši süzülün sonosxu sayin sedkil aršān-ēce amtatai: amuriliqsan sayin sedkil zandan modun-ēce serüün: tögüs erdemtei surγān čidaqči blama baqši narani gerel-ē=ce yeke gereltei bui kemēn ögüüle=be:</i></p>	7	<p>Монах-тойн ответил: «О, брахман, доброе, ласковое слово мягче хлопковой ваты. Благоговейное желание слушать Учение слаще, чем нектар-амрита. Ум, успокоенный Учением, дает прохладу больше, чем тень сандала. Мудрый Учитель-наставник освещает [путь] ярче, чем солнечный свет».</p>
8	<p><i>birman asaqa: toyin yambar youman γaldu ülü tülekü: usun-du ülü urusxu: xulaγai ülü abaxu: erketen üzēd küči-bēr ülü abaxu: dayisun čü abun ülü čidaxu kemēn [2b] asaqa:</i></p>	8	<p>Брахман спросил: «Монах-тойн, что не сожжет огонь, не растворит вода, не украдет вор? Что, увидев, не сможет отобрать силой властелин и не сможет забрать даже враг?» [2b]</p>
9	<p><i>toyin ögüülebe: ā bir=man aliba üyiledüqsen sayin mou üyileyin ači üre γaldu ülü tülekü: usun-du ülü urusxu: xulaγai ülü abaxu: erketen ezēd küči-bēr ülü abaxu dayisun čü abun ülü čidxu: ene xoyitu xoyor-tu ene xoyor üyile beyeyin söüder metü xoyino-ēce daxān odxu bui kemēn ögüülebe:</i></p>	9	<p>Монах-тойн ответил: «О, брахман, результаты содеянных тобой благих и грешных деяний не сожжет огонь, не растворит вода, не украдет вор, не сможет отобрать силой властелин и не сможет забрать даже враг. В настоящем и будущем [рождениях] результаты двух этих деяний всегда будут сопровождать тебя подобно тени».</p>
10	<p><i>birman asaqa: to=yin ene γazar delekeyigi kēn ezelen barixu youn-du šütüji axu kēn eb=dükü: ken urubuulxu kemēn asaqa:</i></p>	10	<p>Брахман спросил: «Монах-тойн, кто будет властвовать этим миром? Во что будут верить? Что разрушится, что изменится?»</p>
11	<p><i>toyin ögüülebe: ā birman ene γazar delekeyigi möngkü-bēr bariqči mungxaq: ezelen barixu šütün bari=lduqsan-ēce бүтүн: tede möngkü ügeyin tula ebderekü urbaxu bui kemēn ögüülebe:</i></p>	11	<p>Монах-тойн ответил: «О, брахман, этим миром вечно будет властвовать невежество. В силу причинно-следственной связи все не вечно, все будет разрушаться и [вновь] возникать».</p>
12	<p><i>birman asaqa: toyin öqligüdü ali öqligü dē=dü: buyan-du ali buyan dēdü: mör= [3a] tü ali mör dēdü: amu=γoulang-du ali amuγoulang dēdü: kemēn asaqa:</i></p>	12	<p>Брахман спросил: «Монах-тойн, какое подношение высшее? Из благодеяний, какое деяние высшее? Среди дорог, какой путь [3a] высший? Какое благоденствие высшее?»</p>
13	<p><i>toyin ögüülebe ā birman öqligüdü nomiyin öqligü-ēce dēdü ügei: buyan-du amitan-ni tusa üyiledküi-ēce dēdü ügei: mör-tü ar=ban züyil sayin yabudal-ēce dēdü ügei: amuγoulang-du burxani oron-du töröqsön-ēce dēdü amuγoulang ügei bui kemēn ögüülebe:</i></p>	13	<p>Монах-тойн ответил: «О, брахман, нет подношения выше, чем подношение Учения. Нет благодеяния выше, чем деяния на благо живых существ. Нет пути выше, чем путь десяти благих деяний¹. Нет благоденствия выше, чем рождение в стране будд».</p>

¹ Десять благих деяний (ойр. *arban saγān buyan*) – 3 благих деяний тела (отречение от убийства живых существ, воровства, прелюбодеяния); 3 благих деяний речи (отречение ото лжи, грубости, суесловия); 4 благих деяния ума (отречение от зависти, жадности, гордости и ереси).



14	<i>birman asaqa=ba: toyin ebečin-dü ali e=bečin kündü: gemšildü ali gemšil kündü: acān-du ali acān kündü: emčidü ali emči dē=dü kemēn asaqa:</i>	14	Брахман спросил: «Монах-тойн, какая болезнь самая опасная? Какое обвинение самое тяжкое? Какой груз самый тяжелый? Среди врачей, какой врач лучший?»
15	<i>toyin ö=güülebe: ā birman nüül kilin=ce-ēce kündü ebečin ügei:dēdü [orod kigēd] küčitüнду mou üge ögüülekiü-ēce kündü gemšil ügei: [3b] süzüqteini ed edleküi-ēce kündü acān ügei: burxān-ēce dēdü emči ügei: kemēn ögüü=leleqsen-dü:</i>	15	Монах-тойн ответил: «О, брахман, нет болезни опаснее грехов. Нет обвинения тяжче, чем обвинение будд. Нет груза тяжелее, [3b] чем быть истинно верующим. Нет врача лучше, чем Будда».
16	<i>tere birmani sed=kil uyaran nomoꞑoroꞑi maši bayasun toyin bolun [darui=du] dai=ni daruqsani xutuq olbu=yi:: ::</i>	16	[От услышанных ответов] Брахман растрогался, сознание его успокоилось и, возрадовавшись, он стал монахом-тойном и вскоре обрел святость архата.
17	<i>sarva tam ga lam</i>	17	Да будет благоденствие!

Списки рукописей «Повести о трехлетнем мальчике»

Второй текст из литературного сборника, хранящегося в Национальном музее им. Алдан-Маадыр Республики Тыва — «Повесть о трехлетнем мальчике» («*Gurban nastu küükeni touji orošiboi*»). Произведение существует в двух версиях. В старописьменной монгольской литературе оно известно под следующими названиями — «Повесть о мальчике на черном быке» («*Jayidan qar-a ere üker-tü köbegün-ü tuꞑuji orosiba*»), «История Гууши-наставника» («*Güüši neritü bagsi-yin tuꞑuji orošiba*»), «Притча об Учителе и ученике» («*Bayši šabi-yin üliger*»). В монгольском фонде ИВР РАН хранится семь списков этого произведения. Четыре из них представлены в виде отдельных рукописей (Сазыкин, 1988: № 59, № 61, № 62, № 63), три текста входят в состав различных литературных сборников (там же: № 419 (2), № 420 (1), № 2176 (4)).

В свое время академик Ц. Дамдинсурэн опубликовал сводный монгольский текст этого произведения на основе нескольких списков (Damdinsüring, 1959: 481–486).

Ойратская версия известна под названием «Повесть о трехлетнем мальчике» («*Gurban nastu küükeni touji orošiboi*»). Известно о пяти списках этого произведения на «ясном письме».

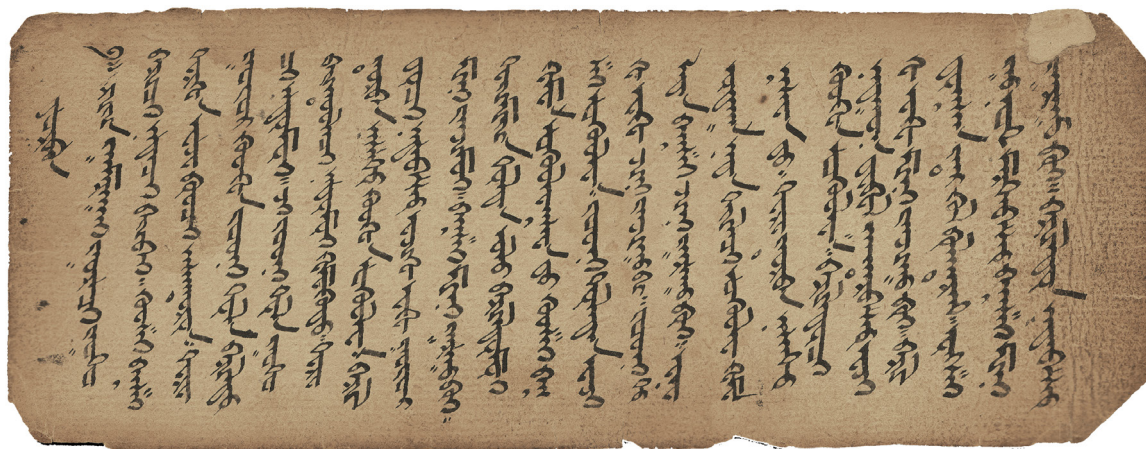


Фото 2. Лист 4а. рукописи М-659/834 «Повести о трехлетнем мальчике». Из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.
 Photo 2. Page 4a. of the manuscript M-659/834 «The story of three-year-old boy». From the collections of the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva.



Один текст (М-659/834) в составе литературного сборника из Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.

Второй список хранится в ойратской коллекции Института восточных рукописей РАН:

В 106 (IV коллекция Б. Я. Владимирцова).

Gurban nasutu küiken-ni tuujī orošiboi [л. 1a]

Ойр. рук., 8 л., 22 x 9 (17 x 7,5), 18–19 стк.,

рус. бумага, чернила, перо.

(Сазыкин, 1988: № 60).

Три рукописи хранятся в Монголии. Один из них находится в рукописном фонде Ховдского государственного университета:

ТоБ: № 95

Gurban nasutu küiken-ni tuujī orošiboi

Ойр. рук., 10 л., 20 x 8.5, (16 x 6.5) 16–17 стк.,

черная тушь, калам.

(Ганболд, 2005: 82).

В 2005 г. текст этого списка был опубликован в современной монгольской графике в сборнике «Ою чихт хөвүүний тууж тэргүүтэн монголын сонгодог уран зохиолын хэдэн дурсгал» (там же: 82–85).

Другой список хранится в Доме-музее академика Ц. Дамдинсурэна в г. Улан-Батор:

A5-32 (МН-593)

Gurban nastu küiken-ni toujī orošiboi:

Ойр. рук., 10 л., 22 x 8.6, 17–20 стк.,

кит. бумага (л. 9–10 рус. бумага),

красные и черные чернила, калам.

(Бильгүүдэй, Отгонбаатар, Цендина, 2018: № 303).

Третья рукопись находится в ойратской коллекции Института языка и литература Академии наук Монголии:

Gurban nastu küiken-ni toujī:

Ойр. рук., 4 л., 22 x 7.5, 17.5 x 6, 19–21 стк.,

красные и черные чернила, калам.

Рукопись не полная.

(Gerelmaa, 2005: № 303).

«Повесть о трехлетнем мальчике» в отличие от «Повести о Будде и брахмане» несколько больше по объему, но текст также выстроен в форме — «трудный вопрос — ответ».

В экспозиции говорится о том, что Учитель Гууши, погрузив в повозку книги, в сопровождении учеников отправился на поиски новых учеников. В одной местности он увидел трехлетнего мальчика, который строил домик из обломков поломанного кувшина.

Учитель Гууши, сойдя с повозки, спросил:

— Почему те двое мальчиков играют, борясь друг с другом, а ты строишь домик?

Тот трехлетний мальчик ответил:

— Если я стану бороться, то родители меня накажут, а учитель будет ругать меня. Поэтому я не борюсь с ними.

Учитель Гууши спросил:

— Объясни мне причину сказанного тобой. За что родители накажут тебя, и почему учитель будет ругать тебя?

Трехлетний мальчик ответил:

— Если, борясь, я порву одежду, то родители меня накажут. [К тому же] в борьбе можно вывихнуть руку или ногу. Если забуду про чтение книги, то учитель станет меня ругать. Борьба приносит физические страдания телу. Поэтому я играю, строя домик.



Учитель Гууши, удивленный ответом мальчика, предлагает мальчику ответить на его трудные вопросы. Услышав его остроумные ответы, учитель предлагает ему стать его учеником. Мальчик отвечает ему отказом и сам в свою очередь озадачивает учителя трудными вопросами, на которые тот не может дать ответа. В финале произведения, признав свое поражение, учитель Гууши просит мальчика не говорить людям о его поражении и отправляется дальше вместе со своими учениками.

№	Транслитерация ойратского текста	№	Русский перевод
18	<i>Om sav sadv:</i>	18	Ом сав саду:
19	<i>Erte caqtu kitadiyin klu omoqtu uluši=yin Gūūši baqši ʎurba mingʎan ša=binar-yēn daxoulʎi sayin nomou=dā-yēn tergen-dūr tēji busu ša=binar erijī yabun atala:: nige xudalduqčini ʎazaratu xoyor küüken barilduʎi nādaʎi bayibai: nigen küüken zuduq vā= [4a] riyin xamaraxai xurāʎi xoto bariʎi nādaʎi bayibai:</i>	19	В прежние времена Учитель Гууши из китайского рода высокомерных лу ¹ в сопровождении трех тысяч своих учеников, погрузив в повозку лучшие книги, отправился на поиски других учеников. В одной торговой местности, он увидел, как двое мальчиков играя, боролись друг с другом, а один мальчик, играл черепками [4a] разбитого кувшина, строя из них домик.
20	<i>Gūūši baqši tergen-ēce buuʎi asayurun: tere xoyor küüken youni tula barildu=ʎi nādumui: čī youni tula xoto bayiʎuulaʎi nādumui kemēküdü:</i>	20	Учитель Гууши, сойдя с повозки, спросил [у него]: «Почему те двое мальчиков играют, борясь друг с другом, а ты строишь домик?»
21	<i>tere ʎurban nasātu küüken ögüülen: baril=duʎi nādabāsu ečiʎe eke xoyor mini yančimui: baqši mini xarāxu bui: teyimiyim tulada üli barildumui kemēn ögüüleqsen-dü</i>	21	Тот трехлетний мальчик ответил: «Если я стану бороться, то родители меня накажут, а учитель будет ругать меня. Поэтому я не борюсь».
22	<i>Gūūši baq=ši ögüülen: youni tulada eči=ge eke čini yančixu bi: youni tu=lada baqši čini xarāxu bui: ene udaxa nada tayilaʎi ögüüle kemē=qsen-dü:</i>	22	Учитель Гууши спросил: «Раскрой мне причину, почему родители тебя накажут и почему учитель станет тебя ругать?»
23	<i>tere ʎurban nasatu küüken ögüülen: barilduʎi nadxuna debel xarabāsu eči=ge eke mini yančixu bui: baril=duqsan ʎar küil bulaʎarnam: unḡši=xu nom martabāsu baqši mini xarāxu bui: barildun nadabāsu [4b] beye zobomui: töüni tulada xoto bayiʎuulaʎi nādumui kemē=qsendü</i>	23	Тот трехлетний мальчик ответил: «Если я буду бороться, то могу порвать одежду, тогда родители меня накажут. В борьбе можно вывихнуть руку или ногу. Если забуду про чтение книги, то учитель будет меня ругать. [К тому же] борьба [4b] приносит физические страдания телу. Поэтому я играю, строя домик».
24	<i>Gūūši baqši ögüülen ʎaʎuʎi arʎatai küüken bölügei kemēn ögüüleqsen-dü:</i>	24	Учитель Гууши сказал: «Ты оказывается способный мальчик».
25	<i>küüken ö=güülen tuulai töröd böjönggüi ʎurba xonoqsoni xiyino tarāni sanggi xurāya kemēn sedkin aʎi=ʎu: bars töröd zulzaʎa-inu saca ʎurba xonoqson xoyino kümüni zuuya kemēn sedkin aʎi=ʎu: arʎatu kümüni küüken bolōd bi yākiʎi arʎa ügei bolom kemēn ögüüleqsen-dü:</i>	25	Мальчик ответил: «Зайчонок уже на третий день после рождения хочет пробовать траву. Тигренок на третий день после рождения хочет укунить кого-нибудь. Будучи сыном деятельного человека, как мне не быть сообразительным».

¹ Лу — одно из древних китайских царств, родина Конфуция. Традиционное название современной провинции Шаньдун.



26	<i>Güüši baqši ögüülen: ayā küüken namai daɣaɟi mini šabi bolxula yambar bui kemēn ögüülebsü:</i>	26	Учитель Гууши сказал: «О, мальчик, что если ты пойдешь со мной и станешь моим учеником?»
27	<i>ɣurban nasatu küüken öcürön mini gerte eçige eke axa döü bui: bö=lügē yākiji tede bügüde-bēn or=kiji baqši čima-luyā očiji ülü bolxu: kemēn ögüüleqsen-(dü)</i>	27	Трехлетний мальчик ответил: «Дома у меня отец и мать, братья и сестры. Как же я могу их оставить. Учитель, я не могу пойти с тобой».
28	[5a] <i>Güüši baqši ögüülen: mini ter=gen-dü šatār bui: bida xoyor mel=zeldēji šataracaɟi nādaya kemēn ögüüleqsendü</i>	28	[5a] Учитель Гууши сказал: «В моей повозке есть шахматы. Сыграем-ка мы с тобой в шахматы».
29	<i>küüken ögüülen: xān kümün šataradu durtai bolxu=la: ulušiɣin üyiledü sād genem aɟuu: sayid tüšimel kümün šatar-du duratai bolxula xān talaqsan üyileyigi sād genem aɟuu: toɣōči baɣa mou kümün šataradu duratai bolxula tarā tosoni üyilei-gi sād genem aɟuu: toyin xuvaraɣ kümün šataradu duratai bolxula: nom šaɟini üyiledü sad genem aɟuu: tiyimiyim tula bi šataradu duran ügei kemēn ögüüleqsen-dü:</i>	29	Мальчик ответил: «Если хан любит играть в шахматы, то это плохо для управления страной. Если чиновники и министры любят играть в шахматы, то это плохо для порученных ханом дел. Если маленький простой поваренок любит играть в шахматы, то это плохо для приготовления еды. Если монах-тоин любит играть в шахматы, то это плохо для отправления религиозных дел. Поэтому я не люблю играть в шахматы».
30	<i>Güüši baqši ögüülen: bi teng=geriyin cagi nigeken-bēr bol=ɣoya genem bi: küüken čini</i> [5b] <i>sanadu yambar bui kemēn öcqi=söndü:</i>	30	Учитель Гууши сказал: «Я думаю, что небо одно. Мальчик, что ты [5b] думаешь об этом?»
31	<i>küüken öcürün baqši čini ögüüleqsen üge busu bui: či yākin tenggeriyin cagi nigeken-bēr bolɣoyo genem bui: tenggeriyin do=ro ɣazar bui: basa dalai bui: ɣurban büri ene bügüde el=de[b] züyil tögüs zobolu=ng jirɣalang bolxuyigi dēre eçige tenggeri örö=šōji tögüs tejikü busu bu=yu baqši či youni tulada ei=mi üge ɣarɣanam kemēn ögüüleqsen-dü</i>	31	Мальчик ответил: «Учитель, твои слова неверны. Почему ты считаешь, что небо одно? Под небом находится земля, а также океан. Разве каждая из трех в равной мере не наполнена страданием и благоденствием по воле Неба-отца. Учитель, зачем ты говоришь такие слова?»
32	<i>tüdüi-dü Güüši baqši tere küüken-dü šütü=jī soun atala: ɣurban nasu=tu küüken basa öcürün: teng=geri ügei bolxula zurɣān züyil amitan yakiji axu: xān ügei bolxula gür ulus yākiji yabuxu bui: kümüni</i> [6a] <i>ündüsün xān bui: namčitu moduni ündüsün ɣazar bui: güyikü gürösüni ündüsün [o]jula bui: zayusuni ündüsün usun bui [tede] bügüdeyigi erte-ē=ce zayaqsan xuuli ene buyu: či yākiji tenggeriyin cagi nigeken-bēr bolɣoyo genem tere čini busu bui kemēn ögüüleqsendü</i>	32	Пока учитель Гууши, сидел пораженный его ответом, трехлетний мальчик продолжил так: «Если не будет неба, то, как же могут существовать шесть видов существ ¹ ? Если не будет правителя, то, как же может существовать страна и народ? Правитель — основа [6a] народа, земля — основа цветущего дерева, горы — основа для животных, вода — основа для рыб. Так изначально устроен закон бытия. Почему же ты говоришь, что небо одно? Твои слова неверны».

¹ Шесть видов существ (санск. *sad jagati*; тиб. *gro ba drug*; ойр. *zurɣān züüliyin amitan*) — три вида, обладающих благой участью (тиб. *skal-pa*; ойр. *ɣurban sayin zayātan*): люди, небожители и асуры; три вида, обладающих неблагодатью участью (тиб. *ngang song*; ойр. *ɣurban mou zayātan*): животные, преты и существа ада.



33	<p><i>Güüši baq=ši udaxā ögüülün: yambar ɣal utān ügei bui: yambar ere eme ügei bui: yambar eme ere ügei bui: <u>yambar morin unayān ügei bui: yambur ükür tuɣul ügei bui: <u>yambar usun-du zaɣusun ügei bui: yambar oulan-du čiloun ügei bui: yambar modun-du ündüsün ügei bui: yambar oulan-du gürö= [6b] sün ügei bui: yambar kümün mer=gen sayin arɣatai bui: yambar kümüni saca mergen sayin ke=memüi: ene udaxa tayil kemēn ögüüleqsen-dü:</u></u></i></p>	33	<p>Учитель Гууши сказал: «Ответь мне. У какого огня не бывает дыма? У какого мужчины нет жены? У какой женщины нет мужа? У какой лошади не бывает жеребенка? У какой коровы не бывает теленка? В какой воде не бывает рыбы? У какой горы не бывает камней? У какого дерева нет корня? В каких горах [6b] нет животных? Какой человек считают ловким и находивым? Какого человека называют подобным мудрецу? Дай мне ответы на эти вопросы».</p>
34	<p><i>ɣurban nasutu küüken tayilrun: ɣaltu xorxoidu utān üge=yi bui: <u>toyin kümün-dü eme ügei bui: šabayān-ca kümün-dü ere ügei bui: modun morin-du (unayā) ügei bui: šabar ükür=tü tuɣul ügei bui: xudugi=yin usun-du zaɣusun ügei bui: keremiyin oula-du čiloun ügei bui: zurumal modoni kürüqtü ündüsün ügei bui: töyimerdeqsen oula-du gürösün ügei bui: [7a] kid sedkiltei kümüni araya=tai kememüi: čing sedkil=stei erdem yeketei kümün=ni saca mergen sayin kememü=yi kemēn öčiqsön-dü:</u></i></p>	34	<p>Трехлетний мальчик сказал: «Жук-светлячок не испускает дыма. У монаха-гойна не бывает жены. У монашки не бывает мужа. У деревянной лошади¹ не бывает жеребенка, у глиняной коровы не бывает теленка. В колодезной воде не бывает рыбы. У горы с крепостью нет камней. У нарисованных деревьев нет корня. После пожара в горах нет животных. Ловкого человека [7a] называют предприимчивым, человека твердого в своих убеждениях и наполненного знаниями называют мудрым».</p>
35	<p><i>Güü=ši baqši basa küüken-ēce asaɣarun: alini ečige bui: <u>alini eke bui: alini ere bui: alini eme bui: alini örönö bui: alini dorono bui: alini umara bui: boron ali zabsar-ēce oroxu bui: xāna-ēce sal=kilaxu bui: tenggeri ɣazar xoyoriyin xör dunda deq=šide kedüi činen xolo bui: kemēn ögüüleqsen-dü</u></i></p>	35	<p>Учитель Гууши вновь спросил у мальчика: «Кого называют отцом, а кого матерью? Кого мужчиной, а кого женщиной? Какую сторону называют востоком, а которую западом? Где север, а где юг? Откуда приходит дождь? Откуда дует ветер? Каково расстояние от земли до неба?»</p>
36	<p><i>küüken tayi(la)run tenggeri ečige kemēyü: ɣazari eke kemēyü naranı ere kemēyü: sar=ni eme kemēyü: naran urɣu= [7b] xoi zügi dorono kemēyü: naran šinggekü zügi örö=nö kemēyü: xoyitu zügi umara kemēyü: ömönö zügi ömönö kemēyü: xura öülen-ēce oro=yu: salkin dali-ēce salkil=yu: tenggeri ɣazar xoyoriyin xör dunda deqšid yesün tümen beri ɣazar bui: kemēn öčiqsön-dü:</i></p>	36	<p>Мальчик ответил: «Отцом называют Небо, а матерью — Землю. Солнце называют мужским началом, а Луну — женским. Сторона восхода [7b] солнца — восток, а захода солнца — запад. Передняя сторона — юг, а обратная — север. Дождь приходит с облаков, а ветер — с моря. Между небом и землей расстояние в девяносто тысяч берг²».</p>
37	<p><i>Güüši baqši basa asaɣarun: ečige eke ere eme surɣaliyin baqši edeni (dotoro) alini amaraq bui ke=mēn asaqbāsu</i></p>	37	<p>Учитель Гууши спросил: «Кто считается ближе родители, жена или Учитель-наставник?»</p>

¹ Деревянная лошадь — инструмент для пыток и наказаний.

² Берг (санск. *yōjana*; тиб. *drag-tchad*; ойр. *berē*) — мера длины, равная примерно 14,5 км.



38	<p>küüken öçirün eme kemēqçi üzesküleng=tei γō sayin [bolbuçu] üre ürjiku=yin tula türgin zoura amaraq kemēyü: eçige eke surγā=liyın baqşı kemēbēsü: teng=geri γazar-tu adalı bui: tedkün tējikü bülügē: ye=ke boluqsan xoyino baqşı [8a] erdem biliq surγaji oi çēji-dü oroulji saca mer=gen bolγoxu bülügē: ene xo=yoriyin açi ken-bēr tengce=jı ülü bolxu: tere mou eme yākiçi tengcekü bui:: kemēn ögüüleqsen-dü::</p>	38	<p>Мальчик ответил: «Жена хотя и красива, но она близка только на короткое время, ради рождения потомства. Родители и Учитель-наставник — растят и опекают подобно небу и земле. По мере взросления [8a] учитель дает наставления и наполняет ум мудрыми знаниями. Ни что не сравнится с этими двумя предпочтениями, как же жена может быть им равной».</p>
39	<p>Güü=ši baqşı ögüülen eme kemēqçi tere nigen derdü derlen nigen debeskirtü keb=ten unta yabun bügü=tölö youni tula eçige eke baqşı-ēce dutu bolxu bui: kemēn ögüüleq=sen-dü</p>	39	<p>Учитель Гууши сказал: «Почему жена, с которой делят ложе, не может сравниться в почитании с родителями и Учителем-наставником?»</p>
40	<p>küüken ögüülen: eldeb züyil modun ö=bösün ündüsün ügei bol=xulā nabçi ceceq xamiya-ēce delgerekü bui:: eçige eke ügei bolxula: baqşı çı xamiya-(ēce) törönöm surγāli= [8b] yin baqşı ügei bolxula: baqşı (çi) xamiya-ēce [nom] surxu bui: kemēn ögüüleqsendü Güüši baqşı söğüdji dou ügei soutala:</p>	40	<p>Мальчик ответил: «Если бы у деревьев и трав не было корней, то откуда взяться листьям и цветам? Если бы не было родителей, то откуда появился бы ты учитель? Если бы не было [8b] Учителя-наставника, то откуда ты учитель получил бы знания?» Учитель Гууши, преклонив колени, остался в молчании.</p>
41	<p>γurban nas=tu küüken Güüši baqşı-ē=ce xariu udxa eyin asa=γurun: γaluun youni-yēn küçün- dü douni yeke bui: nuγusun youni-yēn küçün- dü usuçu bui: narsun modun youni-yēn küçün- dü übüł zun ügei kükü-bēr bayiçibi baqşı çı ene udxayigi tayılaçi uxuq=daxui kereq kemēqsen- dü</p>	41	<p>Трехлетний мальчик спросил у Учителя Гууши: «В силу чего у гуся такой громкий голос? По какой причине утка так хорошо скользит по воде? Почему можжевельник остается зеленым и зимой и летом? Учитель, ответь на мои вопросы».</p>
42	<p>[Güüši] baqşı tayıların: γaloun kü=zöün urtu- yin tula douni yeke bui: nuγusun küliyin alixan örgüni tula usu=çi bui narsun modun γol ü= [9a] geyin tula übüł zun ügei kükü-bēr bayi(q) çı bui: kemēqsen-dü:</p>	42	<p>Учитель Гууши ответил: «У гуся громкий голос, потому что у него длинная шея. У утки широкие лапы, поэтому она хорошо скользит по воде. У сосны нет сердцевины, [9a] поэтому она остается зеленой и зимой, и летом».</p>
43	<p>[γurban nasutu] küüken öçirün: baqşı çini tay- ılaruqsan üge busu bui: melkei küzöün ügei bolōd youndu douni yeke bui: ongγoco küł ügei bolōd youn=du usuçi bui: xulusun ši=bēr ebe- sün kindöi bolōd youn-du übüł zun ügei kü=kü- bēr bayiç=çi bi kemēqsen-dü</p>	43	<p>Трехлетний мальчик спросил: «Учитель твои слова не верны. У лягушки нет шеи, тогда почему же так громок ее голос? У лодки нет лап, тогда почему же она скользит по воде? Бамбук полый изнутри, тогда почему же он остается зеленым и зимой, и летом?»</p>
44	<p>Güüši baqşı dou ese γa[fru]bai: [γurban nasutai] küüken basa baqşı-ēce asu=γurun: oqtorγui-du bayiç=çi odun kedüi çinēn o=lon bui: kemēbēsü:</p>	44	<p>Учитель Гууши ничего не ответил. Тогда трехлетний мальчик спросил у него: «Каково количество звезд на небе?»</p>
45	<p>Güüši baqşı ögüülen: γazar dēre=ki yomay- igi tölöçi çıdamui za: tenggeri dereki youmi=gi yākin tōlon medekü: [bi kemēbei:]</p>	45	<p>Учитель Гууши сказал: «Можно сосчитать, то, что находится на земле, но невозможно посчитать, то, что находится на небе».</p>



46	<i>teyin bö=gösü yazar dēreki gür ulu=šiyin yar kedüi činēn o=lon bui: kemēbēsü:</i>	46	«Если так, то ответь мне, каково количество рук всех людей, живущих на земле?»
47	<i>Güüši baq=ši ögüülen: mini geriyin [9b] do-torki kereqlekü youman-bēn tōloji medemüi za: tere gür ulušiyyin yari yākin tōlon me=dekü: [bi kemēbei:]</i>	47	Учитель Гууши сказал: «Можно сосчитать то, что находится [9b] у тебя дома, но невозможно посчитать количество рук всех людей, живущих на земле».
48	<i>küüken basa asuyurun: baqši čini ödür büri kereq=len üzeqči nidüniyi čini sormusun kedüi činēn olon bui: kemēn asu=yuqsundu</i>	48	Тогда мальчик спросил: «Учитель, скажи каково количество ресниц на твоих глазах, которые ты видишь каждый день?».
49	<i>Güüši baqši ögüü=len: gertēn očid tōloji xoi=ši ireji küüken čimadu kelesü bi</i>	49	Учитель Гууши сказал: «Отправлюсь к себе домой, посчитаю и в следующий приезд, мальчик, дам тебе знать».
50	<i>baqši basa ögüülen: urida uruyuqsan čiken-ēce xoi=(no) uruyuqsun öbör ülemji ösnöm geqči či töün-dü adali buyu: xoyitu manayariyyin [ödür] kümün / dü Güüši baqši nada sögüdji odbo kemēn bu zarala kemēgēd tergündür-yēn souji yurban mingyan šabinar-yēn daxulaji örönö züqtü odboi::</i>	50	Затем учитель произнес: «Рога, выросшие позже ушей, вырастают гораздо выше. Подобно этому и ты. Завтра не говори людям, что учитель Гууши преклонился перед тобой». Сказав так, он сел в повозку, ведя за собой три тысячи учеников, отправился на запад.
51	<i>sarva tam gha lam::</i>	51	Да будет благоденствие!

Заключение

Оба произведения, из которых составлен ойратский сборник из фондов Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва, являются интересными образцами литературы народного буддизма. С одной стороны они близки по своей форме, но с другой — отличаются своим содержанием. В первой повести через диалог Будды и брахмана раскрывается суть буддийского закона о причинно-следственной связи всех явлений сансары. Согласно этому закону, причиной всех страданий человека в этом мире являются три неизменные составляющие природы человека — невежество, гнев и вожделение. За добрые деяния следует награда, за пороки — наказание. Кто не совершает греховных деяний, тот не накапливает негативной кармы. Отсутствие таковой помогает избавиться от падения в три низшие формы рождения. Поэтому от страданий можно освободиться только собственными усилиями, рассеяв свое невежество, усмирив свой гнев и преодолев свою привязанность к чувственному миру.

В содержании второй повести мы не найдем буддийских установок. Здесь через диалог Учителя Гууши и трехлетнего мальчика раскрывается традиционная мировоззренческая концепция кочевого монгольского мира — *арга билик* (метод и мудрость). *Арга билиг* — это объяснение внутренней сущности вселенной, природы, взаимоотношения человека и природы. В его основе лежит понимание того, что гармония в мире определяется единством и борьбой противоположных начал. Вне этого закона мир существовать не может.

Таким образом, ойратский литературный сборник из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва является редким образцом письменного наследия ойратов (калмыков), в котором отражены присущие старописьменной ойратской литературе письменные, религиозные и философские традиции.



СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Билгүүдэй, Г., Отгонбаатар, Р., Цендина, А. Ц. (2018) Дамдинсүрэнгийн гэр музейн монгол ном судрын бүртгэл [Каталог монгольских рукописей Дома-музея Ц. Дамдинсүрэна]. Улаанбаатар : ШУА ХЗХ. 620 х. (На монг. яз.)

Ганболд, Д. (2005) «Оюу Чихт хан хөвүүний тууж» тергүүтэн монголын сонгодог уран зохиолын хэдэн дурсгал. Эмхэтгэж, хэвлэлд бэлтгэн, тайлбар сэлт үйлдсэн Д. Ганболд [«История принца Ою Чикиту» и другие избранные памятники монгольской литературы]. Улаанбаатар : ХИС. 113 х. (На монг. яз.)

Очилов, Н. (1910) Отчет о поездке Н. Очилова к Астраханским калмыкам летом 1909 года // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб., Март 1910. № 10. С. 61–75.

Очилов, Н. (1913) Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы астраханских калмыков. Отчет Н. Очилова // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб. Сер. II. № 2. С. 79–91.

Сазыкин, А. Г. (1988) Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения АН СССР : в 3 т. М. : Издательская фирма «Восточная литература». Т. I. 507 с.

Сазыкин, А. Г. (1992) Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей (Кызыл) // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования: сб. статей / отв. ред. С. Г. Кляшторный и Ю. А. Петросян. М. : Издательская фирма «Восточная литература». 162 с. С. 45–58.

Санджиев, Ч. А. (2010) Ойратский перевод буддийской притчи «Будда брахман» // Мир «ясного письма» : сборник научных статей / отв. ред. Бичеев. Элиста : КИГИ РАН. 98 с. С. 17–21.

Хонхо (1927) Калмыцкая хрестоматия для чтения в аймачных и в младших отделениях улусных школ : сост. Ш. Болдырев. Вып. III. Прага : Изд. КККР в ЧСР. 255 с. (На калм. яз.)

Шафрановская, Т. К. (1965) Монголист XVIII века Иоганн Иериг // Страны и народы Востока. Вып. IV. География, этнография, история. М. : Издательская фирма «Восточная литература». 264 с. С. 155–163.

Damdinsürüng, Će. (1959) Mongġol uran jokiyaġ-un degeġi jaġun biliġ oruġibai [Сто образцов монгольской литературы] / Corpus scriptorium mongolorum, Tomus XIV. Ulaġanbaġatur. 605 х. (На монг. яз.)

Gerelmaa, G. (2005) Brief Catalogy of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature bu Gerelmaa Guruuchin. Ulaanbaatar : ХЗХ ШУА. 270 р. (На монг. яз.)

Heissig W., Sagaster K. (1961) Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten / beschrieben von Walter Heissig unter Mitarbait von Klaus Sagaster. Wiesbaden, W. Germany: F. Steiner. 494 p.

Sazykin, A. (1994) Catalogue of the Mongol manuscripts and xylographs preserved in the library of the Tuvan Ethnological museum "Sixty Heroes" // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. T. XLVII, Fas. 3. Budapest : Academiai Kiado. 467 p. Pp. 327–407.

Uspensky, V. (1999) Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Tokyo : Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. 530 p.

Дата поступления: 30.08.2019 г.

REFERENCES

Bilguudey, G. Otgonbaatar, R. and Tsendina, A. (2018) *Ts. Damdinsurengiyn ger muzeyn mongol nom sudryn burtgel* [Catalog of Mongolian manuscripts of the Memorial House of Damdinsuren]. Ulaanbaatar, Mongolian Academy of Sciences 620 p. (In Mong.).

Ganbold, D. (2005) «*Oyuu Chixt xan hovuunij tuuzh*» *terguute`n mongoly`n songodog uran zoxioly`n xe`de`n dursxal* [The Tale of Prince Oyu Chikitu' and other selected monuments of Mongolian literature]. Comp., prep. and comment. by D. Ganbold. Ulaanbaatar, Khovd State University. 113 p. (In Mong.).

Ochirov, N. (1910) *Otchet o poezdke N. Ochirova k Astraxanskim kalmy`kam letom 1909 goda* [Report on N. Ochirov's trip to Astrakhan Kalmyks in the summer of 1909]. *Izvestiia Russkogo komiteta dlia izucheniiia Srednei i Vostochnoi Azii v istoricheskom, arxeologicheskom, lingvisticheskom i e`tnograficheskom otnosheniyax*. St. Petersburg. March, no. 10, pp. 61–75. (In Russ.).



Ochirov N. (1913) Poezdka v Aleksandrovskii i Bagatsokhurovskii ulusy astrahanskikh kalmykov. Otchet N. Ochirova [A trip to Alexanderovsky and Bagatsokhurovsky Districts of the Astrakhan Kalmyks. A report by N. Ochirov]. *Izvestiya Russkogo komiteta dlya izucheniya Srednei i Vostochnoi Azii*. St. Petersburg. Is. II, no. 2, pp. 79–91. (In Russ.).

Sazykin, A. G. (1988) *Katalog mongol'skikh rukopisei i ksilografov Instituta Vostokovedeniia AN SSSR [Catalog of Mongolian manuscripts and woodcuts of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences]*. In 3 vols. Moscow, Nauka. Vol. I. 507 p. (In Russ.).

Sazykin, A. G. (1992) *Sobranie mongol'skikh rukopisei i ksilografov iz fondov Tuvinskogo respublikanskogo kraevedcheskogo muzeia im. 60 bogatyrei (Kyzyl) [Catalogue of Mongolian manuscripts and xylographs housed by the Aldan-Maadyr Tuvan Republican Local History and Lore Museum (Kyzyl)]*. In: *Tyurkskie i mongol'skie pis'mennye pamiatniki. Tekstologicheskie i kul'turovedcheskie aspekty issledovaniia [Turkic and Mongolian written monuments. Textual and cultural aspects of the study]*. Collected papers. Ed. by S. G. Klyashtorny and Y. A. Petrosyan. Moscow, Vostochnaya Literatura. 155 p. Pp. 45–58. (In Russ.).

Sandzhiev, Ch. A. (2010) *Oiratskii perevod buddiiskoi pritchi «Budda brakhman» [‘The Buddha and the Brahmin’: an Oirat translation of the Buddhist tale]*. In: *Mir «yasnogo pis'ma» [The world of Clear Script]*. Collected scholarly articles. Ed. by B. Bicheev. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. 98 p. Pp. 17–21. (In Russ.).

Khonkho [The Bell] (1927). A Kalmyk-language reader for municipal and district level junior schools. Comp. by Sh. Boldyrev. Is. III. Prague, Kalmyk Cultural Committee. 255 p. (In Kalm.).

Shafranovskaya, T. K. (1965) *Mongolist XVIII veka Iogann Ierig [The 18th-century Mongolist Johannes Jählig]*. In: *Strany i narody Vostoka [Countries and peoples of the East]*. Is. IV: Geography, ethnography, history. Moscow, Vostochnaya Literatura. 264 p. Pp. 155–163. (In Russ.).

Damdinsürüng, Će. (1959) *Mongol uran jokiyal-un degeji jayun biliγ orušibai [One hundred samples of Mongolian literature]*. Corpus scriptorum mongolorum, Vol. XIV. Ulaanbaatar. 605 p. (In Mong.).

Gerelmaa, G. (2005) *Khel zokhiolyn khürehlengiin tod üsgiin nomyn tovch bürtgel [Brief Catalog of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature by Gerelmaa Guruuchin]*. Ulaanbaatar, Institute of Language and Literature, Mongolian Academy of Sciences. 270 p. (In Mong.).

Heissig W. and Sagaster K. (1961) *Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten [Mongolian manuscripts, xylographs and maps]*. Descr. by Walter Heissig and Klaus Sagaster. Wiesbaden, W. Germany, F. Steiner. 494 p. (In Germ.).

Sazykin, A. (1994) *Catalogue of the Mongol manuscripts and xylographs preserved in the library of the Tuvan Ethnological museum “Sixty Heroes”*. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol XLVII, is. 3, pp. 327–407.

Uspensky, V. (1999) *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library*. Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. 530 p.

Submission date: 30.08.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.6

Ойратская рукопись «Хридая-дхарани Матерей» (ойр. *ekeyin zürken tarni orošiboï*) из фонда Национального музея Тувы*

Дарина Б. Гедеева, Саглара В. Мирзаева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация



В статье вводится в научный оборот текст ойратской рукописи «Ekeyin zürken tarni orošiboï» («Хридая-дхарани Матерей»). Текст хранится в коллекции Национального музея Республики Тыва под инвентарным номером М-835. Анализ монгольских и ойратских письменных памятников необходим для исследования истории духовной культуры монгольских народов, а также тюркских этносов, находившихся в едином с ними культурном ареале. Данная статья относится к ряду научных публикаций, отражающих исторические и этнокультурные связи монголо-ойратского мира с тувинским. Несомненно, один из ключевых объединяющих факторов — это буддизм. Приводится анализ содержания рукописи, которая включает в себя несколько коротких текстов дхарани из известного ритуального сборника «Сундуй».

Дается транслитерация ойратского рукописного текста, снабженная параллельным переводом на русский язык.

Ключевые слова: дхарани; хридая; Панчаракша; «Дхарани тринадцати чакр»; «Сундуй», рукопись; ясное письмо; Зая-пандита Намкай Джамцо; архив; Национальный музей Республики Тыва



* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Гедеева Д. Б., Мирзаева С. В. Ойратская рукопись «Хридая-дхарани Матерей» (ойр. *ekeyin zürken tarni orošiboï*) из фонда Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/884> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.6



Гедеева Дарина Бадмаевна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра РАН. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: dgedeeva@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-8735-9184

Мирзаева Саглара Викторовна — научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра РАН. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: kundgabo@list.ru ORCID ID: 0000-0002-8542-0260

Gedeeva Darina Badmaevna, Candidate of Philology, Leading Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: dgedeeva@mail.ru

Mirzaeva Saglara Viktorovna, Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: kundgabo@list.ru



'Hṛdaya-dhāraṇī of Mothers' (Oir. *ekeyin zürken tarni orošiboi*): an Oirat manuscript from the National Museum of Tuva*

Darina B. Gedeeva, Saglara V. Mirzaeva

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article introduces into scientific discourse the text of the Oirat manuscript 'Ekeyin zürken tarni orošiboi' ('Hṛdaya-dhāraṇī of Mothers'). The text is stored in the collection of the National Museum of the Tuva Republic under inventory number M-835. Analysis of Mongolian and Oirat written monuments is urgent for the investigation of the history of spiritual culture of Mongolian peoples, as well as Turkic peoples that lived in the same cultural area. The article is a scholarly publication reflecting the historical and ethnocultural contacts between the Oirat-Mongols and Tuvans. Undoubtedly, one of the key unification factors for these nations is Buddhism. The paper provides a brief analysis of the contents of this manuscript that includes several short dhāraṇī-texts from the gZungs 'dus collection of ritual texts.

The article also provides a transliteration of the Oirat manuscript supplemented with a Russian parallel translation.

Keywords: *dhāraṇī; hṛdaya; Pancaraksa collection; 'Dhāraṇī of Thirteen Cakras'; gZungs 'dus; manuscript; Clear Script; Zaya-pandita Namkhai Dzhamtso; archive; National Museum of the Tuva Republic*

*The reported study was funded by government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of the Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (registration number AAAA-A19-119011490036-1).



For citation:

Gedeeva D. B. and Mirzaeva S. V. 'Hṛdaya-dhāraṇī of Mothers' (Oir. *ekeyin zürken tarni orošiboi*): an Oirat manuscript from the National Museum of Tuva. *The New Research of Tuva*. 2019, № 4 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/884> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.6

Введение

Памятники монгольской и ойратской письменностей являются надежными источниками для исследования истории духовной культуры монгольских и тюркских народов, находившихся в едином культурном ареале. Функционирование этих письменностей на территории Тувы является важным свидетельством исторических и этнокультурных связей монголо-ойратского мира с тувинским, одним из ключевых факторов которых является буддизм. В этой связи описание и подробный анализ буддийских письменных текстов необходимы для изучения истории тибето-монгольской буддийской традиции у тувинского народа, над которой работают ученые Тувы (Монгуш, 2001). Введение в научный оборот монголо-ойратских буддийских текстов из тувинских фондохранилищ представляется весьма актуальным направлением современных исследований.

Рукописи и ксилографы на тибетском, монгольском и ойратском языках хранятся в фондах ряда отечественных и зарубежных организаций, а также в частных коллекциях. Среди российских следует выделить коллекции Института восточных рукописей РАН, Института монголоведения, буддологии и тибетологии БНЦ СО РАН, Калмыцкого научного центра РАН, Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва и др. (Сазыкин, 1988; Сазыкин, 1992; Орлова, 2002; Музраева, 2012; Музраева, 2019; и др.).

Коллекция монгольских и ойратских сочинений Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва, содержащая 938 единиц хранения, в свое время была подробно описана А. Г. Сазыкиным в статье «Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей (Кызыл)» (Сазыкин, 1992). О появлении рукописей в фондах музея А. Г. Сазыкин сообщает, что основную часть коллекции составили материалы из существовавших прежде на территории Тувы буддийских монастырей и частных коллекций. Бывали случаи нахождения ценных текстов в пещерах, в которые они были спрятаны в годы советских репрессий (там же: 49–50).



Наличие ойратских рукописей в монгольской коллекции свидетельствует о том, что ойратский язык также функционировал на территории Тувы как язык буддизма.

О собрании буддийских источников Национального музея также пишет У. П. Бичелдей в статье «Собрание буддийских рукописей и ксилографов в фондах Национального музея Республики Тыва как памятники духовной культуры тувинского народа» (Бичелдей, 2011). Автор преимущественно опирается на сведения, содержащиеся в статьях А. Г. Сазыкина (Сазыкин, 1992) и Р. П. Сумба (Сумба, 2004). Кроме того, коллекции монгольских и ойратских рукописей выступают объектом исследования в статьях калмыцких ученых, посвященных отдельным памятникам из тувинских архивов (Музраева, Сумба, 2019: Электр. ресурс; Мирзаева, 2018: Электр. ресурс).

Целью данной статьи является выполнение транслитерации текста одной из ойратских рукописей (М-835) под названием «*Ekeyin zürken tarni orošiboi*» («Хридая-дхарани Матерей»), сопровождаемой русским переводом и подробное раскрытие содержания и истории создания текста.

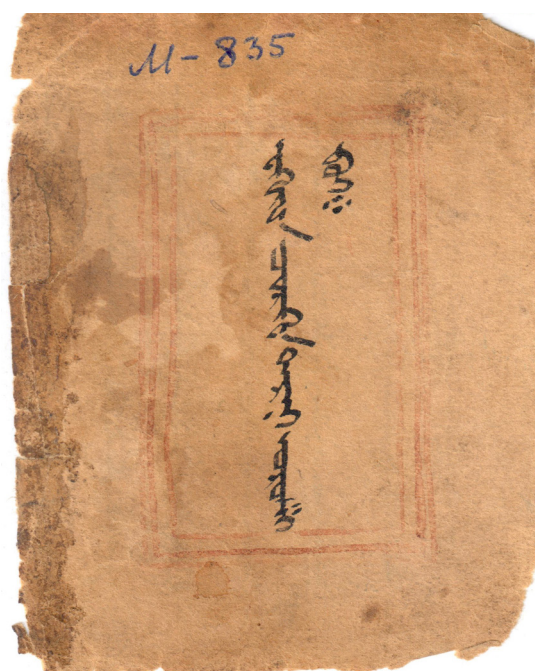


Фото 1. Фотокопия титула рукописи «*Ekeyin zürken tarni orošiboi*».

Хранится в архиве Национального музея Республики Тыва.

Photo 1. A photo of the title page of the manuscript '*Ekeyin zürken tarni orošiboi*' kept in the Archive of the National Museum of the Republic of Tuva.

Структура и содержание рукописи

Рукопись представляет собой текст на «ясном письме», составленный на 6 листах небольшого формата. На данный момент листы разорваны посередине, вероятно, по линии сгиба, некоторые склеены между собой. Пагинация современная, арабскими цифрами, возможно, проставлена работниками фонда. Название текста заключено в тройную рамку красного цвета, весь последующий текст на каждой странице заключен в двойную красную рамку. Большая часть текста написана черными чернилами, ключевые слова выделены красными. Рукопись заканчивается санскритской формулой благопожелания *sarva mangalam* 'да будет благо' и шестислоговой мантрой Авалокитешвары *om tā nī pad me hum*, написанными на ойратской графике.

Анализ содержания рукописи показывает, что в нее входят несколько коротких текстов сакральных формул *дхарани* (конкретно — *хридая-дхарани*), посвященных богиням Махасахасрапрамардани, Махамаяори, Махапратисаре, Махашитаване и Махамантранудхарани, и фрагмент «*Дхарани* тринадцати чакр, отвращающей влияние духов *си*». Все тексты входят в состав известного сборника ритуальных текстов «Сундуй» (тиб. *gzungs 'dus (bsdus)*, монг. *tarnis-un quriyangui*, букв. 'сборник *дхарани*') тибетского ученого XVII в. Таранатхи (1575–1634), чрезвычайно популярного в культуре монголоязычных народов.



Тексты, посвященные пяти перечисленным богиням, входят в распространенный в письменной традиции центральноазиатского буддизма цикл текстов «Панчаракша» (санскр. *pañcarakṣā*, тиб. *bsrung ba (srung ma) lnga*, монг. *tabun sakiyulsun*, букв. ‘пять защитников’)¹. Он был создан, вероятно, в первые века нашей эры в Индии и относится к раннему жанру буддийской ритуальной литературы *rakṣa* (санскр. *rakṣā*), которая встречается в традициях и Тхеравады², и Махаяны. Этот жанр, рассмотренный П. Скиллингом в статье «*The Rakṣā Literature of the Śrāvakayāna*», включает своего рода «защитные» тексты, содержащие просьбы о защите от болезней, бедствий и вредоносных влияний различных духов (Skilling, 1992: 110).

П. Скилинг в своей статье также рассматривает «Панчаракшу» как образец этого жанра и дает краткое описание входящих в нее текстов (там же: 138–144), причем отмечает, что санскритские и тибетские версии сочинения различаются. Монголоязычные версии «Панчаракши», как и многие другие буддийские тексты, скорее всего, были переведены с тибетского языка, поэтому можно предположить, что по содержанию они близки тибетским.

В этот цикл объединены пять текстов:

1. Махапратисара-видьяраджни (санскр. *Mahāpratisarāvidyārājñī*, букв. ‘царица *видья*, Великая разделяющая’)³;
2. Махамаюри (санскр. *Mahāmāyūrī*, букв. ‘Великая павлинья богиня’);
3. Махасахасрапрамардани (санскр. *Mahāsāhasrapramardanī*, букв. ‘Великая, Тысячекратная уничтожительница’);
4. Махашитавана / Махашитавати (санскр. *Mahāśītavana / Mahāśītavatī*, букв. ‘Великая, Прохладная роща’);
5. Махамантранудхарани / Махамантранусарини (санскр. *Mahāmantrādharaṇī / Mahāmantrānusāriṇī*, букв. ‘Великая, Держательница мантры’) (там же: 138–144).

В ойратской рукописи последовательность перечисления богинь немного отличается: Махасахасрапрамардани, Махамаюри, Махапратисара, Махашитавана и Махамантранудхарани.

В истории формирования цикла «Панчаракши» можно отметить тот же процесс персонификации текстов, как и в случае с сутрами учения праджняпарамиты: в буддийской иконографии Центральной Азии встречаются изображения одноименных богинь, символизирующих эти тексты⁴.

В рассматриваемой рукописи приводятся следующие особенности облика некоторых богинь: Махасахасрапрамардани описывается как тысячерукая, тысячеголовая, украшенная тысячей глаз, Махамаюри — как излучающая золотое сияние, Махапратисара — как предстающая в облике юной небожительницы. Кроме того, у каждой из них есть определенные функции: Махасахасрапрамардани умиряет тех, кто охвачен жадной мести, и избавляет от недугов; Махамаюри устраняет вредоносное влияние злых духов и нагов и приносит счастье всем живым существам; Махапратисара подобна буддам и исполняет благо живых существ; Махашитавана наделена состраданием и устраняет вред действующих из жажды мести и приносящих зло⁵.

Текст «*Ekeyin zürken tarni orošiboi*» содержит сакральные формулы *хридая-дхарани*, посвященные этим богиням. Термин *дхарани* буддолог Р. Дэвидсон переводит как «коды», т. е. формулы, содержащиеся в закодированном виде те или иные учения, тексты, «сущность» божества, которые при их произнесении актуализируются (Davidson, 2009: 97). Другая разновидность сакральных формул — *хридая* (санскр. *hṛdaya*, букв. ‘сердце, сущность’), отличительная особенность которых заключается в том, что в них, как правило, заключен базовый смысл того или иного текста (Зорин, 2018: 336). А. В. Зорин пишет о том, что часто разграничения между различными видами сакральных формул (*мантра, дхарани, видья, хридая*) отсутствуют, что приводило к возникновению парных терминов (см. *хридая-дхарани*) (там же: 333). Таким образом, *хридая-дхарани* пять богинь представляют собой тексты цикла «Панчаракша»

¹ Фрагменты Махамаюри и Махасахасрапрамардани обнаруживаются в Центральной Азии, фрагменты Махапратисары — в Гилгите.

² В палийской традиции это тексты жанра *rakkhā* и *paritta*.

³ П. Скилинг пишет о том, что из пяти текстов только этот можно отнести к учению Махаяны, поскольку в нем рассматриваются концепции бодхичитты, Великой Колесницы и в окружении Будды упоминаются бодхисаттвы, а также начитывание мантры именно этой богини, в отличие от остальных четырех, может привести к достижению Освобождения (Skilling, 1992: 140).

⁴ <https://www.himalayanart.org/items/30553>

⁵ Характеристика богини Махамантранудхарани отсутствует, поскольку текст обрывается: на следующей странице уже содержится фрагмент «*Дхарани* тринадцати чакр, отвращающей влияние духов *си*».



в концентрированном виде. В рукописи «*Ekeyin zürken tarni orošiboi*» содержатся следующие *хридая-дхарани*:

1. Махасахасрапрамардани — *Ом а брум маха сваха брам ба мадирани сваха.*
2. Махамаюри — *Ом мам маха маури хум.*
3. Махапратисара — *Ом мани дари бадзарни маха париди саре хум хум пад пад сваха.*
4. Махашитавана — *Ом бадзар мадан сади ригри хум.*

Хридая-дхарани богини Махамантранудхарани отсутствует: текст, относящийся к этой богине, фрагментарен и содержит одну фразу «*Xutuqtu niyuičan kigēd daxān barixui jirān adan*» («[Это *хридая-дхарани*] благородной Махамантранудхарани»), после которой начинается другой текст.

Тексты *хридая-дхарани* четырех богинь имеют общую структуру:

- 1) выражение почтения буддам и бодхисаттвам;
- 2) выражение почтения конкретной богине и перечисление ее эпитетов;
- 3) сама сакральная формула;
- 4) фраза окончания текста.

После неполного текста *хридая-дхарани* Махамантранудхарани с шестого листа рукописи начинается заключительный фрагмент «*Дхарани* тринадцати чакр, отвращающей влияние духов *си*», также входящей в «Сундуй» Таранатхи. В лхасском ксилографическом издании сборника 1947 г. *хридаи* (тиб. *snying po*) пяти богинь входят в первый том ¹, текст «*Дхарани* тринадцати чакр» — во второй том *wat*². Можно предположить, что рассматриваемая рукопись представляет собой фрагменты из ойратского перевода «Сундуя» или другого подобного сборника³: в перечне ойратских переводов буддийских сочинений, выполненных Зая-пандитой в соавторстве со своими учениками Эркэ-цорджи, Рабджамбой-цорджи, Кэлэмурчи и Солбоном, указан «Сундуй» (Норбо, 1999: 62). Англоязычный перевод «*Дхарани* тринадцати чакр» под названием «*The Demon Dispelling Dhāraṇī of the Thirteen Cakras*», выполненный Эриком Цикнопулосом, доступен в Интернете⁴.

Поскольку в ойратской рукописи представлен лишь конец «*Дхарани* тринадцати чакр», изложим содержание текста согласно тибетской версии из лхасского ксилографического издания «Сундуя»⁵. Текст начинается с выражения почтения Будде Шакьямуни и его мантры *Tadyathā om muni muni mahā tupaṇe svāhā*. Затем в ответ на просьбу Ананды Будда дарует *дхарани* тринадцати чакр, защищающую от духов *си*:

- 1) *дуру дуру чакра* (тиб. *du ru du ru tsa+kra*);
- 2) *ваджра ваджрая чакра* (тиб. *ba+dzra ba+dzra ya tsa+kra*);
- 3) *хана хана чакра* (тиб. *ha na ha na tsa+kra*);
- 4) *марая марая чакра* (тиб. *ma ra ya ma ra ya tsa+kra*);
- 5) *гин думале энан чакра* (тиб. *ghin du ma le e nan tsa+kra*);
- 6) *джала джала чакра* (тиб. *dzā la dzā la tsa+kra*);
- 7) *хум хум пхат пхат чакра* (тиб. *hum hum phat phat tsa+kra*);
- 8) *сарва шагини аварана чакра* (тиб. *sarbba sha gi ni a ba ra na tsa+kra*);
- 9) *бхалая бхалая чакра* (тиб. *bha la ya bha la ya tsa+kra*);
- 10) *нагашая нагашая чакра* (тиб. *na ga sha ya na ga sha ya tsa+kra*);
- 11) *хум хум пхат пхат чакра* (тиб. *hum hum phat phat tsa+kra*);
- 12) *бхама бхама чакра* (тиб. *bha ma bha ma tsa+kra*);
- 13) *самантакара цатри тигна чакра* (тиб. *sa ma+nta ka ra tsa tri tig na tsa+kra*).

Далее перечисляются разновидности духов *си*, влияние которых устраняется прочтением *дхарани*: *си* болезней (тиб. *pad sri*), *си* смерти (тиб. *chi sri*), *си* разрушения (тиб. *god sri*), *си* лошадей (тиб. *rta sri*), *си* опустошения (тиб. *yer ba'i sri*), *си* года (тиб. *lo'i sri*), *си* месяца (тиб. *zla ba'i sri*), *си* недели (тиб. *zhag dus kyi sri*), *си* речи (тиб. *kha smas kyi sri*). Р. Небески-Войковитц в своем фундаментальном труде «*Oracles and Demons of Tibet*» упоминает следующие виды духов *си*, которых усмиряет Гуру Падмасамбхава в гневной форме Дордже Дроло (тиб. *rdo rje gro lod*): мужские *си* (тиб. *pho sri*), женские *си* (тиб. *mo sri*), малые *си*

¹ Gzungs bsdsus [Электронный ресурс] // Buddhist Digital Resource Center. Lha sa [=Lhasa]: Lhun grub lha rtse'i par khang [=Publ. House of Lhundrub Lhatse], 1947. URL: <https://www.tbrc.org/#lrid=W1KG12113> (дата обращения: 12.05.2019 г.).

² Стр. 456–457 документа, см.: там же.

³ Один из самых известных аналогичных сборников — «Доманг» (тиб. *mdo mang*), составленный в тибетском монастыре Кумбум.

⁴ <https://tibetan-translations.com/2012/04/07/the-demon-dispelling-dhara%E1%B9%87i-of-the-thirteen-cakras/>

⁵ Стр. 456–457 документа, см.: Gzungs bsdsus [Электронный ресурс] ...



(тиб. *chung sri*), *cu* кладбищ (тиб. *dur sri*), могущественные *cu* (тиб. *btsan sri*), враждебные *cu* (тиб. *dgra sri*), духи *дамси* (тиб. *dam sri*), *cu* йогической практики (тиб. *rnal 'byor pa'i dam sri*), *cu* отсутствия (тиб. *med sri*), *cu* нагов (тиб. *klu sri*), *cu* кинжалов (тиб. *gri sri*), *cu* разрушения (тиб. *god sri*), божественные *cu* (тиб. *lha sri*), *cu* ненависти (тиб. *sdang ba'i sri*) (Nebesky-Wojkowitz, 1996: 516–517). Самым действенным методом против негативного влияния духов *cu* считается закапывание человеческих и животных черепов, наполненных свитками с сакральными формулами (Nebesky-Wojkowitz, 1996: 517). Культ этих духов встречается и в боне¹, что является свидетельством его раннего происхождения.

На лл. 6–8 ойратской рукописи представлен заключительный фрагмент «Дхарани тринадцати чакр», содержащий благопожелания об устранении препятствий и плохих предзнаменований и пр., приносимые Буддой. Концовка *дхарани* напоминает по стилистике сутру: Ананда восхваляет слова Будды, после чего идет фраза об окончании сочинения.

Итак, проанализировав содержание рукописи, мы выявили несколько текстов *дхарани* пяти богинь, относящихся к циклу текстов «Панчаракша», и заключительный фрагмент «Дхарани тринадцати чакр, отвращающей влияние духов *cu*». Все тексты входят в сборник ритуальных текстов «Сундуй», который был переведен с тибетского на ойратский язык Зая-пандитой Намкай Джамцо и его учениками, однако до настоящего времени не сохранился. Можно предположить, что в рассматриваемом тексте «*Ekeyin zürken tarni orošiboi*» представлены уцелевшие фрагменты ойратского перевода «Сундуя», соединенные механически, поскольку в тибетском оригинале эти тексты находятся в разных томах.

Транслитерация и перевод

Транслитерация ойратского текста	Русский перевод
<p>[1] <i>Namo buddha ya</i> <i>namo dharma ya</i> <i>namo sangha ya</i> <i>xutuqtu yeke mingʻani daduqči ekeyin zürken tarni:</i></p> <p><i>xamuq burxan bodhi sadva-nar mürgümüi: xutuqtu yeke mingʻani daruqči ekedü mürgümüi: öšlöküi sedkilteni daruqči mingʻan: ʻartu : mingʻan terigüütü mingʻan nidü-bēr [1a] teqši čimeqsen ekē xamuq ebeči arilyaqči okin tenggeri yeke mingʻani sayitur daruqči ekedü bi süzülün maqtan mürgümüi: om ā brom mahā svā hā: bram ba ma dirani sva hā:: xutuqtu yeke mingʻani daruqči ekeyin zürken tarni dousbai:</i></p> <p><i>xutuqtu [2] toʻošiʻyin zürtani [=zurtani] xamuq burxan bodhi sadvā-nartu mürgümüi:: šumnuš kigēd kluyin adan daruqči: altan gereltei toʻošiʻyin xatan xamuq amitanani jirʻāxui tālaqči ekedü süzülün mürgümüi: om mam ma ha mouri hum:: xutuqtu yeke toʻošiʻyin [=toʻošiʻyin] zürken tarni dousbai:: [3]</i></p>	<p>Намо Буддхая, Намо Дхармая, Намо Сангхая!</p> <p>[Это] <i>хридая-дхарани</i> благородной Махасахасрапрамардани.</p> <p>Поклоняюсь всем буддам и бодхисаттвам. Поклоняюсь благородной Махасахасрапрамардани. Поклоняюсь с верой и восхвалениями Махасахасрапрамардани, усмиряющей тех, кто охвачен жадной мести, тысячурукой, тысячеголовой, украшенной тысячей глаз, избавляющей от всех недугов небожительнице. <i>Ом а брум маха сваха брам ба мадирани сваха. Хридая-дхарани</i> благородной Махасахасрапрамардани закончена.</p> <p>[Это <i>хридая-дхарани</i>] благородной Махамаюри. Поклоняюсь всем буддам и бодхисаттвам. Поклоняюсь с верой Матери, устраняющей вредоносное влияние злых духов и нагов, [Маха]маюри, излучающей золотое сияние, приносящей счастье всем живым существам. <i>Ом мам маха маури хум. Хридая-дхарани</i> благородной Махамаюри закончена.</p>

¹ Дж. Туччи пишет о том, что за усмирение духов *cu* отвечали жрецы *шен* кладбищ (тиб. *dur gshen*) (цит. по: Nebesky-Wojkowitz, 1996: 517).



xamuq burxān bodhi sadvā-nar-tu mürgümüi: xutuqtu öbör daxaqči ekedü mürgümüi: beye kelen sedkil erdem tögüsüqsen γurban cagiyin sayibēr oduqsan-luγa boloγoqči: amitani tusayin tula okin tenggeriyin beyebēr üzüülüqči öbör daxaqči eke čimadu mürgümüi: om maṇi [4] dari bāzar ṇi mahā pari di sare hum hum pad pad svā hā : xutuqtu öbör daxaqči ekeyin zürken dousbai::

Поклоняюсь всем буддам и бодхисаттвам. Поклоняюсь благородной Махапратисаре. Поклоняюсь тебе, о Махапратисара, исполненная достоинств тела, речи и ума, подобная Сугатам трех времен, являющаяся в облике юной небожительницы ради блага живых существ. *Ом мани дари бадзарни маха париди саре хум хум пад пад сваха. Хридая-[дхарани] благородной [Маха] пратисары закончена.*

xutuqtu seriün oi kemēkü ekeyin zürken tarni xamuq burxān bodhi sadva-nar-tu mürgümüi: seriün oyin örö šökü metü dörbön yeke tenggeri sakin: öšölön [5] xorolon üyiledüqči-gi xariluqči ekē: nige üyiletei sedkil-yēr čimadu mürgümüi: om bāzar madan sa da ri gri hum xutuqtu seriün oyin zürken tarni dousbai:

[Это *хридая-дхарани*] благородной Махашитавана. Поклоняюсь всем буддам и бодхисаттвам. Поклоняюсь тебе, о Мать, [Маха]шитавана, сострадательная, защищаемая четырьмя великими небожителями, та, кто отвращает вред движимых жаждой мести и приносящих зло. *Ом бадзар мадан сади ригри хум. Хридая-дхарани благородной [Маха]шитаваны закончена.*

xutuqtu niγuučan kigēd daxān barixui jirān adan [6] bolōd dörbön tümen nige mingγan šiltān kigēd: ülü zokilduxui mou iro: nayan nigen xamuq xor ülü bolxu:: xortu xamugi ebdekü boltuγai:: xariulxu boltuγai: urbaxu boltuγai: sakixu boltuγai: čidaxu boltu- [7] γai:: tere metü ögüüleqseni erdem sedkiši ügei bolun: bogiyin xamuq xōr-ēče getülkü boltuγai:

[Это *хридая-дхарани*] благородной Махамантранудхарани.
«Пусть сорок одна тысяча [неблагих] причин, все вредоносные влияния восьмидесяти одного вида, [возникающие из] неблагоприятных плохих предзнаменований, исчезнут, и все вредоносные влияния будут уничтожены! Пусть они будут отвращены! Пусть они будут обращены вспять!

ilaγun tögüsün üleqsen eyin kemēn zarliq boluqsan-du nasu tögüs Ānanda daxān bayasād:: [8] ilaγun tögüsün üleqseni zarligi ilerkei maqtabai:: arban γurban bugiyin toqtöl dous bai::

Пусть [мы] будем защищены [от них] и обретем силу! Благие качества произнесенных [слов] невообразимы. Пусть будет достигнуто спасение от всех вредоносных влияний духов *си!*». Когда Бхагаван сказал так, достопочтенный Ананда воздал хвалу сказанному Бхагаваном. *Дхарани* тринадцати [чакр, отвращающая влияние] духов *си*, закончена.

sarvam tam [=man] gha lām:: om mā ṇi pad me hum:: om mā ṇi pad me hum:: om mā ṇi pad me hum::

Сарвам мангалам. Ом мани падме хум. Ом мани падме хум. Ом мани падме хум.

Благодарности

Авторы выражают глубокую благодарность доктору филологических наук, профессору, директору Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва К. А. Бичелдею за возможность ознакомиться с текстом ойратской рукописи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бичелдей, У. П. (2011) Собрание буддийских рукописей и ксилографов в фондах Национального музея Республики Тыва как памятники духовной культуры тувинского народа // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. / отв. ред. В. В. Минаев. М. : РГГУ. 229 с. С. 228–233.

Ванчикова, Ц. П., Ринчинов, О. С. (2007) Центр восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН // Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (к 85-летию института): биобиблиогр. справ. Улан-Удэ. С. 92–110.



Зорин, А. В. (2018) К вопросу о классификации буддийских сакральных формул // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. Т. 22. № 3. С. 330–340.

Мирзаева, С. В. (2018) Монгольская рукопись «Царя молитв-устремлений о благом пути» («Бхадрачарья») из тувинского архива [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 4. С. 187–202. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/814> (дата обращения: 12.05.2019 г.). DOI: 10.25178/nit.2018.4.11

Монгуш, М. В. (2001) История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). Новосибирск: Наука. 200 с.

Музраева, Д. Н. (2012) Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии. Элиста: НПП «Джангар», 2012. 224 с.

Музраева, Д. Н. (2019) Из истории комплектования и описания Фонда 8 Научного архива КалмНЦ РАН (по описи В. О. Поляева) // Oriental Studies. № 43(3). С. 450–459. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-450-459

Музраева, Д. Н., Сумба, Р. П. (2019) О ксилографическом сборнике буддийских текстов на монгольском языке из Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. С. 139–150. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/852> (дата обращения: 12.05.2019 г.). DOI: 10.25178/nit.2019.2.12

Норбо, Ш. (1999) Зая-пандита (материалы к биографии) / пер. со старописьям. монг. яз. Д. Н. Музраевой, К. В. Орловой, В. П. Санчинова. Элиста: Калм. кн. изд-во. 335 с.

Орлова, К. В. (2002) Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5. М.: ИВ РАН. 85 с.

Сазыкин, А. Г. (1988) Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения АН СССР: в 3 т. М.: Издательская фирма «Восточная литература». Т. I. 507 с.

Сазыкин, А. Г. (1992) Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей (Кызыл) // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования / отв. ред. С. Г. Кляшторный, Ю. А. Петросян. М.: Наука, Вост. лит-ра. 151 с. С. 45–58.

Сумба, Р. П. (2004) Шаманские тексты на тибетском языке в фондах Национального музея им. Алдан Маадыр Республики Тыва // Библиотека в жизни общества, развитии науки и образования: Мат-лы Междунар. науч.-практич. конф. / отв. за вып. О. В. Фенцель. / отв. ред. Кызыл: Вариант. 64 с. С. 56–57.

Davidson, R. M. (2009) Studies in Dhāraṇī Literature I: Revisiting the Meaning of the term Dhāraṇī // Journal of Indian Philosophy. № 37 (2). P. 97–147.

Nebesky-Wojkowitz, R. (1996) Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities. Delhi: Rashtra Rachna Publ. 572 p.

Skilling, P. (1992) The Rakṣā Literature of the Śrāvaka-yāna // Journal of the Pali Text Society. Vol. XVI. P. 109–182.

Дата поступления: 30.08.2019 г.

REFERENCES

Bicheldei, U. P. (2011) Sbranie buddiiskikh rukopisei i ksilografov v fondakh Natsional'nogo muzeya Respubliki Tyva kak pamyatniki duhovnoi kul'tury tuvinskogo naroda [The collected Buddhist manuscripts and xylographs of the National Museum of the Tyva Republic as monuments of spiritual culture of the Tuvan people]. In: *Pamyat' mira: istoriko-dokumental'noe nasledie buddizma [Memory of the world: historical and documentary heritage of Buddhism]*. Proceedings of the International Scientific Conf. / ed. by V. V. Minaev. Moscow, Russian State University for the Humanities. 229 p. Pp. 228–233. (In Russ.).

Vanchikova, C. P. and Rinchinov, O. S. (2007) Centr vostochnykh rukopisej i ksilografov IMBT SO RAN [Center of Oriental manuscripts and woodcuts IMBT of the SB of the RAS]. In: *Institut mongolovedeniya, buddologii i tibetologii SO RAN (k 85-letiyu instituta): biobibliogr. sprav.* Ulan-Ude. Pp. 92–110. (In Russ.).

Zorin, A. V. (2018) K voprosu o klassifikatsii buddiiskikh sakral'nykh formul [On the issue of classification of Buddhist sacral formulas]. *RUDN Journal of Philosophy*, no. 22 (3), pp. 330–340. (In Russ.).

Mirzaeva, S. V. (2018) Mongol'skaya rukopis' «Carya molitv-ustremlenij o blagom puti» («Bhadrachar'ya») iz tuvinskogo arhiva [The Mongolian manuscript of the 'Bhadracharya' (The King of Aspiration Prayers, The Aspiration for Noble Excellent Conduct) from a Tuvan archive]. *The New Research of Tuva*, no. 4 [online]



Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/814> (access date: 12.05.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.4.11 (In Russ.).

Mongush, M. V. (2001) *Istoriya buddizma v Tuve (vtoraya polovina VI – konets XX v.) [The History of Buddhism in Tuva (latter half of the 6th – late 20th cc.)]*. Novosibirsk, Nauka. 200 p. (In Russ.).

Muzraeva, D. N. (2012) *Buddijskie pis'mennye istochniki na tibetskom i ojratskom yazykah v kollekcijah Kalmykii* [Buddhist written sources in Tibetan and Oirat languages in the collections of Kalmykia]. Elista, NPP «Dzhangar. 224 p. (In Russ.)

Muzraeva, D. N. (2019) Iz istorii komplektovaniya i opisaniya Fonda 8 Nauchnogo arhiva KalmNC RAN (po opisi V. O. Polyaeva) [Fond 8 of the Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center (RAS): Excerpts from the History of Its Formation and Description (an Insight into V. O. Polyaev's Inventory List)]. *Oriental Studies*, no. 43(3), pp. 450–459. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-450-459 (In Russ.).

Muzraeva, D. N. and Sumba, R. P. (2019) O ksilograficheskom sbornike buddiiskih tekstov na mongol'skom yazyke iz Natsional'nogo muzeya Tuvy [On a xylographic compilation of Buddhist texts in Mongolian language from the National Museum of the Republic of Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 2 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/852> (access date: 12.05.2019). DOI: 10.25178/nit.2019.2.12. (In Russ.).

Norbo, Sh. (1999) *Zaya-pandita (materialy k biografii) [Za ya pandita (biography materials)]*. Transl. from Old Mong. by D. Muzraeva, K. Orlova and V. Sanchirov. Elista, Kalmyk Book Publ. 335 p. (In Russ.).

Orlova, K. V. (2002) Opisanie mongol'skih rukopisej i ksilografov, hranyashchihysya v fondah Kalmykii [Description of Mongolian manuscripts and woodcuts stored in the funds of Kalmykia]. In: *Byulleten' Obshchestva vostokovedov*. Iss. 5. Moscow, IV RAN. 85 p. (In Russ.)

Sazykin, A. G. (1988) *Katalog mongol'skikh rukopisei i ksilografov Instituta Vostokovedeniia AN SSSR [Catalog of Mongolian manuscripts and woodcuts of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences]*. In 3 vols. Moscow, Nauka. Vol. I. 507 p. (In Russ.).

Sazykin, A. G. (1992) Sobranie mongol'skikh rukopisei i ksilografov iz fondov Tuvinskogo respublikanskogo kraevedcheskogo muzeia im. 60 bogatyrei (Kyzyl) [Catalogue of Mongolian manuscripts and xylographs housed by the Aldan Maadyr Tuvan Republican Local History and Lore Museum (Kyzyl)]. In: *Tyurkskie i mongol'skie pis'mennye pamiatniki. Tekstologicheskie i kul'turovedcheskie aspekty issledovaniia [Turkic and Mongolian written monuments. Textual and cultural aspects of the study]*. Collected papers. Ed. by S. G. Klyashtorny and Y. A. Petrosyan. Moscow, Vostochnaya Literatura. 155 p. Pp. 45–58. (In Russ.).

Sumba, R. P. (2004) Shamanskije teksty na tibetskom yazyke v fondakh Natsional'nogo muzeya im. Aldan Maadyr Respubliki Tyva [Tibetan-language shamanic texts stored by the Aldan Maadyr National Museum of the Tuva Republic]. In: *Biblioteka v zhizni obshchestva, razvitii nauki i obrazovaniya [Library in the life of society, development of science and education]*. Proceedings of the International Scientific Conf. / ed. by O. V. Fentsel. Kyzyl, Variant. 64 p. Pp. 56–57. (In Russ.).

Davidson, R. M. (2009) Studies in Dhāraṇī Literature I: Revisiting the Meaning of the term Dhāraṇī. *Journal of Indian Philosophy*, no. 37 (2), pp. 97–147.

Nebesky-Wojkowitz, R. (1996) *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Delhi: Rashtra Rachna Publ. 572 p.

Skilling, P. (1992) The Rakṣā Literature of the Śrāvakayāna. *Journal of the Pali Text Society*, vol. XVI, pp. 109-182.

Submission date: 30.08.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.7

Ойратская рукопись сутры «Собрание благоприятствования» (ойр. *Ölzöi dabxurlaqsan*) из тувинского архива*

Саглара В. Мирзаева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация



Статья вводит в научный оборот текст ойратской рукописи «Хутуqtu ölzöi dabxurlaqsan ketëkii yeke kölgöni sudur orşibo» ('Высшая сутра Махаяны «Собрание благоприятствования»). Она хранится в коллекции Национального музея Республики Тыва под инвентарным номером М-776.

Предположительно рукопись попала в коллекцию музея, как и многие другие буддийские тексты на монгольском и ойратском письме, из буддийских монастырей, функционировавших прежде на территории Тувы, или из частных коллекций.

В колофоне указано, что сутра была переведена Зая-пандитой Намкай Джамцо. Дается краткое описание роли памятника в тибето-монгольской литературной традиции и его функционирования в буддийских ритуалах. Приводится транслитерация ойратского рукописного текста, снабженная параллельным переводом на русский язык.

Ключевые слова: Собрание благоприятствования; сутра; рукопись; ойратская рукопись; ясное письмо; Зая-пандита Намкай Джамцо; Национальный музей Республики Тыва; Тыва

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Мирзаева С. В. Ойратская рукопись сутры «Собрание благоприятствования» (ойр. *Ölzöi dabxurlaqsan*) из тувинского архива [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/885> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.7



Мирзаева Саглара Викторовна — научный сотрудник, отдел монгольской филологии, Калмыцкий научный центр РАН. Адрес: 358000, Российская Федерация, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: kundgabo@list.ru ORCID ID: 0000-0002-8542-0260

Mirzaeva Saglara Viktorovna, Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: kundgabo@list.ru



'Compendium of Auspiciousness' (Oir. *Ölzöi dabxurlaqsan*): an Oirat manuscript from the Tuvan Archive

Saglara V. Mirzaeva

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article introduces into scientific discourse the text of the Oirat manuscript 'The Supreme Mahāyāna Sutrā Titled 'Compendium of Auspiciousness' (Oir. *Xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemëkü yeke kölgöni sudur oršibo*). It is stored in the National Museum of the Tuva Republic under inventory number M-776.

Like many other Mongolian- and Oirat-language Buddhist texts, the manuscript may have originally been kept in one of the Buddhist monasteries that had functioned in Tuva or in some private collection.

The colophon says this sutrā was translated by Zaya-pandita Namkhai Dzhamtso. The paper briefly describes the role of this composition in Tibetan-Mongolian literature and its functions in Buddhist rituals.

The article also provides a transliteration of the Oirat manuscript supplemented with a parallel Russian translation.

Keywords: *Compendium of Auspiciousness; sutrā; manuscript; Oirat manuscript; Clear Script; Zaya-pandita Namkhai Dzhamtso; National Museum of the Tuva Republic; Tuva*

* The reported study was funded by government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of the Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (registration number AAAA-A19-119011490036-1).



For citation:

Mirzaeva S. V. 'Compendium of Auspiciousness' (Oir. *Ölzöi dabxurlaqsan*): an Oirat manuscript from the Tuvan Archive. *The New Research of Tuva*. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/885> (access date: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.7

Введение

Предмет исследования данной статьи — ойратская рукопись «*Xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemëkü yeke kölgöni sudur oršibo*» ('Высшая сутра Махаяны «Собрание благоприятствования») из коллекции Национального музея Республики Тыва (далее — НМ РТ) под инвентарным номером М-776. Она представляет собой перевод одного из известных памятников литературы буддизма Махаяны — сутры «Собрание благоприятствования» (санскр. *Ārya-maṅgalakūṭa-mahayana-nāma-sūtra*, тиб. *'phags pa bkra shis brtsegs pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*, ойр. *xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemëkü yeke kölgöni sudur oršibo*).

Вероятно, его оригинальный текст, как и тексты большинства сутр, был составлен на санскрите в первые века нашей эры, однако до нашего времени он не сохранился. В колофоне рассматриваемого рукописного текста указано, что перевод на ойратский был выполнен известным просветителем, создателем ойратского «ясного письма» *тодо бичиг* Зая-пандитой Намкай Джамцо (1599–1662) (ойр. *amitan bügüde-yin ada todxori amurluilun: ariun ölzöi xutuq dabxur bütēqči ene suduri: ārya burxani arban baramidi olxuyin tula anggidaхui ügei süzüq-tü Aγali Aldar duraduqsan-du: ayaya takimliq oqtoruyuin dalai Rab byams Za ya orčiuluqsan* 'Эту чистую сутру, исполняющую собрание благоприятствования и усмиряющую вредоносные влияния для всех существ, перевел монах Огторгуйн Далай¹ Рабджам Зая-[пандита]

¹ Дословный перевод тиб. *nam mkha' rgya mtsho* 'океан пространства'.



по просьбе Аали Алдара, исполненного безраздельной веры, чтобы практиковать десять парамит благородного Будды). В перечне сочинений, переведенных Зая-пандитой с тибетского языка, эта сутра обозначена под номером 12 как текст «*Öljei dabqur*» (Норбо, 1999: 54). То обстоятельство, что эта сутра вошла в список его переводов, свидетельствует о ее значимости как буддийского сочинения, поскольку Зая-пандита переведил наиболее важные для буддийского учения тексты.

Сутра «Собрание благоприятствования» получила широкое распространение в буддийской традиции монгольских народов как ритуальный текст, зачитываемый во время различных обрядов жизненного цикла. А. М. Позднеев в «Очерках быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии» упоминает, что она читается во время ритуалов *хүүхэд аришаалах* (букв. 'благословение детей'), *мэнгэний засал* (букв. 'исправление [влияния] девяти астрологических знаков')¹, *жилийн оролгон* (букв. 'вступление в год')² и похоронных обрядов вместе с текстом «Сутры о восьми светоносных» (монг. *Найман гэгээн*) (Позднеев, 1993: 414, 432, 433, 464), и классифицирует оба текста как благопожелания (там же: 464).

Что касается происхождения рукописи, можно предположить, что она попала в коллекции музея, как и многие другие буддийские тексты на монгольском и ойратском письме, из буддийских монастырей, функционировавших прежде на территории Тувы, или из частных коллекций, о чем писал А. Г. Сазыкин (Сазыкин, 1992: 49–50). Присутствие рукописных образцов на «ясном письме» свидетельствует о том, что ойратский язык использовался наряду с монгольским в буддийских ритуалах и в Туву. Подобные факты лишней раз подтверждают важность изучения этнокультурных связей монгольских народов с тувинским.

Предварительный анализ текста позволяет отнести сочинение к поджанру дхарани-сутр, небольших по объему повествований, в которых в ответ на чью-либо просьбу Будда Шакьямуни дарует сакральную формулу, начитывание которой позволяет обрести те или иные блага. Интересно отметить, что в сутру «Собрание благоприятствования» включен также текст жанра *видхи* (санскр. *vidhi*, тиб. *cho ga*), ритуального руководства, которое содержит объяснение, в каких случаях нужно практиковать эту сутру: «при возведении дворца для высших [Трех] Драгоценностей, храма Учения, храма Будды, ступы, святыни; при освящении [захоронений для людей] благородного происхождения, слова [Будды] и текстов; при строительстве городов и домов; при рождении детей; при отправлении и принятии невесты; при вынесении покойного; при проведении похоронных обрядов и для отвращения неблагоприятных плохих предзнаменований» (ойр. *dēdū erdeni-yin ordu xarši bosyoxui kigēd nomiyin süme bosyoxu: burxani süme bosyoxui kigēd suburyan bosyoxu: bumba bosyoxu-yi kigēd gegēn izour: sayin zarliq kigēd debter sayitur amilan orošiulxu: oroni balyasu xamiya bari xui kigēd: ger balyasu šine barixu: küböün küüke töröküi kigēd: beri ökü [=öggkü] abxu: yasu yaraxu kigēd ebden üyiledkü: ükēr bayiуулxui kigēd: ölzöi ügei mou iro-noyoudi xariulun üyiledkü*).

Сутра «Собрание благоприятствования» широко представлена в письменной традиции Тибета и монгольских народов³: она включена в ритуальные сборники «Сундуй» и «Доманг» (Зорин, Макарова, 2016: 53; Музраева, 2018: 90), а также получила распространение как самостоятельный текст (Успенский, 2000: 158; Сазыкин, 2001: 83–85;

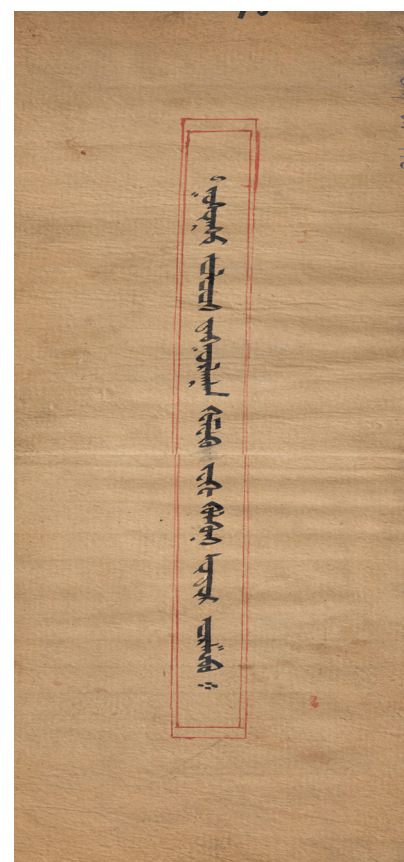


Фото 1. Фотокопия титула рукописи «*Xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemëkü yeke kölgöni sudur oršibo*». Хранится в архиве Национального музея Республики Тыва.

Photo 1. A photo of the title page of the manuscript 'Xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemëkü yeke kölgöni sudur oršibo' kept in the Archive of the National Museum of the Republic of Tuva

¹ Проводится раз в девять лет.

² Проводится раз в двенадцать лет.

³ Однако стоит отметить, что она не вошла в тибето-монгольский свод буддийского канона Кагьюр (Ганджур), в отличие от «Сутры о восьми светоносных», которая, как упомянуто выше, читается наряду с ней в различных ритуалах.



Музраева, 2012: 149; Туранская, Яхонтова, Носов, 2018: 39). Несмотря на это, до настоящего времени монгольязычные версии сутры не выступали предметом исследования и не переводились на русский язык, что обуславливает актуальность приводимого в статье перевода.

Рукопись М-776 состоит из 9 листов, пагинация начинается с титульного листа. Название «*Xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemëkü yeke kölgöni sudur oršibo*» заключено в двойную рамку красного цвета, как и текст на лл. 1b–2a; начиная с л. 2b — текст без рамки. Большая часть текста написана черными чернилами, ключевые слова — красными. Рукопись заканчивается санскритской формулой благопожелания *mangalam* ‘да будет благо’, написанной на ойратской графике.

Мы приведем здесь транслитерацию памятника⁴, сопровождаемую русским переводом, с целью ввода в научный оборот.



Фото 2. Страницы 1b–2a рукописи «*Xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemëkü yeke kölgöni sudur oršibo*» (коллекция Национального музея Республики Тыва).

Photo 2. Folios 1b–2a of the manuscript ‘*Xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemëkü yeke kölgöni sudur oršibo*’ kept in the Archive of the National Museum of the Republic of Tuva

Транслитерация и русский перевод

Транслитерация ойратского текста	Русский перевод
[1b] <i>Namo guru Mahā tu na ye:</i>	Намо гуру Махамуние.
<i>enedkegiyin kelen-dü: Ārya mangga la kuta mahā ya na na ma sutra:</i>	На санскрите — Арья-мангалакута-махаяна-нама-сутра,
<i>töbödiyin kelen-dü: 'Phags pa bkra šis brčegs pa zes byava teq pa čen poi mdo:</i>	На тибетском — Пагпа таши цегпа щеджава тегпа ченпой до,

⁴ Слова, помещенные в фигурные скобки, вписаны автором рукописи между строк. В квадратных скобках со знаком равенства приведены правильные формы написания слов.



<p><i>mongyoliyin kelen-dü: Xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemëkü yeke kölgöni sudur:</i></p>	<p>На монгольском — Хутагт өлзий давхарласан хэмээх их хөлгөний судар.</p>
<p><i>xamuq burxan bodhi sadv-nartu mürgümüi:</i></p>	<p>Поклоняюсь всем буддам и бодхисаттвам.</p>
<p><i>eyin kemën mini sonosuqsan nigen çaqtu: ilayun tögüsün üleqsen dëdü oulayin sayitur orşoulxui ölzöi dabxurlaqsan ordu xarşi čëčëq dabxurlaysan oi: očir dabxurlaqsan ger balyasun erdeni čoqçoloqson širë: gesar padmayin debiskertü soun: ölzöi-tü olon nökiüd-töi mingyan nayiman bodhi sadv mahā sadv küreleqsen inu: ene metü Dëdü Ölzöi-tü bodhi sadv kigëd: Ölzöi Xurāqči bodhi sadv: Ölzöi Čimeq bodhi sadv kigëd: Ölzöi Xamuqtu Üzeqči [2a] bodhi sadv: Ölzöi Oγoto Tügëmel bodhi sadv kigëd: Ölzöi Oqtorγui Züreketü bodhi sadv: Ölzöi Gazar Züreketü bodhi sadv: Ölzöi Kii Züreketü bodhi sadv: Ölzöi Usun Züreketü bodhi sadv kigëd: Ölzöi Gal Züreketü bodhi sadv: Ölzöi Očir Züreketü bodhi sadv kigëd: Ölzöi Erdeni Züreketü bodhi sadv: Ölzöi Kizār Ügei Zoköltu bodhi sadv kigëd: Ölzöi Teyin Üzeqči bodhi sadv: tögünčilen Dëdü Oi[=oyu]-tu kigëd: Čaqlašī Ügei Gerel-tü: Čaqlašī Ügei Nasatu kigëd: Gerel Sakiqči burxan: Dëdü Ölzöi Uxātu kigëd: ölzöi auxa [=auya] küçütü Očiro pāni: ölzöi biliqtü xutuqtu Mañjušri kigëd: ölzöi nigülesküi tögüsüqsen Nidübër üzeqči: Šariyin köbegün Subudi terigüten basa busu ölzöi tögüsüqsen mingyan nayiman olon nökiüd kigëd: tenggeri klu yagşa γandharva kusmanda: kümün kigëd kümüni-ügüdüyin čuulγan maši olon-luγā xamtu soubai: tere üye tere çaqtu zalou Mañjušri debisker-ëče bosči: ilayun üleqseni olon ergin üyiledëd: [2b] tögünčilen boluqsani gegën-dü baroun öbüdüq gazartu sögüdči: ilayun tögüsün üleqsen burxan-du eyin kemën ayiladxabai:</i></p>	<p>Так я слышал однажды. Бхагаван пребывал в превосходно расположенном дворце собрания благоприятствования на лучшей горе, в цветнике¹, в доме, сделанном из собраний ваджр, восседая на троне, сделанном из собраний драгоценностей, и сиденье из цветущих лотосов. Вокруг него пребывали тысяча восемь бодхисаттв-махасаттв в окружении многочисленных благих друзей — бодхисаттва Мангала Вара, бодхисаттва Мангала Самграха, бодхисаттва Мангала Аламкара, бодхисаттва Мангала Авалока, бодхисаттва Мангала Сарвавьяпин, бодхисаттва Мангала Акашагарбха, бодхисаттва Мангала Кшитигарбха, бодхисаттва Мангала Ваюгарбха, бодхисаттва Мангала Джалагарбха, бодхисаттва Мангала Агнигарбха, бодхисаттва Мангала Ваджрагарбха, бодхисаттва Мангала Ратнагарбха, бодхисаттва Мангала Анантавьяха, бодхисаттва Мангала Випашьин, а также Уттарамати, Амитабха, Амитаюс, Будда Кашьяпа, Садмангаламати, благой, могущественный Ваджрапани, благой, мудрый и благородный Манджушри, благой, исполненный сострадания Авалокитешвара, Шарипутра, Субхути и другие тысяча восемь благих друзей, небожители, <i>наги, якши, гандхарвы, кумбханды</i>, люди, нечеловеческие существа — в таком многочисленном окружении он пребывал. В то время юный Манджушри встал со своего на места, обошел вокруг Бхагавана много раз, склонился перед Татхагатой на правое колено и так обратился к Бхагавану</p>
<p><i>ilayun tögüsüqsen ölzöi-tü olon nökiüd axui ene očirtu: teriün-dü ölzöi buyantai: dunda-du ölzöi buyantai: ečüstü ölzöi ügei xamugi maši amurliulun: xamuq ölzöi-töni xurān üyiledkü: xamuq gem aldal sayitur arilyan üyiledkü: xamuq sayin erdem oγoto čuulxui sayin čoqtoi sayin xubitai bolγoxui nige sudur nomlon soyirxo kemën ayiladxaqsan-du: ilayun togüsüqsen niγuur-yën müšën: eyin kemën zarliq bolboi:</i></p>	<p>«О Бхагаван, посреди этого многочисленного ваджрного благого собрания я прошу даровать сутру, добродетельную и благую в начале, добродетельную и благую в середине, устраняющую все неблагоприятные [факторы] в конце, собирающую воедино все благоприятные [факторы], очищающую все нарушения и ошибки, полностью объединяющую все благие достоинства, дарующую великолепие и счастье». Бхагаван улыбнулся и сказал:</p>

¹ Букв. 'в лесу, в котором собраны цветы'.



Mañjušri kigēd basa busu ölzöi-tü nökiid-noγoud čingnaqtun: bi urida birman boluqsan čaqtu: ene ülü aljaxu yertünčüyin oron-du: kümün γalabiyin nasu mingγan nasulxui čaqtu: ölzöi γarxuyin čoq sayitur dousuqsan čoq zali genel burxan kemēkii-ēce: mingγan erdem-tei ölzöi yekede dabxurlaqsan kemēkü sudur nomiyin jüil öüni sonosun: toqtön hadγalan ungšin nomloboi: yertünčüyin oron ende sayin mou üyileyin erkēr ölzöi ügei kigēd: öljöyin belge maši olon bolxu: čagiyin [3a] gem kigēd: töröqsöni gem: ölzöi ügei terigüüten: üyile üyiledoqšeni [=üyiledöqšeni] gem: idē ideqšeni gem kigēd xubčasu ümüsuqšeni gem: uruq boluqsani gem kigēd ger bariqsani gem: nökiir ireqšeni gem kigēd: ed arbiγuluqsani gem: morin ükiir [=üker] terigüüteni arbiγiulxuyin gem kigēd: ebedüqšeni gem: ükeqšeni gem kigēd: zamdu oroxuyin gem: yasu γarγaxuyin gem kigēd: abaloγačiyin gem: ügēr üiledküyin gem kigēd: balyasuni üyileyin gem: tede terigüüten: ölzöi ügei xamuγ nomi sayitur amurlilun üiledkü: ölzöi-tü xamuγ erdem sayitur xuran: čoqtoi sayin xubitai bolγoxu: terigüün ečüs dunda buyantai: buyani čuulan bügüde ölzöitöi tögüsün: xamuγ kilinče tüyidker arilyan üyiledkü: ölzöi dabxurlaqsan kemēkü sudur bi čimadu nomlosu: öyini sonosxu buyu sedkin ögüüleqšeni tödüi ken-yēr čü: yertünčü-dü ölzöi-tü bolγon: ölzöi ügei xamuγi maši amurlilun üyiledkü: basa busu mou tölgö mou zöüdün: mou belge kigēd mou iro: ölzöi ügei bügüdeyigi sayitur xariulun [3b] üyiledüqči sudur öüni: xamuγ amitan-du tusa amuγuulang kigēd ibēküyin tula: bi čimadu nomlosu sayitur čingnaji sedkidēn bari: kemēn zarliq boluqsan-du:

«О Манджушри, а также благие друзья, слушайте! В прошлые времена, когда я был брахманом, в этом мире нестерпимых страданий, в то время, когда продолжительность человеческой жизни равнялась тысяче лет, я услышал от Будды [по имени] „Полностью исполненный величия благоприятствования, Сияющий свет“ эту сутру под названием „Наделенная великим собранием благоприятствования и тысячей достоинств“, запомнил ее, хранил, читал и даровал ее. В этом мире в силу благой и неблагоприятной кармы встречается много благоприятных и неблагоприятных предзнаменований, [например], изъяны, [связанные со] временем, изъяны рождения и прочие неблагоприятные факторы, изъяны совершения деяний, принятия пищи, ношения одежды, проведения свадьбы, возведения дома, посещения друзей, увеличения имущества, количества лошадей, коров и прочих [видов скота]; изъяны болезни, смерти, отправления в дорогу, выноса покойного, строительства города и пр. Я дарую тебе эту сутру под названием „Собрание благоприятствования“, которая благим образом усмиряет все неблагоприятные [факторы], собирает воедино все благоприятные благие качества, приносит великолепие и благоденствие, является добродетельной в начале, середине и конце, в совершенстве исполняет все благоприятные собрания благих заслуг и очищает все кармические завесы. Любой, кто услышит ее, подумает о ней или произнесет, сразу обретет мирское благо и усмирит все неблагоприятное. Кроме того, я дарую эту сутру, которая благим образом отвращает [негативное влияние] плохих предзнаменований, плохих снов, плохих знаков, примет и всех неблагоприятных [факторов], ради пользы и защиты всех живых существ. Слушай внимательно и сохрани в уме».

töün-dü Mañjušri sayin sayin ilaγun tögüsüqšen: amitan-du ölzöi ügei xamuγi xariulun üyiledküyin tula: ölzöi dabxurlaqsan suduriyin ayimaq kemēkü: erdemiyin zoköliyiyin xan nomiyin čoqčo töüni mandu nomlon soyirxo: kemēn zalbariqsan-du: töün-dü ilaγun tögüsüqšen zarliq bolboi:

Тогда Манджушри обратился к нему: «Прекрасно, прекрасно, о Бхагаван! Для того чтобы отвращать все неблагоприятные [факторы] для живых существ, я прошу даровать нам [сутру, входящую в] раздел сутр „Собрание благоприятствования“, [которая является] собранием Учений и царем сочинений, наделенных достоинствами». В ответ Бхагаван сказал:



<p><i>Mañjušri basa busu ölzöi nöküd tede törölkitön amitan bügüde-dü zayān kigēd buyani tuxaliyin kücün-yēr: ölzöi-tön kigēd ölzöi ügei xoyor bolun: amitani dotoro-ēče cū {kümün} izourtan-du ölzöi ügei belge inu: ungsiqsani gem kigēd bičqseni [=bičiqseni] gem: nomloqsoni gem kigēd bišilyaqsani gem törön sača üküküi kigēd soxor bolai: mañing kigēd ilidu čār xor čangyu yaraa seterkei urul xoγar soxor bükütür: čeker nidütü zurγān xurγān niγuur mengge-tei: urilou maγatai sebketei: mou oroi-toi: yasutai erketen dotou: [4a] ali gešöün ilöü dotoi boluqsan: ölzöi geyin [=ügeyin] gem mün: tögünčilen adusun kigēd öüdeni noxoi: tarālang boluqsan kigēd ed: aγuurasun bügüdedü cū: ölzöi ügeiyin gem bolxu bui: töüni šinγilen belgedēd ölzöi ügei bügüdeyigi xariulun urbuulji: xamuq gem aldal ügei bolγon üyiledküyin tulada: ölzöi-tü üyileyin burxan-du mörgümüi: ölzöi-tü čoq tedküqči itegelnoyoud-tu mürgümüi: ölzöi-tü uxān tarni ögüülen üiledümüi::</i></p>	<p>«О Манджушри, а также благие друзья, в силу того, что у всех живых существ увеличивается и уменьшается [благая] карма и благие заслуги, возникают благоприятные и неблагоприятные [факторы]. Неблагоприятными [факторами] среди живых существ, наделенных человеческим рождением, считаются изъяны чтения, переписывания, дарования Учения, медитативного сосредоточения, смерть сразу после рождения, слепота, рождение двуполым, лишай, различные кожные болезни, заячья губа, горб, бельмо на глазу, шесть пальцев, пятна на лице и теле, неправильная макушка, недостающие органы, недостающие или лишние части тела. Таким же образом, неблагоприятные знаки могут проявиться у скота, дворовых собак, в урожае и имуществе. Когда вы заметите подобное, чтобы устранить все неблагоприятные [факторы] и изъяны, нужно сказать: „Поклоняюсь Будде благоприятных деяний. Поклоняюсь славным и благоприятным Защитникам. Я произношу благоприятную видья-мантру:</p>
<p><i>seda ya tedan: bija ye uga ge gi: uga sva sva ri sva ri: amuq gi de pra sa ra dha: sa de pra dagxe: muni muni: guru ne guru ne: a ke ma ke mura ke mura ke: sva na de: guna ya sarva sva sti: bhrum: bhrum: bhrum sva sti mule mule: kē šva kē šva: čurna čurna bi ma le svā hā:: kemēn ögüüle: ene üge saitur ögüülebei:</i></p>	<p><i>Седая тедан биджае угаги угасва свари свари. Амугиде прасарадха саде прадагхе. Муни муни гуруне гуруне. Аке маке мураке мураке сванаде. Гуная сарва свастии бхрум бхрум бхрум свастии муле муле кешва кешва чурна чурна бимале сваха.</i></p>
<p><i>burxan nom kigēd xuvaraq-noγoudu mürgümüi: ibēn üyiled ölzöi-tü boltuγai γadar: dotor niγuučayin önzöi [=özlöi]-noγoud odügē [=ödügē] ende buuji irekü boltuγai:: γadana ölzöi-töi ariluqsan oqtor [4b]-γui: dotoro ölzöi-töi ariluqsan sedkiliyin tüb: niγuučayin ölzöi-töi ariluqsan nomiγin činariyin aγār: oqtorγui tüb činar γurban ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuγuulang boltuγai:</i></p> <p><i>oqtorγui-du ölzöi naran sara xoyori: olon graha oduni čuulγan kürēleqsen: γazar-tu ölzöi tabun maqmudi: γal usun šoroi kiyin čuulγan kürēleqsen zamsartu [=zabsartu] ölzöi-tü dēdü {burxan} γurban erdeni: züγiyin burxadiyin čuulγan kürēleqsen: dēdü γurban erdeniyin ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuγuulang boltuγai::</i></p>	<p>Поклоняюсь Будде, Дхарме и Сангхе. Защитите и принесите благо! Пусть все внешние, внутренние и тайные благоприятствования сейчас будут здесь! Пусть чистое пространство внешнего благоприятствования, чистое средоточие ума внутреннего благоприятствования, чистое пространство <i>дхармадхату</i> тайного благоприятствования — пусть благоприятствования пространства, средоточия и <i>дхату</i> принесут здесь и сейчас счастье!</p> <p>В небе — благоприятные солнце и луна, окруженные множеством планет и звезд, на земле — пять благоприятных стихий, окруженных огнем, водой, землей и воздухом, в промежутке — благоприятные высшие Три Драгоценности, [включая] Будду, окруженные собраниями будд [десяти] направлений, — пусть счастье высших Трех Драгоценностей пребудет здесь и сейчас!</p>



<p><i>namo Buddhā ya hum: namo Dharma ya hum: na ma Sang gha ya hum:</i></p>	<p>Намо Буддхая хум. Намо Дхармая хум. Намо Сангхая хум.</p>
<p><i>oqtorγui γazar zabsariyin ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuγuulang boltuγai: dunda ölzöi-töi üyileyin burxan: Beirouzana ölzöi-töi üyileyin burxan: Beyrouzanayin ölzöi ali bui: tere öljoi-bēr ödügē ende sayin amuγuulang boltuγai: urγuxui-du ölzöi-töi üyileyin burxan: Bazar sadv ölzöi-töi üyileyin [5a] burxan: Bazar sadv-yin ölzöi ali bui: tere öljoi-bēr ödügē ende sayin amuγuulang boltuγai:: baroun-du ölzöi-töi üyileyin burxan Radna Sambha [=Sambha] va ölzöi-töi üyileyin burxan: Radna Sambha va-yin ölzöi ali bui: tere öljoi-bēr ödügē ende sayin amuγuulang boltuγai:: šinggeküi-dü ölzöi-töi üyileyin burxan Amidabha ölzöi-töi üyileyin burxan: Amidabha-yin ölzöi ali bui: tere öljoi-bēr ödügē ende sayin amuγuulang boltuγai:: zöün-dü ölzöi-töi üyileyin burxan A siddhi ölzöi-töi üyileyin burxan: Amogha siddhi-yin ölzöi ali bui: tere öljoi-bēr ödügē ende sayin amuγuulang boltuγai::</i></p>	<p>Пусть все благоприятные [факторы] неба, земли и промежуточного пространства пребудут здесь и сейчас! В центре Будда благоприятной активности Вайрочана — пусть в силу его благоприятствования счастье пребудет здесь и сейчас! На востоке Будда благоприятной активности Ваджрасаттва — пусть в силу его благоприятствования счастье пребудет здесь и сейчас! На юге Будда благоприятной активности Ратнасамбхава — пусть в силу его благоприятствования счастье пребудет здесь и сейчас! На западе Будда благоприятной активности Амитабха — пусть в силу его благоприятствования счастье пребудет здесь и сейчас! На севере Будда благоприятной активности Амогхасиддхи — пусть в силу его благоприятствования счастье пребудет здесь и сейчас!</p>
<p><i>om buddha ya dhu hum: om bazar ya dhu hum: om radna ya dhu hum: om padma ya dhu hum: om ka rma ya dhu hum:</i></p>	<p>Ом буддхая дху хум. Ом бадзарья дху хум. Ом ратная дху хум. Ом падмая дху хум. Ом карма дху хум.</p>
<p><i>bi kigēd xubitai izourtani küböün: ödügē ende barildulγayin ed aγourasu ögüqçi ögligöyin ezeni burxan-noγoud adistidlēd: dēdü ölzöi-tü suduriyin ayimaq öüni: [5b] ene metü ögüüleqsen buyan-yēr: oqtorγui metü xamuqtu tügēmel naran saran metü xamuqtu todorxoi oduni čuulγan metü jibxulang-tai toqton: solongγo metü üzeskülengtöi: Sümür oula metü čoqtoi batu: γazar delekei metü xamuγi üüsgen: dalai metü gün iröltei čimeq-tü modun metü salā delgeren: erel xangγaqçi mañi erdeni metü: kereqleküi küseliyin xura oroxu boltuγai:</i></p>	<p>Я и удачливые сыновья благородного семейства, люди, поднесшие здесь сегодня имущество, и милостынедатели, получившие благословение будд, читают [это Учение из] раздела сутр. В силу заслуги от этого деяния [благо] будет всепроникающим подобно пространству, [помогающим] ясно [все разглядеть] подобно солнцу и луне, освещающим словно скопления звезд, прекрасным словно радуга, великолепным и крепким словно гора Сумеру, всепорождающим словно земля, наделенным молитвами-устремлениями, глубинными словно океан, с раскидистыми ветвями словно у прекрасного дерева, исполняющим желания подобно драгоценности чинтамани и подобным дождю, исполняющему желания и дарующему то, что нужно.</p>
<p><i>om a hum radna bhrum ni ā: ölzöi-tü boltuγai svā hā:</i></p>	<p>Ом а хум ратна бхрум ни а. Пусть будет благо сваха.</p>



<p><i>na mo zorixu ügei öqligöyün činadu kürüqsen: yeke öqligöyün ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai: bolxui-du mederekü ügei küličenggüyün ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai: zalaɣai ügei šaqšabadiyın činadu kürüqsen: yeke šaqšabadiyın ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: zalixai ügei kičēnggüyün činadu kürüqsen: yeke kičēnggüyün ölzöi ali bui: [6a] tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: urbul kürbül ügei samadiyın ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: endeöürel ügei biligiyn činadu kürüqsen: yeke biligiyn ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: ali ese töridüqsen arɣayın činadu kürüqsen: yeke arɣayın küčüni ölzöi ali bui tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: ülü tačixu türbel ügei küčü[ni] činadu kürüqsen: yeke küčüni auɣayın ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: erel serel ügei iröliyn činadu kürüqsen: yeke iröliyn ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: mungxaraxu ügei belge biligiyn činadu kürüqsen: yeke belge biligiyn ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: arban baramidiyın öljoı ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai::</i></p>	<p>Намо. Пусть силой благоприятствования великой щедрости, относящейся к парамите безоъектной щедрости, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования терпения, когда отсутствует распознавание становления, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования великой нравственности, относящейся к парамите незапятнанной нравственности, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования великого усердия, относящегося к парамите неуклонного усердия, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования устойчивого <i>самадхи</i> счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования великой мудрости, относящейся к парамите безошибочной мудрости, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования могучего великого метода, относящегося к парамите свободного от помех метода, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования великой силы, относящейся к парамите непоколебимой и свободной от желания силы, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования великого устремления, относящегося к парамите устремления, свободного от чаяний и надежд, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования великой изначальной мудрости, относящейся к парамите изначальной мудрости, свободной от неведения, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования десяти парамит счастье пребудет здесь и сейчас!</p>
<p>[6b] <i>om sva sti dadya tā: ɣade ɣade pāra ɣade pa ra sam ɣade bodhi ye svā hā:</i></p>	<p><i>Ом свасту мадьята гате гате пара гате пара самгате бодхие сваха.</i></p>
<p><i>üülü tačixu-yi türbel ügei kürdü erdeni: yeke kürdü erdeniyın ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: yeke kölgön küčüteı zān erdeni: zān erdeniyın ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai бүкү уқтай дөдү морин erdeni дөдү морин erdeniyın ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: buruu adaxagiyn emnel daruqçı čeregiyın noyon erdeni: čerigiyn noyon erdeniyın ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: xamuq bügüdeyigi ibeqçı xatun erdeni: xatun erdeniyın ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: xamuqtu erkešin ezeleküi tüšimel erdeni: tüšimel erdeniyın ölzöi ali bui: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:: sanansār delgeröülün üyile бүтөқчи маңи erdeni: маңи erdeniyın ölzöi ali bui: [7a] tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuɣuulang boltuɣai:</i></p>	<p>Пусть силой благоприятствования великого драгоценного колеса, свободного от желания и непоколебимого, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования великого драгоценного слона, [чья] сила [может привести в движение] большую колесницу, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования высшего драгоценного коня счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования великого драгоценного военачальника, подавляющего <i>тиртыхиков</i>, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования великой драгоценной царицы, покровительствующей всем, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования великого драгоценного министра, управляющего всем, счастье пребудет здесь и сейчас! Пусть силой благоприятствования великой драгоценности <i>чинтамани</i>, исполняющей все задуманное, счастье пребудет здесь и сейчас!</p>



<p><i>om bi ša de: radna bi ša de samuda ga de ye svā hā: om beydurya sa le: pra kra če damarče bha na svā hā</i></p>	<p>Ом бишаде ратна бишаде самуда гаге ље сваха. Ом бейдурья сале пра краце дамарце бхана сваха.</p>
<p><i>namo teriün-dü ölzöi-töi kükür metü ibēn: beye-dü ölzöi-töi üli ečüdküi dedü ilaγuqšan belge: zarligiyin ölzöi-töi nomiyn dung baroun-du ergin: sedkil-dü čogiyin zurγayin ölzöi: nidün-dü altan erdeniyin zaγasuni ölzöi: kelen-dü salā nabči delgereqšen padmayin ölzöi: küzöün-dü üzeskülengei erdeni bum payin ölzöi: γartu erdeniyin dēdü mañiyin ölzöi: köldü üyileyin kürdüyin ölzöi-töi: dēdü nayiman belge-bēr ali siddhi oluqšan: tere ölzöi-bēr ödügē ende bida-noγoud-tu ölzöi buulγan: tere ölzöi-bēr ödügē ende sayin amuγuulang bol{tu}γai::</i></p>	<p>Намо. Для головы [Будды] — благой зонт, для тела — благой непреходящий высший стяг победы, для речи — закручивающаяся вправо благая раковина Учения, для ума — сияющий благой знак, для глаз — благие золотые драгоценные рыбки, для языка — благой лотос с распустившимися лепестками, для шеи — благой прекрасный драгоценный сосуд, для рук — благая высшая драгоценность <i>чинтамани</i>, для ног — благое колесо активности — пусть силой благоприятствования <i>сиддхи</i>, обретенных благодаря восьми высшим символам, счастье пребудет здесь и сейчас!</p>
<p><i>om sarva ayur jñā na radna ha mu ki bhrum bhrum bhrum hūm hūm hūm svā hā::</i></p>	<p>Ом сарва аюрджняна ратна хамуки бхрум бхрум бхрум хум хум хум сваха.</p>
<p><i>burxan amār nomloqson: [7b] ölzöi damxurlaqšan [=dabxurlaqšan] iröliyin sudur: ene nasun-du amuγuulang jirγan nasu urtudan: ölzöi čoq badaran buyani olxu: jirγalang xoto [=xotolo] tögüskü: xoyino dēre ügei dousuqšan burxan bolxu:: kemēn zarliq boluqšan-du: ölzöi-töi nökiüd tede kigēd tenggeri kümün asuri-luγā: selte xamuq nökiüd tede: ilayun tögüsün üleqšeni zarligi ilerkei maqtabai:: xutuq-tu ölzöi dabxurlaqšan kemēkü yeke kölgöni sudur dousbai::</i></p>	<p>Эта сутра устремления „Собрание благоприятствования“, проповеданная Буддой, [уже] в этой жизни дарует благополучие, долголетие, благоденствие, могущество, благие заслуги и совершенное счастье, после чего будет обретено совершенное наивысшее состояние будды». Когда он сказал так, те благие друзья вместе с небожителями, людьми и асурами восхвалили слова Бхагавана. Высшая сутра Махаяны под названием «Собрание благоприятствования» закончена.</p>
<p><i>tere čaq-tu ilayun tögüsün üleqšen-dü zalou Mañjušri ayiladxabai: ilayun tögüsüqšeni suduriyin ayimaq öüni üyile bür-lügē yamaru tögüsgeñ üyiledkü: töüni üyile bür yambar bui kemēn ayiladxaqšan-du ilayun tögüsüqšen zarliq bolboi:</i></p>	<p>Тогда юный Манджушри обратился к Бхагавану: «О Бхагаван, как нужно в совершенстве практиковать [это сочинение] из раздела сутр вместе с ритуалом? Каков метод его практики?». Бхагаван ответил:</p>
<p><i>Mañjušri öüni üyile bür inu: dēdü erdeni-yin ordu xarši bosγoxui kigēd nomiyn süme bosγoxu: burxani süme bosγoxui kigēd suburγan bosγoxu: bumba bosγoxuyi kigēd gegēn izour: sayin zarliq kigēd debter [8a] sayitur amilan orošiulxu: oroni balγasu xamiγa barixui kigēd: ger balγasu šine barixu: küböün küike töröküi kigēd: beri ökü [=öγκü] abxu: yasu γarγaxu kigēd ebden üyiledkü: ükēr bayiyuulxui kigēd: ölzöi ügei mou ironoγoudi xariulun üyiledkü: urboulun üyiledküi öüni: amtan tögüsüqšen ariun idēn buyu: arbai tuturγa til terigüüten tabun züyil tarā buyu: moduni čimeq kigēd: tarāni šime buyu bal buyu: baling metü-dü ögüülen üyiled: öüni ači tusa inu ölzöi ügei bügüde sayitur amurlin xamuq ölzöi ene nasun-du tögüsün: dēre ügei ači üre olxu: kemēn zarliq bolboi:</i></p>	<p>«О Манджушри, что касается практики этого [текста], [его нужно] читать при возведении дворца для высших [Трех] Драгоценностей, храма Учения, храма Будды, ступы, святыни; при освящении [захоронений для людей] благородного происхождения, слова [Будды] и текстов; при строительстве городов и домов; при рождении детей; при отправлении и принятии невесты; при вынесении покойного; при проведении похоронных обрядов и для отвращения неблагоприятных плохих предзнаменований. Читайте [эту сутру], чтобы сделать пищу чистой и вкусной, для пшеницы, риса, кунжута и других пяти видов злаков, фруктов, злаковой эссенции, меда, <i>торма</i> и т. д. Ее польза в том, что она усмиряет все неблагоприятные и в совершенстве исполняет все благоприятные [факторы] в течение этой жизни, и обретается наивысший плод».</p>



<p><i>beyeyin ölzöi töröl ügei nomiyn beye: zarligiyn ölzöi dödü nomiyn arşani doun: sedkiliyin ölzöi endöürel ügei teqşi çinar: erdemiyn ölzöi zurγān züyiliyin oron-ēče uduridaxu: üyile-γin} ölzöi [8b] temečel ügei jıbxulang-tai bütün:</i></p> <p><i>ödür čü ölzöi-töi soni čü ölzöi-töi boltuγai:: ödür soni nasuda sayin amuγuulang boltuγai: xoyor költön ta sayin amuγuulang boltuγai: dörbön költön ta sayin amuγuulang boltuγai: ödügē boluqсан-noγoud sayin amuγuulang boltuγai: xamuq-yēr čü dēdedü amuγuulang jırγalang-gi olxu boltuγai::</i></p>	<p>Благое [просветленное] тело, нерожденная дхармакая, благая просветленная речь, мелодия нектара Учения, благой просветленный ум, равенность, свободная от изъянов, благие просветленные достоинства, которые освобождают существ от шести видов рождения, благая активность, непревзойденная и великолепная, Пусть будут благими и день, и ночь! Пусть будет счастье всегда: и днем, и ночью! Существа, передвигающиеся на двух ногах, будьте наделены счастьем! Существа, передвигающиеся на четырех конечностях, будьте наделены счастьем! Все, кто пребывает здесь, будьте наделены счастьем! Пусть все обретут высшее счастье!</p>
<p><i>om samska ka ra samka ka ra nirgada za da om svā sti:</i></p>	<p><i>Ом самскакара самкакара ниргада за да ом свā сти.</i></p>
<p><i>xutuq-tu ölzöi yekede dabxurlaqсан sudur üyile üyiledbür-lügē selte dousbai::</i></p>	<p>Высшая сутра «Собрание великого благоприятствования» вместе с ритуалом закончена.</p>
<p><i>amitan bügüde-yin ada todxori amurluulun: ariun ölzöi xutuq dabxur бүтēqči ene suduri: ārya burxani arban baramidi olxuyin tula anggıdaxui ügei süzüq-tü aγali aldar duraduqсан-du: ayaγa takimlıq oqtorγuyin dalai Rab byams Za ya orčiuluqсан: [9a] alγayās ügei buyani auγa küčün-yēr: arban züq delgerütügei ārya Zongkapa-yin sajin: Akanistayin oron-du burxan bolxu boltuγai xamuq mitan [=amitan]:: sarva man ga lam::</i></p>	<p>Эту чистую сутру, исполняющую собрание благоприятствования и умиряющую вредоносные влияния для всех существ, перевел монах Огторгуйн Далай Рабджам Зая-[пандита] по просьбе Аали Алдара, исполненного безраздельной веры, чтобы практиковать десять парамит благородного Будды. Пусть силой неотомимого благодеяния Учение благородного Цонкапы распространится в десяти направлениях и все живые существа достигнут состояния будды в Чистой Земле Акаништха! Да будет благо!</p>

Благодарности

Автор выражает глубокую благодарность профессору, доктору филологических наук, директору Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва К. А. Бичелдею за возможность ознакомиться с текстом рукописи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Зорин, А. В., Макарова, Ю. С. (2016) Два калмыцких списка тибетского сборника «Доманг» из коллекции Саратовского областного музея краеведения // Монголика-ХVII. СПб.: Петербургское востоковедение. С. 52–60.

Музраева, Д. Н. (2012) Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии. Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“». 224 с.

Музраева, Д. Н. (2018) Из истории бытования сборника буддийских текстов «Сундуй» у калмыков (на материале коллекции Э. Б. Убушиева, хранящейся в научном архиве КалмНЦ РАН) // Oriental Studies. Вып. 3. С. 68–94. DOI: 10.22162/2619-0990-2018-37-3-68-94

Норбо, Ш. (1999) Зая-пандита (материалы к биографии) / пер. со старописъм. монг. яз. Д. Н. Музраевой, К. В. Орловой, В. П. Санчирова. Элиста: Калм. кн. изд-во. 335 с.

Позднеев, А. М. (1993) Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Репринтное изд. Элиста. Калм. кн. изд-во. 512 с.



Сазыкин, А. Г. (1992) Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей (Кызыл) // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования / отв. ред. С. Г. Кляшторный, Ю. А. Петросян. М. : Наука, Вост. лит-ра. 151 с. С. 45–58.

Сазыкин, А. Г. (2001) Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН: в 3 т. М.: Издательская фирма «Восточная литература». Т. 2. 416 с.

Туранская, А. А., Яхонтова, Н. С., Носов, Д. А. (2018) Краткий каталог рукописей и ксилографов в Государственном архиве Республики Татарстан (тибетские, монгольские, ойратские тексты) // Гасырлар авазы — Эхо веков. № 1. С. 32–56.

Успенский, В. Л. (2000) Каталог монгольских рукописей и ксилографов восточного отдела научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета. Токио: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. 354 с.

Дата поступления: 01.09.2019 г.

REFERENCES

Zorin, A. V. and Makarova, Yu. S. (2016) Dva kalmytskikh spiska tibetskogo sbornika «Domang» iz kolleksii Saratovskogo oblastnogo muzeya kraevedeniya [Two Kalmykian Manuscript Copies of the Tibetan Collected Book «Mdo mangs» Kept at the Saratov Regional Museum of Local Lore]. *Mongolica-XVII*. St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie. Pp. 52–60. (In Russ.).

Muzraeva, D. N. (2012) *Buddiiskie pis'mennye istochniki na tibetskom i oiratskom yazykakh v kolleksiyakh Kalmykii* [Tibetan- and Oirat-language Buddhist written sources in collections of Kalmykia]. Elista, Dzhangar. 224 p. (In Russ.).

Muzraeva, D. N. (2018) Iz istorii bytovaniya sbornika buddiiskih tekstov «Sundui» u kalmykov (na materiale kolleksii E. B. Ubushieva, khranyashcheysya v nauchnom arkhive KalmNTs RAN) [The gZungs 'dus Buddhist texts collection: excerpts from the history of its existence among the Kalmyks (a case study of E. B. Ubushiev's collection from the Archive of the Kalmyk Scientific Center of the RAS)]. *Oriental Studies*, no. 3, pp. 68–94. DOI: 10.22162/2619-0990-2018-37-3-68-94. (In Russ.).

Norbo, Sh. (1999) *Zaya-pandita (materialy k biografii)* [Za ya pandita (biography materials)]. Transl. from Old Mong. by D. Muzraeva, K. Orlova, V. Sanchirov. Elista, Kalmyk Book Publ. 335 p. (In Russ.).

Pozdneev, A. M. (1993) *Ocherki byta buddiiskih monastyrej i buddiiskogo dukhovenstva v Mongolii v svyazi s otnosheniem sego poslednego k narodu* [Sketches of the life of Buddhist monasteries and clergy in Mongolia, in connection with the latter's relation to the people]. Reprint ed. Elista, Kalmyk Book Publ. 512 p. (In Russ.).

Sazykin, A. G. (1992) *Sobranie mongol'skikh rukopisej i ksilografov iz fondov Tuvinskogo respublikanskogo kraevedcheskogo muzeia im. 60 bogatyrei (Kyzyl)* [Catalogue of Mongolian manuscripts and xylographs housed by the Aldan Maadyr Tuvan Republican Local History and Lore Museum (Kyzyl)]. In: *Tyurkskie i mongol'skie pis'mennye pamiatniki. Tekstologicheskie i kul'turovedcheskie aspekty issledovaniya* [Turkic and Mongolian written monuments. Textual and cultural aspects of the study]. Collected papers. Ed. by S. G. Klyashtorny and Y. A. Petrosyan. Moscow, Vostochnaya Literatura. 155 p. Pp. 45–58. (In Russ.).

Sazykin, A. G. (2001) *Katalog mongol'skikh rukopisej i ksilografov Instituta vostokovedeniya RAN* [The Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs of the Institute of Oriental Studies of the RAS]. In 3 vols. Moscow, Vost. Lit.. Vol. 2. 416 p. (In Russ.).

Turanskaya, A. A., Yakhontova, N. S. and Nosov, D. A. (2018) *Kratkii katalog rukopisej i ksilografov v Gosudarstvennom arhive Respubliki Tatarstan (tibetskie, mongol'skie, oiratskie teksty)* [A brief catalogue of manuscripts and xylographs stored in the State Archive of the Republic of Tatarstan (Tibetan-, Mongolian-, Oirat-language texts)]. *Gasyrlar avazy — Eho vekov*, no. 1, pp. 32–56. (In Russ.).

Uspensky, V. (2000). *Katalog mongol'skikh rukopisej i ksilografov vostochnogo otdela nauchnoi biblioteki Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta* [Index to the Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library]. Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. 354 p. (In Russ.).

Submission date: 01.09.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.8

О тибетском и монгольском ксилографических изданиях «Повести о Лунной кукушке» (по материалам Национального музея Тувы и архива КалмНЦ РАН)*

Деляш Н. Музраева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация,

Рита П. Сумба

Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва, Российская Федерация



В статье описывается один из буддийских текстов, имеющих фабульную основу, получивший широкое распространение в среде монголов, бурят, калмыков, известный также тувинцам. Это хорошо известное в монголоведении сочинение с кратким названием «Повесть о Лунной кукушке» (1737). О том, что этот памятник был известен тувинским буддистам, свидетельствует ксилографическое издание этого сочинения на тибетском языке, хранящееся ныне в фондах Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.

Тибетский ксилограф из музея Тувы озаглавлен «Повесть о птице, преисполненной мыслью о достижении просветления, прозванной Лунная кукушка с голубой шеей, известная под названием „Украшение слуха тех, кто познал, что все предметы материального мира не имеют сущности“» (тиб. *Vyang chub kyi sems mnga' ba'i bya mgrin sngon zla ba rtogs pa brjod pa 'khor ba mtha' dag la snying po med par mthong ba rnam kyi rna rgyan ces bya ba bzhugs so*). Ксилографическое издание на монгольском языке из архива КалмНЦ РАН имеет название «Повесть о птице-бодхисаттве по имени Лунная кукушка с голубой шеей, именуемая «Украшением слуха познавших, что материальный мир не имеет сущности»» (монг. *Bodi sedkil tegüsüsen köke qoγolai-tu Saran kökege neretü sibaγun-u tuγujj orčilang-un bükün-i jirüken ügei kemen medegčid-ün čikin-ü čimeg*).

Дается описание ксилографического издания в Туве в сопоставлении с текстом монгольского перевода по ксилографу из фондов КалмНЦ РАН.

Ключевые слова: буддизм; письменный источник; буддийская литература; Тува; Калмыкия; музей; архив; ксилографы; Повесть о Лунной кукушке; тибетский язык; монгольский язык

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Музраева Д. Н., Сумба Р. П. О тибетском и монгольском ксилографических изданиях «Повести о Лунной кукушке» (по материалам Национального музея Тувы и архива КалмНЦ РАН) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/886> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.8



Музраева Деляш Николаевна — кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, заведующий отделом монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (917) 680-80-21. Эл. адрес: deliash@mail.ru

ORCID ID: 0000-0002-8619-9369

Сумба Рита Петровна — научный сотрудник отдела культуры, искусства и религии Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Титова, д. 30. Тел.: +7 (923) 384-32-91. Эл. адрес: risu1232001@yahoo.de
ORCID ID: 0000-0002-6296-2809

Muzraeva Delyash Nikolaevna, Candidate of Philology, Leading Research Associate, Head of Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (917) 680-80-21. E-mail: deliash@mail.ru

Sumba Rita Petrovna, Research Associate, Department of Culture, Science and Religion, Aldan Maadyr National Museum of the Tuva Republic. Postal address: 30 Titov St., 667000 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (923) 384-32-91. E-mail: risu1232001@yahoo.de



**‘The Tale of the Moon Cuckoo’:
Tibetan- and Mongolian-language xylographic editions revisited
(a case study of materials stored in the National Museum of the Tuva
Republic and the Archive of Kalmyk Scientific Center of the RAS)***

Delyash N. Muzraeva

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation,

Rita P. Sumba

Aldan-Maadyr National Museum of the Tuva Republic, Russian Federation

The article describes one Buddhist text with a plot basis widely spread among the Mongols, Buryats, Kalmyks, and also known to the Tuvans. This composition is the well-known essay ‘The Tale of the Moon Cuckoo’. The fact that this monument was known to Tuva Buddhists is indicated by a Tibetan-language xylographic edition of this work (code 3-96 // 3676/378) stored in the Aldan Maadyr National Museum of the Tuva Republic.

The mentioned Tibetan-language xylograph is titled ‘The Tale of the Bird Aspiring after Enlightenment, Nicknamed the Blue-Necked Moon Cuckoo, and Known as ‘Delight to the Hearing of Those Who Have Conceived That All Objects of the Material World Have No Essence’ (Tib. Byang chub kyi sems mnga’ ba’i bya mgrin sngon zla ba rtogs pa brjod pa ‘khor ba mtha’ dag la snying po med par mthong ba rnams kyi rna rgyan ces bya ba bzhugs so). The Mongolian-language xylographic edition from the Archive of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences bears the title ‘The Tale of the Bird-Bodhisattva Named the Blue-Necked Moon Cuckoo, Entitled ‘Delight to the Hearing of Those Who Have Conceived That the Material World Has No Essence’ (Mong. Bodi sedkil tegüsügen köke qoγolai-tu Saran kökege neretü sibaγun-u tuγuji orčilang-un бүкүн-i jirüken ügei kemen medegčid-ün čikin-ü čimeg).

The paper provides a description of the Tuva-based woodblock publication and compares it with the Mongolian-language translation according to the xylograph from Kalmyk Scientific Center of the RAS.

Keywords: *Buddhism; written sources; Buddhist literature; Tuva; Kalmykia; museum; archive; xylographs; Tale of the Moon Cuckoo; Tibetan language; Mongolian language*

**The reported study was funded by government subsidy — project name ‘Oral and Written Heritage of the Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions’ (registration number AAAA-A19-119011490036-1).*



For citation:

Muzraeva D. N. and Sumba R. P. ‘The Tale of the Moon Cuckoo’: Tibetan- and Mongolian-language xylographic editions revisited (a case study of materials stored in the National Museum of the Tuva Republic and the Archive of Kalmyk Scientific Center of the RAS). *The New Research of Tuva*. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/886> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.8

Введение

Культуре народов России, традиционно исповедующих буддизм (калмыков, бурят, тувинцев), при-сути общие черты, затрагивающие не только ритуальную сторону религиозных обрядов, повседневную литургическую службу в буддийских храмах, но и систему религиозного образования, а также проповедническую деятельность буддийских священнослужителей, заботившихся о популяризации своего учения среди мирян. В последнем из указанных видов деятельности буддийского духовенства важная роль отводилась письменным источникам. Изучение состава и содержания религиозных текстов, имевших хождение в ламской среде, сохранившихся к началу XXI в. и хранящихся ныне в книжных фондах Калмыкии и Тувы (Бичелдей, 2011; Мирзаева, 2018; Мирзаева, Тувшинтугс, 2019; Музраева, 2018; Музраева, Сумба, 2019: Электр. ресурс; Сумба, 2019: Электр. ресурс; см. также обзор Вакаева, 2014), будет способствовать выявлению общего корпуса текстов, приемов проповеднической деятельности, а также постановки учебного дела при буддийских монастырях.

При этом необходимо дать описание образцов текстов, имеющих фабульную основу, получивших широкое распространение у монголов, бурят, калмыков, известные тувинцам. Одним из таких сочи-



ний является хорошо известное в монголоведении под кратким названием сочинение «Повесть о Лунной кукушке». Один из образцов монгольской версии (*Bodi sedkil*) в настоящее время хранится в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН (далее — КалмНЦ РАН). В фондах Национального музея Республики Тыва имеется тибетский ксилограф «Повести...», изданный в тибетском монастыре Дрепунг (*Byang chub*). Перевод на русский язык монгольской версии был осуществлен в 2004 г. (Повесть о Лунной кукушке, 2004). О тибетской версии в отечественной востоковедческой литературе имеется не так много сведений. В данной публикации предполагается дать описание известных изданий текста этого памятника.

В данной статье впервые дается описание ксилографического издания памятника «Повесть о Лунной кукушке» на тибетском языке, сохранившегося в Туве, в сопоставлении с текстом монгольского перевода по ксилографу из фондов КалмНЦ РАН, а также с английским переводом Геше Вангьяла¹ (1901–1983). Подобная публикация позволит популяризировать интереснейший памятник, имеющий более чем двухсотлетнюю историю, хорошо известный в буддийском мире, в востоковедческих кругах, будет способствовать дальнейшему его изучению, подготовке сводного текста тибетского оригинала и его переводов.

Источниковой базой послужили тибетское ксилографическое издание *Byang chub kyī sems mnga' ba'i bya mgrin sngon zla ba 'i rtogs pa brjod pa 'khor ba mtha' dag snying po med par mthong ba rnam kyī rna rgyan zhes bya ba bzhungs so* ('Повесть о птице, преисполненной мыслью о достижении просветления, по имени Лунная кукушка с голубой шеей, именуемая «Украшением слуха тех, кто познал, что все предметы сансары не имеют сущности»') (шифр З–96 // 3676/378. 133 л., размер листов 54,5x8,5 см, размер текста 49,5x8 см), хранящееся в фонде Национального музея Республики Тыва (*Byang chub*), а также бурятский ксилограф на монгольском языке *Bodi sedkil tegüsüsen köke qoyolai-tu Saran kökege neretü sibaᠠun-u tuᠠujī orčilang-un бүкүн-и жүрүкөн үгеи кемеңгид-үн чикин-ү чимег кемекү орусоба* ('Повесть о птице-бодхисаттве по имени Лунная кукушка с голубой шеей, именуемая «Украшение слуха познавших, что материальный мир не имеет сущности»') (шифр Ф–8 (Фонд редких рукописей), опись 1, ед. хр. 194) из Научного архива КалмНЦ РАН (*Bodi sedkil*).

Сведения из колофонов об авторе и переводчике

Автором данного сочинения является Дагпу Лобсан-Данби-Джалцан² (1714–1762). Согласно колофону, сочинение, представляющее собой его «тайную» биографию³, было записано по просьбе его учеников. Год его создания — 1737.

Отметим, что обращение к текстам данного памятника позволяет сфокусировать внимание на природе особых способностей, которыми были наделены буддийские адепты и которые они применяли в практике медитации с целью совершенствования интеллектуального потенциала.

На монгольский язык это сочинение было переведено в 1780 г. известным литератором XVIII в. Дайгуши⁴ Агвандампилом (Агванданпэлом) (1700–1780) (Повесть о Лунной кукушке, 2004: 28–33).

Монгольский перевод был осуществлен по повелению одного из влиятельных лам Внутренней Монголии Джанджа-хутухты Ролби-Дордже (Рольбий-Дорчжэ) (1717–1786)⁵ — одного из самых известных представителей линии перерождений в школе Гелуг во Внутренней Монголии. Именно

¹ Геша Вангьял (тиб. *ngag dbang dbang rgyal*) — известный калмыцкий буддийский монах. В 1923–1935 гг. по рекомендации Агвана Доржиева — наставника и доверенного лица Далай-ламы XIII, был направлен в Тибет и проходил обучение в монастыре Дрепунг Гоманг в Лхасе, являющемся одним из трех главных монастырей школы Гелуг, где спустя два года защитил степень геше. В 1955 г. был вынужден уехать в США, где в 1958 г. основал буддийский монастырь, в котором прослужил вплоть до своей кончины. Геше Вангьял — автор ряда переводов буддийских сочинений; среди его учеников известные буддологи — Р. Турман, Дж. Хопкинс и др.

² Дагпу Лобсан-Данби-Джалцан (тиб. *stag-phu-ba blo-bzang bstan-pa'i rgyal-mtshan*) — один из наиболее известных тибетских воплощенных лам линии преемственности Дагпу; упоминания о нем в сочинениях современников, цитирование «Повести...» в трудах более поздних тибетских и монгольских авторов свидетельствуют о нем как о незаурядной личности, весьма просвещенном буддийском деятеле средневековья (Повесть о Лунной кукушке, 2004: 18–22).

³ В тибетской традиции принята классификация, согласно которой различают «внешнюю» биографию (тиб. *phyi'i rnam thar*), а также «внутреннюю» (тиб. *nang gi rnam thar*) и «тайную» (тиб. *gsang ba'i rnam thar*) (Востриков, 1962: 112).

⁴ гуши (от кит. *go shi* 'государственный наставник' — высший титул, который мог получить лама во времена маньчжурской династии Цин (1644–1912) в Китае). Монголы стали использовать форму «гуши» или «дайгуши» в качестве почетного именованья переводчика буддийских текстов (см.: Успенский, 2011: 107–109).

⁵ О нем см. Успенский, 2011: 17, 105–107 и др.



под руководством Джанджа Ролби-Дордже в период с 1742 г. по 1749 г. велась работа по переводу на монгольский язык и изданию второй части буддийского канона Данджура (Монголын уран зохиолын тойм, 1977: 385–386; Цэрэнсодном, 1987: 314–316). Примечательно, что столь крупномасштабное мероприятие Ролби-Дордже счел необходимым предварить составлением тибетско-монгольского терминологического словаря «Источник мудрецов» (крат. тиб. *Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas*; монг. *Merged yaḡqi-yin oron*) (Монголын уран зохиолын тойм, 1976: 385). В этой работе также принимал участие Дай гуши Агвандампил (там же: 385–386).

Из истории изучения памятника

Многие вопросы изучения рассматриваемого памятника были освещены в зарубежной и отечественной востоковедной литературе (Tibetische Handschriften und Blockdrucke, 1981; Повесть о Лунной кукушке, 2004 и мн. др.).

Описание двухксилографов хотелось бы дополнить сведениями о китайских изданиях с аналогичным названием. Речь идет о сочинении известного литератора Внутренней Монголии В. Инжинаша (1837–1892), известном под названием «Шастра лунной кукушки» (монг. *Saran kököge-yin šastir*). Как пишет известный монголовед Л. Г. Скородумова, в этом романе, созданном в 1854 г., повествуется о детских и юношеских годах главного героя по имени Пу юй (Уюй), наследника состоятельного рода, которые прошли в богатом аристократическом китайском доме (Скородумова, 2017: 84). В сочинении описываются игры, романтические взаимоотношения главного героя с тремя сестрами и другими родственницами. При этом исследовательница отмечает, что у Инжинаша нет никакой религиозной подоплеки. Совпадение же в названиях («Лунная кукушка») было вызвано тем, что в Южной Монголии хорошо был известен сюжет буддийского повествования о Лунной кукушке (там же).

История перевода тибетского памятника на монгольские языки тесно связана с деятельностью монгольских, калмыцких и бурятских священнослужителей. То, что калмыки вновь и вновь обращались к этому источнику, не случайно. Здесь хотелось бы сказать несколько слов о переводе известного калмыцкого буддийского священнослужителя Геше Вангьяла, выполненного им с тибетского на английский язык. Факт создания перевода Геше Вангьялом хорошо известен, но мало исследований в отечественном востоковедении, посвященных этому труду. Этот перевод, выполненный в 1950-е гг., вышел в свет в 1982 г. в Нью-Йорке (Geshe Wangyal, 1982). В предисловии к переводу автор пишет, что сочинение «Принц, превратившийся в кукушку: история освобождения» (“The Prince Who Became a Cuckoo: A Tale of Liberation”) — это не просто описание истории жизни царевича Дхармананды, а также последующей жизни в облике кукушки, но и рассказ о том, как практиковать буддизм, используя специальные приемы, которые практикуются Сутраяной и Тантраяной тибетского буддизма (там же: vii). Автор перевода обращает внимание на то, что, читая эту книгу, можно ознакомиться со всеми стадиями этой практики (там же).

Геше Вангьял своим трудом перенес на американскую почву традицию передачи классического тибетского текста, излагающего основные постулаты буддийского учения в XX в., тем самым сохранил и создал условия для его популяризации в Америке и Европе.

Краткое содержание текста «Повести...»

В «Повести ...» дается описание видений и снов, которые являлись автору — Дагпу Лобсан-Данби-Джалчану, начиная с детского возраста. Из этих фрагментарных эпизодов, записанных и выстроенных последовательно, сложилось повествование, в котором описывались события одного из предшествовавших перерождений тибетского автора. Сочинение с подобной занимательной фабулой не могло не найти отклика со стороны читателей и слушателей. Первыми были ученики, по просьбе которых и была записана история индийского царевича, в которого в одной из прошлых жизней воплотился Дагпу.

В повести главным действующим лицом является индийский царевич Дхармананда (тиб. *chos kyi dga' ba*; монг. *Nom-un bayasqulang* ‘Радость учения’), который обучившись практике «переноса сознания», сумел превратиться в кукушку (букв. «войти в тело» кукушки). В силу козней приближенного сановника, он не смог обернуться вновь человеком и последний отрезок жизни оставался кукушкой. Будучи в облике птицы, сумел внять наставлениям божеств, которые являлись к нему в образе людей и животных, проникся Учением Будды и, вплоть до своей кончины, стал проповедовать его среди зверей и птиц.



Фото 1. Титульный лист ксилографа на тибетском языке из Национального музея Тувы (шифр 3–96 // 3676/378).

Photo 1. The title page of a xylograph in Tibetan from the National Museum of Tuva (code 3–96 // 3676/378).

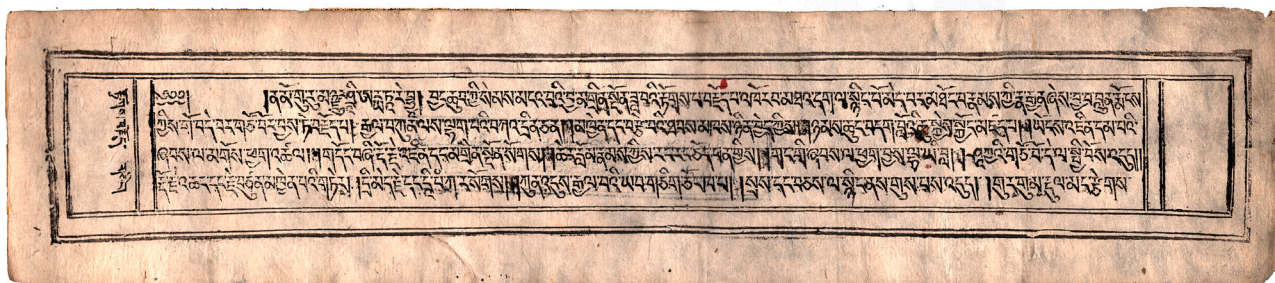


Фото 2. Лист 1б ксилографа на тибетском языке из Национального музея Тувы.

Photo 2. Sheet 1b of a Tibetan xylograph from the National Museum of Tuva.



Фото 3. Титульный лист и лист 2а ксилографа на монгольском языке из Научного архива КалмНЦ РАН (шифр Ф–8, опись 1, ед. хр. 194).

Photo 3. The title page and page 2a of the xylograph in Mongolian from the Scientific Archive of KalmSC of the RAS (code F–8, inventory 1, unit 194).



Сопоставительный анализ тибетского и монгольского текстов

Сопоставительный анализ текстов рукописей и ксилографов на тибетском языке, которые в настоящее время хранятся в самых разных востоковедных центрах и библиотеках, показывает, что все они идентичны и композиционно подразделяются на 9 глав. Приведем названия глав тибетского ксилографа и сопроводим этот перечень названиями глав печатного издания на монгольском языке в транслитерации и переводе.

	<i>Тиб.</i>	<i>Монг.</i>
<i>I глава</i>	<i>Yab yum gyi rtogs pa brjod pa mdor bsdus pa dang 'phos shing lhums su zhugs pa'i skabs dang pa'o</i> (‘Глава первая, обобщенно повествующая об истории жизни отца и матери, а также о том, как был зачат’)	<i>Tere qayan qatun qoyar-un domoy-i tobčilan quriyaγsan-luγ-a kebelin-e orosiγsan üy-e-yin terigün bölöğ</i> (‘Первая глава, кратко повествующая историю о царе и царице и о том периоде, когда проник в лоно [царицы Матимахани] ¹)
<i>II глава</i>	<i>sKu byis pa'i skabs dang chos blon gsum nub phyogs su gshegs pa'i skabs te gnyis pa'o</i> (‘Вторая глава о младенчестве, а также об изгнании трех сановников в западном направлении’)	<i>Qan köbegün-ü nilq-a čaγ-un üy-e-lüge nom-un γurban tüsimed kögegdejü örön-e jüg-tür oduγsan üy-e-yin qoyaduγar bölöğ</i> (‘Вторая глава, [в которой повествуется] о младенческих годах царевича и о том, как три сановника были изгнаны и отправились на запад’)
<i>III глава</i>	<i>sKu gzhon nu'i skabs dang grongs 'jug sbyangs shing yum zhi bar gshegs pa'i skabs te gsum pa'o</i> (‘Третья глава о молодых годах, об обучении способности переноса сознания (вхождения в тела умерших существ) и о кончине матери’)	<i>Qan köbegün-ü baγ-a nasun-u üy-e-lüge kegür-tür oroqu ubadis-i suduluγsan qoyin-a eke qatun qaliγsan üy-e-yin γutaγar bölöğ</i> (‘Третья глава об отроческих годах царевича, о том, как [он] обучился практике переноса сознания и о том, как вскоре после этого скончалась царица-мать’)
<i>IV глава</i>	<i>Grong 'jug gi rkyen gyis bya'i lus su gyur pa dang sprul pa'i bya dang mjal ba sogs kyi skabs te bzhi pa'o</i> (‘Четвертая глава о том, как посредством способности вхождения в тела умерших существ обрел тело птицы, а также встреча с птицей-перерожденцем и проч.’)	<i>Kegür-tür oroqu-yin nokočel-iyer kökege sibaγun bey-e-tü boluγsan-u üy-e-lüge qubilyan sibaγun-a aγuljaγsan terigüten-ü üy-e-yin dötüger bölöğ</i> (‘Четвертая глава, повествующая о том первоначальном периоде, когда [царевич] повстречался с птицей-хубилганом после того, как с помощью средства переноса сознания превратился в кукушку’)
<i>V глава</i>	<i>Bya rnam la thog mar chos gsungs pa bla ma dri med dpal ldan las thun mong ma yin pa'i gdam pa dang lung bstan thob pa'i skabs te lnga pa'o</i> (‘Пятая глава о преподавании птицам основ учения, о получении от ламы Дримедпала общих и особых наставлений и пророчеств’)	<i>Tedeger kemebesü urida sibaγun-nuγud-a nom-i nomlan tegün-ü qoyin-a Kkir ügei čoγtu blam-a-ača yerü kiged yerü busu-yin ubadis-luγ-a bosoy oluγsan üy-e-yin tabduγar bölöğ</i> (‘Пятая глава, о том времени, когда [царевич] наставлял в учении птиц, а затем получил от ламы Хир Угэй Цогту («Непорочного Сиятельного») наставления о пророчествах и таинствах, обычных и чудесных’)

¹ Здесь и далее в таблице в квадратных скобках мы приводим пояснения к тексту.



<p>VI глава</p>	<p><i>'Phags pa thugs rje chen po yab yum gyis lung bstan cing dge 'dun rnams kyis shing rtar gdan drangs pa dang rgyal bu brdzun ma pham par mdzad cing gser bzang ma dang slar mjal ba sogs 'thor bu sna tshogs gyi skabs te drug pa'o</i> ('Шестая глава о пророчестве Авалокитешвары и его женской ипостаси [Тары], о водружении общиной монахов на деревянную колесницу, победе лже-царевича, новой встрече с Сэрсанмой и многими другими')</p>	<p><i>Qutuy-tu yeke nigülesügči Qomsim Bodisung ečige eked-ece bošoγ ögden: quvaraγ-ud morin tergeber jalaysan-luγ-a: qaγurm-a qan kobegün ilaγdaγsan qoyin-a: Sayin altan qatun jiči učiraγsan üy-e-yin keseg busaγ eldeb jüil-ün jirγuduγar bölög</i> ('Шестая глава о том времени, когда [царевич] внял наставлениям Великого Милосердного Хоншим Бодисатвы, отца и матери, когда монахи пригласили его в колесницу, когда после низложения лжецаревича [он] вновь повстречался с [царицей] Сайн Алтан, а также о многом другом')</p>
<p>VII глава</p>	<p><i>Rang gi 'dul rnams la tshigs bcad glu dbyangs su sdebs pa rgya mtsho lta bu'i mang nas blo dman gyis go bde zhing deng dus nye bar 'kho ba 'ga' zhig smras pa'i skabs te bdun pa'o</i> ('Седьмая глава о произнесении тем, кого [следует усмирить], из множества — подобно океану — мелодичных стихов, легких для понимания, а также о необходимых в данный момент вещах)</p>	<p><i>Saran kökege öber-iin nomoγadqaydaqun-nuγud-a egesiglegsен silüg-üd inu dalai metü yeke olan-u dotor-a-ača: dooratu oyutan medeküiy-e kilbar böged: edüge üy-e-de čiqula keregtü nigen kedün-i ogülegsen üy-e-yin doloduγar bölög</i> ('Седьмая глава о том времени, когда Лунная кукушка читала проповеди некоторыми из огромного количества, подобного океану, мелодичных стихов, предназначенными для тех, кто является ее объектом усмирения, легкими для понимания низких умом и необходимыми именно в этот период времени')</p>
<p>VIII глава</p>	<p><i>Slar Varanāsir 'dzom ste bla ma dri med pa'i dpal gyi zhal mjal zhing lung bstan thob pa sogs kyi skabs te brgyad pa'o</i> ('Восьмая глава о повторной встрече в Варанаси, о встрече с ламой Дримедпалом и получении от него наставлений')</p>	<p><i>Varanasi-yin qariyatu ulus amur jirγalang-i edlekü bolbai: teyin kü Varanasi-yin oron-dur jiči učiraldun kkir ügei blat-a-yin gegen-e ayuljaγu bošoγ ögdegsen terigüten-ü üy-e-yin nayimaduγar bölög</i> ('Восьмая глава, [повествующая] о периоде времени, когда [царевич-кукушка, царь Куланраджа, Индзанадхара и другие сановники] вновь повстречались друг с другом в стране Варанаси, встретили ламу Хир Угэй Цогту («Непорочного Сиятельного») и получили [от него] наставления')</p>
<p>IX глава</p>	<p><i>mThar sku gshegs pa'i skabs te dgu pa'o</i> ('Девятая глава о кончине')</p>	<p><i>Ecüs-tür töröl araljiγsan üy-e-yin yisüdüger bölög</i> ('Девятая глава, [повествующая] о периоде, когда в конце [жизни царевич-кукушка] поменял рождение')</p>

Приведенные выше перечни глав тибетского текста и монгольского перевода показывают, насколько тонко в последнем передаются нюансы, детали исходного текста. Монгольский переводчик добавляет лишь отдельные слова и частицы для уточнения своего перевода.

В данной публикации мы сочли возможным представить для сравнения фрагмент из тибетского текста, его монгольский перевод, а также соответствующий английский перевод Геше Вангьяла.



Тиб.	Монг. перевод Дай гуши Агвандампила	Англ. перевод Геше Вангьяла
<p><i>dkon mchog gsum la snying nas mgos phyag 'tshal // sdug bsngal mun pa sel bar byin gyis rlobs // gting mtha' med pa'i 'khor ba'i rgya mtsho 'dir // nyon mongs sdug bsngal na kras rab gtses pa'i // bdag sogs 'gro rnam srid las bsgral du gsol //</i></p> <p>(‘Всем сердцем поклоняюсь Трем драгоценностям! Даруйте благословение для того, чтобы рассеять тьму страданий. Соизвольте освободить из сансары меня и других жи- вых существ, которые под- вергаются невероятным истязаниям морского чудо- вища в этом бездонном океане бесконечного круго- ворота страданий от помра- чений’) (Byang chub, л. 55б–56а)</p>	<p><i>Ünen kü ḡurban erdeni-de jirüken- ečegen bisiren mörgümü bi: Ürgülji eyimü yeke jobalang-un qarangḡuy-yi arilyan adistidla: Üjügür kiḡaḡar ügei ene orčilang-un dalai dotor-a: Üimen jobaqui nisvanis-un matar-iyar masi yeke könögegedgsen: Ütele bi terigüten amitan-i sansar-un dalai-ača getülgen soyurqa::</i></p> <p>(‘Воистину от всего сердца поклоняюсь Трем драгоценностям! Постоянно, рассеивая тьму великих страданий, даруйте благословение. Соизвольте вызволить из океана сансары меня и других живых существ, Которые в этом безбрежном океане сансары подверглись невероятным истязаниям чудо- вища помрачений’) (Bodi sedkil, л. 71б)</p>	<p><i>'I bow down with all my heart to the Three Jewels; I beg you to clear away this dark misery. Please, rescue me and all other beings From this bottomless ocean of cyclic existence Wherein we are tortured by those serpents, The miseries brought on by our fettering passions'</i></p> <p>(‘Я всем сердцем поклоняюсь Трем драгоценностям! Я молю вас о том, чтобы ус- транили тьму страданий. Пожалуйста спасение мне и всем живым существам от бездонного океана круговорота жизни, В котором нас мучают эти змеи, Где мы страдаем от наших страстей’) (Geshe Wangyal, 1982: 86)</p>

Заключение

Подводя итог анализу, нам хотелось бы выразить надежду, что данная публикация вызовет интерес к памятнику со стороны широкого круга читателей. Как нам кажется, связи этого произведения с тибетским, монгольским и тувинским фольклором, оригинальной и переводной литературой еще недостаточно изучены, между тем они обещают интересные перспективы.

Со времени издания монгольской версии (малым тиражом) прошло 15 лет, в то время как внимание к этому памятнику возрастает. Возможно, публикация данной статьи позволит решить вопрос о втором издании этого сочинения, являющегося образцом популярного буддизма и ярким примером средневековой литературы Центральной Азии. Подобная публикация могла бы привлечь данные о ксилографическом издании тибетского оригинала памятника из музейного фонда Тувы к дальнейшим археографическим поискам среди тибетских рукописей и ксилографов, хранящихся в библиотеках и архивах.

Факт наличия версий этого письменного памятника в фондах Калмыкии и Тувы свидетельствует об общих истоках религиозных текстов. Письменные источники проникали в среду лам и мирян из известных буддийских центров. Цель, которую преследовали буддийские проповедники и в среде ойратов и калмыков, и в среде тувинцев, была одна — популяризировать буддийское учение, основные его постулаты, к чему привлекались тексты с занимательным сюжетом, каковым и является «Повесть о Лунной кукушке» (на тибетском и монгольском языках).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бичелдей, У. П. (2011) Собрание буддийских рукописей и ксилографов в фондах Национального музея Республики Тыва как памятники духовной культуры тувинского народа // Память мира: историко-



документальное наследие буддизма. Мат-лы Межд. науч.-практ. конф. / отв. ред. В. В. Минаев. М. : РГГУ. 359 с. С. 228–233.

Востриков, А. И. (1962) Тибетская историческая литература. М. : Издательская фирма «Восточная литература». 427 с.

Мирзаева, С. В. (2018) «Арья-бхадрачарья-пранидхана-раджа» («Зангчо монлам») в письменной традиции буддизма ваджраяны // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 2 (36). С. 131–143.

Мирзаева, С. В., Тувшинтугс, Б. (2019) Монголыязычные версии «Сутры о восьми светоносных» (монг. Найман гэгээн, калм. Нөөмн гегэн): об истории изучения и списках в фондохранилищах России // Oriental Studies. № 44(4). С. 716–727.

Монголын уран зохиолын тойм [История монгольской литературы] (1976). 2-р боть. Улаанбаатар : Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл. 672 х. (На монг. языке).

Музраева, Д. Н. (2018) Коллекция тибетских и монгольских письменных источников Калмыцкого научного центра РАН, поступившая от Э. Б. Убушиева. Штрихи к портрету фондообразователя по дарственным записям // Вестник архивиста. № 4. С. 1206–1216.

Музраева, Д. Н., Сумба, Р. П. (2019) О ксилографическом сборнике буддийских текстов на монгольском языке из Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/852> (дата обращения: 23.06.2019). DOI: 10.25178/nit.2019.2.12

Повесть о Лунной кукушке. Монгольская версия. Факсимиле ксилографа / предисловие, транслитерация, перевод, комментарии, глоссарий и приложения Д. Н. Музраевой (2004) / отв. ред. И. В. Кульганек / «Письменное наследие народов Центральной Азии». Вып. I. Элиста : АПП «Джангар». 576 с.

Скородумова, Л. Г. (2017) Рукописное наследие В. Инжинаша: «Повесть о лунной кукушке» // Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора. III Межд. конф. при поддержке Президента Монголии (Санкт-Петербург, 20–22 апреля 2017 г.). Программа. Тезисы. СПб. ; Улан-Батор : б/и. 110 с. С. 84.

Сумба, Р. П. (2019) Письменные источники на тибетском языке из фондов Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/850> (дата обращения: 23.06.2019). DOI: 10.25178/nit.2019.2.11

Успенский, В. Л. (2011) Тибетский буддизм в Пекине. СПб. : Студия «НП Принт». 368 с.

Цэрэнсодном, Д. (1987) Монгол уран зохиол (XIII–XX зууны эхэн) [Монгольская литература (XIII — начало XX в.)]. Улаанбаатар : БНМАУ-ын ардын Боловсролын Яамны Сурах бичиг, сэтгүүлийн нэгдсэн редакцин газар. 439 с. (На монг. языке).

Bakaeva, E. P. (2014) Research on the History of Buddhism in Kalmykia at the Present Stage // Anthropology & Archeology of Eurasia. Vol. 53. Iss. 4. Pp. 21–46. (На англ. яз.)

Geshe, Wangyal (1982) The Prince Who Became a Cuckoo: A Tale of Liberation / translated and edited by Geshe Wangyal. NY, Theatre Arts Books Publ. 200 p.

Tibetische Handschriften und Blockdrucke (1981) Teil 8 (Sammlung Waddell der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz Berlin) beschrieben von Dieter Schuh. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH. 394 p.

Дата поступления: 26.08.2019 г.

REFERENCES

Bicheldei, U. P. (2011) Sbranie buddiiskikh rukopisei i ksilografv v fondakh Natsional'nogo muzeya Respubliki Tuva kak pamyatniki duhovnoi kul'tury tuvinskogo naroda [The collected Buddhist manuscripts and xylographs of the National Museum of the Tuva Republic as monuments of spiritual culture of the Tuvan people]. In: *Pamyat' mira: istoriko-dokumental'noe nasledie buddizma [Memory of the world: historical and documentary heritage of Buddhism]*. Proceedings of the International Scientific Conf. / ed. by V. V. Minaev. Moscow, Russian State University for the Humanities. 229 p. Pp. 228–233. (In Russ.).

Vostrikov, A. I. (1962) *Tibetskaya istoricheskaya literatura [Tibetan historical literature]*. Moscow, Vost. Lit. 427 p. (In Russ.).



Mirzaeva, S. V. (2018) «Ar'ya-bhadrachar'ya-pranidhana-radzha» («Zangcho monlam») v pis'mennoi traditsii buddizma vadhrayany [The written tradition of Vajrayana Buddhism: *Ārya Bhadracarya Pranīdhāna Rāja* (Tib. *Bzang spyod smon lam*)]. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Oriental Studies)*, vol. 36, no. 2, pp. 131–143. (In Russ.).

Mirzaeva, S. V. and Tuvshintugs, B. (2019) Mongoloyazychnye versii «Sutry o vos'mi svetonosnyh» (mong. Najman gegeen, kalm. Nəəmn gegən): ob istorii izucheniya i spiskah v fondohranilishchah Rossii [Mongol-language versions of the Sutra of the eight light-bearers (Mong. Naiman Gegen, Kalm. Naemn gegen): about the history of studying and lists in the Russian storage facilities]. *Oriental Studies*, no. 44(4), p.p 716–727. (In Russ.).

Mongolyn uran zohiolyn toym [History of Mongolian Literature] (1976). Vol. 2. Ulaanbaatar, Mong. Acad. of Sc. 672 p. (In Mong.).

Muzraeva, D. N. (2018) Kolleksiya tibetskikh i mongol'skikh pis'mennykh istochnikov Kalmytskogo nauchnogo centra RAN, postupivshaya ot E. B. Ubushieva. Shtrikhi k portretu fondoobrazovatelya po darstvennym zapisyam [The collection of Tibetan and Mongolian written sources donated to the Archive of the Kalmyk Scientific Center of the RAN by E. B. Ubushiev. Using donation inscriptions to touch up the portrait of donator]. *Herald of an Archivist*, no. 4, pp. 1206–1216. (In Russ.).

Muzraeva D. N. and Sumba R. P. (2019) O ksilograficheskom sbornike buddiiskikh tekstov na mongol'skom yazyke iz Natsional'nogo muzeya Tuvy [On a xylographic compilation of Buddhist texts in Mongolian language from the National Museum of the Republic of Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 2 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/852> (access date: 23.06.2019). DOI: 10.25178/nit.2019.2.12. (In Russ.).

Povest' o Lunnoi kukushke. Mongol'skaya versiya. Faksimile ksilografa / Predislovie, transliteraciya, perevod, kommentarii, glossarij i prilozhenija D. N. Muzraevoi [The Tale of the Moon Cuckoo. Mongolian version. Facsimile of the xylograph, introduction, transliteration, translation, commentary, glossary and indices by D. N. Muzraeva] (2004). Ed. by I. V. Kulganek. ('Written heritage of Central Asian Peoples'. Is. I). Elista, Dzhangar. 576 p. (In Russ. and Mong.).

Skorodumova, L. G. (2017) Rukopisnoe nasledie V. Inzhinasha: «Povest' o lunnoi kukushke» [The manuscript heritage of V. Inzhinash: 'The Tale of the Moon Cuckoo']. In: *Kul'turnoe nasledie mongolov: rukopisnye i arkhivnye sobraniya Sankt-Peterburga i Ulan-Batora. III Mezhd. konf. pri podderzhke Prezidenta Mongolii [Cultural Heritage of the Mongols: manuscript and archival collections of St. Petersburg and Ulaanbaatar. 3^d International Conference with the support of the President of Mongolia]*. Program. Theses. St. Petersburg, Ulaanbaatar. 110 p. P. 84. (In Russ.).

Sumba, R. P. (2019) Pis'mennye istochniki na tibetskom yazyke iz fondov Natsional'nogo muzeya Tuvy [Written sources in Tibetan language in the collections of the National Museum of the Republic of Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 2. [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/850> (access date 23.06.2019). DOI: 10.25178/nit.2019.2.11. (In Russ.).

Uspensky, V. L. (2011) *Tibetskiy buddizm v Pekine [Tibetan Buddhism in Beijing]*. St. Petersburg, NP-Print. 368 p. (In Russ.).

Tserensodnom, D. (1987) *Mongol uran zohiol (XIII–XX zuuny 'eh'en) [Mongolian literature (18th – beginning of the 20th century)]*. Ulaanbaatar, Ministry of National Education of MPR. 439 p. (In Mong.).

Bakaeva, E. P. (2014) Research on the History of Buddhism in Kalmykia at the Present Stage. *Anthropology & Archeology of Eurasia*, vol. 53, iss. 4, pp. 21–46.

Geshe, Wangyal (1982) *The Prince Who Became a Cuckoo: A Tale of Liberation*. Transl. and ed. by Geshe Wangyal. New York, Theatre Arts Books Publ. 200 p. (In Eng.).

Tibetische Handschriften und Blockdrucke [Tibetan manuscripts and xylographs] (1981) Part 8 (Waddell Collection of State Library, Prussian Cultural Heritage Foundation, Berlin) comp. by D. Schuh. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH. 394 p. (In Germ.).

Submission date: 26.08.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.9

Тувинское сказание «Богда Чангар хан» и его константные сегменты в ойратской и калмыцкой версиях героического эпоса «Джангар»*



Евдокия Э. Хабунова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова, Российская Федерация,

Людмила С. Дампилова

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Российская Федерация,

Маргарита Б.-О. Кунгаа

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Российская Федерация,

Алимаа Аюушжавийин

Институт языка и литературы Академии наук Монголии, Монголия



В статье анализируются уровни и степени сходства тувинского сказания «Богда Чангар хаан» (Богда Чангар хан), записанного у сказителя Баяна Балбыра Узуновича (1881–1962), с ойратской и калмыцкой версиями героического эпоса «Джангар». Текст тувинского сказания хранится в фонде Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, текст калмыцкого эпоса рассматривается в версии издания «Джангар». Калмыцкий героический эпос» (1978).

Рассматриваются сюжетные слагаемые, которые отличаются константностью в эпическом нарративе. Исследование базируется на теории этнопоэтических констант В. М. Гацака и др. научных методах. Особое внимание уделяется мотивам и формулам, типичным для эпоса монгольских народов как в структурно-семантическом плане, так и в своем вербальном воплощении. Этнопоэтические константы рассматриваются разных уровней: сюжет о богатырских действиях; мотивы: весть о противнике, выбор богатыря, отправление в дорогу, расправа с противником и т. д.

Отмечается, что тувинское сказание является результатом творчества сказителя, знакомого с ойратской эпической традицией и сумевшего адаптировать «принесенный» сюжет в тувинскую фольклорную среду, сохранив важные для эпического повествования константные сегменты, указывающие на типологическое сходство Эпической традиции тюрко-монгольских народов.

Ключевые слова: эпос; тувинцы; ойраты; калмыки; этнопоэтические константы; Джангар; Богда Чангар хан; тувинский фольклор; калмыцкий фольклор

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Аннотированный каталог традиционных мотивов эпоса монгольских народов» (№ 18-512-94006).



Для цитирования:

Хабунова Е. Э., Дампилова Л. С., Кунгаа М. Б., Аюушжавийин А. Тувинское сказание «Богда Чангар хан» и его константные сегменты в ойратской и калмыцкой версиях героического эпоса «Джангар» [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/887> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.9



Хабунова Евдокия Эрендженовна — доктор филологических наук, профессор, директор международного научного центра «Культурное наследие монгольских народов» Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. Пушкина, д. 11. Тел.: +7 (909) 396-90-54 Эл. адрес: khabunova@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-2113-6877

Дампилова Людмила Санжибоевна — доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук. Адрес: Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6. Тел.: +7 (985) 435-30-28. Эл. адрес: dampilova_luda@rambler.ru ORCID ID: 0000-0003-0917-5432

Кунгаа Маргарита Базыр-ооловна — кандидат педагогических наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Кочетова, д. 4. Тел.: +7 (394-22) 2-39-36. Эл. адрес: m.b.kungaa@mail.ru

Аюушжавийин Алимаа — доктор наук (PhD), заведующая отделом фольклора Института языка и литературы Академии наук Монголии. Адрес: Монголия, г. Улан-Батор, ул. Жукова, д. 68. Тел.: +7 (976) 98111378. Эл. адрес: alimaa_mgl@yahoo.com ORCID ID: 0000-0002-3533-2000

Khabunova Evdokia Erendzhenovna, Doctor of Philology, Professor, Director of International Scientific Centre 'Cultural Heritage of Mongolic Peoples', Gorodovikov Kalmyk State University. Postal address: 11, Pushkin St., 358000 Elista, Russia. Tel.: +7 (909) 396-90-54. E-mail: khabunova@mail.ru

Dampilova Ludmila Sandzhiboevna, Doctor of Philology, Chief Research Associate, Department of Literature and Folklore Research, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 6, Sakhyanova St., Ulan-Ude, 670047, Russia. Tel.: +7 (985) 435-30-28. E-mail: dampilova_luda@rambler.ru

Kungaa Margarita Bazyr-oolovna, Candidate of Pedagogy, Leading Research Associate, Department of Folklore, Tuvan Institute for Humanities and Applied Socio-Economic Research. Postal address: 4, Kochetov St., 667000, Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (394-22) 2-39-36. E-mail: m.b.kungaa@mail.ru

Ayushzhaviyin Alimaa, PhD (Cultural Study), Head of Folklore Department, Institute of Language and Literature, Mongolian Academy of Sciences. Postal address: 68, Zhukov St., Ulaanbaatar, Mongolia. Tel.: +7 (976) 98111378. E-mail: alimaa_mgl@yahoo.com



The Tuvan legend ‘Bogda Changar Khan’ and its constant segments in the Oirat and Kalmyk versions of the heroic epic of ‘Jangar’*

Evdokia E. Khabunova

Gorodovikov Kalmyk State University, Russian Federation,

Ludmila S. Dampilova

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation,

Margarita B. Kungaa

Tuvan Institute for Humanities and Applied Socio-Economic Research, Russian Federation,

Alimaa Ayuushzhaviyin

Institute of Language and Literature, Mongolian Academy of Sciences, Mongolia

The article analyzes levels and grades of affinity between the Tuvan legend ‘Bogda Changar-khaan’, recorded from the tale-teller Bayan U. Balbyr (1881–1962), and the Oirat and Kalmyk version of the heroic epic of ‘Jangar’. The text of the Tuvan legend is stored in the Tuvan Institute for Humanities and Applied Socio-Economic Research, the considered text of the Kalmyk epic is that of the 1978 edition – ‘Jangar. The Kalmyk Heroic Epic’.

The paper examines plot components characterized by varied constancy within the epic narrative. The study is based on the theory of ethno-poetic constants by V. M. Gatsak and other scientific methods. Special attention is paid to motifs and formulas typical for epics of Mongolic peoples both structurally, semantically, and verbally. The study deals with ethno-poetic constants of various levels: the plot about heroic actions; motifs: the message about the enemy’s arrival, selection of a hero, departure of the latter, punishment of the aggressor, etc.

It is noted that the Tuvan legend emerged as a result of the tale-teller’s creative work who had been familiar with the Oirat epic tradition and was able to adapt the ‘imported’ plot within the Tuvan folklore environment, retaining some important epic constant segments that indicate the typological affinity of the epic tradition of Turko-Mongols.

Keywords: epic; Tuvans; Oirats; Kalmyks; ethno-poetic constants; Jangar; Bogda Changar Khan; Tuvan folklore; Kalmyk folklore

* The reported study was funded by RFBR according to the research project ‘The Annotated Catalogue of Traditional Motifs of the Epos of the Mongolian Peoples’ (№18-512-94006).



For citation:

Khabunova E. E., Dampilova L. S., Kungaa M. B. and Ayuushzhaviyin A. The Tuvan legend ‘Bogda Changar Khan’ and its constant segments in the Oirat and Kalmyk versions of the heroic epic of ‘Jangar’. *The New Research of Tuva*. 2019, no. 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/887> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.9

Введение

Эпическая традиция «Джангара» широко бытовала среди калмыков и ойратов Западной Монголии и Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая; была известна другим монгольским (халха-монголам, бурятам, иссык-кульским сарт-калмакам) и тюркским (тувинцам и алтайцам) народам.

Героика эпических сказаний и стереотипы поэтического мироощущения народа, основанные на их жизненных ценностях и формирующие типологическое сходство национальных эпосов, не теряют своей актуальности, несмотря на различие языка, форм и способов художественной вербализации эпических сюжетов и мотивов.

Ареал распространения и характер взаимодействия данной эпической традиции, масштабы взаимопроникновения и контаминаций разных сюжетов и мотивов, степень их сохранности в разноязычном текстовом воплощении — эти вопросы представляются актуальными для изучения природы однородных явлений, обнаруживаемых в произведениях устного народного творчества тюрко-монгольских народов, в частности, в эпических нарративах.

Проблема типологии эпоса тюрко-монгольских народов исследована в части выявления в них архаического сюжета о героической женитьбе богатыря и его борьбе с иноземными противниками, реализованного через ряд сходных мотивов (чудесное рождение, наречение имени, добыча невесты, брачные состязания и т. д.). Эти особенности тюрко-монгольского эпоса отмечены российскими и



зарубежными учеными (Гребнев, 1960; Мелетинский, 1963; Жирмунский, 1974; Короглы, 1975; Пухов, 1975; Суразаков, 1985; Путилов, 1997; Куулар, 1973; 2004; Кичиков, 1973; Reichl, 1992; Орус-оол, 2001; Кунгаа, 2019; Убушиева, Дамринжав, 2019 и др.). Вместе с тем способы и характер вербализации мотивов, проявляющихся по-разному в национальных эпосах, все еще требуют детального анализа.

В статье особое внимание уделяется изучению текстового воплощения эпических мотивов и формул в тувинском сказании «Богда Чангар хан», рассматривается семантика константных сегментов, передающих поэтико-стилевые особенности эпического нарратива. Выявляется, что лежит в основе однородных явлений и что отражает национальную специфику тувинского эпического сказания «Богда Чангар хан», записанного у тувинского сказителя Баяна Балбыра в приграничном с Западной Монголией регионе.

Механизм создания единого эпоса, сохранившегося в различных версиях (национальных, локальных), природа внутренних сцеплений, глубинных связей этой эпической целостности и ее отдельных повествовательных конструкций и деталей, отличающихся постоянством во всех версиях, становятся понятными в процессе выявления эмпирических данных из самого текста. Представляется продуктивным «копнуть вглубь» фактуры однородных явлений тувинского сказания «Богда Чангар хан» и эпоса «Джангар».

Эпическая общность тюрко-монгольских народов формировалась в условиях их тесных контактов, взаимовлияния их языков и культур, на фоне сходного уклада кочевой жизни и единой цивилизационной среды. Мобильность кочевников, их неподдельный интерес к новому, способность извлекать полезное из опыта других народов значительно расширяли мировоззренческое и креативное пространство творцов словесного искусства. В числе таких одаренных людей был и тувинец Баян Балбыр Узунович (1881–1962), проживавший в местности Эн-Суг, усвоивший у сказителя Донгур-Хемчик (букв.: человек из долины Хемчик, не носивший косичку) сказание «Богда Чаңгар хаан» (Богда Чангар хан). По предположению тувинского исследователя Д. С. Куулара, данное произведение «... на восток принес человек с запада, из района, граничащего с Алтаем» (Куулар, 2004: 143–148).

Сказание «Богда Чаңгар хаан» (Богда Чангар хан), записанный Д. С. Кууларом в сентябре 1957 г. в местности Эн-Суг хранится в Рукописном фонде Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований среди материалов личного архива ученого в виде машинописного текста на тувинском языке, объемом 5 стр. В 1969 г. данное произведение было переведено на русский язык Д. С. Кууларом и опубликовано в издании «Ученые записки» КНИИЯЛИ (на данный момент Калмыцкий научный центр РАН) (Куулар, 1973: 122–129). Русскоязычный текст послужил источником для перевода тувинского сказания «Богда Чангар хан» на монгольский язык С. Бадраа и публикации в журнале «Аман зохиол судлал» (Аман зохиол судлал, 1978: 200–204).

Сюжет тувинского сказания «Богда Чангар хан» начинается, как и в главах ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар», с констатации эпических событий (Кичиков, 1973: 120). Эта особенность объясняется наличием в эпосе пролога, предшествующего эпическим главам и характеризующего эпическую среду, место и время, на фоне которой разворачиваются основные богатырские действия. Сказители не всегда повторяют его, если одна глава исполняется за другой. Отсутствие описания эпической статичности в тувинском сказании «Богда Чангар хан» позволяет предположить, что оно являлось частью многосоставного эпического нарратива. Известно, что в Туве встречаются и другие произведения, которые восходят к эпосу «Джангар» (Кунгаа, 2019: 79).

В сюжете тувинского сказания исследователями (Загдсүрэн, 1978; Кичиков 1973; Куулар, 2004; Кунгаа 2019) уже отмечалось «наличие целого ряда мотивов, общих для тувинского сказания «Богда Чангар хан» и эпоса «Джангар» ойратов и калмыков. Текстовое воплощение типических мест, названных В. М. Гацаком «этнопоэтическими константами», как правило, базируется на совокупности устойчивых выражений, скрепленных «опорным» словом (Гацак, 2000a; 2002). Эти константные сегменты играют важную роль в конструировании эпического повествования и могут быть представлены в эпосе в виде формульных словосочетаний (односложных или развернутых) или «группы слов, встречающихся в одних и тех же метрических условиях, для выражения того или иного смысла» (Лорд, 1994: 42). Обратив особое внимание на константную организацию эпического текста, В. М. Гацак обнаружил, что «этнопоэтические константы» могут проступать на разных уровнях, им присущи формульность, но чаще константы обнаруживают подвижность очертаний (Гацак, 2000b: 94–103).

Константы, отображающие события жизненного цикла эпического героя эпоса монгольских народов, были исследованы Е. Э. Хабуновой (Хабунова, 2006: 13–121).



Источниковой базой данного исследования послужили основные национальные версии героического эпоса «Джангар: калмыцкая, монголо-ойратская и синьцзян-ойратская. Тувинское сказание «Богда Чангар хан», рукопись которого хранится в Рукописном фонде Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, в контексте изучения константных единиц в его вербальном воплощении рассматривается впервые, в чем и заключается новизна данного исследования.

Типизированные явления

Оригинальный текст сказания «Богда Чаңгар хаан» (Богда Чангар хан) и текст его подстрочного перевода на русский язык с примечаниями и разбивкой на предложения были подготовлены одним из соавторов статьи М. Б. Кунгаа¹.

Обратимся к тексту сказания «Богда Чаңгар хаан» (Богда Чангар хан) и определим в нем константные сегменты, указывающие на сходство с калмыцким и монголо-ойратским эпическим нарративом. В сравниваемых текстах константные единицы выделяются жирным шрифтом:

Весть о противнике.

Богда Чаңгар хаан тура чугаалап-тыр:

— Соңгу чүкте Каңмы-Какпа деп кижиге биле чаалажыр шаг келди эвеспе — дээш, улуг **кожуун** чыып, улуг **кеңгиргезин** дегзип, биче **кожуунун** чыып, биче **кеңгиргезин** дегзип туруп, «чаа болчаа келген» деп турган.

[Однажды] Богда Чангар каган говорит:

— С северной стороны [живущим] Канмы-Какпа воевать время пришло — сказав, [свой] большой кожуун собирая, в большой барабан трубя, [свой] малый кожуун собирая, в малый барабан трубя, «войны время пришло» говорил².

В данном фрагменте константность проявляется в том, что весть о существовании хана-антагониста сообщается державным ханом Богда Чангаром, собравшим своих поданных боем больших и малых барабанов.

Формула с аналогичной семантикой «оповещение и созыв народа» и скрепленная опорным словом «барабан», характерна и для эпической традиции монгольских народов:

Богд ноён Жангар хаан гэж/ Нэгэн хаан байв гэнээ/ Их хэнгэргээ цохиж / Их **отгоо** цуглуулаад / Бага хэнгэргээ цохиж/ Бага **отгоо** цуглуулаад (Аман зохиол судлал, 1978: 132). Богдо ноён Жангар называемый / Был один хан говорят / Били в большой барабан / Созывая [подданных] большой **отуг** (волость) / Били в малый барабан / Созывая [подданных] малый **отуг**³.

Выбор богатыря.

Постоянством в эпическом сюжете отличается мотив выбора богатыря для отправления в страну хана-антагониста. Тувинское сказание «Богда Чангар хан» не является исключением в плане реализации данного мотива в традиционном стиле: избранным для опасного задания героем оказывается единственный сын хана:

— Ол черже чоруур шериг-даа чок, ол оран чоруур эрлик кижиге-даа чок, ол оранга чедир тозан чылдык чер болгай — дигип турлар. Богда-Чаңгар хаан **Чиргилчинниг-Шил-оол** деп оолдуг чүвөң иргин.

— Тозан чылдык черже менден башка чоруур кижиге-даа чок-тур, Улуг-Кара-Маадырың бээр сен бе? — деп адазындан айтырган.

— В ту сторону [могущего] поехать ни армии нет, в ту страну [могущего] поехать лихого богатыря нет, до той страны [надо ехать] девяносто лет — такая вот сторона — говорили. Богда-Чаңгар каган имел сына [по имени] Чиргилчинниг-Шил-оол Чиргилчинниг (букв.: с маревом; Шил-оол — стеклянный мальчик)⁴.

¹ Рукопись М. Б. Кунгаа из 21 стр. компьютерного набора, содержащая разбивку на строки (1–78) оригинального и переводного текстов сказания «Богда Чаңгар хаан» (Богда Чангар хан).

² Стр. 1 рукописи М. Б. Кунгаа.

³ Здесь и далее перевод монгольских текстов выполнен Е. Э. Хабуновой.

⁴ Стр. 3 рукописи М. Б. Кунгаа.



Здесь уместно провести параллель между Чиргилчинниг-Шил-оолом и сыном Джангара богдо Хошун Уланом (Улан Шовшур), наделяемым в синьцзян-ойратской и калмыцкой версиях эпоса «Джангар» эпитетом «улан» (красный). Многосоставность антропонимов в рассматриваемых случаях передает одну из особенностей эпической стилистики, направленной на мифологизацию и героизацию образа богатырей. В рассматриваемом случае составные части собственных имен передают особенности облика богатырей «чиргилчинниг» (с маревом) и «улан» (красный), излучающего свет, указывают на их чудесное рождение, избранность и другие индивидуальные особенности: отвага, неукротимость, горячность. Эпитетом «улан» (красный, алый) также наделяется отважный богатырь, именуемый в калмыцкой версии эпоса «Джангар» Арг Улан Хоңһр (Благородный Алый Хонгор), в монголо-ойратской — Уурьдын Улаан Хонгор (Ранний Алый Хонгор).

Отдаленность и опасность враждебного локуса предполагает поиск богатыря, способного преодолеть все препятствия и испытания и выполнить поручение державного хана. Отсутствие таковых в момент угрозы войны в стране Богда Чангар хана побуждает его сына — Чиргилчинниг-Шил-оола изъяснить о своей решимости к борьбе с врагом, тем самым засвидетельствовать свое богатырское назначение:

— *Тозан чылдык черже менден башка чоруур кижиде даа чок-тур, Улуг-Кара-Маадырың бээр сен бе? — деп адазындан айтырган.*

— В девяносто лет преодолеваемое место кроме меня могущего поехать человека нет, своего Улуг-Кара-Маадыра (улуг — букв.: большой; кара — чёрный; маадыр — богатырь) дашь? — у отца спросил¹.

— *Чоруурун чоруур-ла мен, назын кыраан, ол черге четкеи, дедир ээп кээп, чуртумга сөөк салырым билдинмес боор — деп-тир.*

— Поехать так-то могу поехать, [только] возраст старый, до той стороны доехав, обратно вернуться ли, в своей стране кости сложу ли, неизвестно — сказал².

В просьбе Чиргилчинниг-Шил-оол разрешить взять Улуг-Кара-Маадыра, богатыря хана-отца, угадывается мотив физической незрелости и младенческого возраста героя, который еще не обрел своего коня.

Слова о труднодоступности места с семантикой «доберусь ли, вернуться ли?» в рассматриваемом сказании приписываются богатырю-соратнику Улуг-Кара-Маадыру. В ойратской и калмыцкой эпической традиции сомнения относительно непреодолимого расстояния «күрнүй, угай?» (доберется или нет?) как правило, высказывает ясновидец Алтан Чееджи, в отдельных случаях — богатырский конь.

Богатырские качества героя отображены в формуле, стандартной для эпоса тюрко-монгольских народов:

Тозан шар кежи көгээрде хойтпакты тос-таңма паш ышкаш хува-биле Аржы ламаның кадайы көөрде, бир куткаш, ийи-үш пакты ижип, көрбесте, чаңгыс хуваны чаңгыс пактап ижип олуруп-тур.

[Чиргилчинниг-Шил-оол] из девяносто волов шкуры [сделанного] көгээра хойтпак большой как огромный казан (тос-таңма — букв.: девять печатей) пиалой черпал [и] когда Аржы ламы жена смотрела [на него], раз черпал, в два-три глотка пил, когда отворачивалась, одну [полную хойтпаком] пиалу в один глоток (залпом) выпивал. Жена [Аржы ламы] один раз [как] глянула, мальчик көгээра [содержимое всё выпил] остатки наливал [в пиалу] и пил — вот так было³.

Далън күн дамжилдыг / Далһа шаръ шаазъңгар / Дараһар далън нэгэ / Дарад ууһад орквэ (Джангар, 1978а: 46) / Выпил [арзы] подряд / Семьдесят один раз / Из большой чаши / Которую поднимают семьдесят человек.

Идентичность семантики приведенных формул проявляется в указании гигантских размеров сосудов для напитка и большого количества глотков, сделанных богатырем из него. Исполинские черты и богатырские способности героя угадываются в противопоставлении его семидесяти человекам (далн күн) в калмыцкой версии, в тувинском сказании — многочисленному войску: *(Кандыг кончуг улуг кырынныг кижиде сен, Каңмы-Какпа хаанның үш каът шерии тоткаш, чоруй баар көгээр чүве — деп барып-*

¹ Стр. 7 рукописи М. Б. Кунгаа.

² Стр. 10 рукописи М. Б. Кунгаа.

³ Стр. 19 рукописи М. Б. Кунгаа.

⁴ Стр. 21 рукописи М. Б. Кунгаа.



тыр / С каким большим желудком ты, ненасытный, Каңмы-Какпа кагана многочисленное (үш каът — букв.: в три слоя) войско насытившись, уезжает — такой вот этот көгээр — сказала)⁴.

В тувинском сказании «Богда Чангар хан» не получил должного развития мотив снаряжения юного героя. Оно состоит из черного лука со стрелами, переметной сумы и подзорной трубы.

Встреча в пути — распространенный элемент эпического повествования реализован в рассматриваемом сказании в той степени, чтобы показать факт пребывания героя в ином мире: герой общается с демоническими существами на протяжении шести лет.

Граница.

Фиксация границы играет важную роль в развитии эпического сюжета. Сказитель выбирает разные способы его обозначения, но для эпоса тюрко-монгольских народов характерным маркером границы является гора, встречающаяся богатырю на середине пути. Остановка на вершине горы дает возможность богатырю оценить свои возможности, обозрев масштабы чужого пространства:

Чер ортузу чорааш, тос кырлыг кызыл тайганың кырынга үне халдып кээп-тир. Чолдак кара дуранын ушта тырткаш, соңгу чүктү дураннап көрүп-түр.

На середине пути на вершину девятигранной Кызыл-Тайги (Кызыл — букв.: красный; тайга — тайга) поднялся. Свою короткую черную подзорную трубу вытащив, северную сторону осматривал¹.

Особое внимание уделяется дворцу враждебного хана, так как проникновение в него и уничтожение главного врага является целью визита эпического богатыря:

Ол дураннап көрүп турарга, Каңмы-Какпаның кода-хүрээзи үстүү дээрге үстүү ужу шаштыккан, алды ужу оран-делегей кыдыынга шаштыккан турар бооп-тур.

Когда в трубу осматривал [и увидел], Каңмы-Какпа дворец до верхних небес верхним краем упирался, нижний край земли края-конца упирался — вот так было².

Формула, передающая величие и труднодоступность ханского дворца — оплота страны в тувинском сказании «Богда Чангар хан» выстроена в традиционной и для ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар»:

Өл Маңхън Цаган уулын .. ора дээрни һарчи ирэд / <...> Киштен харъ нүдәрен тәлен / Дөрвен талан харвъ / Нарън суухин аръ өнцегте бәрүлсн/ Һаслңта Шиле һәрде бәәшең үзегдве / Мана богдъ Жаңһриин бәәшеңде дорхъни/ Йамаран гилте? – гиһэд хархъла/ Өргндән аршәм өргән / Өндертән теңгеррте күрме болжн мэдегдewe (Джангар, 1978b: 16). Поднялся на вершину горы Ёл Манхан Цаган / Холодным пристальным взором / Окинул все стороны света/ Увидел построенный на северо-западной стороне хрустальный скорбный дворец / <...> Посмотрев, подумал: каков он по сравнению с дворцом богдо Джангара? / Оказалось, что шире на целый аршин / А высотой почти достигает небес.

Объединяющим признаком в описании дворцов в сравниваемых нарративах является обозначение высоты, достигающей небес. Вертикаль, уходящая в высь или достигающая небес (мировая гора, одинокое дерево, золотая коновязь, ханский дворец), символизирующая ось в традиционной модели мира, обеспечивающая прочность и постоянство мира в сказании «Богда Чангар хан» и в эпосе «Джангар», указывает на общие истоки фольклорно-мифологических традиций тюрко-монгольских народов.

Богатырское сражение.

Олицетворением героизма в повествованиях эпического плана является богатырский поединок (борьба двух противников) или сражение (столкновение враждующих войск, борьба героя с многочисленными противниками). Эти баталии в эпосе рассматриваются как способ реализации богатырских амбиций, возможность продемонстрировать воинскую отвагу, физическую мощь, показать искусство владения оружием, борцовскими приемами и т. д. Безусловно, мотивацией для столь ответственного противостояния является защита отечества и подавление опасного врага. Описание этого действия составляет ключевое звено эпического повествования, оно отражает исключительные способности богатыря и вселенский масштаб происходящего: во время сражения содрогается земля, вздымается море-океан, река выходит из берегов, рушатся скалы, меркнет свет и т. д. Детализация изображения богатырских баталий в эпосе монгольских народов достигает своей кульминации при констатации исхода длительного и изнурительного противостояния. Коллизия богатырей-антагонистов включает несколько звеньев: узнавание соперника, поединок (сражение), помощь, поражение

¹ Стр. 13 рукописи М. Б. Кунгаа.

² Стр. 15 рукописи М. Б. Кунгаа.



противника, сожаление поверженного богатыря, победа). Описание каждого из них дает несколько уровней минимальных константных единиц. К примеру, в калмыцкой версии «Джангара» описание поединка включает такие константные сегменты: взаимные дерзкие выпады богатырей; схватка с применением оружия (меча, секиры, кинжала, плетки, пики, копья, стрелы), магических предметов, с обращением к небесным силам, духам-покровителям; нанесение ударов в голову, в лопатку, в горло, по позвонку, по ребрам, в пах, по конечностям противника; единоборство силой, унаследованной «от отца и матери» (уходят в землю по пояс, по колено, по локоть); пограничное состояние между жизнью и смертью; борьба с боевым кличем «Ура!»; проникновение во дворец хана-антагониста с преодолением несколько рядов крепостей, бесовок, огнедышащего верблюда-самца, внешней стражи, внутренней охраны, зловещих хищников; продолжительность поединка (измеряется сутками — 4, 7, 12, 21, 49; месяцами — 3, 7, 8; безвременьем «не зная, ночь или день», «не зная, сколько времени прошло» и т. д.); численность противников (60000, 80000, 100000 и т. д.) (Хабунова, 2006: 139–142).

Несмотря на лаконичность текстовой реализации мотива борьбы героя с противниками в тувинском сказании «Богда Чаңгар хан», в нем присутствует ряд элементов, важных для сюжетосложения эпического нарратива: преодоление препятствий, уничтожение стражи, противостояние войску нескольких слоев, смертельное ранение, уход от преследования многочисленного вражеского войска:

Оол тура халааш, «Хөй шеригге сөс чедирер болар» дээш, селемези-биле баштарын одура шаап, өлүрүп кааптып-тыр. Оон оол кежээ каккаш, беттинде каът шеригге барып-тыр. Шериг-даа хая-даш турган, хараган-ыяш сөккен, «Каңмы-Какпа хаан удуй берген, оон тургаш, Богда Чаңгар хаан-биле чаалажып чоруур» деп турар бооп-тур. Ол дүне оол ортаа каът шеригге кирип-тир. Оран-делегейиң ыяжын бөлүп, хая-дажын туруп, «Каңмы-Какпа хаан удуп чыдыр, оон тургаш, Богда Чаңгар хаан-биле дайынче чоруур» дигип турар болган. Ол шериг: «Бистиң Какпа хаан удуп чыдырда, ийи кара маадыр өгде кадарган, ийи эгер, казар ыттар даштын кадарган турар чүве ийик» дигип турлар. Каңмы-Какпа кадайы-биле удуп чыдырда, ийи бажын үзе шапкылааш, үнгеи, аъттангааш, ам алгырарда, ийи кара мөге тура халчып, ийи бүүректи көргөш... Аъттангааштын, үш каът шеригни ажа халыткаш, хүн-даа үнмес, даң-даа атпас кылгаш, хап чаныптып-тыр.

Мальчик вскочив, «Многочисленному войску донос (сөс — букв.: слово) донесут они (болар — букв.: эти)» сказав, своим мечом их головы отрубив, убил. После мальчик, вечером поехав, первый (беттинде — букв.: спереди) слой войска достиг. Войско скалы-камни вырывал, караганники-деревья вырывал, «Каңмы-Какпа каган спит, после вставши, с Богда Чаңгар каганом воевать поедет» говорили — вот так было. В ту ночь мальчик в средний слой войска вошёл. Вселенной деревья собирали, скалы-камни вырывали, «Каңмы-Какпа каган спит, после вставши, с Богда Чаңгар каганом войну отправится» говорили — вот так было. То войско: «Когда наш Какпа каган спит, два лихих (кара — букв.: черный) в юрте сторожат, два злых эгер, казар снаружи сторожат, как правило» говорило. Когда Каңмы-Какпа и его жена спали, обоих головы отрубив, выйдя, на коня сев, как закричал. [Чиргилчинниг-Шил-оол] поехав, три слоя войска переехав, [чтоб] солнце не всходило, рассвет не наступал, сделав, поехал домой¹.

В сочетании слов «эгер казар» угадываются активные персонажи сказочно-эпических повествований ойратов и калмыков — собаки *Хаср Баср*.

Погоня и смертельное ранение.

Обратный путь героя также полон опасностей, он уходит от преследования благодаря своему богатырскому коню. Эпизод, изображающий как вражеская стрела — оружие дальнего боя — настигает героя на подступах к рубежной горе, является типичным для монголо-ойратского, синьцзян-ойратского и калмыцкого эпоса:

Оон көрүп турарга, Шил-оол тос кырлыг кызыл тайганың кырында үне берген бар чыдып-тыр. Бистиң Каңмы соп каан огу эки-ле ийин — дээш, ийи маадыр адарга, Шил-оолдуң артындан киргеш, мурнундан үндүр өттүр адыптып-тырлар.

Когда оттуда осматривали [то увидели, что], Шил-оол девятигранной Кызыл-Тайги вершины достигнув, удалялся. Нашим Каңмы [каганом] кованая стрела хороша! — сказав, когда два богатыря выстрелили, Шил-оола спину воткнув, из груди (мурнундан — букв.: спереди) насквозь выстрелили².

¹ Стр. 24–33 рукописи М. Б. Кунгаа.

² Стр. 37 рукописи М. Б. Кунгаа.



Исключительные способности юного богатыря в тувинском сказании проявляются не только в его отважном противостоянии многослойному вражескому войску и грозной страже, но и в его умении управлять природной стихией. Идеализации образа Чиргилчинниг-Шил-оола способствуют качества, указывающие на его находчивость, решительность, ловкость, смекалку. Как и в эпосе монгольских народов, герой тувинского сказания способен ожить после смертельного ранения, а роль целительницы отводится небесной деве (тувин.: «даңгына», ойрат.- монг.: «дагина», калм.: «арагни»).

Заключение

Тувинское сказание «Богда Чаңгар хаан» (Богда Чангар хан) является результатом творчества тувинского сказителя Баяна Балбыра Узуновича, знакомого с ойратской эпической традицией и сумевшего адаптировать «принесенный» сюжет в тувинскую фольклорную среду, сохранив важные для эпического повествования константные сегменты (весть об угрозе войны, выбор богатыря, обретение богатырского коня, отправление в дорогу, граница, борьба с противниками, чудесное исцеление и т. д.) и, указывающие на типологическое сходство эпической традиции тюрко-монгольских народов.

Заимствование оказалось настолько успешным, что конструктивные элементы ойратского (калмыцкого) эпоса, не утратили свою героическую семантику, но при этом обрели новое звучание, наполнились этническими чертами тувинского фольклора.

Поэтико-стилевое сходство тувинского сказания «Богда Чангар хан» и эпоса ойратов и калмыков «Джангар» легко угадывается благодаря «опорным» словам, скрепляющим в «пучок» формульные словосочетания, отражающие стереотипы художественного мышления тувинцев и соседствующих с ними западно-монгольских ойратов, сородичей российских калмыков.

Микроконстанты, вербализованные в рассматриваемых произведениях на уровне «опорных» слов помогают понять глубинный смысл идей, выпяченных сказителем, обнаружить ключевые моменты эпического повествования, а через них — общие истоки фольклорно-мифологических традиций тюрков и монголов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аман зохиол судлал [Исследование фольклора] (1978) / сост. и автор предисл. У. Загдсурэн. Улаан-батаар : Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэл. 234 с. (На монг. яз.).

Гацак, В. М. (2000а) Северные этнопоэтические константы [Электронный ресурс] // Северный (Арктический) Федеральный университет. URL: <https://narfu.ru/upload/iblock/988/gatsak-v.m.-severnye-etnopoeticheskie-konstanty-.pdf> (дата обращения: 05.07.2019).

Гацак, В. М. (2000b) Фольклор — память традиции: уровни и формы этнопоэтической константности // Вестник ДНЦ РАН. № 8. С. 94–103.

Гацак, В. М. (2002) Этнопоэтические константы в фольклоре: уровни, изоглоссы, «мультимедийные формы» (на славянском и неславянском материале) // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII Междунар. съезд славистов (Любляна, август 2003 г.): Докл. рос. делегации / ред. Л. И. Сазонова. М. : Институт мировой литературы им. А. М. Горького (ИМЛИ). 435 с. С. 313–314.

Гребнев, Л. В. (1960) Тувинский героический эпос (опыт историко-этнографического анализа). М. : Издательская фирма «Восточная литература». 145 с.

Джангар. Калмыцкий героический эпос (1978а). Тексты 25 песен : в 2-х т. / сост. А. Ш. Кичиков. М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». Т. 1. 441 с.

Джангар. Калмыцкий героический эпос (1978b). Тексты 25 песен : в 2-х т. / сост. А. Ш. Кичиков. М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». Т. 2. 411 с.

Жирмунский, В. М. (1974) Тюркский героический эпос. Л. : Наука. 720 с.

Загдсурэн, У. (1978) Удиртгал [Предисловие] // Аман зохиол судлал. [Исследование фольклора]. Улаанбатаар : Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэл. 234 с. С. 3–58.

Кичиков, А. Ш. (1973) О тувинской богатырской сказке «Богда Чаңгар-хаан» // Учёные записки. Выпуск XI (серия филологии). Элиста : КНИИЯЛИ. 238 с. С. 118–121.



Короглы, Х. Г. (1975) Огузский эпос (Сравнительный анализ) // Типология народного эпоса / отв. ред. В. М. Гацак. М.: Наука. 326 с. С. 64–81.

Кунгаа, М. Б. (2019) Тувинские фольклорные сюжеты, восходящие к «Джангару» // “Дэлхийн тууль ба «Жангар»” [Эпосы мира и «Джангар»]. Олон улсын симпозиум. Туулийн наадам. 2018 оны 9 сарын 21–23. Ред. Б. Катуу, Г. Батмөнх. Улаанбаатар : Соёмбо принтинг ХХК. 312 с. С. 120–123.

Куулар, Д. С. (1973) Богда Чаңгар хан (Тувинский эпос) // Учёные записки. Выпуск XI (серия филологии). Элиста : КНИИЯЛИ. 238 с. С. 122–129.

Куулар, Д. С. (2004) Тувинская версия «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества». Материалы международной научной конференции 22–24 августа 1990 года / отв. ред.: Н. Ц. Биткеев, Э. Б. Овалов. Элиста : АПП «Джангар». 601 с. С. 143–148.

Лорд, А. Б. (1994) Сказитель / пер. с англ. и комм. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. М. : Издательская фирма «Восточная литература». 368 с.

Мелетинский, Е. М. (1963) Происхождение героического эпоса. М. : Издательская фирма «Восточная литература». 459 с.

Орус-оол, С. М. (2001) Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль). М. : МАКС Пресс. 422 с.

Путилов, Б. Н. (1997) Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М. : Издательская фирма «Восточная литература». 295 с.

Пухов, И. В. (1975) Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: общность, сходство, различия // Типология народного эпоса / отв. ред. В. М. Гацак. М. : Наука. 326 с. С. 12–63.

Суразаков, С. С. (1985) Алтайский героический эпос. М. : Наука. 256 с.

Убушиева, Д. В., Дамринжав, Б. (2019) Матримониальные коллизии в калмыцком эпосе «Джангар» и сказаниях тюрко-монгольских народов Сибири // *Oriental Studies*. № 44 (4). С. 707–715. DOI: 10.22162/26-19-0990-2019-44-4-707-715

Хабунова, Е. Э. (2006) Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ. 256 с.

Reichl, K. (1992) *Turkic Oral Epic Poetry: Traditions, Forms, Poetic Structure*. New York & London: Garland Publishing, Inc. 395 p.

Дата поступления: 28.08.2019 г.

REFERENCES

Aman zokhiol sudlal [Investigating folklore] (1978). Comp. by Y. Zagdsuren. Ulaanbataar, Mong. Acad. of Sc. 234 p. (In Mong.)

Gatsak, V. M. (2000a) Severnye etnopoeticheskie konstanty [Northern ethno-poetic constants]. *Severnyi (Arkticheskii) Federal'nyi universitet* [online] Available at: <https://narfu.ru/upload/iblock/988/gatsak-v.m.-severnye-etnopoeticheskie-konstanty-.pdf> (access date: 05.07.2019). (In Russ.).

Gatsak, V. M. (2000b) Fol'klor — pamiat' traditsii: urovni i formy etnopoeticheskoi konstantnosti [Folklore — the memory of tradition: levels and forms of ethno-poetic constancy]. *Vestnik DNTs RAN*, no. 8, pp. 94–103. (In Russ.).

Gatsak, V. M. (2002) Etnopoeticheskie konstanty v fol'klore: urovni, izoglossy, «mul'timediinye formy» (na slavianskom i neslavianskom materiale) [Ethnopoietic constants in folklore: levels, isoglosses, ‘multimedia forms’ (a case study of Slavic and non-Slavic language materials)]. In: *Literatura, kul'tura i fol'klor slavianskikh narodov [Literature, culture and folklore of Slavic peoples]*. 13th International Congress of Slavists (Ljubljana, August 2003), reports of Russian scientists / ed. by L. I. Sazonova. Moscow, Gorky Institute of World Literature (IMLI). 435 p. Pp. 313–314. (In Russ.).

Grebnev, L. V. (1960) *Tuvinskii geroicheskii epos (opyt istoriko-etnograficheskogo analiza) [Tuvan heroic epos (experience of historical and ethnographic analysis)]*. Moscow, Vost. Lit. 145 p. (In Russ.).

Dzhangar. Kalmytskii geroicheskii epos [Jangar. The Kalmyk heroic epic] (1978a). Texts of 25 songs in 2 vols. Comp. by A. Sh. Kichikov. Moscow, Nauka, GRVL. Vol. 1. 441 p. (In Russ.).



Dzhangar. *Kalmytskii geroicheskii epos [The Jangar. Kalmyk heroic epic]* (1978b). Texts of 25 songs in 2 vols. Comp. by A. Sh. Kichikov. Moscow, Nauka, GRVL. Vol. 2. 411 p. (In Russ.).

Zhirmunsky, V. M. (1974) *Tyurkskii geroicheskii epos [Turkic heroic epic]*. Leningrad, Nauka. 720 p. (In Russ.).

Zagdsuren, U. (1978) Preface. In: *Aman zokhiol sudlal [Investigating folklore]*. Ulaanbaatar, Mong. Acad. of Sc. 234 p. Pp. 3–58. (In Mong.).

Kichikov, A. Sh. (1973) O tuvinskoi bogatyrskoi skazke «Bogda Changgar-khaan» [About the Tuvan heroic tale 'Bogda Chagar-Khan']. *Uchenye zapiski*. Vol. XI. Elista, KNIIYaLI. 238 p. Pp. 118–121. (In Russ.).

Korogly, Kh. G. (1975) Oguzskii epos (Sravnitel'nyi analiz) [Oguz epic: (Comparative analysis)]. In: *Tipologiya narodnogo eposa [Typology of the folk epic]*. Ed. by V. M. Gatsak. Moscow, Nauka. 326 p. Pp. 64–81. (In Russ.).

Kungaa, M. B. (2019) Tuvinskie fol'klornye siuzhety, voskhodiashchie k «Dzhangaru» [Tuvan folklore stories tracing their origin to the Jangar]. In: *“Delkhiin tuul” ba «Zhangar» [Epics of the world and the Jangar]*. International symposium. 2018. Ed. by B. Katuu and G. Batmönkh. Ulaanbaatar, Soembo Printing. 312 p. Pp. 120–123. (In Russ.).

Kuular, D. S. (1973) Bogda Changgar khan (Tuvinskii epos) [Bogda Changgar khan (a Tuvan epic)]. In: *Uchenye zapiski*. Vol. XI. Elista, KNIIYaLI. 238 p. Pp. 122–129. (In Russ.).

Kuular, D. S. (2004) Tuvinskaia versiia «Dzhangara» [A Tuvan version of the Jangar]. In: *Dzhangar» i proble-my epicheskogo tvorchestva [The Jangar and problems of epic creativity]*. Proceedings of the International scientific conference, 22-24 August 1990 / ed. by N. Ts. Bitkeev and E. B. Ovalov. Elista, Dzhangar. 601 p. Pp. 143–148. (In Russ.).

Lord, A. B. (1994) *Skazitel' [The Taleteller]*. Transl. from Engl. and comm. by Yu. A. Kleiner and G. A. Levinton. Moscow, Vost. Lit. 368 p. (In Russ.).

Meletinsky, E. M. (1963) *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa [Origins of the heroic epic]*. Moscow, Vost. Lit. 459 p. (In Russ.).

Orus-ool, S. M. (2001) *Tuvinskie geroicheskie skazaniia (tekstologiya, poetika, stil') [Tuvan heroic legends (textology, poetics, style)]*. Moscow, MAKS Press. 422 p. (In Russ.).

Putilov, B. N. (1997) *Epicheskoe skazitel'stvo: Tipologiya i etnicheskaya spetsifika [Epic narration: typology and ethnic specificity]*. Moscow, Vost. Lit. 295 p. (In Russ.).

Pukhov, I. V. (1975) Geroicheskii epos tiurko-mongol'skikh narodov Sibiri: obshchnost', skhodstvo, razlichii [Heroic epic of Siberian Turko-Mongols: commonness, similarities, differences]. In: *Tipologiya narodnogo eposa [Typology of the folk epic]*. Ed. by V. M. Gatsak. Moscow, Nauka. 326 p. Pp. 12–63. (In Russ.).

Surazakov, S. S. (1985) *Altaiskii geroicheskii epos [The Altaian heroic epic]*. Moscow, Nauka. 256 p. (In Russ.).

Ubushieva, D. V. and Damrinzhav, B. (2019) Matrimonial'nye kollizii v kalmyckom epose «Dzhangar» i skazaniyah tiurko-mongol'skikh narodov Sibiri [Matrimonial Collisions in the Kalmyk Epic of Jangar and Legends of Siberia's Turko-Mongols]. *Oriental Studies*, no. 44(4), pp. 707–715. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-44-4-707-715 (In Russ.).

Khabunova, E. E. (2006) *Geroicheskii epos «Dzhangar»: poeticheskie konstanty bogatyrskogo zhiznennogo tsikla (sravnitel'noe izuchenie natsional'nykh versii) [The heroic epic of Jangar: poetic constants of the heroic life cycle (a comparative study of national versions)]*. Rostov-on-Don, North Caucasus Scientif. Center. 256 p. (In Russ.).

Reichl, K. (1992) *Turkic Oral Epic Poetry: Traditions, Forms, Poetic Structure*. New York & London, Garland Publishing, Inc. 395 p.

Submission date: 28.08.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.10

Собака в калмыцком и тувинском фольклоре*

Алексей А. Бурыкин, Инджир М. Болдырева, Деляш Н. Музраева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук,
Российская Федерация



В статье анализируются фольклорные материалы, связанные с собакой, в калмыцкой и тувинской устной традиции. Сравнительное исследование элементов культуры ареально близких народов позволяет при наличии общих базовых элементов общности достраивать общую систему представлений и понятий, формирующих этническую культуру.

Из-за особого очень важного значения собаки в хозяйстве и культуре калмыков и тувинцев дидактический нарратив и прагматика явственно преобладает над общностью сюжетов и мотивов в монгольской традиции (калмыки) и тюркской традиции (тувинцы), несмотря на наблюдаемую общность иных сюжетов и мотивов. Отмечается взаимосвязь образов собаки и волка. Нередки истории, в которых фигурирует пара собак. Священными считаются «четырёхглазые» собаки (с пятнами над глазами). Особую роль играют собаки в свадебной обрядности народов.

Материалом исследования явились аудиозаписи 1960–1980-х гг., хранящиеся в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН и опубликованные образцы тувинских сказок и эпических жанров.



Ключевые слова: собака; тотемное животное; фольклор; обряды; свадебная обрядность; приметы; целительская способность; калмыки; тувинцы



* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Бурыкин А. А., Болдырева И. М., Музраева Д. Н. Собака в калмыцком и тувинском фольклоре [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/888> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.10



Бурыкин Алексей Алексеевич — доктор филологических наук, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра РАН. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (911) 709-14-76. Эл. адрес: albury@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-9119-2698

Болдырева Инджир Мосиновна — научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра РАН. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (961) 399-44-08. Эл. адрес: Inzir19@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-0832-7046

Музраева Деляш Николаевна — кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, заведующий отделом монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (917) 680-80-21. Эл. адрес: deliash@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-8619-9369

Burykin Aleksey Alekseevich, Doctor of Philology, Doctor of History, Leading Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation. Tel.: +7 (911) 709-14-76. E-mail: albury@mail.ru

Boldyreva Indzhir Mosinovna, Research Associate, Department of Mongolian Folklore, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation. Tel.: +7 (961) 399-44-08. E-mail: Inzir19@mail.ru

Muzraeva Delyash Nikolaevna, Candidate of Philology, Leading Research Associate, Head of Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (917) 680-80-21. E-mail: deliash@mail.ru



The dog in Kalmyk and Tuvan folklore*

Aleksey A. Burykin, Indzhir M. Boldyreva, Delyash N. Muzraeva

*Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences,
Russian Federation*

The article analyzes folklore materials associated with the dog in the Kalmyk and Tuvan oral traditions. A comparative study of certain cultural elements of the closely related peoples allows, with due regard of common basic elements of community, to complete the general system of representations and concepts that constitute ethnic culture.

Due to the special role of the dog in the economy and culture of Kalmyks and Tuvans, the didactic narrative and pragmatics evidently prevail in the bulk of plots and motifs both in the Mongolian (Kalmyks) and Turkic (Tuvans) traditions, despite the observed commonness of other plots and motifs. The paper reveals certain correlations between images of the dog and the wolf. There are multiple stories describing a couple of dogs. 'Four-eyed' dogs (with spots above the eyes) are considered sacred. Dogs play a special role in national wedding rites.

The research materials include audio recordings of the 1960–1980s stored in the Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, as well as published samples of Tuvan fairy tales and epic genres.

Keywords: dog; totemic animal; folklore; rites; wedding rites; signs; healing ability; Kalmyks; Tuvans

* The reported study was funded by government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of the Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (registration number AAAA-A19-119011490036-1).



For citation:

Burykin A. A., Boldyreva I. M. and Muzraeva D. N. The dog in Kalmyk and Tuvan folklore. *The New Research of Tuva*. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/888> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.10

Введение

Калмыки и тувинцы — народы, имеющие общие черты в культуре, приобретенные за многие века существования в Центральной Азии в относительно постоянном этническом окружении тех же монгольских и тюркских народов, к которым они принадлежат. Культура и повседневная жизнь народов обладают способностью отражаться в устном искусстве — в фольклоре. Далеко не все аспекты этнографии калмыков и тувинцев изучены в равной мере. Домашние животные — предмет исследования в хозяйстве народа, но не менее интересно рассмотреть компоненты мира животных в духовной культуре народа, в частности в фольклоре. Собака, как показывает анализ литературы, в этнографических исследованиях по калмыкам и тувинцам представлена недостаточно, хотя нам удается обнаружить интересные фольклорные материалы и культурные представления, связанные с собакой и указывающие на некоторые общие элементы в фольклоре этих народов.

Цель настоящей статьи — проанализировать фольклорные материалы, имеющие отношение к собаке, в калмыцкой и тувинской устной традиции, тем самым попытаться проследить два уровня отношения к собаке в традиционной культуре — то, что существует в реальности этнографической культуры и поддается непосредственному наблюдению в этнографических исследованиях и то, что обобщается на более высоком уровне — в фольклоре, часто с дидактической направленностью.

Источниковой базой исследования являются аудиозаписи образцов калмыцкого фольклора, собранные учеными-фольклористами Калмыкии в 1960–1980-х гг. и публикации по тувинскому фольклору 1970-х–2000-х гг. В настоящее время эти аудиозаписи хранятся в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН (НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Описание 1, Описание 2), а также издания текстов калмыцкого фольклора (Медноволосая ... , 1964; Сандаловый ларец, 2002) и наиболее представительные издания образцов тувинского фольклора (Таубе, 1994; Тувинские героические сказания, 1997; Тувинские народные сказки, 1971; Тувинские народные сказки 1994). Они включают уникальные произведения разных жанров устного народного творчества. Среди них образцы волшебных, бытовых сказок, сказок о



животных, легенд, преданий, имеются и образцы малых жанров калмыцкого фольклора, посвященные собаке, в основном это наставления-предписания. Эти материалы в целом и в деталях, связанные с отдельными компонентами культуры, недостаточно освоены как фольклористами (в них нет обобщений по системе персонажей), так и этнографами.

Собака — одно из домашних животных, наиболее близких к человеку. От собаки часто зависит благополучие людей; собака является помощником человека на охоте, в охране стад и жилища. В силу близости собаки к социуму людей формируется и особое отношение к ней, складывается множество иррациональных представлений, связанных с ней, а также создается ее особая роль в картине мира. В Энциклопедии «Мифы народов мира» в статье «Животные» собаке уделено незаслуженно мало места (Мифы народов мира, 1991: 440–449), а статья, посвященная собаке, отсутствует вообще. Тем не менее, этнографами собран весьма объемный материал о роли собаки в представлениях и верованиях народов Центральной и Восточной Азии, создающий основания для сопоставительного анализа и дающий точку отсчета для дальнейших разысканий (см., например: Самар, 2010: 89–143).

Наше исследование показывает, что, очевидно, из-за особого очень важного значения собаки в хозяйстве и культуре калмыков и тувинцев дидактический нарратив и прагматика явственно преобладает над общностью сюжетов и мотивов в монгольской традиции (калмыки) и тюркской традиции (тувинцы), несмотря на наблюдаемую общность иных сюжетов и мотивов (см. в особенности: Таубе, 1994). Сравнительное исследование элементов культуры ареально близких народов позволяет при наличии общих базовых элементов общности (в данном случае для нас достаточно скотоводческого хозяйства и кочевого образа жизни) достраивать общую систему представлений и понятий, формирующих этническую культуру.

На протяжении многих столетий происхождение собаки народы Центральной Азии связывали с высшими силами, обожествляли само животное. Ежегодно во время праздника *Зул* калмыки готовят лодочки из теста, в которые помещают столько фитилей, сколько человек в семье. Интересен обычай зажигания лампад у народов, проживающих в монгольском Алтае (алтайских урянхайцев, байтов, дербетов, торгутов, захчинов, мингатов, олётгов, халхов), описанный известным монгольским этнологом М. Ганболдом, который имеет большое сходство с калмыцким обрядом продления возраста всеми людьми в народный праздник *Зул*: «Вечером 25 дня первого зимнего месяца зимы ойраты-монголы <...> после того как скот уже собран с пастбищ, по количеству членов семьи, рода скота и собак (если в семье пять человек, 4 рода скота и две собаки, тогда зажигают 11 лампад), готовят и зажигают лампы» (Трансграничная культура ... , 2016: 207). Продление возраста распространяется не только на людей, но и на всех домашних животных, в том числе и на собак. Собака — верный караульщик скота — основного достояния кочевника. Собака играет такую большую роль в жизни скотовода, что она представляется ему чуть ли не членом семьи и воплощением души близких родственников. Недаром убийство собаки у калмыков приравнивается к убийству человека (Душан, 2016: 211). У тувинцев собака жила у хозяев до смерти: «Убивать собаку строжайше воспрещалось. Когда собака умирает от старости, в рот вкладывают сало и хоронят. Но не бросают» (Серен, 2015: 154).

Надо отметить, что ни с одним другим домашним животным человек не проявляет столь большой близости, как с собаками. Вероятно, это связано с тем, что собака реально охраняет жизнь хозяина в природе и защищает его от опасностей, а также со сложным поведением собаки возле человека. Похоже, и калмыки, и тувинцы-собаководы заметили, что собака очень чувствительна не только к окружающему миру, где она первой воспринимает опасность, но и к эмоциональному состоянию хозяина, его заботам и тревогам, радости и печали.

Волк и собака в религиозно-мифологических представлениях калмыков и тувинцев

Анализ этнографической литературы показывает важную роль собаки и волка в религиозно-мифологических представлениях монгольских и тюркоязычных народов, в частности калмыков и тувинцев.

Э. П. Бакаева пишет: «В добуддийских верованиях калмыков, связанных с почитанием животных, прослеживались пережитки ранних форм верований. Тотемические представления сформировались в сфере этнических предков калмыков — ойратских племен, из различных этнических групп которых в дальнейшем образовался новый этнос. Реликты тотемических представлений особенно ярко отражены в этнониме *чонс* («волки»), кличе (уране) этих этнических групп и вере в родство ее представителей с прародителем, вскормленным волчицей» (Бакаева, 2010: 454).



Волк и собака в сознании людей были тесно связаны, хотя эта связь и не отмечена в вышеназванной энциклопедии в статье о волке (Мифы народов мира, 1991: 242–243). Тотемно-культурное значение волка продолжалось в культе собаки. В известном эпизоде из «Сокровенного сказания монголов» говорится о сакральной значимости собаки: прародительница Чингис-хана — Алан-Гоа, родившая пятерых сыновей, трех из них — после смерти мужа, объясняя их рождение, говорит сыновьям, что «каждую ночь, бывало, через дымник юрты, в час, когда светило внутри (погасло), входит ко мне светло-русый человек; он поглаживает мне чрево и свет его проникает мне в чрево. А уходит так: в час, когда солнце с луной сходится, процарапываясь, уходит, словно желтый пес. Что ж вы болтаете всякий вздор? Ведь если уразуметь все это, то и выйдет, что эти сыновья отмечены печатью небесного происхождения» (Козин, 1941: 6). Нам удалось найти у тувинцев интересный этиологический сюжет, связанный с происхождением волка от собаки при присутствии и пассивном участии в нем человека: «Мальчик здоровым и невредимым вернулся к своей стоянке. Его раненая собака погибла в степи и при следующем воплощении явилась на свет волком. Говорят, что так и произошло существо, которое называют волком» (Таубе, 1994: 210). Можно думать, что собака превратилась в волка, будучи покинутой своим хозяином, и тем самым изменила свое отношение к человеку и его хозяйству на противоположное. Есть основания полагать, что русское слово собака происходит от местоименного корня себ ~ соб с именным суффиксом -ак-, и показателем женского рода а, и его исходное значение «одинокая волчица, пришедшая к людям».

Как и в культуре других народов, волк и собака связываются с генеалогией персонажей и отдельных общностей, эти представления связываются с тюркютами, но здесь известные материалы неоднородны и не внушают доверия. Эти сюжеты составляют отдельную проблему, которая требует новых исследований в общем плане сюжетов об этнической генеалогии тюркских и монгольских народов.

У калмыков издавна проявляется особенное отношение к животным. Издревле собака была близким другом кочевников, их помощником, защитником и другом. Об этом повествуется в «Эвдин нойна туск туужд» («Сказании об Эвдин нойоне»), записанном М. Э. Джимгировым, Н. Н. Убушаевым, Б. Б. Оконовым, В. Д. Пюрвеевым от информанта Н. К. Тюрбева (Юстинский р-н, с-з «Сарпа»)¹.

Во время бегства с Алтая тридцати трех всадников, к одному из них, которого звали Ширвяд, прибилась *гави шар ноха* — «желтая моська».

Когда они поднимались вверх по течению реки Яик, им навстречу вышел один из двух огромных волков, размером с двухлетнего жеребенка, с трехгодовалую корову, извергающий из пасти пламя. Ханское войско в страхе пустилось в бегство, но собачка, спрыгнув с крупа коня, с лаем бросилась навстречу волку. Хан повернул войско назад и все с криком стали натравливать собаку на волка. Вцепившись друг другу в глотки, они погибают в смертельной схватке (там же).

Мотив привязанности собаки к роду людскому присутствует в предании «Көгшн нохан тускар (тууж)» («Предание о старой собаке»), записанном М. Э. Джимгировым и А. И. Сусеевым у сказителя Я. И. Борлыкова, родившегося в 1881 г. в Бага-Дербетовском нутуке, хотоне Годжур (время записи — 1965–1966 гг.)².

Собака всегда была недремлющим стражем. В ойратском сказании «Дөрвн өөрд дөчн түмн моңһлла дөөлдж харч ирснэ туск туужд» («Сказание о разгроме сорокатысячного войска монголов дербен-ойратами») один из монгольских воинов, вернувшись из разведки, сообщил своим соплеменникам, что собаки дербен-ойратов настолько злы, что в их в лае слышится: «Ид, бэр, ал!» — «Ешь, лови, убей!» (информант М. Дорджиев, Астраханская обл., год записи — 1971)³.

В «Сказании об Эвдин нойоне» также упоминается о синих волках, называемых *чондһн* (возможно, «помесь волка и собаки», «волчья собака»), на которых охотился хан (там же).

В статье «Б. Х. Тодаеван дунсян «Ноха мис хойр» домгин тускар» («Дунсянская⁴ легенда о собаке и кошке», записанная Б. Х. Тодаевой), автором Осорин Утнасун проведен сравнительный анализ вариантов «Легенды о кошке и собаке», бытовавших во Внутренней Монголии, Южной Монголии и в Калмы-

¹ Эвдин нойна туск тууж [«Сказание об Эвдин нойоне»]. Информант Тюрбев Н. К., Юстинский р-н, с-з Сарпа. Зап. в 1967 г. М. Э. Джимгировым, Н. Н. Убушаевым, Б. Б. Оконовым, В. Д. Пюрвеевым. — НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Кас. № 63 (72) 8.

² Көгшн нохан тускар (тууж) [«О старой собаке (предание)»]. Информант Борлыков Я. И., Малодербетовский район. Зап. в 1965–1966 гг. М. Э. Джимгировым, А. И. Сусеевым. — НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 2. Кас. № 234 (5), (243).

³ Дөрвн өөрд дөчн түмн моңһлла дөөлдж харч ирснэ туск тууль [«Сказание о разгроме сорокатысячного войска монголов дербен-ойратами»]. Информант Дорджиев М. Б. Зап. Н. Ц. Биткеевым, Э. Б. Оваловым, Н. Б. Сангаджиевой в 1971 г., Астраханская обл., Лиманский р-н, с. Лесное (Көрө). — НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Кас. № 114 (123), (3).

⁴ Дунсянский язык (широнгол-монгольский, санта, саньта) — язык народа дунсян, один из монгольских языков.



кии. В дунсянских легендах собака и кошка возвращают хозяину украденное кольцо, становятся спасителями рода людского, сохранив им средство для пропитания. В калмыцкой версии данной легенды мальчик покупает животных у старика, пытавшегося избавиться от них, и тем самым спасает им жизнь, которые отплачивают ему добром (Утнасун, 2015: 201).

В сказке «Өнчн көвүн» ('Мальчик сирота'), записанной А. Ш. Кичиковым, А. В. Бадмаевым и З. Б. Улюмджиевой от информанта А. Утнасунова (с. Чилгир Яшкульского р-на, год записи — 1968) буддийский монах, превратившись в кошку, помог бедному слуге жениться на дочери Водяного хана¹.

В этих легендах и сказке присутствует кошка, которая у калмыков считается собакой бога и гелюном² животных (Душан, 2016: 212). Тема кошки для таких сюжетов заслуживает отдельного исследования.

В сказке «Хан богд аавта, хатн сөөхн ээжтэ Хөөртэ Хар Күкл» ('Хяярта Хар Кюкюл с благородным царем-отцом и прекрасной царицей-матерью'), записанной Е. Г. Бембеевой, говорится об *ик теңгрин халзн хал ноха* ('огромной небесной огненной лысой собаке'), повесившей на один клык богатство сотен человек, на другой — богатство сотен человек' (информант Б. М. Найминова, Приозерный р-он, год записи — 1977)³. В данной сказке небесная собака предстает грозным хищником.

В калмыцкой сказке «Старик с гончей собакой», опубликованной Г. Рамстедтом (Kalmückische Sprachproben, 1909: 13–18), собака выступает мистическим защитником, имеющим семьдесят две способности. Лучшие ханские борзые не смогли догнать лису-шулму. Лишь гончая старика догнала и была уже готова схватить ее, но от резкого крика хана она вздрогнула, опрокинулась и испустила дух. Погибла и лиса. Старик заплакал: «Я ведь просил вас не кричать. Лиса-шулма проявила семьдесят одну хитрость, собака моя — тоже семьдесят одну. Она погибла, потому что вы помешали ей проявить семьдесят вторую хитрость». Текст этой сказки, записанный Л. С. Сангаевым в 1961 г. в пос. Яшкуль Калмыцкой АССР у пятидесятилетнего сказителя Тюмида Кичикова, позднее был включен в сказочный сборник (Медноволосая ..., 1964: 249–251).

В калмыцких сказках «Жижларам шулм күүкн» ('Девушка-ведьма Джиджларам') в записи М. Э. Джимгирова и Е. Д. Мучкиновой (информант Санджиева Ц., с. Хар-Булг Черноземельского р-на, год записи — 1969)⁴, «Нарн Арслң хан Сар Арслң дүүтэ» ('Хан Наран Арсланг и его младший брат Сар Арсланг'), записанной Н. Ц. Биткеевым и Б. Б. Оконовым от информанта Н. С. Балеева (с-з Сухотинский Приозерного р-на, год записи — 1974), собак приносят в жертву, чтобы спасти детей хана от мачехи — злой ведьмы⁵.

Преданность собаки человеку отмечается у калмыков даже в тех фольклорных повествованиях, где собака принадлежит врагу героя: в сказке «Три брата» герой убил собаку и беркута мангаса, защищавших своего хозяина (Медноволосая ..., 1964: 107). В варианте сказки «Три брата» собака спасает кобылицу (Калмыцкие народные сказки, 1978: 89).

Особое отношение к собаке у калмыков словесно выражено в следующем фрагменте сказки:

«А старший брат говорит:

— Сепяка, вон у тебя лежит, свернувшись, собака. Не продашь ли ее нам?

— Нет, не продам. Это у меня единственная собака. В степи она мне скотина. В руках она мне дитя» (Медноволосая ..., 1964: 211–212).

Этот фрагмент выразительно показывает особую ценность собаки для калмыков независимо от материального положения человека или семьи, и особое эмоционально обогащенное отношение к животному, особо близкому к человеку, тем более одинокому.

Анализ фольклорного материала калмыков и тувинцев показывает, какая важная роль отводится собаке и волку в религиозно-мифологических представлениях монгольских и тюркских народов. В обеих

¹ Өнчн көвүн ['Мальчик сирота']. Информант Утнасунов А. Д., Яшкульский р-н, с. Чилгир. Зап. в 1968 г. А. Ш. Кичиковым, А. В. Бадмаевым, З. Б. Улюмджиевой. — НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Кас. № 74 (65), (9–10).

² Гелюнг — буддийский монах.

³ Хан богд аавта, хатн сөөхн ээжтэ Хөөртэ Хар Күкл ['Хяярта Хар Кюкюл с благородным царем-отцом и прекрасной царицей-матерью']. Информант Найминова Б. М., г. Элиста. Зап. в 1977 г. Е. Г. Бембеевой. — НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Кас. № 160 (1), (169), № 161 (2), (170).

⁴ Жижларам шулм күүкн ['Девушка-ведьма Джиджларам']. Информант Санджиева Ц., Черноземельский р-н, село Хар-Булг. Зап. в 1969 г. Е. Д. Мучкиновой, М. Э. Джимгировым. — НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Кас. № 94 (103), (6).

⁵ Нарн Арслң хан Сар Арслң дүүтэ ['Хан Наран Арсланг и его младший брат Сар Арсланг']. Информант Балеев Н. С., Приозерный р-н, с-з Сухотинский. Зап. в 1974 г. Н. Ц. Биткеевым, Б. Б. Оконовым. — НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Кас. № 153 (162).



традициях выразительно показывается ценность собаки, бережное отношение к ней, и важно то, что собака у калмыков и у тувинцев играет активную роль, участвуя в защите человека от посягательств на его жизнь. Цена жизни человека в этих рассказах для собаки явно выше, чем долг по охране жилища и имущества, которое в нарративах подается как бы по умолчанию.

Парные образы собак в фольклоре калмыков и тувинцев

В сказочном фольклоре калмыков и в героических сказаниях и фольклоре тувинцев не всегда собака является одиночным персонажем, нередки истории, в которых фигурирует пара собак, и такие сюжеты и мотивы оказываются общими для устных традиций двух народов. Так, в калмыцких сказках часто можно встретить собак Хасыр (*Хаср*) и Басыр (*Баср*) — помощников и защитников сказочного героя. Они спасают хозяина от семисаженного волка (Герлтсн сувсн ..., 2014: 38–41), охотятся на парнокопытных (Манджиева, 2016: 39–42). Собаки с именами Хасыр и Басыр — отдельная группа персонажей калмыцких фольклорных повествований. Они фигурируют, например, в сказке «Зальта-Мерген-Баатр и мудрый конь его Золь-Цоохор» (Медноволосая ..., 1964: 46). Собаки с такими именами верно служат своему хозяину богатырю Шарвада (Сандаловый ларец, 2002: 97–98). Эти собаки играют особую роль среди зооморфных персонажей мифологии, о чем свидетельствует следующее описание, дающее нам представление о связи фольклора и мифологии с изобразительной практикой калмыков, что присутствует в словесных описаниях произведений искусства: нечто подобное мы видим в некоторых версиях калмыцкого эпоса «Джангар», где ставка хана Джангара украшена изображениями, делающими ее похожей на буддийскую ступу: «На дверцах ставки была изображена гордо парящая в воздухе Гаруда, на косяках — собаки Басар и Хасар, на верхнем косяке — попугай. На решетке и жердях крыши были вырезаны бодающиеся козлы, на подпорках — львы и тигры» (Калмыцкие народные сказки, 1978: 39). Собаки с этими именами встречаются и в других повествованиях (Владимирцов, 2003: 466, 494). Происхождение и распространение этого сюжета пока не раскрыто, и здесь пока даже взаимные параллели в фольклоре калмыков и тувинцев имеют значение для освещения темы. Возможно, что сами изображения этих собак имели охранительные функции, замещая реальных сильных и злобных псов. Как отмечается в комментариях к текстам, Хасар и Басар — клички сторожевых и охотничьих собак (Калмыцкие народные сказки, 1978: 67 прим.), имена, даваемые хорошей собаке (Владимирцов, 2003: 534), традиционные клички собак в калмыцком фольклоре (Сандаловый ларец, 2002: 223).

Две собаки со сходными именами — Эгер и Казар — встречаются в тувинском фольклоре (Тувинские героические сказания, 1997: 77, 78, 536; Тувинские народные сказки, 1971: 109).

В сказке «Эргил-оол» присутствуют собаки Озер и Газар:

«Встав утром, наш Эргил-оол тотчас собрался и поехал прямо на север, вслед за своим добрым знакомцем. И, скача по дороге, он вспомнил слова, сказанные ему накануне его добрым другом.

— Когда ты взберешься на большую и высокую гору Сjumбер, то увидишь тогда перед собой большое море, — сказал он. — Если ты, высоко подняв полы своего халата и, закрыв глаза, прыгнешь на середину этого моря, то там окажется дом, сложенный из трех домов, вставленных друг в друга, к нему привязаны собаки Озер и Гозар. Как будто не видали они никогда человека, набросятся на тебя собаки Озер и Гозар. А ты, подумав о том, что эти собаки еще никогда не видали человека, — хлоп! — и опустишь полы своего халата, и обе собаки останутся» (Таубе, 1994: 59).

В сказке «Хара Буурул Дюжюмел» присутствуют собаки Азар и Базар: «Хара Буурул Дюжюмел скакал себе да скакал. Он въехал на гору и огляделся вокруг. И увидел он белую юрту-дворец, достававшую до неба. Хоть перед дверью и лежали два пса, Азар и Базар, но, когда Хара Буурул Дюжюмел вихрем пронесся с горы мимо юрты-дворца, собаки Азар и Базар не смогли схватить его» (Таубе, 1994: 132).

В сказке «Мальчик с тысячью буланых лошадей» эти собаки выступают как помощники героя: «Я вот-вот попаду в руки старой мангысиhi. Пусть узнают об этом мои собаки Гезер и Базар» (там же: 206). Похоже, что эти образы заимствованы из фольклора монгольских народов, тем более, что у тувинцев имена этих собак неустойчивы и изменчивы от текста к тексту, но отражают общую для калмыков и тувинцев традицию положительного отношения к собаке.

У обоих народов собаки с похожими именами верно служат своим хозяевам, охраняя их жилища, у калмыков собаки с такими именами задействуются в охоте, у тувинцев они только охраняют жилища. Тем не менее, как показывает текст сказки «Хара Буурул Дюжюмел» в нем проявляется представление о том, что человек имеет власть над любой, даже самой мощной и свирепой собакой, и способен смилостивиться к ней.



Общность киноморфных персонажей в фольклоре калмыков и тувинцев должна свидетельствовать о заметном влиянии монгольского фольклора на фольклор тувинцев и стимулировать дальнейшие исследования в этой области. Обоснованием монгольского происхождения этих персонажей свидетельствует то, что они фигурируют в мифе «Млечный путь и Большая Медведица», в котором повествуется о двух собаках с именами Хасар и Басар:

«Давным-давно это было — во времена переселения народов. Сотни тысяч людей с несметными стадами скота отправились на запад. С тех пор даже на небе видна эта дорога, Млечный путь называется. Вел народы Хухэдэй Мэргэн, меткий стрелок. По звездам видно, как он гнал за тремя маралухами-оленихами. Среднюю прострелил насквозь стрелой. Три олененка бегут следом за матерями-оленихами. За ними гонится Хухэдэй Мэргэн, а с ним рядом бегут две собаки Хасар и Басар. Именно так и звезды расположены на небе» (Скородумова, 2003: 27). Собака по имени Хасар встречается в монгольском «Сказании об Буджин-Дава-хане».

Судя по всему, собака по имени Хасар или две собаки с похожими именами первоначально появились в монгольской мифологии; присутствие этих персонажей у тюрков, как пока можно судить, ограничено фольклорными текстами тувинцев, в основном тувинцев Монголии.

“Четырехглазые” собаки и их сверхъестественные способности

А. Г. Митилов, на основе собранных фольклорных материалов и исторических сведений, рассматривал образ собаки в верованиях многих народов, в том числе и тюрко-монгольских. Он отметил, что собака не только охраняет жилище и имущество человека, она является стражем трех миров как «небесная собака, или волк — существо верхнего мира; как спутник кочевника — существо срединного мира; в качестве четырехглазой собаки как проводник душ в мир мертвых» и в народном веровании она играет большую роль (Митилов, 1977: 46). У. Д. Душаном подробно описаны хорошие и плохие предзнаменования, связанные с собакой (Душан, 2016: 212).

Четырехглазых собак — собак с пятнами над глазами — калмыки называют священными собаками (*зуугийн нохой*). Согласно калмыцкой легенде, первая из них пришла в Монголию вместе с паломниками, ходившими в Тибет поклониться буддийскому божеству. Считалось, что эти священные собаки высматривают своей дополнительной парой глаз злых духов, а также они способны подолгу сидеть неподвижно, медитируя и творя молитвы за своих хозяев. Когда священная собака умирает, ее хоронят головой на юг, чтобы ее душа вернулась в Тибет и переродилась в человека¹.

Особое отношение к таким собакам и признание за ними особых способностей отмечено также у тувинцев. П. С. Серен отмечает, что «в традиционной культуре тувинцев особое место занимает четырехглазая собака, т. е. такая, которая над глазами имеет пятна. Она, увидев смерть, начинает лаять и выть, поэтому, когда воет собака, значит где-то ходит смерть. Это примета смерти хозяина собаки» (Серен, 2015: 154). У тувинцев сомонов Цагаан-Нуур считается, что четырехглазая собака не допускает в жилище нечистую силу, чертей <...> (там же: 154).

О черной собаке с белыми дугами над бровями и связанными с ней представлениями у тувинцев писал Л. П. Потапов: «В последний день каждого лунного месяца, в будуун, на небе нет видимой луны, нет ее и в первый день нового лунного месяца — в эти дни, по поверью, луну может видеть только черная собака с белыми дугами над бровями и белым пятном на груди» (Потапов, 1969: 291). Такое же отношение к собакам с пятнами над глазами мы наблюдаем у нанайцев (Самар, 2010: 94), а также у эвенков и эвенов (Бурькин, 2001: 91), что указывает на южные источники подобных представлений, которые оказываются следствием ранних тунгусо-монгольских или тунгусо-тюркских контактов, датируемых временем проникновения буддизма к народам Центральной Азии.

Собака в свадебной обрядности у калмыков и тувинцев

Свадебная обрядность имеет важное значение в системе обрядов жизненного цикла монгольских и тюркских народов. Знакомство с описаниями свадебных ритуалов, системой представлений и гаданий о замужестве и проч. показывает, что в калмыцких и тувинских свадебных ритуалах прослеживается особая роль собаки, а это, в свою очередь, наделяет собаку дополнительными характеристиками в ее

¹ Собаки и церковь: отношение к собакам в мировых религиях [Электронный ресурс] // Заметки о собаках. URL: <http://okdzks.com/page.php?id=193> (дата обращения: 09.10.2019).



связях с людьми: собаке отводится роль посредника между членами семьи и невестой, входящей в семью ее хозяев из другого сообщества — рода или территориальной группы.

Калмыки привезенную невесту заставляли кланяться очагу, солнцу и всем родственникам, при этом она должна была бросать кусочки жира в огонь, в отца жениха и родственников. Остатки кусков жира выносили и бросали собаке (Душан, 2016: 140). Такую же важную роль собака играла в обрядности тувинцев — с ее помощью гадали, кто из собравшихся девушек первой выдет замуж (Серен, 2015: 154).

Согласно свадебному обряду («Күүкн хэрд хардгин тускар» — ‘О замужестве девушки’), записанному Б. Б. Оконовым у сказителя П. А. Санциева (Багацохуровский улус, с-з Барун), год записи — 1980¹, после благопожеланий в адрес молодых, в правый подол свадебного платья невесты, — каким бы дорогим оно ни было, — клали кусочек мяса и, подозвав собаку, угощали. Калмыки считали, что счастье дома, семьи — в невестке и собаке. Невестка, войдя в новую семью, становилась хранительницей рода. Собака, обернув себя паутиной дома, охраняла счастье хозяина (там же).

Очень интересный обычай установления связи новобрачной с собакой жениха у тувинцев описан Л. П. Потаповым: «После расплетения девичьей косы и заплетения волос на три косы невеста садилась у двери юрты и, положив под правую полу своей свадебной одежды кусок овечьего жирного мяса и кусок сала, скармливала их собаке, принадлежащей жениху. Это делалось для того, чтобы ее будущий муж и его родственники жили хорошо и в полном достатке. Во время кормления собаки присутствующие в юрте произносили всевозможные хорошие пожелания (желали невесте счастья и благополучия в супружеской жизни)» (Потапов, 1969: 260).

На калмыцкой свадьбе непременно произносили *йорелы*-благопожелания. Один из таких образцов приведем в записи Е. Э. Хабуновой: В нем присутствует собака:

Күүнд му келүлго, ‘Пусть никто [плохого] слова [вам] не говорит,

Нохад хуцулго, ‘Собака [на вас] не лает’ (Информант М. Лиджиева, Малодербетовский р-он; год записи — 1984)².

В пожеланиях, адресованных молодым, ярко выражены соблюдение норм этикета. Наряду с человеком, здесь упоминается и собака, так как калмыки считали, что собаки интуитивно чувствуют недобрых людей.

Для традиционного свадебного обряда тувинцев характерным было произнесение благопожеланий (*йөрээлов*) с пожеланием благополучия, счастья и богатства (Юша, 2008: 53). Помимо этого, как отмечает Ж. М. Юша, «Имеются благопожелания невесте, в которых содержатся наставления-запреты. Например, к невесте обращались с таким благопожеланием-наставлением:

Хараганныг хову кежир кылаштава,

Кокай кончуг эвеспе уруум.

Ажынгаштың арт ажыр кылаштава,

Адыг кончуг эвеспе, уруум.

‘Не переходи степь, покрытую

караганниками,

Волк опасен, дочь моя.

Рассердившись, не переходи за перевал,

Медведь опасен, дочь моя’» (там же: 55).

В этом наставлении невесты звучит назидание с предостережением в котором упоминается волк — здесь оно облечено в конкретную форму образа местности, но, очевидно, благопожелание имеет большую степень обобщения именно в отношении животного, хотя отношение женщин к волку требует дополнительного исследования как в культуре тюркских, так и в культуре монгольских народов.

Традиционно во время свадебного торжества у калмыков произносился «*Яс кемэлһн*» (‘Сказывание по кости’) — уникальный жанр калмыцкого устного народного творчества, представляющий собой

1 Күүкн хэрд хардгин тускар [‘О замужестве девушки’]. Информант Санциев П. А., Октябрьский р-н, с-з Барун. Зап. в 1980 г. Б. Б. Оконовым. — НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 2. Кас. № 236 (227).

Йөрэл [‘Благопожелание’]. Информант Лиджиева М., Малодербетовский р-н. Зап. в 1984 г. Е. Э. Хабуновой. — НА КалмНЦ РАН Ф. 16. Оп. 2. К. № 307 (298).



магталы-восхваления, в исполнении которых участвовали два сказителя (Горяева, Болдырева, 2017: 79–87). «Сам по себе двадцать пятый позвонок бараньего хребта является символом мирового древа» и рассказывание «Яс кемялген» во время свадебного пира имело магический оттенок и было связано с символикой новой нарождавшейся жизни (Басангова, 2007: 249–251).

В числе первых, в чей адрес произносилось восхваление, была собака. Вторым же участником, выслушав, высказывал восхищение: «Мууха сээхн <...> күчр бүдүн нохав!» («Какая замечательная <...> довольно большая собака!») (информант М. Б. Дорджиёв, Астраханская обл., записано в 1970 г. Н. Ц. Биткеевым)¹, «Пөө-пөө, күчтэ хурдн ноха бээжл терчн» («О-о, довольно быстрой собакой была она») (информант Т. Лиджиев, с-з Сарпа Юстинского р-на, записано в 1980 г. Н. Ц. Биткеевым)². Таким образом, у калмыков в свадебной обрядности проявляется роль собаки как существа, способствующего социализации невесты в новой семье.

Знакомство со свадебной обрядностью двух народов указывает на то, что в традициях обоих описываемых народов собака выполняет роль того, кто приобщает невесту к роду и семье мужа, устанавливает ее связи с ее новой семьей. В какой мере в этих обрядах задействуются сверхъестественные представления об охранительной функции собаки, и в какой мере в них проявляется вполне прагматичный опыт социализации нового человека среди хозяев собаки с целью дать собаке признать новую хозяйку и избежать конфликтов собаки с новым человеком, разобраться трудно, но, видимо, обрядовая практика учитывает как повседневную жизнь, так и традиционные религиозные представления.

Собака в фольклоре и традиционной культуре тувинцев и калмыков по данным анализа фольклорных текстов

Мы уже могли наблюдать некоторые общие черты отношения к собаке и ее функции в культурно значимых действиях калмыков и тувинцев, зафиксированные в устных традициях этих народов (см. выше).

У тувинцев, как и у калмыков, собака выступает как помощник и защитник богатыря: ср. сказку «Богатырь Тевене-Меге и конь его Демир-Шилги (Тувинские народные сказки, 1971: 23–24). Собака становится атрибутом взрослого состояния героя: в сказке «Дээр-Меге и шестиголовый мангыс Калчаа-Мерген», мальчик, становясь охотником, просит подарить ему двух охотничьих собак (там же: 112). В сказке «Оскюс-оол и красавица, излучающая свет солнца и луны» герой просит у хана рыжую собаку, которая оборачивается красавицей (там же: 123–124). Так реализуется мотив добывания героем своей избранницы, а оборотничество собаки становится ее значимым свойством в представлениях о сверхъестественном.

В некоторых сказках ойратов собака превращается в девушку-красавицу (Владимирцов, 2003: 305), аналогичные мотивы есть у тувинцев, как отмечается в комментариях, он имеет тибетские параллели (Таубе, 1994: 332).

В тувинской сказке «Старик Эндз Дендз, или Юноша с собакой, кошкой и рыбой» юноша покупает кошку и собаку, и они становятся его помощниками (там же: 210–211).

Интересно проследить, какое отражение получила собака, равно как и волк, в пословицах и поговорах тувинцев и калмыков. Несмотря на то, что у тувинцев заведомо преобладает упоминание домашних животных, от которых зависело благополучие и достаток семьи, в них хоть и редко, но упоминается собака. Приведем пример: «Ыт — коданынга ынак» («Даже собака привязана к своему двору»), что говорит о присутствии собаки в жизни человека, о связи между ней и ее хозяином. О том, насколько значима ее роль дляномада, говорит другая пословица: «Аът — кижинин буду, ыт — кулаа» («Лошадь — нога человека, собака — уши»).

Тесная связь собаки и человека прослеживается в калмыцкой пословице «Ноха — эздэн, шовун — үүртэн» («Собака — хозяину, птица — гнезду»). Собака с малого возраста привыкает к хозяину, который кормит, обучает ее, и потому ради него она готова пожертвовать своей жизнью. Тогда как у птиц нет никого кроме цыплят (Хальмг үлгүрмүдин ..., 2011: 130).

¹ Яс кемэлһн [‘Сказывание по кости’]. Информант Дорджиёв М. Б. Зап. в 1970 г. Н. Ц. Биткеевым. — НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 2. Кас. № 244 (235), № 35 (10).

² Яс кемэлһн [‘Сказывание по кости’]. Информант Лиджиев Т., Юстинский р-он, с-з Сарпа. Зап. в 1980 г. Н. Ц. Биткеевым. — НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Кас. № 107 (98).



По нормам этикета тувинцев, приближающийся к юрте человек должен был попросить хозяина отозвать собак, охраняющих юрту: «К дому подходят — Девушка вышла. “Есть ли собака? Отгони собаку, сестрица”, — сказав. Подошли» (Тувинские героические сказания, 1997: 437). В сказке «Чангаа-кузнец» говорится: «Кузнец начатую работу оставил, туда [ему] навстречу вышел, поздоровался, [помог] с коня сойти, свою собаку прогнал, дверь открыл, в юрту пригласил его войти (Мифы, легенды, предания тувинцев, 2010: 195). Точно такая же бытовая норма описана Л. П. Потаповым (Потапов, 1969: 160).

Отсутствие собаки, по представлениям тувинцев — свидетельство крайней бедности героя повествования: «И жил старик Багайтук. Его дочь Чечен-кыс была самой прекрасной во всем племени. И не было у них не то что скота — даже собаки у двери юрты» (Тувинские народные сказки, 1971: 171). Тут можно вспомнить особо трогательные чувства к единственной собаке, которые испытывает одинокий бедный герой калмыцкой сказки (см. выше).

Даже лай собак служит у тувинцев маркером социального положения их хозяев: «Тогда начал Орлан:

— О, богатые люди — это необыкновенные люди! У них все по-своему, все особенное, и в каждой мелочи видно их богатство. У них даже собаки лают полновесно, не так, как у простых людей.

Нойон не вытерпел, грудь его поднялась от гордости.

— Как, скажи, как лает моя собака, Орлан?

— О, голос у нее громкий, она лает басом: “Хонн! Хонн!” А собаки простых людей лают тонким голоском: “Хан-хан!”

Нойон радостно заулыбался.

— Значит, говоришь, моя собака лает: “Хонн! Хонн!” А собаки простых людей: “Хан-хан!”. Байская собака, значит; “Хонн! Хонн!” А собаки бедняков: “Хан-хан!”» (Тувинские народные сказки, 1971: 175).

Сходный мотив есть в бурятских сказках (Бурятские народные сказки ... , 2008: 116).

Сытое состояние собаки у тувинцев выступает дополнительной характеристикой изобилия угощений на пиру. Это нашло отражение в пословицах и поговорках тувинцев, например, «*Ыт думчуу борбаннатпа, уруг караа кыланнатпа*» (‘Собачонку накорми, ребенка — угости’).

В сказке «Хараат Хаан и Джечен Хаан» говорится: «Хан отдал девушку в жены своему сыну, и уж тут был устроен большой пир: даже собаке было не поднять хвоста, а сироте не поднять живота — такой был задан пир» (Таубе, 1994: 256).

В повседневной культуре монгольские и тюркские народы нередко обращались к собаке, делая ее участником ритуалов. П. С. Серен пишет: «С ростом и воспитанием ребенка связан и такой обычай, когда у ребенка выпадал молочный зуб, то его обычно завертывали в кусок овечьего курдюка и давали собаке, приговаривая при этом “Мэээ багай дижим алгаш, эки диштен бер” (букв. ‘Бери мой плохой зуб, дай свой, хороший зуб’), а тувинцы сомона Цагаан-Нуур говорят “Мэээ багай дижим алгаш, коя диштен бээр сен” (букв. ‘Бери мой плохой зуб, дай свой, красивый зуб’))» (Серен, 2015: 154). Данный обряд существует и у других народов. Например, калмыки молочный зуб завертывали в тесто или во что-нибудь съедобное. Монголы завертывали в кусок овечьего курдюка и давали собаке, приговаривая при этом «Бери мой плохой зуб, дай свой, молодой зуб» (там же). О таком обычае тувинцев писал и Л. П. Потапов (Потапов, 1969: 345).

Собака обладает целительскими способностями. В старину калмыки слюной собаки лечили раны, ссадины, язвы, а также избавлялись от гидраденита, или, как в народе его называют, собачьего вымени. Положив на пораженное место сладкое, они подзывали собаку. После того как собака вылизывала место, где находились сладости, считалось, что болезнь отступала. Собачий жир использовали при простуде, артрите. Собаку, которая укусила человека, не убивали до тех пор, пока не заживала рана. В таких случаях рану лечили пеплом сожженной шерсти укусившей собаки¹. Человек, побывавший на войне, где приходилось убивать врагов, мог с помощью собаки исцелить человека, надрезав собаке ухо и смазав ее кровью больное место (Болдырева, 2014: 91–95).

К плохим человеческим качествам у калмыков относилось хвастовство, о чем говорится в пословице, записанной Е. Г. Бембеевой: «*Гергэн буульсн күн — адг эргү, нохаһан буульсн күн эргү, бийдэн буулснь — ах эргү*» (букв. ‘Тот, кто хвалит жену, — глупец’; ‘тот, кто хвалит собаку, — малый глупец’, ‘тот, кто хвалит

¹ Устное сообщение информанта — И. Ш. Манджиевой, 1949 г. р., дербетки (с. Троицкое Целинного р-на РК).



себя, — большой глупец') (информант Б. М. Найминова, г. Элиста, год записи — 1977)¹. В данной пословице собака входит в число родных и близких, которых, в целях защиты от дурного глаза, не принято было хвалить.

Наблюдая за поведением собаки, калмыки отмечали хорошие и плохие предзнаменования. Дурным предзнаменованием считалось, когда собака выла или же оставляла своего хозяина и уходила к другому. При этом ее бывший хозяин не стремился даже взять ее обратно. Полагают, что она, перестав признавать своего хозяина, тем самым предвещает смерть бывшему своему хозяину. Когда собака лежит в кибитке, повернувшись спиной к очагу, это считается знаком предвещающим несчастье. Ее заставляют вскочить сильными побоями, говоря: «Потеряй свою спину». Хорошим предзнаменованием считалось, если впереди человека испражнится собака. Полагают, что в этом случае непременно должно исполниться задуманное данным человеком. Идущий человек подходит к калу и прикасается ногой, говоря: «Пусть будет большой доход» (Душан, 2016: 212).

У тувинцев и у калмыков считалось дурным предзнаменованием, если собака вскакивала на крышу юрты. У тувинцев такую собаку полагалось убить (Потапов, 1969: 162; Душан, 2015: 211–212).

Калмыки считали, что у животных тоже есть свои небесные покровители. Существовали запреты, касающиеся собак: нельзя было их бить, иначе, считалось, не будет изобилия. В каждом доме обязательно должны быть собака и кошка. Собаки могли не только предупредить хозяев о грозящей им опасности, но и даже «забрать» то плохое, что ожидало семью. Когда умирали эти животные, хозяева, перед тем как предать земле, заливали им в рот масло (Boldyreva, 2015). Формирование особых ритуалов, связанных с собакой и их сложность, насыщенность культурными смыслами, свидетельствуют о большом значении собаки в традиционной культуре народов Центральной Азии.

Сведения, содержащиеся в приведенных примерах из фольклорных текстов, кратких описаний повседневной обрядности калмыков и тувинцев наглядно показывает общность базовых представлений о собаке как близком к человеку существе. Сходство прослеживается в наделении собаки сверхъестественными сенсорными способностями, приближении собаки к людям в свадебных обрядах, связанных с социализацией невесты в новой семье, сохранении полноты жизненного цикла собаки и в определенных ритуалах, обставляющих ее уход от людей, уход из жизни. Отличие в отношении к собаке у калмыков и тувинцев видится в том, что в сюжетах о паре собак у калмыков такие собаки занимаются охотой, в то время как у тувинцев они охраняют жилище человека, имеющего высокий общественный статус. Еще одно отличие, связанное с присутствием собаки в жилище калмыков и тувинцев заметно в том, что у калмыкови, по крайней мере по фольклорным данным, отражающим некую архаическую реальность, в хозяйстве непременно присутствует кошка, также маркированная особым отношением и особыми сверхъестественными представлениями.

Заключение

Таким образом, в традиционной культуре калмыков и тувинцев собака выступала в роли ближайшего друга кочевника, являлась его помощником. Образ собаки, сохранившийся в древних легендах, преданиях, сказках, обрядах, приметах и во многих других жанрах фольклора является подтверждением особого отношения к собаке, ее почитания, восприятия как олицетворения символа честности, любви, плодородия и безграничной преданности своему хозяину. Особый статус собаки оттеняется тем, что собака почти не присутствует в сказках о животных, она всегда является спутником и помощником героя-человека. Защитники стад и жилищ кочевников, собаки занимали высокий статус и находились в более привилегированном положении, чем остальные животные. В калмыцком и тувинском фольклоре на создание образа собаки оказало большое влияние буддийская религия, собака почитается как священное животное, стоявшее на страже трех миров. Она является и воплощением души близких родственников.

Отмечается ряд общих представлений, связанных с собакой и активная роль собаки в представлениях, связанных с детьми и в свадебной обрядности, хотя далеко не все представления, связанные с собакой, с такой исключительной точностью отражаются в фольклоре, как тувинское правило успокаивать собаку при подходе гостя к дому.

¹ Хамг эмтнэ кел меддг залу күн [‘Мужчина, понимавший язык всех живых существ’]. Информант Найминова Б. М., г. Элиста. Зап. в 1977 г. Е. Г. Бембеевой. — НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Кас. № 160 (1), (169).



СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бакаева, Э. П. (2010) Добуддийские верования калмыков // Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; КИГИ РАН. М. : Наука. 568 с. С. 429–465.
- Басангова, Т. Г. (2007) Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста: Калм. кн. изд-во. 592 с. (На рус. и калм. яз.).
- Болдырева, И. М. (2014) Хальмг келн улсин йорлһна тускар ('О калмыцких народных поверьях') // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 2. С. 91–95.
- Бурыкин, А. А. (2001) Малые жанры эвенского фольклора. СПб. : Петербургское востоковедение. 224 с.
- Бурятские народные сказки (2008) Волшебные. Бытовые / отв. ред. Л. С. Дампилова. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН. 188 с.
- Владимирцов, Б. Я. (2003) Работы по литературе монгольских народов. М. : Восточная литература. 608 с.
- Герлтсн сувсн (Б. М. Санджиеван бичүлж авсн амн урн үгин көрнэгс). 'Сияющая жемчужина' (Фольклорные материалы, собранные Б. М. Санджиевой). Собиранель Санджиева Б. М. Записи 1972–1974 гг. (2014) / вступ. ст., сост., предисл., подг. текстов и прилож. И. М. Болдыревой. Элиста : КИГИ РАН. 230 с. (На калм. яз.).
- Горяева, Б. Б., Болдырева, И. М. (2017) «Яс кемэлһн» — 'Сказывание по кости' в устной традиции калмыков 1960–1970-х гг. // Студент. Аспирант. Исследователь. № 1 (19). С. 79–87.
- Душан, У. (2016) Избранные труды / сост. Батыров В. В., Шараева Т. И. Элиста : КИГИ РАН. 376 с.
- Калмыцкие народные сказки (1978) / пер. с калмыцкого. Переизд. Элиста : Калм. кн. изд-во. 146 с.
- Козин, С. А. (1941) Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongγol-un niγuša tobšiyan*. Юань чао би ши : Монг. обыденный сборник. Т. 1. Введение в изучение памятника. Перевод, тексты, глоссарии. М. ; Л. : Изд-во Акад. наук. 620 с.
- Манджиева, Б. Б. (2016) Традиционные формулы калмыцкой богатырской сказки и героического эпоса «Джангар» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 12 (66) : в 4-х ч. Ч. 3. С. 39–42.
- Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки (1964) / пер., сост. и примеч. М. Ватагина. М. : Наука. 263 с.
- Митиров, А. Г. (1977) Культура и быт калмыков (этнографические исследования). Элиста : КНИИЯЛИ. 113 с.
- Мифы народов мира. Энциклопедия (1991) : в 2-х т. / гл. ред. С. А. Токарев. М. : Советская Энциклопедия. Т. 1. А–К (Корейская мифология). 720 с.
- Мифы, легенды, предания тувинцев (2010) / отв. ред. В. В. Илларионов. Новосибирск : Наука. 372 с.
- Потапов Л. П. (1969) Очерки народного быта тувинцев. М. : Наука, ГРВЛ. 404 с.
- Самар, А. П. (2010) Традиционное собаководство нанайцев. Владивосток : Дальнаука. 255 с.
- Сандаловый ларец (2002) / составление, перевод, вступительная статья, справочный аппарат Т. Г. Басанговой. Элиста : Калм. кн. изд-во. 239 с.
- Серен, П. С. (2015) Собака в семейной обрядности кобдоских тувинцев в Монголии // Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов: материалы XII международной научной конференции (г. Ховд, Монголия, 18–21 сентября). Т. II: Гуманитарные и социальные науки. Ховд; Томск : Национальный исследовательский Томский государственный университет. 206 с. С. 154–154.
- Скородумова, Л. Г. (2003) Сказки и мифы Монголии. Улаанбаатар : Монсудар. 141 с.
- Таубе, Э. (1994) Сказки и предания алтайских тувинцев. М. : ГРВЛ. 382 с.
- Трансграничная культура: Очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков (2016) / Бакаева, Э. П., Орлова, К. В., Музраева, Д. Н. и др. Элиста : КалмИЦ РАН. 456 с.
- Тувинские героические сказания (1997) / отв. ред. В. М. Гацак. Новосибирск : Наука, Сибирское предприятие РАН. 584 с.



- Тувинские народные сказки (1971) / перевод, сост. и прим. М. Ватагина. М. : ГРВЛ. 208 с.
- Тувинские народные сказки (1994) / отв. ред. В. М. Гацак. Новосибирск : Наука, Сибирская издательская фирма. 460 с.
- Утнасун О. (2015) Б. Х. Тодаеван темдглсн «Ноха мис хойр» домгин тускар [‘О дунсянской легенде о собаке и кошке, записанной Б. Х. Тодаевой’] // Монголоведение в начале XXI века: современное состояние и перспективы развития: Мат-лы Междунар. научн. конф., посв. 100-летию Б. Х. Тодаевой (г. Элиста, 23–26 апреля 2015 г.) : в 2-х частях / отв. ред. Н. Г. Очирова. Элиста : КИГИ РАН. Ч. II. 220 с. С. 62–66.
- Хальмг үлгүрмүдин болн товчта үгмүдин тээлвртэ толь (‘Толковый словарь калмыцких пословиц и поговорок’) (2011) / сост. и вступ. ст. У. У. Очирова и Л. С. Сангаева; отв. ред. Э. У. Омакаева. Элиста : ЗАОр «НПП „Джангар“». 224 с.
- Юша, Ж. М. (2008) Свадебная обрядность тувинцев: традиции и инновации // Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири / отв. ред. Г. Е. Солдатова. Новосибирск : Арта. 135 с. С. 52–62.
- Boldyreva, I. M. (2015) On kalmyk folk beliefs // *Anthropology & Archeology of Eurasia*. Т. 53. № 4. Pp. 62–70.
- Kalmückische Sprachproben (1909). Gesammelt und herausgegeben von G. J. Ramstedt. Erster Teil. Kalmückische Märchen. Helsingfors: Societe Finno-Ougrienne. 154 s.

Дата поступления: 30.08.2019 г.

REFERENCES

- Bakaeva, E. P. (2010) Dobuddiiskie verovaniya kalmykov [Pre-Buddhist beliefs of the Kalmyks]. In: *Kalmyki [The Kalmyks]*. Ed. by E. P. Bakaeva, N. L. Zhukovskaya. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology; Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. Moscow, Nauka. 568 p. Pp. 429–465. (In Russ.).
- Basangova, T. G. (2007) *Obryadovaya poeziya kalmykov (sistema zhanrov, poetika) [Ceremonial poetry of the Kalmyks (system of genres, poetics)]*. Elista: Kalm. Book Publ. 592 p. (In Russ. and Kalm.).
- Boldyreva, I. M. (2014) Khal'mg keln ulsin iorlyna tuskar [Revisiting Kalmyk folk superstitious beliefs]. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*, no. 2, pp. 91–95. (In Russ.).
- Burykin, A. A. (2001) *Malye zhanry evenskogo fol'klora [Minor genres of Even folklore]*. St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie. 224 p. (In Russ.).
- Buryatskie narodnye skazki. Volshebnye. Bytovye [Buryat folk tales: magic and household ones]* (2008). Ed. by L. S. Dampilova. Ulan-Ude, Buryat Scientific Center (Siberian Branch) of RAS. 188 p. (In Russ.).
- Vladimirtsov, B. Ya. (2003) *Raboty po literature mongol'skikh narodov [Works on literatures of Mongolic peoples]*. Moscow, Vostochnaya Literatura. 608 p. (In Russ.).
- Gerltsn suvsn (B. M. Sandzhievan bichülj avsn amn urn ügin körngäs) [The Glistering Pearl: folklore materials collected by B. M. Sandzhieva]* (2014). Coll. by B. M. Sandzhieva. Recordings of 1972–1974. Introduction, comp., foreword., preparation of texts and suppl. by I. M. Boldyreva. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. 230 p. (In Kalm.).
- Goryaeva, B. B., Boldyreva, I. M. (2017) «Yas kemälın» — ‘Skazyvanie po kosti’ v ustnoi traditsii kalmykov 1960–1970-kh gg. [‘Bone divination narratives’ in the oral tradition of the Kalmyks: 1960s – 1970s]. *Student. Aspirant. Issledovatel'*, no. 1 (19), pp. 79–87. (In Russ.).
- Dushan, U. (2016) *Izbrannye Trudy [Selected works]*. Comp. by Batyrov V. V., Sharaeva T. I. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. 376 p. (In Russ.).
- Kalmytskie narodnye skazki [Kalmyk folk tales]* (1978). Transl. from Kalmyk. Reprint. Elista, Kalm. Book Publ. 146 p. (In Russ.).
- Kozin, S. A. (1941) *Sokrovennoe skazanie. Mongol'skaya khronika 1240 g. pod nazvaniem [The Secret History of the Mongols: a 1240 Mongolian chronicle titled 'Mong'ol-un niyuča tobčiyān. Yuan' chao bi shi']*. A Mongolian mundane collection. Vol. 1: Introduction to studies of the monument. Translation, texts, glossaries. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences. 620 p. (In Russ.).
- Mandzhieva, B. B. (2016) Traditsionnye formuly kalmytskoi bogatyrskoi skazki i geroicheskogo eposa «Dzhangar» [Traditional formulas of the Kalmyk heroic tale and heroic epos ‘Dzhangar’]. *Philological Sciences. Issues of Theory and Practice*, no. 12 (66 / in 4 vols.), vol. 3, pp. 39–42. (In Russ.).
- Mednovolosaya devushka. Kalmytskie narodnye skazki [The Copper-Haired Girl: Kalmyk folk tales]* (1964). Transl., comp. and comment. by M. Vatagin. Moscow, Nauka. 263 p. (In Russ.).



Mitirov, A. G. (1977) *Kul'tura i byt kalmykov (etnograficheskie issledovaniya) [Culture and everyday life of the Kalmyks (ethnographic studies)]*. Elista, KNIIYaLI. 113 p. (In Russ.).

Mify narodov mira. Entsiklopediya [Myths of the world. Encyclopedia] (1991). In 2 vols. Ed. by S. A. Tokarev. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya. Vol. 1: 'A–K' (Korean mythology). 720 p. (In Russ.).

Mify, legendy, predaniya tuvintsev [Myths, legends and tales of the Tuvans] (2010). Ed. by V. V. Illarionov. Novosibirsk, Nauka. 372 p. (In Russ.).

Potapov L. P. (1969) *Ocherki narodnogo byta tuvintsev [The Tuvans: sketches of folk lifestyles]*. Moscow, Nauka, GRVL. 404 p. (In Russ.).

Samar, A. P. (2010) *Traditsionnoe sobakovodstvo nanaitsev [Traditional dog breeding of the Nanai people]*. Vladivostok, Dalnauka. 255 p. (In Russ.).

Sandalovyi larets [The Sandalwood Chest] (2002). Comp., transl., introduction, postlims by T. G. Basangova. Elista, Kalm. Book Publ. 239 p. (In Russ.).

Seren, P. S. (2015) *Sobaka v semeinoi obryadnosti kobdoskikh tuvintsev v Mongolii [The dog in family rites of Khovd Tuvans, Mongolia]*. In: *Prirodnye usloviya, istoriya i kul'tura Zapadnoi Mongolii i sopredel'nykh regionov [Western Mongolia and adjacent regions: natural conditions, history and culture]*. Proceedings of the 12th international scientific conference (Khovd, Mongoliya, September 18–21). Vol. II: Humanities and social sciences. Khovd; Tomsk, National Research Tomsk State University. 206 p. Pp. 154–154. (In Russ.).

Skorodumova, L. G. (2003) *Skazki i mify Mongolii [Tales and myths of Mongolia]*. Ulaanbaatar, Monsudar. 141 p. (In Russ.).

Taube, E. (1994) *Skazki i predaniya altaiskikh tuvintsev [Tales and legends of the Altaian Tuvans]*. Moscow, Nauka, GRVL. 382 p. (In Russ.).

Transgranichnaya kul'tura: Ocherki sravnitel'no-sopostavitel'nogo issledovaniya traditsii zapadnykh mongolov i kalmykov [Cross-border culture: comparative research sketches of traditions of the western Mongols and Kalmyks] (2016). E. P. Bakaeva et al. Elista, Kalmyk Scientific Center of RAS. 456 p. (In Russ.).

Tuvinskie geroicheskie skazaniya [Tuvan heroic tales] (1997). Ed. by V. M. Gatsak. Novosibirsk, Nauka. 584 p. (In Russ.).

Tuvinskie narodnye skazki [Tuvan folk tales] (1971). Transl., comp. and comment. by M. Vatagin. Moscow, Nauka, GRVL. 208 p. (In Russ.).

Tuvinskie narodnye skazki [Tuvan folk tales] (1994). Ed. by V. M. Gatsak. Novosibirsk, Nauka. 460 p. (In Russ.).

Utnasun O. (2015) *B. Kh. Todaevan temdgl'n «Nokha mis khoir» domgin tuskar [Revisiting The Tale of the Dog and the Cat recorded by B. Kh. Todaeva]*. In: *Mongolovedenie v nachale XXI veka: sovremennoe sostoyanie i perspektivy razvitiya [Mongol studies in the early 21st century: current state and development prospects]*. Proceedings of the international scientific conference commemorating the 100th anniversary of Prof. B. Kh. Todaeva (Elista, April 23–26, 2015). In 2 vols. Ed. by N. G. Ochirova. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. Vol. II. 220 p. Pp. 62–66. (In Russ.).

Khal'mg ülgürmüdin boln tovchta ügmüdin täälvrta tol' [Explanatory dictionary of Kalmyk proverbs and sayings] (2011). Comp. and foreword by U. U. Ochirov and L. S. Sangae; ed. by E. U. Omakaeva. Elista, Dzhangar. 224 p. (In Russ.).

Yusha, Zh. M. (2008) *Svadebnaya obryadnost' tuvintsev: traditsii i innovatsii [Wedding rites of the Tuvans: traditions and novelties]*. In: *Traditsii i innovatsii v sovremennom fol'klоре narodov Sibiri [Traditions and novelties in contemporary folklore of Siberia's nations]*. Ed. by G. E. Soldatova. Novosibirsk, Arta. 135 p. Pp. 52–62. (In Russ.).

Boldyreva, I. M. (2015) *On Kalmyk folk beliefs. Anthropology & Archeology of Eurasia*, vol. 53, no. 4, pp. 62–70.

Kalmückische Sprachproben [Kalmyk speech patterns] (1909). Coll. and publ. by G. J. Ramstedt. Part 1. Kalmyk fairy tales. Helsinki, Finno-Ugric Society. 154 p. (In Germ.).

Submission date: 30.08.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.11

Сюжетно-типологические особенности сказания «Богдо Чаңгар хан» в традиции тувинцев и эпоса «Джангар» в национальных версиях калмыков России и ойратов Синьцзяна*

Цаган Б. Селеева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация



В статье рассматривается сказание «Богдо Чаңгар хан», бытовавшее в тувинской эпической традиции, с точки зрения установления сюжетно-типологических параллелей с эпосом «Джангар» калмыцкой и синьцзян-ойратской версий.

Сказание о Джангаре, созданное и сформированное в тувинской эпической традиции, в поэтической структуре сохранило черты своей древней самобытной культуры, черты патриархального уклада и родо-племенной идеологии, жанрового синкретизма героического эпоса и волшебной-героической сказки, сказочно-мифологического пласта, восходящего к архаическим сказаниям тюрко-монгольских народов Сибири. Вместе с тем обнаруживаются типологические схождения с калмыцким и синьцзян-ойратским «Джангаром» на уровне тем и сюжетов, мотивов и образов, циклической организации.

Выявлено, что распространение и бытование сказания о Джангаре в традиции тувинцев было связано с развитым культом эпического героя Джангара и обусловлено древнейшими историко-культурными и этническими связями с ойратами, особенно сильным влияние было в период существования Джунгарского ханства.

Ключевые слова: Богдо Чаңгар хан; Джангар; эпос; сказание; типология эпоса, эпическое сказание; сюжет; мотив; тувинцы; калмыки; ойраты; Синьцзян; тюрко-монгольская эпика

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Селеева Ц. Б. Сюжетно-типологические особенности сказания «Богдо Чаңгар хан» в традиции тувинцев и эпоса «Джангар» в национальных версиях калмыков России и ойратов Синьцзяна [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/889> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.11



Селеева Цаган Бадмаевна — кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела монгольской филологии, Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (4722) 3-55-06. Эл. адрес: tsagana007@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-3285-3038

Seleva Tsagan Badmaevna, Candidate of Philology, Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000, Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (4722) 3-55-06. E-mail: tsagana007@mail.ru



Story-typological features of the legend "Bogdo Changar Khan" in the tradition of Tuvans and the epic "Dzhangar" in the national versions of the Kalmyks of Russia and the Oirats of Xinjiang*

Tsagan B. Seleeva

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article examines the legend of 'Bogdo Changar Khan' once integral to the Tuvan epic tradition, establishing its plot-typological parallels to Kalmyk and Xinjiang-Oirat versions of the 'Jangar' epic.

The legend of Changar (Jangar) that was created and took shape within the Tuvan epic tradition has retained some structural poetic features of the ancient original culture, bearing traces of the patriarchal lifestyle and indigenous ideology, genre syncretism of the heroic epic and magic-heroic tale, mythological layers rooted in archaic narratives of Siberian Turko-Mongols. At the same time, it shows certain typological affinities with Kalmyk and Xinjiang-Oirat Jangar texts in terms of themes and plots, motifs and images, definite cyclical structures.

The paper reveals the dissemination and existence of the legend about Changar (Jangar) in the Tuvan tradition was closely related to the cult of the epic hero Changar (Jangar) and determined by most ancient historical, cultural and ethnic ties with the Oirats that reached their peak during the era of the Dzungar Khanate.

Keywords: Bogdo Changar Khan; Jangar; epic; legend; epic typology, epic narrative; plot; motif; Tuvans; Kalmyks; Oirats; Xinjiang; Turko-Mongolic epics

**The reported study was funded by government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of the Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (registration number AAAA-A19-119011490036-1).*



For citation:

Seleeva T. B. Story-typological features of the legend "Bogdo Changar Khan" in the tradition of Tuvans and the epic "Dzhangar" in the national versions of the Kalmyks of Russia and the Oirats of Xinjiang. *The New Research of Tuva*. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/889> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.11

Введение

На протяжении ряда столетий тюркские и монгольские племена, объединенные кочевой культурой, находились в постоянном контакте в силу связанности и общности социально-исторических условий. Одним из высших достижений культуры кочевников стал героический эпос, сохранивший сходство древних реликтов и культов, истории и языка, ранних форм верований, мифологических и религиозных представлений, традиционного мировоззрения и социальных институтов.

К монументальным и значимым творениям эпического творчества тюрко-монгольских народов Центральной Азии, наряду с «Гэсэром», относится и эпос «Джангар». Джангариада является основным эпическим памятником ойратоязычных этносов — калмыков России, ойратов Китая (Синьцзяна) и Монголии. В виде отдельных сказаний «Джангар» бытует у сарт-калмыков, халха-монголов, бурят, тувинцев и алтайцев.

Тувинский героический эпос, как и эпос тюрко-монгольских народов Сибири, по мнению исследователя С. М. Орус-оол (Орус-оол, 2011: 35), стадильно относится к самому раннему героико-архаическому типу. По сравнению с историко-героическим эпосом (русские былины, «Манас», «Джангар», «Алпамыш») в нем отражены идеалы общинно-родового строя. В эпической традиции тувинцев бытовали известные сказания «Богатырь Кунан-Хара», «Силач Сагаан-Тоолай», «При взрослении не имеющий возраста, при смерти не имеющий душу Эр-Дунсай», «Одинокий Эрсен-оол» и др. Близость историко-культурных связей с монгольскими народами находит подтверждение в бытовании у



тувинцев монгольских сказаний «Гэсэр» и «Богатырь Хан-Хара», а самым известным сказанием является ойратский эпос «Чаңгар» («Джангар»).

Известно, что сказания о Джангаре бытовали также в среде тувинцев, живших на Алтае в соседстве с западномонгольскими ойратскими племенами. Интересные сведения об этом сообщает исследователь Э. Таубе: «24 августа 1967 г. в юрте друзей в Ольгий мы встретились случайно с 70-летней сказительницей Албачини Байа, у которой записали восемь небольших сказок, которые она услышала в детстве от своего отца Албачи. Когда мы заговорили о ее отце, она сказала: “Когда я была маленькой, мой отец вечерами рассказывал 61 историю о Джангаре при зажженной жертвенной свече (воскурение)”. Байа называет своего отца “хара багшы”, т. е. тот, кто получил основное образование в одном из ламаистских монастырей, а потом стал мирянином: далее она охарактеризовала своего отца как человека, знающего монгольский и тибетский языки и много читавшего. Вероятно, что он слышал “Джангар” в одном из ойратских монастырей. Монгольское влияние сказывается еще и в том, что Байа называла свои сказки “улигер”, а не общепринятым тувинским термином “толл”. На вопрос, может ли она рассказать что-нибудь из тех историй о “Джангаре”, она решительно ответила “нет”. Мы узнали, что в начале века среди тувинцев нынешнего цэнгэльского сомона “Джангар” бытовал не как пересказ определенных текстов для развлечения, а как рассказы, которые имеют магическо-ритуальную функцию, на что указывает воскурение можжевельника. Эти и объясняется решительное “нет” сказительницы на мой вопрос» (Таубе, 2004: 172–173).

Э. Таубе отмечает, что «Джангар» уже не бытует в репертуаре известных современных сказителей алтайских тувинцев, но отдельные его сюжеты неоднократно встречаются. «Это свидетельствует о том, что в Западной Монголии и Джунгарии, у живущих там монгольских и тюркоязычных племен, определенные сюжеты были известны и получили распространение еще в начале XVII века, т. е. до того, когда часть ойратов ушла оттуда к нижней Волге. К ним относятся такие сюжеты из цикла «Джангара», которые известны и алтайцам» (Таубе, 2004: 173).

Целью настоящей статьи является рассмотрение сказания о Джангаре, представленного в тувинской эпической традиции, с точки зрения установления сюжетно-типологических сходжений с эпосом «Джангар» калмыцкой и синьцзян-ойратской версий, что даёт возможность пролить свет на актуальные вопросы происхождения и развития, особенности бытования эпоса в национальных традициях, выявления фольклорных и этнокультурных взаимосвязей. Исследование основано на тексте тувинского эпического сказания «Богдо Чаңгар хан», опубликованного в 1973 г. в переводе Д. С. Куулар в филологической серии выпуска «Ученых записок» Калмыцкого научно-исследовательского института языка и литературы (Богдо Чаңгар хан, 1973: 122–127). В качестве сравнительного материала привлекаются репрезентативные тексты эпоса «Джангар» калмыцкой версии Ээлян Овла: «О пленении прекраснейшим в мире Мингьяном могучего хана Кюрмена» (Джангар, 1990: 102–116), «О пленении могучего Бадмин Улана богатырями Хара Джилганом, Аля Шонхором и Хошун Уланом» (там же: 139–152), «О подчинении Алтан Чеджи мудрого [Джангару]» (там же: 16–20); тексты-соответствия синьцзян-ойратской версии: «О том, как Прекраснейший в мире Мингьян взял живым в плен и привез Могучего Кюрмен-хана» (Джангар, 2005: 373–394), «О том, как Хошун Улан, Хара Джилган, Аля Шонхор втроем взяли в плен Бадмин Улана» (Джангар, 2006: 521–546), «О битве Алтана Чеджи со Славным Джангаром» (Джангар, 2005: 93–102). Отдельные аспекты данной проблематики исследовались в работах (Кичиков, 1973; Куулар, 2004; Мелетинский, 2004; Орус-оол, 2011; Таубе, 2004).

Сюжетные особенности сказания «Богдо Чаңгар хан»

В сентябре 1957 г. в глухом урочище отдаленного Тоджинского района Тувы известным исследователем Д. С. Кууларом был найден престарелый рапсод Балбыр Баян Узунович, из уст которого удалось записать несколько эпических сказаний, в том числе сказание «Богдо Чаңгар хаан». Сюжет сказания повествует о хане Чаңгаре и героических подвигах его сына Чаңгар Чиргилчинниг Шил-оола (Куулар, 2004: 143).

Как-то хан Чаңгар сообщил своим подданным о наступлении срока упреждающего похода против могущественного хана северной стороны Канмыл-Какпа. Он озадачился поисками богатыря, кому было бы под силу совершить столь трудный поход и одолеть противника. Чуть позже становится ясно, что никто кроме сына Чаңгара Чиргилчинниг Шил-оола (Алмазного мальчика) не решится совершить поход в далекую страну Канмыл-Какпа, находящуюся на расстоянии девятидесятилетней езды. Шил-оол, оседлав стройного рыжего коня, отправился в далекий путь на север.



Преследуемый чертями и дьяволами, герой пробыл в пути долгих шесть лет. Приехав в страну хана Канмыл-Какпа, поднявшись на вершину девятигранной горы, увидел он целый город, столицу государства. Невдалеке от города заметил юрту ламы-отшельника Аржи. Превратив коня в захудалого жеребенка, себя в мальчишку в косульей шубе, отправился он к ламе. Пока лама спал, приняв угощение хозяйки, выпил он весь *көгээр*. Возмущения хозяйки по этому поводу было столь сильным, что проснулся хозяин-лама. Он признал в госте отпрыска хана Чаңгара и отругал жену. Шил-оол, остерегаясь, что они донесут о нем ханским стражникам, расправился с ними и отправился в ханскую столицу.

С большим трудом он пробрался сквозь ряды ханского войска к обители хана и узнал, что хан спит, а сторожат его два черных богатыря и пара огромных сторожевых псов. Используя смекалку и хитрость, Шил-оол отвлек охрану, обезглавил спящего хана и, перескочив поверх трех рядов ханских войск, скрылся в ночи. Стража, обнаружив мертвыми хана с хатун, схватили лук и стрелы, поднялись на священную синюю гору. Один из стражников обнаружил Шил-оола, ехавшего по гребню десятигранной Красной горы, и пустил в него стрелу. Сраженный вражеской стрелой, истекая кровью, богатырь лишился жизни прямо в седле. Верный конь привез хозяина к юрте Богдо Чаңгара. Хан обнаружил притороченную к седлу голову Канмыл-Какпа и мертвого сына. Созвав народ кочевья, хан стал искать человека, кто смог бы оживить его сына. Тем временем конь богатыря поднялся в верхний мир и спустился с девой Ногаан Дангыны (Изумрудной девой), чудесным образом исцелившей Шил-оола. Спустя время Шил-оол отразил нападение войск Канмыл-Какпа и уничтожил посланного небесным ханом серого кролика, волшебным образом умножавшего войска противника. Приняв прозрачный облик, Шил-оол отправился с войском и завоевывал страну Канмыл-Какпа. После этого Богдо Чаңгар провозгласил ханом сына вместо себя и тот ханствовал еще очень долго. (Изложение сюжета приведено по переводу Д. С. Куулар (Богдо Чаңгар хан, 1973: 122–127).

Сказание «Богдо Чаңгар хан» относится к Джангариаде, имевшей широкое хождение в Центральной Азии. Оно стоит особняком в списке тувинских эпических произведений, отличаясь стилем повествования, фабулой, атрибутикой героического, ономастикой и топонимией (Куулар, 2004: 143). Но вместе с тем, сказание определенно сформировано в рамках тувинской эпической традиции, «о чем свидетельствуют такие признаки, как язык (тоджинский диалект тувинского языка), типологическое родство с другими эпическими творениями тувинцев, собственные имена богатырей (за исключением имени Чаңгар) и др.» (Кичиков, 1973: 118).

В сюжетно-повествовательном плане сказание схоже с отдельными главами калмыцкого и синьцзян-ойратского «Джангара», в которых прослеживается тенденция к генеалогической циклизации поколений «отец-сын» («О поражении свирепого Шара Гюргю», «О том, как Хошун Улан, Хара Джилган, Аля Шонхор втроем взяли в плен Бадмин Улана»). Такого рода сюжетные повествования, по мнению С. М. Орус-оол (Орус-оол, 2011: 36), свойственны героическим сказаниям тюрко-монгольских народов Сибири. В них события изображаются в биографическом плане: жизнь героев второго поколения показана от их рождения до возвращения к себе на родину после завершения подвигов.

Сюжет рассматриваемого тувинского сказания повествует об обеспокоенности хана Чаңгара угрозой, исходящей от могущественного хана северной стороны Канмыл-Какпа. Намереваясь нанести противнику упреждающий удар, Чаңгар с подданными озадачен поиском богатыря, способного одолеть сильного врага. Выясняется, что только его сын Чиргилчинниг Шил-оол, исполнен решимости отправиться в дальний поход. Герой Чиргилчинниг Шил-оол, преодолев долгий и сложный путь полный опасностей и приключений, достигает земель могущественного хана Канмыл-Какпа. Юный герой расправляется с противником и отправляется в обратный путь, захватив с собой голову убитого им хана. Стража, обнаружившая мертвыми хана с хатун, пускается в погоню за героем и, настигнув, смертельно ранит его стрелой. Конь героя спасает и доставляет лишённого жизни хозяина домой, затем отправляется в верхний мир за небесной девой, которая чудесным образом исцеляет юного богатыря. Спустя время, герой Чиргилчинниг Шил-оол, приняв прозрачный облик, расправляется с войском хана Канмыл-Какпа. После победы над войском могущественного противника отец Богдо Чаңгар провозглашает сына ханом.

Сюжетно-типологические особенности сказания «Богдо Чаңгар хан» и сюжетов калмыцкой и синьцзян-ойратской версий эпоса «Джангар»

Значительным сходством с тувинским сказанием «Богдо Чаңгар хан» отмечен сюжет калмыцкой и синьцзян-ойратской версий «О пленении могучего Бадмин Улана богатырями Хара Джилганом, Аля



Шонхором и Хошун Уланом», повествующий об опасности, исходящей от могущественного противника, поиске правителем исполина, способного исполнить поручение и противостоять могучему врагу, нахождении юного героя, отправившегося вместе с юными богатырями-соратниками в поход и пленившего врага. Сюжет выстраивается вокруг давнего конфликта правителя Джангара с неким Бадмин Уланом — Джангар в поединке с Бадмин Уланом был побежден, но оставлен в живых с условием, что в будущем, осуществив свои намерения и достигнув желаемого, они вновь сразятся. Когда весть о славе и величии Джангара разнеслась далеко за ее пределами, Бадмин Улан вознамерился отправить к нему двух могучих посланцев. Обеспокоенный такой вестью Джангар поведал своему окружению, что если заранее пленить и живым доставить в Бумбайскую державу Бадмин Улана, он будет в их власти, но в его стране нет исполина, кто бы смог соперничать с посланцами противника. Следуя совету мудреца Алтана Чееджи, Джангар повелевает отыскать героя, способного исполнить поручение властителя и спасти родную державу от нашествия врага. Такой добровольный спаситель является в лице юного героя Хошуна, сына Хонгора, который вместе с двумя юными богатырями отправляется исполнить героическую миссию. Юные герои пленяют и доставляют Бадмин Улана Джангару, попутно угнав табун врага.

Сюжет калмыцкой и синьцзян-ойратской версий «О пленении прекраснейшим в мире Мингьяном могучего хана Кюрмена» отмечен сходжением с сюжетом тувинского сказания в ряде ключевых эпизодов — ситуации опасности, исходящей от могучего противника, нанесение героем упреждающего удара и пленении потенциального противника. В повествовании отсутствует мотив поиска героя, поскольку Джангар принимает самостоятельное решение в выборе героя, способного справиться с его поручением. Так, правитель Джангар принимает решение отправить в чужеземную страну богатыря Мингьяна. Богатырь Мингьян отправляется в страну хана-антагониста, пленяет и доставляет Кюрмин-хана в Бумбайскую державу. Плененный хан принимает подданство Джангара и благополучно отправляется домой.

Некоторыми сходжениями с сюжетными эпизодами тувинского сказания отмечена глава «О подчинении Алтана Чееджи мудрого [Джангару]». Типологическое единство наблюдаются в следующих эпизодах, когда герой Джангар становится жертвой стрелы противника, спасении героя конем и его чудесного исцеления матерью юного Хонгора.

Сюжет рассказывает о том, как в пятилетнем возрасте юный Джангар попадает в плен к нойону Бёке Мёнген Шигширге, отцу богатыря Хонгора. Зная, что в скором времени его пленнику судьбой предначертано стать великим человеком — «Правителем мира», Бёке Мёнген Шигширге пытается его уничтожить и отправляет юного Джангара с поручением угнать табун мудреца-нойона Алтана Чееджи, надеясь, что герой станет жертвой его стрелы. Конь героя также спасает и доставляет хозяина домой. Смертельно раненного Джангара, по настоятельной просьбе и увещаниям сына Хонгора, спасает и чудесным образом исцеляет жрица Зандан Герел, супруга Бёке Мёнген Шигширги.

В рассматриваемом тувинском сказании имеются мотивы сказочно-фантастического характера, повествующие о принятии героем Шил-оолом прозрачного облика и сером кролике, посланном небесным ханом, волшебным образом, умножавшим войска противника. Мотив расправы героя с ламой-отшельником, видимо, зародился в чуждой ламаизму среде, в среде традиционных шаманистических верований, несвойственный эпосу калмыков-ламаитов. Архаические истоки тувинского сказания просматриваются в мотиве расправы с противником, когда герой Шил-оол обезглавливает хана-антагониста и лишает жизни его супругу-хатун. В классической эпике калмыцкой и синьцзян-ойратской версий мотив расправы приближен к историческим реалиям заключенном в пленении хана-антагониста и взятием с него клятвы нести продолжительное время натуральные повинности.

Заключение

В своей исторической и эстетической динамике эпос «Джангар» прошел эволюционный путь развития от древних форм «сказочного богатырского эпоса» до циклизованного эпоса. Распространение и бытование сказаний о Джангаре в традиции тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Сибири связано с развитым культом эпического героя Джангара и обусловлено древнейшими историко-культурными и этническими связями с ойратами, особенно сильным влияние было в период существования Джунгарского ханства.

Сказание «Богдо Чаңгар хан», созданное и сформированное в тувинской эпической традиции, в своей поэтической структуре сохранило черты своих древних самобытных культур, черты патриархального уклада и родо-племенной идеологии, матриархальных пережитков, жанрового синкретизм



героического эпоса и волшеббно-героической сказки, сказочно-мифологического пласта, восходящего к архаическим сказаниям тюрко-монгольских народов Сибири.

Тувинское сказание «Богдо Чаңгар хан» обнаруживает генетические фольклорные связи с калмыцким и ойратским «Джангаром» на уровне поэтики и стилистики, тем и сюжетов, мотивов и образов, циклической организации, где прослеживается тенденция к генеалогической циклизации поколений «отец-сын». Универсальна тематика (героического сватовства и борьбы с мифическими существами и иноземными ханами), присущая тюрко-монгольской эпике, разрабатывается в сказаниях. Помимо тематической общности, близкие соответствия обнаруживаются на уровне сюжетов и мотивов, относимых к центрально-азиатской сказочно-эпической традиции: тарха-паршица, чудесном исцелении богатыря небесной девицей, поездке в страну антагониста и пленении противника и др. Сходство сюжетов наблюдается в ряде ключевых мотивов и эпизодов: в надвигающейся опасности для Джангара, исходящей от могучего противника; поиске богатыря, способного исполнить поручение властителя и спасти родную державу от нашествия врага; в явлении добровольного спасителя в лице юного героя-богатыря, сына Джангара; смене обличьа героем на тарха-паршивца в косульей шубе; в исполнении юным богатырем героической миссии — нанесения упреждающего удара и расправы с потенциальным противником.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Богдо Чаңгар хан (1973) // Ученые записки. Серия филологическая. Элиста: КНИИЯЛИ. Вып. XI. С. 122–127.

Джангар. Калмыцкий героический эпос (1990) / сост., подг. текстов, коммент. и словарь Н. Ц. Биткеева, Э. Б. Овалова, Ц. К. Корсункиева, А. В. Кудиярова, Н. Б. Сангаджиевой. М.: Наука. 475 с. (На калм. и русск. яз.).

Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов (2005) : в 3 т. Элиста: АПП «Джангар». Т. 1. 856 с. (На калм. яз.).

Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов (2006) : в 3 т. Элиста: АПП «Джангар». Т. 2. 831 с. (На калм. яз.).

Кичиков, А. Ш. (1973) О тувинской богатырской сказке «Богдо Чаңгар хане» // Ученые записки. Серия филологическая. Элиста: КНИИЯЛИ. Вып. XI. С. 118–121.

Куулар, Д. С. (2004) Тувинская версия «Джангара» // Джангар» и проблемы эпического творчества: мат-лы Межд. науч. конф. (г. Элиста, 22–24 августа 1990 г.) / отв. ред. Н. Ц. Биткеев, Э. Б. Овалов. Элиста : АПП «Джангар». 602 с. С. 143–148.

Мелетинский, Е. М. (2004) Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М. : Восточная литература. 462 с.

Орус-оол, С. М. (2011) «Джангар» и эпос тюрко-монгольских народов // Орус-оол С. М. Избранные научные труды. Абакан : ООО «Журналист». 296 с. С. 35–55.

Таубе, Э. (2004) Следы сюжетов «Джангара» в фольклоре тувинцев на Алтае // «Джангар» и проблемы эпического творчества: : мат-лы Межд. науч. конф. (г. Элиста, 22–24 августа 1990 г.) / отв. ред. Н. Ц. Биткеев, Э. Б. Овалов. Элиста : АПП «Джангар». 602 с. С. 172–189.

Дата поступления: 30.08.2019 г.

REFERENCES

- Bogdo Changar Khan (1973). In: *Uchenye zapiski*. Elista, KNIIYaLI. Vol. XI. Pp. 122–127. (In Russ.).
- Dzhangar. Kalmytskii geroicheskii epos [Jangar. The Kalmyk heroic epic]* (1990). Comp., prep., comment. and glossary by N. Ts. Bitkeev et al. Moscow, Nauka. 475 p. (In Kalm. and Russ.).
- Dzhangar. Geroicheskii epos sin'tszyanskikh oirat-mongolov [Jangar. The heroic epic of Xinjiang Oirat-Mongols]* (2005). In 3 vols. Elista, Dzhangar. Vol. 1. 856 p. (In Kalm.).
- Dzhangar. Geroicheskii epos sin'tszyanskikh oirat-mongolov [Jangar. The heroic epic of Xinjiang Oirat-Mongols]* (2006). In 3 vols. Elista, Dzhangar. Vol. 2. 831 p. (In Kalm.).
- Kichikov, A. Sh. (1973) O tuvinskoi bogatyrskoi skazke «Bogdo Changar khane» [About the Tuvan heroic tale 'Bogda Chagar-Khan']. In: *Uchenye zapiski*. Elista, KNIIYaLI. Vol. XI. Pp. 118–121. (In Russ.).



Kuular, D. S. (2004) Tuvinskaya versiya «Dzhangara» [A Tuvan version of the *Jangar*]. In: *Dzhangar» i problemy epicheskogo tvorchestva [The Jangar and problems of epic creativity]*. Conference proceedings (Elista, 22–24 August 1990). Ed. by N. Ts. Bitkeev, E. B. Ovalov. Elista, Dzhangar. 542 p. Pp. 143–148. (In Russ.).

Meletinsky, E. M. (2004) *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa. Rannie formy i arkhaischeskie pamyatniki [Origins of the heroic epic. Early forms and archaic monuments]*. Moscow, Vostochnaya Literatura. 462 p. (In Russ.).

Orus-ool, S. M. (2011) «Dzhangar» i epos tyurko-mongol'skikh narodov [*Jangar and the epic of Turko-Mongols*]. In: Orus-ool, S. M. *Izbrannye nauchnye trudy [Selected scholarly works]*. Abakan, Zhurnalist. 296 p. Pp. 35–55. (In Russ.).

Taube, E. (2004) Sledy syuzhetov «Dzhangara» v fol'klоре tuvintsev na Altae [Traces of the *Jangar*'s plots in folklore of Altaian Tuvans]. In: *Dzhangar» i problemy epicheskogo tvorchestva [The Jangar and problems of epic creativity]*. Conference proceedings (Elista, 22–24 August 1990). Ed. by N. Ts. Bitkeev, E. B. Ovalov. Elista, Dzhangar. 542 p. Pp. 172–189. (In Russ.).

Submission date: 30.08.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.12

Чай в традиционной культуре калмыков и тувинцев*

Татьяна И. Шараева

Калмыцкий научный центр РАН, Российская Федерация,

Елена В. Айыжы

Тувинский государственный университет, Российская Федерация



В статье анализируются традиции и современное состояние употребления у тувинцев и калмыков — молочного чая. Его считали и считают его продуктом первой необходимости, жизненно важным продуктом питания, лечебным средством, и в настоящее время — этническим маркером.

Рассматриваются история распространения чая, сложившиеся традиции его приготовления, охарактеризованы практики использования в быту и обрядовой сфере калмыков и тувинцев. Выявлено, что использование и значение молочного чая связано с ведением экстенсивного животноводства и традиционным мировоззрением, с сакральным значением молока как «белого», «священного продукта».

Способы приготовления традиционного молочного чая хальмг цэ у калмыков и сүттүг шай у тувинцев имеют определенные различия в способе приготовления заварки, очередности ингредиентов, способе смешивания готового чая и т. д.



Ключевые слова: чай; молочный чай; калмыки; тувинцы; чайная церемония; традиционная обрядность; повседневность; традиционная кухня

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



Для цитирования:

Шараева Т. И., Айыжы Е. В. Чай в традиционной культуре калмыков и тувинцев [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/890> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.12



Шараева Татьяна Исаевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории, археологии и этнологии Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: sharaevati@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-2242-5136

Айыжы Елена Валерьевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории археологии Тувинского государственного университета. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Ленина, д. 32. Тел.: +7 (394-22) 2-19-69. Эл. адрес: aiygy@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-4289-3543

Sharaeva Tatyana Isayevna, Candidate of History, Senior Research Associate, Department of History, Archaeology and Ethnology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: sharaevati@yandex.ru

Aiyzhy Elena Valerievna, Candidate of History, Associate Professor, Department of World History, Tuvan State University. Postal address: 32 Lenin St., 667000 Kyzyl, Republic of Tuva, Russian Federation. Tel.: +7 (394-22) 2-19-69. Email: aiygy@mail.ru



Tea in the traditional culture of the Kalmyks and Tuvans*

Tatyana I. Sharaeva

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation,

Elena V. Aiyzhy

Tuvan State University, Russian Federation

The article analyzes the traditions and current state of consumption of milk tea among the Tuvans and Kalmyks. It was – and still is – considered a most required product characterized as vital, therapeutic, and, currently, ethnically essential.

The paper examines the history of tea distribution, the established traditions of its preparation, depicts practices of its use in household and ceremonial activities of Kalmyks and Tuvans. The study reveals the use and significance of milk tea is associated with the introduction of extensive livestock breeding and the traditional worldview, with the sacred meaning (and value) of milk as a 'white', 'sacred' product.

Methods of preparation of traditional milk tea – 'khalmg tsä' of the Kalmyks and 'süttiig shay' of the Tuvans – have certain differences in terms of brewing, order of ingredients, final stirring techniques, etc.

Keywords: tea; milk tea; Kalmyks; Tuvans; tea ceremony; traditional rites; everyday life; traditional cuisine

**The reported study was funded by government subsidy – project name 'Socio-Political and Cultural Development of South Russia's Peoples: a Comprehensive Research of Respective Processes' (registration number AAAA-A19-119011490038-5).*



For citation:

Sharaeva T. I. and Aiyzhy E. V. Tea in the traditional culture of the Kalmyks and Tuvans. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 4 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/890> (access date: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.12

Введение

По мнению С. А. Арутюнова: «пища — это тот элемент материальной культуры, в котором более других сохраняются традиционные черты, с ним более всего связаны представления народа о своей национальной специфике» (Арутюнов, 2001: 10). В этнической культуре любого народа пищевые традиции, сложившийся этикет, различные запреты, а также ритуалы и обряды, связанные с пищей, отражают его профанные и сакральные миры.

В повседневной жизни современных калмыков и тувинцев (в том числе тувинцев Монголии и Китая) чай и приготовленный на его основе молочный чай являются неотъемлемой частью национальной культуры, выразительной формой гостеприимства со сложившейся церемонией, часто дополняемой вербальным компонентом в виде благопожеланий. В культурных традициях обоих народов чай имеет большое значение в повседневной и обрядовой сфере: чай дарят в качестве подарка; несут вместе с гостинцами, когда идут в гости; чай, в том числе молочный чай, входит в состав различных подношений в обрядах календарного и жизненного циклов и т.д. Свежеприготовленный горячий молочный чай по традиции используют в качестве своеобразного терморегулятора: в холодное время с помощью горячего чая согреваются, а в жару чай употребляют для «охлаждения»¹ и утоления жажды.

И калмыки, и тувинцы относятся к молочному чаю как к лекарству, применяя его в лечении различных заболеваний. Крепко заваренный чай без добавления молока используют для лечения глазных, кожных, желудочно-кишечных болезней. Молочный чай считается отличным средством для увеличения лактации, восстановления сил после различных заболеваний. От постоянного употребления молочного чая калмыки и тувинцы настолько зависимы, что свою слабость и недомогание, болезненное

¹ Эффект охлаждения в сильную жару достигается за счет повышенного потоотделения при употреблении горячего чая, происходит естественное охлаждение кожи человека при выпаривании жидкости на ее поверхности.



состояние часто объясняют недостаточным употреблением чая или его отсутствием в рационе питания даже на непродолжительное время: «Мало пил(а) чаю — сил нет».

У калмыков есть легенды, отражающие восприятие молочного чая как лекарства. Так, согласно одной из них, Зункава¹, тяжело болевший много лет, обратился к лекарю, который порекомендовал ему в качестве лекарства пить на голодный желудок крепкий молочный чай с солью в течение семи дней. Через неделю Зункава действительно стал чувствовать себя окрепшим и здоровым, болезнь окончательно покинула его. Это произошло 25 числа первого зимнего месяца по лунному календарю. С этого дня Зункава повелел калмыкам отмечать Зул как «Праздник продления лет», именно поэтому в этот день все калмыки стали прибавлять по одному году к своему возрасту, возжигать лампадки на алтарях и совершать подношение молочным чаем (Семь звезд ..., 2004: 75–76). И сегодня у калмыков сохраняется традиция произносить фразу «Уусн цөөтн аршан болтха!» (букв. «Пусть выпитый Вами чай станет аршаном-целебным напитком!») перед началом чаепития.

На значение чая в современных культурных традициях калмыков и тувинцев указывает тот факт, что молочным чаем принято встречать и угощать гостей даже у трапа самолета и на вокзале. На многих культурно-массовых мероприятиях, проводимых в республиках, в качестве угощения непременно предлагают молочный чай. Кроме того, в обеих республиках официально празднуется «День чая»: в Республике Калмыкия — с 2012 г. проводится в третью субботу мая «День калмыцкого чая», а Республике Тыва — с 2014 г. в рамках летнего национального праздника «Наадым» проводится «Фестиваль чая»². В эти дни проводятся различные конкурсы, в ходе которых участники должны представить свои рецепты приготовления чая, знания о чайной церемонии, умение произносить на родном языке образцы устного народного творчества о чае, описание обрядовых действий с чаем во время календарных праздников и при проведении обрядов жизненного цикла. Но, к сожалению, кроме конкурсантов, использующих специальную посуду (деревянные, керамические или фаянсовые чаши), остальные участники мероприятия пьют чай из одноразовой пластиковой посуды, что является нарушением традиций, но необходимостью на такого рода массовых мероприятиях. Однако в последнее время все же участились призывы и желание участников использовать традиционную посуду на «Дне чая», что, по их мнению, будет способствовать сохранению почтительного отношения к национальному напитку.

Особое отношение у калмыков и тувинцев к молочному чаю связано не только с целебными его свойствами и традиционной уже рецептурой, но и с представлениями о молоке и его производных продуктах (масло, кумыс, пенки и т.д.) как «белой пище» — *цахан идэн* у калмыков и *ак чем* у тувинцев, которые, как считается, обладают чистотой, наделяются очищающей и воспроизводящей силой. Считается, что молочные продукты можно подносить различным покровителям человека, жилья, скота, чтобы задобрить их.

Использование молочного чая в обрядовой практике продиктовано отношением к нему как молочному напитку с сакральным значением, поэтому начало чаепития оформляется ритуальными действиями и само чаепитие предваряет начало многих обрядовых действий у тувинцев и калмыков. К тому же густой молочный чай, употребляемый с различными добавками, заменяет, по признанию калмыков и тувинцев, один прием пищи.

Цель статьи — сопоставительный анализ практик приготовления и употребления молочного чая у тувинцев в Республике Тыва и калмыков в Республике Калмыкия. Изучение и анализ материалов позволит выявить особенности в практиках приготовления и употребления чая тюрко-монгольских народов, сходство и различия в их пищевом коде. Данная тема не была ранее предметом исследования.

В нашем исследовании мы будем опираться на различные публикации по традиционной культуре калмыков и тувинцев, в которых отражены некоторые аспекты данной темы. Вопросы пищевых комплексов, в том числе приготовления и употребления чая, рассматривались многими исследователями тувинской культуры, вместе с тем в современном тувиноведении нет обобщающих исследований по истории распространения чая, его рецептуре, чайной церемонии и обрядовом

¹ Зункава (калм. Зунква гегэн, Цонхва гегэн) — так калмыки называют тибетского религиозного реформатора Цонхавы Лобзанг-дракпа (1357–1419), основателя буддийской школы Гелуг («желтошапочников»).

² В целях сохранения и возрождения национальной культуры народным Хуралом (парламентом) Республики Калмыкия 31 мая 2011 г. учрежден ежегодный праздник «День калмыцкого чая», утверждён 2 июня 2011 г. и внесён в статью 1 «Закона о праздничных и памятных датах Республики Калмыкии» от 13 октября 2004 г. N 156-III-3. Впервые он состоялся 19 мая 2012 г. У тувинцев в целях сохранения национальных традиций в 2014 г. был учрежден «Фестиваль чая», проведение которого проходит в рамках национального праздника «Наадым».



употреблении. Отдельные сведения о чае и молочном чае есть в работах Е. К. Яковлева (Яковлев, 1900: 46), Г. Н. Потанина (Потанин, 2003: 23–29), Г. Е. Грумм-Гржимайло (Грумм-Гржимайло, 1926: 96), Ф. Кона (Кон, 1936: 35, 115), Л. П. Потапова (Потапов, 1969: 201–202), С.И.Вайнштейна (Вайнштейн, 1961: 101–105; 1991: 137), С. Ч. Донгак (Донгак, 2018) и др., а также в сборниках и монографиях о традиционной культуре тувинцев.

В калмыковедении тематика чая представлена более широко, начиная от работ путешественников и исследователей быта калмыков, побывавших в Калмыцкой степи с XVII в., до обобщающего сборника «Пою степной нектар — пою калмыцкий чай» (Пою степной нектар ... , 2016), авторы которого предприняли попытку создать энциклопедию чайной культуры калмыков, включив в нее не только исторические и этнографические материалы, но и произведения художественной литературы. О калмыцком чае писали, например, П. И. Небольсин (Небольсин, 1852), Н. А. Нефедьев (Нефедьев, 1834), П. А. Смирнов (Смирнов, 1999), У.Э. Эрдниев (Эрдниев, 1970), П. Э. Алексеева (Алексеева, 1999), Т. Г. Борджанова (Борджанова, 2002), Е. Э. Хабунова (Хабунова, 2009) и др.

Источниковой базой исследования послужили полевые материалы авторов, собранные в 2015–2019 гг. в Республике Тува и 2015–2018 гг. в Республике Калмыкия.

Распространение чая

Родиной чая считается Китай. Оттуда он распространился торговыми путями сначала в Азии, затем попал в Европу. По мнению С.И. Вайнштейна, чай проник к кочевникам Центральной Азии из Китая только в XVI в., но очень быстро получил широкое распространение (Вайнштейн, 1991: 145).

В Россию чай попал в XVIII в. Освоение и заселение Сибири русскими переселенцами, налаживание меновых и торговых отношений с местным населением способствовало возникновению двух основных путей распространения чая — Чуйский тракт в Западной Сибири и г. Кяхта — в Восточной. Распространение чая в народной среде Европейской части страны отличалось от сибирского. Как отмечала В. А. Липинская: «Если русские переселенцы в Сибирь заимствовали навыки чаепития от коренных жителей Азиатского континента путем непосредственной их передачи и усваивали в семейном быту, то в Европейской части интерес к новому напитку шел первоначально от элитной среды. В XIX в. решением правительства чай был введен в сферу общественного питания и вошел в быт народа сначала в городе, а затем и на селе» (Липинская, 2008: 35).

Термин «чай» от северокитайского слова *cha* распространился в среде тюрко-монгольских народов и русских, южно-китайское слово *te* — стало западно-европейским названием чая. В китайском языке оба слова обозначают «молодой листочек» (Ларина, Наумова, 2008: 244).

Китайцы торговали различными сортами чая, которые получались в результате разнообразных технологических способов обработки чайных листьев: чем больше количество операций выполнялось и с большей длительностью, тем интенсивнее в конечном продукте получался цвет (зеленый, желтый, красный, черный), аромат, вкус. При сборке чайного листа отделялись только три верхних молодых листочка; сорванные лишние листочки и веточки отбраковывались при обработке. Они тоже шли в продажу и представляли низший и самый дешевый сорт, который был доступен бедным слоям населения. В Восточной Сибири он получил название *шар* (Липинская, 2008: 25). Чайные стебельки со старыми и поврежденными листочками и листовую крошку, которые впоследствии давали в чае резкий и терпкий вкус, прессовали в зеленые и черные брикеты в форме плитки, что послужило появлению названия *кирпичный/плиточный чай*. Рассыпной чай получил название «байховый» от китайского «байхоа», означающего «белая ресничка» — так китайцы называли типсы — едва распутившиеся почки, которые придавали чаю особый аромат и вкус. Чем больше типсов было в чае, тем качественнее получался сорт и тем дороже он стоил. Прессованные дешевые сорта чая расходились в Сибири и Азии, более дорогие сорта отправлялись на запад.

Первоначально тувинцы покупали чай за счет меновой торговли в Монголии, позднее стали покупать чай у китайцев в приграничных с Монголией торговых лавках, которые к началу XX в. в достаточном количестве находились в тогдашнем Урянхайском крае. Исследователи отмечали, что «... кочевники в обмен на скот желают среди прочих продуктов (зерно, шелк, табак и т.д.) получать еще и чай» (Тюркские народы..., 2008: 233). Тогда китайцы начали снабжать «...урянха и чаем зеленым, и черным кирпичным... Для чаепития снабдили урянхов деревянными чашками очень удобными для урянхов — и на вид красивыми — ценностью от 20 до 1–50 коп. и дороже» (Дацышен, 2011: 148, Электр. ресурс). О том, насколько ценен был чай в повседневной жизни тувинцев, говорит тот факт, что за него,



в результате неравнозначной мены с китайскими купцами, отдавали корову или быка. Г. П. Потанин в описании своего путешествия среди тувинцев указал, что даже шаманы брали плату за камлание плиткой чая (Потанин 2003: 23)

Чай, который тувинцам привозили китайские купцы, в основном был зеленый кирпичный чай, назывался тувинцами *кыдат шай* — «китайский чай» или *сарыг шай* — «желтый чай». Это был чай грубого помола, спрессованный в двухкилограммовые кирпичи, что и послужило его названием. Покупали тувинцы у китайцев и *байгуу шай* — «байховый чай/сорта байхоа», но такой чай могли позволить только состоятельные люди.

Для приготовления молочного чая калмыки использовали китайский кирпичный чай, который был покрыт тонкой бумагой с нанесенным на нее иероглифом, называемый калмыками «пятилапое тавро»; этот же иероглиф, как товарный знак, ставили на чае. Кирпичный чай привозили в калмыцкие улусы из северных провинций Китая (Исторические путешествия..., 1936: 207). Китайский чай, который был распространен у калмыков, назывался *жулан ца*. *Кирпичный* чай был предпочтителен по ряду причин: не рассыпается при перекочевках, сильно не промокает, доступен по цене. Калмыкам его доставляли в ящиках, где каждую плитку чая *багц* упаковывали в фольгу. Одна плитка чая была в длину 36 см, в ширину — 16 см, высотой — 4 см, весом — немного более 2 кг. По данным Н. А. Нефедьева, кирпичный чай, который пили калмыки, «есть стебли и испорченные листочки чая обыкновенного, которые в Китае не пропадают, а посредством клейких веществ соединяются и высушенных формах, получают вид кирпича, или четверугольной, немного продолговатой дощечки. Дощечки сии продаются в Астрахани каждая от 4 до 4 руб. 50 коп. и составляют значительный предмет торговли» (Нефедьев, 1834: 134).

Способы приготовления и употребления чая у тувинцев

У тувинцев в традиционном быту чай хранился в матерчатых мешочках (*хан*) различного размера или в мешочках, сшитых мехом наружу из шкур. Мешочки привязывали к жердям жилища. Эти мешочки украшали традиционными узорами. До начала свадьбы, юрту невесты ставили на стороне жениха, а внутри нее на самом уважаемом месте юрты — истолченный чай в кожаном мешке, украшенном различными узорами.

Для приготовления чая тувинцы использовали специальную утварь. В каждой семье были долбленные деревянные ступки: для измельчения чая и соли использовали ступку из бересты примерно 25–30 см высотой. «В каждой семье непременно имели несколько деревянных мисок-чашек (аяк) для еды, чая, кумыса, которые хранили в цилиндрах (аяк хавы) из прутьев, стянутых деревянными обручами, или в специальных мешочках из войлока. Впрочем богатые скотоводы предпочитали привозные фарфоровые китайские чашки... Для розлива чая служили высокие кувшины (домбу, хоо) — медные и деревянные. Первые покупали у китайских купцов, а деревянные (из планок), похожие по форме на металлические, изготовляли местные мастера» (Тюркские народы..., 2008: 96).

Основной способ приготовления молочного чая *суттуг шай* у тувинцев был следующий: необходимое количество чая измельчали в маленькой ступе пестиком и бросали в кипящую воду, давали прокипеть в течение 7–10 минут для распускания цвета, затем добавляли молоко, соль и масло. Для чая использовали молоко коров, овец, коз, кобыл, ячих, верблюдиц, а у таежных тувинцев-тоджинцев — оленей. Чай необходимо было все время после закипания молока помешивать приемом «*саарар*» (черпают половником и с высоты поднятой руки льют обратно). Как считалось, обязательно надо было повторить эту процедуру не менее 40 раз, и, по нашему мнению, было связано с представлением о том, что хозяйка огня и хранительница домашнего очага *От ээзи кыс кижги*, на огне которого готовился молочный чай, имеет «сорок языков пламени» («сороказубая», «сорокаязыкая» хозяйка огня) (Бутанаев, Монгуш, 2005: 83). В зимнее время для забеливания чая использовали замороженное молоко *доң сүт* (Вайнштейн, 1991: 137).

Первыми порциями из свежеприготовленного утром чая тувинцы совершали подношения огню, затем по четырем сторонам света при помощи ритуальной ложки «тос-карак» с девятью отверстиями, которые, согласно мифологическим представлениям, отождествляют поклонение 9 небесам, природным стихиям и тотемным животным. Во время семейного чаепития хозяйка первую пиалу с чаем подавала хозяину, главе семьи, затем — старикам, далее остальным членам семьи. Если хозяин в это время отсутствовал, то пиалу откладывали, оставляя для него. Когда он возвращался, то хозяйка варила ему новый чай, а оставленный для него чай сливала в свежесваренный. Хозяин жилища во время чаепития с домочадцами или при приеме гостей садился в *сыртык базы* у изголовья кровати (это место



между сакральным местом жилища *tөр/тёр* и изголовьем кровати, которая стояла на левой половине жилища), повернувшись лицом к очагу (Тюркские народы..., 2008: 71). Прибывшему гостю варили свежий чай. «Хозяйка наливала свежеприготовленный чай из котла в фаянсовую посуду, если ее не было, то в деревянную, и отдавала хозяину, а тот передавал ее гостю» (там же: 81). Если чай переливали в чайник-кувшин, то перед гостем его ставили ручкой по направлению к нему, что символизировало уважение и приглашение к длительному нахождению в гостях. По сложившему этикету, чай надлежало наливать на две трети чаши, подавать двумя руками или правой рукой, при этом левой поддерживая под правый локоть.

В семьях с достатком молочный чай был повседневным напитком, но не главной пищей, «в то время как в семье слабого достатка чай был нередко единственной пищей» (Потапов, 1969: 201). Молочный чай, который давали детям, назывался у тувинцев «хымыраан». Его готовили «как чай, но только настоящим чаем не заваривается. Для него просто кипят воду, подсаливают, добавляют молоко и снова кипятят» (там же: 201–202). Кроме молочного чая *суттуг шай*, приготовленного на основе базового рецепта, у тувинцев практиковалось приготовление «шаар» — чая, приготовленного во второй раз из чайных выжимок. В связи с этим хотелось бы отметить термин «шара» у западных тувинцев, маркирующий послед ребенка. В обоих случаях — и чай, и послед — смысловое значение терминов связано с остатком, «с тем, что осталось», выжимкой, оболочкой. Послед ребенка западные тувинцы закапывали в землю в юрте, где стояла кровать роженицы (Тюркские народы ..., 2008: 47), что указывает, по нашему мнению, на взаимосвязь понятий «женщина — хозяйка, мать, хранительница очага», «хозяйка огня, дарующая жизнь», «пища, приготовленная на очаге в родном доме».

Тувинцы пили чай в течение дня несколько раз: утром на завтрак, ближе к обеду после дойки кобылиц, занимавшей длительное время, в послеобеденное время и вечером. Употребление молочного чая, который был густым по составу и довольно сытным, часто заменяло один прием пищи. В теплое время года утром и вечером тувинцы пили либо просто молочный чай, либо подавали различные виды добавок как, например, крупы (*талкан*), пенки (*өреме*), сыр (*быштак*). В суровых зимних условиях при недостатке основного питания, чай обязательно пили с дополнительными видами пищи.

Талкан — мука крупного помола из обжаренных зерен ячменя (или пшеницы) — придавал сытость чаю. Основной способ употребления *талкана* — это подсыпание его в чашку чая, сваренного с солью и молоком. Если *талкан* употребляли в чае вместе с сушеным творогом *ааржи*, то получалось кушанье *каапчиир*. Если же в чистый *талкан* или смешанный с *ааржи* добавляли масло, а затем клали в чай — это называлось *устуг талкан* (Потапов, 1969: 194). Как отметил С. И. Вайнштейн, *талкан* из жареной пшеницы *хоорган арбай* считался «лакомой и питательной» пищей, «бедняки иногда, особенно в случаях голодовок, заменяли мукой, приготовленной из клубней дикорастущих растений» (Вайнштейн, 1991: 144). Практику использования вместо чая дикорастущих трав отмечали другие исследователи: «если в бедных семьях не было зеленого кирпичного чая, то использовали его заменители — дикорастущие травы» (Тюркские народы ..., 2008: 94). Рецептура такого чая была различной: *чудан шай* (в составе — *далган* из пережаренных до темного цвета зерен ячменя, вода, молоко; в начале выпивали напиток, затем съедали жидкую кашу из *далгана*), *черлик шай* (букв. «дикий чай», из высушенных листьев кипрея узколистного, молока, соли), *щенне шай* (чай из корня пиона уклоняющегося, «марьин корень»; предварительно высушенные корни обжаривали в масле до темного цвета, добавляли молоко, соль), *сугмангыр шай* (чай из смеси гераниложносибирской и плодов шиповника с молоком и солью)¹ и т. д.² Тем не менее, как отмечал Л. П. Потапов, молочный чай на основе зеленого кирпичного чая *суттуг шай* был самым распространенным напитком в течение круглого года у тувинцев (Потапов, 1969: 201).

Способы приготовления и употребления чая у калмыков

У калмыков молочный чай *үстә цә* занимал особое место в рационе питания и обрядовой пище. Рецепт данного напитка калмыки привезли с собой из степей Центральной Азии, а позднее калмыцкий

¹ А также *кызыл шай* (букв. «красный чай», из коры лиственницы и молока), чай из коры караганы (для приготовления молочного чая использовали *тевекудуруу* («верблюжий хвост» — карагана гривастая), *холахараган* («караганник цвета латуни»), *чымза шай* (чай из корней бадана, молока), *майырак шай* (чай из смеси горца змеиного и «марьиного корня», молока), *сараспан шай* (чай из стебля ревеня с молоком и солью), *ыт-кады шай* (из плодов шиповника, вода, молоко), *хадын бурулеринден шай* (чай из березовых почек, вода, молоко), в качестве чайной заварки использовали листья облепихи, смородины, брусники

² Монгуш, Ч. Ч. (2012) Национальный напиток чай и его разновидности [Электронный ресурс] // Социальная сеть работников образования. URL: <https://nsportal.ru/shkola/kraevedenie/library/2013/02/20/natsionalnyy-tuvinskiy-napitok-chay-i-ego-raznovidnosti> (дата обращения: 7.06.2019).



чай *хальмг цэ*, благодаря своим свойствам и вкусовым качествам, распространился среди народов Нижнего Поволжья и Северного Кавказа (Бакаева, 2003; Юсупов, 2003; Керейтов, 2005). Учитывая дороговизну чая и постоянную необходимость в его употреблении, относились к нему бережно, храня от повреждения, воздействия влаги и пыли в специальном кожаном мешке, украшенном национальными растительными узорами и подвешенном на деревянные жерди крыши *уньн* на женской стороне калмыцкого жилища. В этом мешке был тот чай, который непосредственно использовался в быту; запасы чая хранили в сундуках в тканевых или кожаных мешках *уут*.

О значении калмыцкого молочного чая в повседневном рационе калмыков подробно указал И. А. Житецкий: «когда встают, то готовят сейчас чай и пьют — это «эрюни ця». Часа через 4–5 бывает второй чай — «хоене» (здесь — букв. после, позднее. — Т. Ш., Е. А.). После этого часа через 2–3 бывает «юден хото» (полуденное кушанье) у зажиточных «махан», а у бедных опять чай. Перед вечером у зажиточных следует третий чай. Наконец вечером, когда стемнеет, «асахани хото»: у состоятельных людей — «махан», а у бедняков — старики пьют «ця», а прочие члены семьи едят «хёрмюк» или «будан» (Житецкий, 1893: 17).

Основной способ приготовления чая был прост: нарезали ножом от чайной плитки некоторое количество чая, которое клали в котел и затем давали вскипеть: кипячение воды без заварки было плохой приметой и предвещало предстоящую бедность. Продолжительность кипячения воды с заваркой занимала 5–10 минут. Затем добавляли молоко и соль по вкусу. Молоко для чая использовали коровье, овечье или верблюжье. Приготовление чая без молока было указанием на крайнюю степень обнищания. Чай без молока назывался *хар цэ* (букв. 'черный чай') или *хоосн цэ* (букв. 'пустой чай').

Приготовленный чай процеживали через волосяную сетку *шур* для того, чтобы «снять шар», т. е. извлечь положенный в котел разварившийся чай (*шар*). Этот *шар* не выбрасывали, а отжимали с помощью специальных деревянных тисков *шавхр* и впоследствии при новой варке добавляли к свежему чаю не только для экономии, но и для придания ему мягкого вкуса. В готовый чай добавляли немного масла, а «состоятельные семьи еще и пряности: лавровый лист, мускатный орех, гвоздику» (Калмыки, 2010: 196). Готовый чай разливали из котла или переливали в специальные высокие чайники без носика — *домбо*.

Приготовленный чай надо было смешать *самрх*, поднимая руку с половником и выливая чай обратно в котел. У калмыков есть поговорка: «цэ самрх дутман зандрдг» (букв. — 'Чем больше мешать чай, тем гуще он станет, распусться'). Движений при смешивании *самрх*, как считалось, нужно было сделать 77 или 99 раз, при этом, выполняя первые три движения *самрх*, необходимо было сначала описывать половником круг внутри котла с чаем и затем поднимать руку вверх, задерживая ее в верхней точке на непродолжительное время, чтобы «угостить» паром различных покровителей и божества. Исследователи отмечали сходную символику в традиционном многократном поднятии порций свежеприготовленного молочного чая в половнике, затем выливаемых обратно *самрх* и в совершении кропления водкой *цацл*: «если в обычае “самрх” молочный чай подносился божеству в виде пара, то в обряде “цацалх” водка, как результат конденсации пара, также предназначалась божеству с тем, чтобы в кибитке не было недостатка молока» (Бакаева, Гучинова, 1990: 63). В калмыцкой культуре число «7» связано с предками, их покровительством, а «9» символизирует достаток и благополучие, обилие скота, связано с символикой плодородия и огня. Есть версии, что чай необходимо было смешивать *самрх* 108 раз, но, вероятно, это связано с распространением буддизма и усилением его позиций среди калмыков.

Первую порцию приготовленного утром чая калмыки обязательно наливали в жертвенную чашу и ставили на алтаре как подношение предкам *дееж*, позднее его давали выпить маленьким детям. Интересны в этом контексте сведения У. Д. Душана о подношении чаем у калмыков: ««Деджи» приносились предкам ... почти такое же значение имело и другое явление, так называемое «зулу-эргөхю». Каждый калмык, сварив чай, прежде, чем его пить, брал немного чаю в чашке шел к двери, затем он снимал шапку, одну (правую) ногу выставлял за дверь и правой рукой сбрызгивал чай над дверью. «Зул-эргөхю» делали только из чая, который должен быть сварен до 12 часов дня» (Душан, 1976: 76).

Во время чаепития в кругу семьи сначала угощали чаем старших по возрасту. Считалось, что утренний чай несет в себе заряд удачи, что нашло отражение в пословице: *өрүни цэдһэн ууһад һархла, керг күцдг* (букв. 'Если выпьешь утренний чай, то дела исполнятся'). Чай подавали в небольших деревянных чашках *ааһ*, держа пиалу двумя руками и ни в коем случае не касаясь пальцами краев



чаши *чимкх/чимкэд* (букв. прищепнув), что было связано с соляной символикой и домашнего очага, и, соответственно, символикой целостности круга, а также отрицательных последствий вследствие ее нарушения. Поэтому строго запрещалось наливать чай в чашу с надломленным краем (Хабунова, 2009: 20). Непосредственно перед употреблением чая старшие в семье совершали трехкратное кропление чаем безымянным пальцем правой руки (вариант — мизинцем и большим пальцем правой руки) как подношение различным духам.

Согласно традициям гостеприимства калмыков, пришедшего в гости следовало угостить чаем, приготовленным в его присутствии. Считалось хорошей приметой, если сразу после приготовления чая в жилище приходил гость. Если для угощения гостя чай переливали в чайник *донбо*, то его снова кипятили. Хозяйка должна была придерживаться правил при приготовлении и подношении калмыцкого чая для того, чтобы не умалить достоинства своего супруга и семьи, показать себя гостеприимной хозяйкой с собственными кулинарными способностями. Если гостем было духовное лицо или государственный чиновник, то ритуал подношения чая совершался хозяином дома. По сведениям У. Д. Душана, чай гостю у калмыков мог подносить младший в семье, «причем считалось нетактичным и вместе с тем дурным предзнаменованием, если подносящий прольет хотя бы несколько капель из чаши. При таком случае молодой человек получал замечание, и чашка доливалась, чтобы возвратить счастье пьющего человека» (Душан, 1976: 53).

У калмыков существовало множество других рецептов приготовления чая, так как, кроме утоления жажды, он мог заменить один прием пищи, особенно в сочетании с мучными изделиями *боорцг*. Так, калмыки готовили *хуурсн цэ* (букв. 'обжаренный чай') — небольшое количество муки обжаривали в бараньем жиру и добавляли в готовый чай; *жомба* — густой чай из крепкой заварки, заправленный сливками или небольшим количеством молока; *махта цэ* (букв. 'чай с мясом') — чай, который готовили на основе мясного бульона или готовый чай, в который в конце варки добавляли кусочки мяса с бульоном, *шуурмгта цэ* — чай, в который добавляли шкварки бараньего жира и т. д. По степени густоты различали *шиңгн цэ* — легкий, слабозаваренный чай, *өткн цэ* — густой, насыщенный, щедро заправленный маслом или сливками, *агта цэ* — чай, приготовленный на крепкой заварке с минимальным количеством молока (Пюрбеев, 1996: 107–110).

Также у калмыков название молочного чая зависело от его использования в той или иной жизненной ситуации, например, чай, сваренный по случаю изготовления войлока, назывался *ишкэн цэ* (букв. 'чай войлока'), *өвин цэ* — чай для благословения приданого невесты перед его выносом из дома ее родителей, который варили представители стороны жениха, *манз цэ* — чай, который подавался священнослужителям во время молитвы (там же: 107–110). Наименование молочного густого чая *жомба/жомба цэ* (от тиб. *цзампа*) связывают у калмыков с традицией чаепития буддийских священнослужителей — выходцев из Монголии и Тибета — с обжаренным ячменным зерном, перетертым в муку. Распространенное в фольклоре калмыков определение чая *улан зандн цэ* (букв. 'красный сандаловый чай') ассоциировалось в повседневной жизни калмыков с *жомба* как густым крепким чаем с небольшим добавлением молока или сливок из-за чего он казался красноватого цвета. В калмыцких народных сказках и в эпосе «Джангар», чаепитие богатырей заканчивается отдыхом, где качество сна определяется воздействием выпитого чая и богатырь засыпает «сур мет сунад, суха мет улаһад» (букв. 'растянувшись как ремень, раскрасневшись как таволожник').

Сохраняя традиции

В современных культурных традициях тувинцев и калмыков молочный чай занимает одно из главных мест не только в пище, но и в обрядовых комплексах и праздничной культуре. Молочный чай является одним из основных маркеров этничности у калмыков и тувинцев. Каждый представитель данных этносов скажет о своем чае «наш чай», «калмыцкий чай», «тувинский чай», при этом, не подчеркивая, что это именно молочный чай — «калмыцкий молочный чай» или «тувинский молочный чай». Просто — *хальмг цэ*, просто — *сүттүг шай*. В таком обозначении чая есть для каждого тувинца и калмыка «свой мир», в котором отражаются исторические и этнические особенности, картина мира, этикет, социальные роли и гендерные взаимоотношения, особенности календарной обрядности и обрядов жизненного цикла. И в настоящее время калмыки и тувинцы считают, что молочный чай — это высокоэнергетический напиток, придающий сил, лекарство от многих болезней, сытное блюдо, которое может заменить один прием пищи.



Конечно же, в современных реалиях происходят некоторые изменения в рецептуре и способах приготовления молочного чая у тувинцев и калмыков, например, в пакетированный чай, заваренный обычным способом в кружке, добавляют немного сливок или молока и соли. Никого уже не удивить пакетиком растворимого молочного чая с солью фабричного производства, но его использование — это часто такая же вынужденная мера как «пакетный чай в кружке с молоком» в отсутствие возможности приготовить «тот самый чай», «свой чай». Постоянная востребованность в употреблении молочного чая обусловила его наличие в меню во всех кафе и ресторанах обеих республик.



Фото 1. Тувинец с пиалой чая. Село Дус-Даг Овюрского района Республики Тыва. Фото Е. Айыжы, 2017 г.
Photo 1. A Tuvan man holding a bowl of tea. Dus-Dag village, Ovyursky District, Tuva Republic. Photo by E. Aiyzhy, 2017.

У тувинцев традиция приготовления молочного чая из зеленого плиточного *сүттүг шай* не прерывалась, сохраняется и является преобладающей, несмотря на то, что в магазинах представлен широкий выбор чая и по сортам, и по производителям. Тувинцы сохраняют множество рецептов приготовления молочного чая, как на основе чая, так и на основе трав. Есть отличия в рецептуре и способах приготовления молочного чая в зависимости от района проживания на территории республики, да и у каждой хозяйки получается свой уникальный молочный чай. Поэтому, думается, что появившаяся традиция проведения ежегодного конкурса «Фестиваль чая» будет продолжена и расширена количеством участников, включая молодежь.

В истории чая у калмыков в XX в. есть печальные страницы, обусловленные историческими событиями. Так, в первые годы нахождения в ссылке (1943 — 1956 гг.) калмыки боролись за выживание и не имели возможности употреблять им привычный чай. Позднее, начиная с 50-х гг. XX века в местах поселения калмыков стали продавать зеленый кирпичный чай, «спрос породил предложение». После возвращения в Калмыкию основными ингредиентами традиционного калмыцкого молочного чая на долгие годы стали зеленый плиточный и черный кирпичный грузинские чаи, что было обусловлено его низкой ценовой категорией и развитием чайной промышленности в СССР. Как отмечали знатоки чая, «плиточный чай отличается от кирпичного, прежде всего, характером материала. Для изготовления плиточных чаев идет крошка, высевки, словом, второстепенные продукты чайной промышленности, в то время как производство кирпичного чая базируется на второстепенном сырье чайного хозяйства» (Пою степной нектар...2016: 64). С этого же времени калмыки стали варить калмыцкий чай, смешивая черный и зеленый чаи для заварки.

У современных калмыков, как и у тувинцев, существует большое количество рецептов приготовления молочного чая. Кроме того, как считают калмыки, по соотношению ингредиентов в калмыцком чае можно определить из какого района родом хозяйка, приготовившая чай, например: если соленый и густой — то из северного, много молока — западного. В туристическом бизнесе калмыцкий чай — один из брендов Республики Калмыкия, наряду с буддийскими центрами, шахматами, тюльпанами и «мраморным» мясом.



Фото 2. Продажа калмыцкого чая в сувенирном магазине «Кишгтя белг» г. Элисты.

На фото владелица магазина Е. Киштанова. Фото Т. Шараевой, 2019 г.

Photo 2. Kalmyk tea exposed for sale, 'Kishgtya Belg' gift shop, Elista. The picture depicts the shop owner E. Kishtanova.

Photo by T. Sharaeva, 2019/



Фото 3. Пакеты калмыцкого чая в продаже, г. Элиста. Фото Т. Шараевой, 2019 г.

Photo 3. Packages of Kalmyk tea for sale, Elista. Photo by T. Sharaeva, 2019.

Заклучение

Чай играл большую роль в питании калмыков и тувинцев в традиционном быту. Несмотря на распространение в культурных традициях обоих народов разными путями, он сумел занять позицию одного из основных способов коммуникации, поддержания традиций и исторической памяти, что позволило ему не только удержать свои позиции в культурном пространстве этих тюрко-монгольских народов, но стать в современных реалиях одним из значимых этнических маркеров.



Изучение и анализ материалов о чае у калмыков и тувинцев позволили выявить существенные особенности в традиционных практиках приготовления и употребления. Так, например, в традиционном тувинцы измельчали чай ступкой перед приготовлением, а калмыки крошили ножом; тувинцы чайную заварку опускали в воду после закипания воды в котле, калмыки — в холодную воду изначально, что было связано с народными представлениями о пустоте и нищете; при приготовлении чая у тувинцев процесс смешивания ингредиентов приемом *саарар* происходил, пока котел с чаем находился на очаге, у калмыков — процесс *самрх* производился после снятия котла. Отличием в рецептуре молочного чая является использование тувинцами местных трав в качестве заварки, что связано, в первую очередь, с условиями проживания в определенных природно-географических зонах и народными традициями.

Определенные различия проявляются в числовых кодах тувинцев и калмыков. В процессе приготовления молочного чая у тувинцев преобладающее значение имел культ огня и очага, проявляющийся через число «сорок», а у калмыков — число «семь» как символ предков и «девять» как символ достатка, хотя использование ритуальной ложки «девятиглазки» у тувинцев также связано с ритуалами испрашивания благополучия у различных покровителей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алексеева, П. Э. (1999) Рассказы о калмыцком чае // Теегин герл. № 1. С. 106–109.
- Арутюнов, С. А. (2001) Основные пищевые модели и их локальные варианты у народов России // Традиционная пища как выражение этнического самосознания / отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. Д. Воронина. М. : Наука. 293 с. С. 10–17.
- Бакаева, Э. П., Гучинова, Э.-Б. М. (1990) Алкоголь в обрядовых действиях у калмыков // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира / отв. ред. О. И. Брусина, Н. Я. Дараган. М. : Институт этнографии АН СССР. Вып. 1. 119 с. С. 57–67.
- Бакаева, Э. П. (2003) Калмыцкий чай у ставропольских туркмен // Монголоведение в новом тысячелетии: (к 170-летию организации первой кафедры монгольского языка в России). Материалы международной научной конференции (22–26 сент. 2003 г.) / отв. ред. Г. М. Борликов. Элиста : Калмыцкий государственный университет. 320 с. С. 234–238.
- Бутанаев, В. Я., Монгуш, Ч. В. (2005) Архаические обычаи и обряды саянских тюрков / отв. ред. И. Н. Гемуев. Абакан : Издательство Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 200 с.
- Борджанова, Т. Г. (2000) Еще раз о калмыцком чае // ALTAICA. Вып. VII. М. : Институт востоковедения РАН. С. 36–46.
- Вайнштейн, С. И. (1961) Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки / отв. ред. Л. П. Потапов. М. : Издательство Восточной литературы. 218 с.
- Вайнштейн, С. И. (1991) Мир кочевников центра Азии. М. : Наука. 294 с.
- Грум-Гржимайло, Г. Е. (1926) Западная Монголия и Урянхайский край: Антропологический и этнографический очерк этих стран. Л. : Государственное Русское географическое общество. Т. 3. Вып. 1. 412 с.
- Дацышен, В. Г. (2011) Китайцы в Туве в начале XX века [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/446/821> (дата обращения: 18.06.2019).
- Донгак, С. Ч. (2018) Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар. Тувинские обряды освящения скота. Кызыл : ИПП «Журналист». 51 с. (На тув. и рус. яз.).
- Душан, У. Д. (1976) Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Вып. 1. Элиста : КНИИЯЛИ. С. 5–89.
- Житецкий, И. А. (1893) Очерки быта астраханских калмыков (этнографические наблюдения 1884–1886 гг.). М. : Типография М. Г. Волчанинова. 87 с.
- Исторические путешествия. Извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV–XVIII веках (1936) / сост. В. Алексеев. Сталинград : Краевое книгоиздательство. 326 с.
- Калмыки (2010) / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, КИГИ РАН. М. : Наука. 568 с.



Керейтов, Р. Х. (2005) Чай в пище ногайцев // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 19. С. 188–191.

Кон. Ф. Я. (1936) За 50 лет. М.: Советский писатель. 2-е изд. 355 с.

Ларина, Е. И., Наумова, О. Б. (2008) Традиции чаепития у казахов // Хмельное и иное: напитки народов мира / отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. М.: Наука. 504 с. С. 221–248.

Липинская, В. А. (2008) Чай в русской культуре (XVI — начало XX века) // Хмельное и иное: напитки народов мира / отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. М.: Наука. 504 с. С. 20–44.

Небольсин, П. И. (1852) Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб.: Типография Карла Крайя. 192 с.

Нефедьев, Н. А. (1834) Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте Н. Нефедьевым. СПб.: Типография Карла Крайя. 290 с.

Потанин, Г. Н. (1883) Очерки Северо-западной Монголии: Результаты путешествия, исполненного в 1876–1877 г. по поручению Императорского Русского географического общества членом-сотрудником оного Г. Н. Потаниным: в 4 вып. СПб.: Типография В. Безобразова и К°. 372 с.

Потанин, Г. Н. (2003) Заметки о семейном, общественном и религиозном быте // Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века) (2003) / подг. текстов, предисл., комм. А. К. Кужугет. Кызыл: Тувинское книжное изд-во. 224 с. С. 23–29.

Потапов, Л. П. (1969) Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. 402 с.

Пою степной нектар — пою Калмыцкий чай (2016) / сост. А. Т. Баянова, П. Э. Алексеева. Элиста: Калмыцкое книжное издательство. 191 с. (На калм. и русс.яз.)

Пюрбеев, Г. Ц. (1996) Толковый словарь традиционного быта калмыков. Элиста: Калмыцкое книжное издательство. 176 с.

Семь звезд: калмыцкие легенды и предания (2004) / сост., пер., вступ. ст., коммент. Д. Э. Басаева. Элиста: Калмыцкое книжное издательство. 415 с.

Смирнов, П. А. (1999) Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии / ред. А. Б. Лиджиев. Элиста: Калмыцкое книжное издательство. 248 с.

Тюркские народы Восточной Сибири (2008) / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Алексеев. М.: Наука. 422 с.

Хабунова, Е. Э. (2009) О чайной церемонии калмыков. Волгоград: ОАО ИПК Царицын. 35 с.

Эрдниев, У. Э. (1970) Калмыки (конец XIX — начало XX в.). Историко-этнографические очерки / ред. Г. Г. Стратанович. Элиста: Калмыцкое книжное издательство. 312 с.

Юсупов, М. М. (2003) Калмыцкий чай учеченцев // Монголоведение в новом тысячелетии: (к 170-летию организации первой кафедры монгольского языка в России). Материалы международной научной конференции (22–26 сент. 2003 г.). / отв. ред. Г. М. Борликов. Элиста: Калмыцкий государственный университет. 320 с. С. 220–222.

Яковлев, Е. К. (1900) Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог Этнографического отдела Музея. Минусинск: Тип. В. И. Корнакова. 357 с.

Дата поступления: 01.09.2019 г.

REFERENES

Alekseeva, P. E. (1999) Rasskazy o kalmytskom chae [Stories about the Kalmyk tea]. *Teegin gerl*, no. 1, pp. 106–109. (In Russ.).

Arutyunov, S. A. (2001) Osnovnye pishchevye modeli i ikh lokal'nye varianty u narodov Rossii [Peoples of Russia: basic food models and their local versions]. In: *Traditsionnaya pishcha kak vyrazhenie etnicheskogo samosoznaniya [Traditional food as an instrument of ethnic identity]*. Ed. by S. A. Arutyunov, T. D. Voronina. Moscow, Nauka. 293 p. Pp. 10–17. (In Russ.).

Bakaeva, E. P., and Guchinova, E.-B. M. (1990) Alkogol' v obryadovykh deistviyakh u kalmykov [Alcohol in ceremonial activities of the Kalmyks]. In: *Problemy izucheniya traditsii v kul'ture narodov mira [Traditions in world cultures: research problems]*. Ed. by O. I. Brusina, N. Ya. Daragan. Moscow, Institute of Ethnography (USSR Academy of Sciences). Is. 1. 119 p. Pp. 57–67. (In Russ.).



Bakaeva, E. P. (2003) Kalmytskii chai u stavropol'skikh turkmen [Kalmyk tea among Stavropol Turkmens]. In: *Mongolovedenie v novom tysyacheletii: (k 170-letiyu organizatsii pervoi kafedry mongol'skogo yazyka v Rossii) [Mongolian studies in the new millennium (celebrating the 170th anniversary of the establishment of the first Russia's university-based Mongolian language department)]*. Proceedings of the international scientific conference (September 22–26, 2003). Ed. by G. M. Borlikov. Elista, Kalmyk State University. 320 p. Pp. 234–238. (In Russ.).

Butanaev, V. Ya., and Mongush, Ch. V. (2005) *Arkhaicheskie obychai i obryady sayanskikh tyurkov [Archaic traditions and rituals of the Sayan Turks]*. Ed. by I. N. Gemuev. Abakan, Katanov Khakas State University. 200 p. (In Russ.).

Bordzhanova, T. G. (2000) Eshche raz o kalmytskom chae [Once again about the Kalmyk tea]. *ALTAICA*. Is. VII. Moscow, Institute of Oriental Studies of RAS. Pp. 36–46. (In Russ.).

Vainshtein, S. I. (1961) *Tuvintsy-todzhintsy. Istoriko-ethnograficheskie ocherki [The Tozhu Tuvans: historical and ethnographic sketches]*. Ed. by L. P. Potapov. Moscow, Vostochnaya Literatura. 218 p. (In Russ.).

Vainshtein, S. I. (1991) *Mir kochevnikov tsentra Azii [The world of nomads inhabiting Asia's center]*. Moscow, Nauka. 294 p. (In Russ.).

Grum-Grzhimailo, G. E. (1926) *Zapadnaya Mongoliya i Uryanhajskii krai [Western Mongolia and the Uriankhai Contry]*. Vol. 3. Part 1. An anthropological and ethnographical sketch of these countries by G. Grum-Grzhimailo. Leningrad, State (Russian) Geographical Society. 412 p. (In Russ.).

Datsyshen, V. G. (2011) Kitaitsy v Tuve v nachale XX veka [Chinese in Tuva in early 20th century]. *The New Research of Tuva*, no. 1, pp. 143–159. (In Russ.). [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/446/821> (access date: 18.06.2019).

Dongak, S. Ch. (2018) *Mal ydyktaar tyva ezulaldar. Tuvinskie obryady osvnyashcheniya skota [Livestock blessing rituals of the Tuvans]*. Kyzyl, Zhurnalist. 51 p. (In Tuv. and Russ.).

Dushan, U. D. (1976) Obychai i obryady dorevolutsionnoi Kalmykii [Traditions and rituals of pre-revolutionary Kalmykia]. In: *Etnograficheskii sbornik [Collected ethnography research papers]*. Is. 1. Elista, KNIIYaLI. Pp. 5–89. (In Russ.).

Zhitetsky, I. A. (1893) *Ocherki byta astrakhanskikh kalmykov (ethnograficheskie nablyudeniya 1884–1886 gg.) [Astrakhan Kalmyks: sketches of everyday life (ethnographic observations of 1884–1886)]*. Moscow, M. G. Volchaninov. 87 p. (In Russ.).

Istoricheskie puteshestviya. Izvlecheniya iz memuarov i zapisok inostrannykh i russkikh puteshestvennikov po Volge v XV–XVIII vekakh [Historical travels/ Excerpts from memoirs and travel notes of foreigners and Russians to have travelled along the Volga in the 15th–18th centuries] (1936). Comp. by V. Alekseev. Stalingrad, Regional Book Publ. 326 p. (In Russ.).

Kalmyki [The Kalmyks] (2010). Ed. by E. P. Bakaeva, N. L. Zhukovskaya. Miklouho-Maclay Institute of Ethnography and Anthropology of RAS, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. Moscow, Nauka. 568 p. (In Russ.).

Kereitov, R. Kh. (2005) Chai v pishche nogaitsev [Tea in meals of the Nogais]. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS*, no. 19, pp. 188–191. (In Russ.).

Kon, F. Ya. (1936) *Za 50 let [Within 50 years]*. Moscow, Sovetskii Pisatel. 2nd ed. 355 p. (In Russ.).

Larina, E. I., and Naumova, O. B. (2008) Traditsii chaepitiya u kazakhov [Tea traditions of the Kazakhs]. In: *Khmel'noe i inoe: napitki narodov mira [Alcohol and other things: national beverages of the world]*. Ed. by S. A. Arutyunov, T. A. Voronina. Moscow, Nauka. 504 p. Pp. 221–248. (In Russ.).

Lipinskaya, V. A. (2008) Chai v russkoi kul'ture (XVI — nachalo XX veka) [Tea in Russian culture (16th – early 20th cc.)]. In: *Khmel'noe i inoe: napitki narodov mira [Alcohol and other things: national beverages of the world]*. Ed. by S. A. Arutyunov, T. A. Voronina. Moscow, Nauka. 504 p. Pp. 20–44. (In Russ.).

Nebolsin, P. I. (1852) *Ocherki byta kalmykov Khosheutovskogo ulusa [Kalmyks of Khosheutovsky District (Ulus): sketches of everyday life]*. St. Petersburg, Karl Krai. 192 p. (In Russ.).

Nefediev, N. A. (1834) *Podrobnye svedeniya o volzhskikh kalmykakh, sobrannye na meste N. Nefed'evym [Detailed data about the Volga Kalmyks collected on site by N. Nefediev]*. St. Petersburg, Karla Krai. 290 p. (In Russ.).

Potantin, G. N. (1883) *Ocherki Severo-zapadnoi Mongolii: Rezul'taty puteshestviya, ispolnennogo v 1876–1877 g. po porucheniyu Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva chlenov sotrudnikom onogo*



G. N. Potaninym [Sketches of Northwestern Mongolia: summarizing the results of the 1876-1877 trip commissioned by the Imperial Russian Geographical Society and undertaken by its employed associate G. N. Potanin]. In 4 vols. St. Petersburg, V. Bezobrazov & C^o. 372 p. (In Russ.).

Potanin, G. N. (2003) Zametki o semeinom, obshchestvennom i religioznom byte [Sketches of family, social and religious activities]. In: *Traditsionnaya kul'tura tuvintsev glazami inostrantsev (konets XIX – nachalo XX veka)* [Tuvan traditional culture in the eyes of foreigners (late 19th – early 20th cc.)] (2003). Prep., foreword, comment. by A. K. Kuzhuget. Kyzyl, Tuvan Book Publ. 224 p. Pp. 23–29. (In Russ.).

Potapov, L. P. (1969) *Ocherki narodnogo byta tuvintsev* [The Tuvans: sketches of the folk lifestyle and related household activities]. Moscow, Nauka, GRVL. 402 p. (In Russ.).

Poyu stepnoi nektar – poyu Kalmytskii chai [I praise the steppe nectar – I praise the Kalmyk tea] (2016). Comp. by A. T. Bayanova, P. E. Alekseeva. Elista, Kalmyk Book Publ. 191 p. (In Kalm. and Russ.).

Pyurbeyev, G. Ts. (1996) *Tolkovyi slovar' traditsionnogo byta kalmykov* [Traditional everyday life of the Kalmyks: an explanatory dictionary]. Elista, Kalmyk Book Publ. 176 p. (In Kalm. and Russ.).

Sem' zvezd: kalmytskie legendy i predaniya [The Seven Stars: Kalmyk legends and tales] (2004). Comp., transl., foreword, comment. by D. E. Basaev. Elista, Kalmyk Book Publ. 415 p. (In Russ.).

Smirnov, P. A. (1999) *Putevye zapiski po Kalmytskim stepyam Astrakhanskoi gubernii* [Across the Kalmyk steppe of Astrakhan Governorate: travel notes]. Ed. by A. B. Lidzhiev. Elista, Kalmyk Book Publ. 248 p. (In Russ.).

Tyurkskie narody Vostochnoi Sibiri [Turkic peoples of Eastern Siberia] (2008). Ed. by D. A. Funk, N. A. Alekseev. Moscow, Nauka. 422 p. (In Russ.).

Khabunova, E. E. (2009) *O chainoi tseremonii kalmykov* [About the Kalmyk tea ceremony]. Volgograd, Tsaritsyn. 35 p. (In Russ.).

Erdniev, U. E. (1970) *Kalmyki (konets XIX – nachalo XX v.). Istoriko-ethnograficheskie ocherki* [The Kalmyks (late 19th-early 20th cc.): historical and ethnographic essays]. Ed. by G. G. Stratanovich. Elista, Kalmyk Book Publ. 312 p. (In Russ.).

Yusupov, M. M. (2003) *Kalmytskii chai u chechentsev* [Kalmyk tea among the Chechens]. In: *Mongolovedenie v novom tysyacheletii: (k 170-letiyu organiztsii pervoi kafedry mongol'skogo yazyka v Rossii)* [Mongolian studies in the new millennium (celebrating the 170th anniversary of the establishment of the first Russia's university-based Mongolian language department)]. Proceedings of the international scientific conference (September 22–26, 2003). Ed. by G. M. Borlikov. Elista, Kalmyk State University. 320 p. Pp. 220–222. (In Russ.).

Yakovlev, E. K. (1900) *Etnograficheskii obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i ob'yasnitel'nyi katalog Etnograficheskogo otdela Muzeya* [An ethnographic review of the South Yenisei Valley and the explanatory catalogue of the Museum's Ethnography Research Department]. Minusinsk, V. I. Kornakov. 357 p. (In Russ.).

Submission date: 01.09.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.13

Калмыки и тувинцы в русском дискурсе XX — начала XXI века*

Галина М. Ярмаркина

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация



В статье рассматривается функционирование этнонимов калмыки и тувинцы в русском языковом дискурсе с целью уточнения характеристики этнических фрагментов языковой картины мира, отражающих ситуации взаимодействия представителей разных национальностей и культур.

Исследование выполнено на материале Национального корпуса русского языка. Количественные данные обнаруживают значительное преобладание контекстов с этнонимом калмык — 1917 словоупотреблений в 481 документе, самый ранний из которых датирован 1688–1709 годами, а поздний — 2013 г. Этноним тувинец встречается в документах, начиная с XX века, а именно: с 1930 г. до 2015 г. (обнаружено 25 документов, в которых зафиксировано 38 словоупотреблений). Эта разница объясняется разными периодами взаимодействия калмыков и тувинцев с русскими: русско-калмыцкие отношения активно развиваются с XVII в., русско-тувинские связи начинают формироваться двумя веками позднее.

Анализ сочетания этнонимов калмыки и тувинцы с атрибутивными элементами и другими этнонимами в перечислительных рядах позволяет выявить национально-культурные элементы этнонимикона, выявить этнографическую информацию о калмыках и тувинцах, отраженную в русском дискурсе.

На примере этнонима калмыки выявляется постепенное изменение оценочности этнонима в аспекте религии, своеобразный переход от пейоративной оценки к нейтральной. Отмечено, что особенности вероисповедания калмыков и тувинцев не упоминаются в русском дискурсе середины XX века, в то время как в начале XXI века русский дискурс содержит указание на буддизм как традиционную религию калмыков и тувинцев.

Ключевые слова: этноним; калмыки; тувинцы; русский дискурс; языковая картина мира; русская языковая картина мира; Национальный корпус русского языка

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Ярмаркина Г. М. Калмыки и тувинцы в русском дискурсе XX — начала XXI века [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/891> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.13



Ярмаркина Галина Михайловна — кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра РАН. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (847-22) 3-55-06. Эл. адрес: yarmarkinagm@kigiran.com

ORCID ID: 0000-0002-3701-9157

Yarmarkina Galina Mikhailovna, Candidate of Philology, Associate Professor, Leading Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 I.K. Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (847-22) 3-55-06. E-mail: yarmarkinagm@kigiran.com



Kalmyks and Tuvans in Russian discourse: 20th to early 21st centuries

Galina M. Yarmarkina

*Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences,
Russian Federation*

The article examines the functioning of the ethnonyms 'Kalmyks' (Rus. калмыки) and 'Tuvans' (Rus. тувинцы) in Russian-language discourse, seeking to delineate certain characteristics of ethnic fragments within the linguistic worldview that would mirror the interactions between representatives of different nations and cultures.

The work deals with the Russian National Corpus. Qualitative data attest to that there prevail contexts related to the ethnonym 'Kalmyk', namely, 1917 word tokens across 481 documents, the earliest one dated to 1688-1709 and the latest one – to 2013. The ethnonym 'Tuvan' has been traced in documents dated to the 20th century and further: between 1930 and 2015, there have been identified 25 respective documents containing 38 word tokens. The difference results from differing periods of interaction between the Russians and Kalmyks / Tuvans, since the earliest active Russian-Kalmyk contacts date back to the 17th century, while the Russian-Tuvan relations began to develop two centuries later.

The analysis of co-occurrence of the ethnonyms with attributive elements and other ethnonyms in enumeration sequences makes it possible to reveal national and cultural elements of respective ethnonymic clusters, obtain ethnographic information about Tuvans and Kalmyks available from Russian-language discourse.

The ethnonym 'Kalmyk' illustrates the gradual evaluativity change of the word in terms of religion – from pejorative accounts to neutral ones. It is noteworthy that the mid-20th-century Russian discourse contains no mentions of confessional peculiarities inherent to Tuvans and Kalmyks, while the early-21st-century narratives characterize Kalmyks and Tuvans as adherents of Buddhism.

Keywords: *ethnonym; Kalmyks; Tuvans; Russian discourse; linguistic worldview; Russian linguistic worldview; Russian National Corpus*

** The reported study was funded by government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of the Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (registration number AAAA-A19-119011490036-1).*



For citation:

Yarmarkina G. M. Kalmyks and Tuvans in Russian discourse: 20th to early 21st centuries. *The New Research of Tuva*. 2019, № 4 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/891> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.13

Введение

Анализ представленности этнонимов в языковом дискурсе, понимаемом нами вслед за З. Л. Новоженной как «совокупность текстов, формирующих национальное коммуникативно-речевое пространство с характерными для данного языкового сообщества социально-речевыми практиками и языковой картиной мира» (Новоженнова, 2014: 134), способствует более точной характеристике этнических фрагментов языковой картины мира, которые отражают ситуации межнационального межкультурного взаимодействия.

Предметом исследования в нашей работе выступают этнонимы *калмыки* и *тувинцы* — номинации народов, населяющих Россию, являющихся частью общероссийского полиэтнического поликультурного пространства и, вместе с тем, исторически имеющих этнические и культурные связи. На существование этнокультурных связей указывает общность языковой макросемьи, религии, история культуры социума калмыков и тувинцев, значительное сходство традиционной трудовой культуры тюрко-монголов, элементов традиционной материальной культуры: «Те же способы и приемы обработки шерсти, выделки шкур и кожи, изготовления ниток и веревок, какие применяли калмыки, встречаются у монголов, бурят, тувинцев, южных алтайцев и отчасти у киргизов» (Эрдниев, 1980: 167).

Функционирование этнонимов в текстах русского дискурса, активность их употребления, окружающий контекст способны проиллюстрировать знание и представление русских о других народах:



национальном характере, языке, традициях, умениях, качествах, предпочтениях; об этносе в целом и конкретных его представителях.

Материалом для анализа послужили примеры из Национального корпуса русского языка (НКРЯ): <http://www.ruscorpora.ru>. Запрос осуществлялся 14 июня 2019 г. в основном корпусе НКРЯ, объем которого на момент обращения составил 119 203 документа, 288 727 494 слова. Количественные данные — результаты запроса — обнаруживают значительное преобладание контекстов с этнонимом *калмык*. Этноним *калмык* (в различных грамматических формах) встречается в 481 документе с 1917 словоупотреблениями. Самый ранний документ датируется 1688–1709 гг., поздний — 2013 г. Этноним *тувинец* встречается в документах, начиная с XX века, а именно: с 1930 г. до 2015 г. (обнаружено 25 документов, в которых зафиксировано 38 вхождений).

Полученные количественные данные, на наш взгляд, связаны с периодами взаимодействия калмыков и тувинцев с русскими. Если русско-калмыцкие отношения активно развиваются с XVII в., то русско-тувинские связи начинают формироваться двумя веками позднее, а периодом вовлечения Тувы «в геополитическую орбиту России» ученые называют начало XX в. (Тюркские народы ..., 2008: 25).

Датировка документов с этнонимами *калмыки* и *тувинцы* повлияла на ограничение эмпирического материала, используемого для анализа в настоящей статье, временными рамками — с 1930 г. до 2015 г.

Анализируя функционирование этнонимов в русском языковом дискурсе, мы исходим из понимания, что этнонимы не только выполняют номинативную функцию, но и, обладая культурной коннотацией, служат средством словесного выражения этнических стереотипов.

В исследованиях категории этничности в русской лингвокультуре (Сироткина, 2008), в построениях «ономасиологического портрета» этноса (Березович, Гулик, 2002) лингвисты, пользуясь различными методиками и терминами, выделяют набор аспектов, важных для выявления специфики этнонимической лексики. Самоназвание, внешность, язык, материальная культура, вероисповедание — вот далеко не полный перечень характеристик, формирующих в дискурсе образ человека этнического.

В номинативной функции этнонимы калмыки и тувинцы используются в одном источнике — газете «Жизнь национальностей», в публикации, посвященной региональному аспекту национальной политики:

(0,01%), эстонцы — 496 чел. (0,01%) и другие национальности — 5,9 тыс. чел. (0,2%), среди которых есть алеуты, абхазцы, аварцы, буряты, калмыки, карелы, тувинцы, якуты, коряки, чукчи, саами, эскимосы, таты, шорцы, селькупы, нивхи и другие народности [Национальная политика: региональный аспект. Этническая история и этнический состав населения региона // Жизнь национальностей. 2001.12.28] (выделено курсивом и жирным шрифтом здесь и далее нами. — Г. Я.).

Фиксируются в русском дискурсе и эндоэтнонимы калмыков (*дербеты, торгоуты, хошеуты*) и тувинцев (*тувинцы-тоджинцы*). Устаревшее самоназвание тувинцев — сойоты — отмечается в художественной прозе 30-х годов XX века. В произведении зафиксирован не только этноним, но и так называемое прозвище — двоedanцы, причем это прозвище имеет объяснение. В этом же фрагменте содержится характеристика национального характера тувинцев:

Конечно, есть! Тувинцы, или по-старорежимному — сойоты-двоedanцы, так как они до 1865 года платили дань и России и Китаю (...) А тех, кто им не причиняет бед, тувинцы не трогают и пальцем. За примером ходить далеко не надо. Совсем недавно тувинцы забрали в плен экспедицию томского профессора, приняв ее за банду горных грабителей, которых и сейчас не мало бродит по хребтам Танну-Тувы. Но когда тувинцы выяснили, что их пленники, они отпустили профессора и его сотрудников с извинениями [Мих. Зуев-Ордынец. Сказание о граде Ново-Китеже // Всемирный следопыт, 1930].

Этнонимы в сочетании с атрибутивными элементами

Этнонимы, функционируя в русском языковом дискурсе как нарицательные существительные, реализуют сочетательные возможности с именами прилагательными, причастиями, именами существительными, образуя словосочетания, построенные на основе согласования и управления. Поскольку имена прилагательные служат для обозначения качеств и свойств предмета речи, мы можем получить ответ на вопрос, каким предстает калмык или тувинец в русском языковом сознании, и обращаем внимание на семантические группы имен прилагательных, определяющих существительные *калмык* и *тувинец* в различных грамматических формах.



Материал НКРЯ дает три определения этнониму *тувинцы / тувинец*: *простые, настоящий, интересный*. Первые два определения использованы в художественных текстах, их употребление продиктовано традицией лексической сочетаемости, ситуацией, которая моделируется в художественном тексте (этнонимы встречаются в речи персонажей), а также доминантой художественного стиля — образной и эстетической значимостью каждого элемента речи:

Это странно... Если он настоящий тувинец, или там... и потом, наш гимн — он же весь на этом построен: «Ударь, Василий, по струне...» — Гурам... — Иерусалим Анатольевич вдруг задышал носом и стал быстро облизывать губы. [Сергей Юрский. Сеюки (1997–1998)];

Напрактиковалась на всю жизнь! Но простые тувинцы меня уважали, на прощание даже шубу подарили! [Дина Рубина. Медная шкатулка (2011–2015)].

Определение *интересный* в сочетании с этнонимом *тувинец* имеет значение тувинский поэт (писатель) и произведения этого автора, которые необходимо переводить с тувинского языка на русский язык:

... Добыла у него интересного тувинца — как раз необходима литература братских народов. [Л. К. Чуковская. Полгода в «Новом мире». О Константине Симонове (1946–1947)].

Данное словоупотребление имеет оттенок профессионального использования этнонима и в профессиональной речи системно: в НКРЯ отмечены примеры использования этнонима *калмык* в аналогичном значении.

Существительное *калмык* в НКРЯ определяют прежде всего имена прилагательные со значением характеристики внешности человека как в целом, так и отдельных атрибутов внешнего облика человека (лицо (глаза, зубы, лоб, щеки, скулы), фигура, рост/возраст): *толстый, огромный краснощекий, одноглазый, крепколицый щербатый, мордатый, гололобый, высоколобый, скуластый, маленький* и др. Наружность калмыков характеризуется, как правило, в художественных произведениях (историческая проза, фантастическая повесть), мемуарах и — в редких случаях — в публицистических текстах, где существительное *калмык* наполнено конкретной семантикой:

А мой напарник — одноглазый калмык из Астрахани — притащил самой лучшей, рассыпчатой крупной картошки [Ю. О. Домбровский. Хранитель древностей / Приложение (1964)].

Большая часть перечисленных определений может употребляться не только в сочетании с существительным *калмык* — человек любой другой национальности может быть и маленьким, и огромным, и толстым мордатым, и одноглазым. Однако в указанной группе имен прилагательных можно выделить две лексемы, имеющие специфику в вариантах сочетаемости — *гололобый* и *скуластый*. Используя данные атрибутивные элементы в качестве запросов в информационно-справочной системе НКРЯ, мы можем увидеть, что голый (бритый) лоб нередко является характеристикой нерусских, тех, кто бреет лоб, — турок, китайцев, татар, башкир:

А тут еще из-за их прихоти покидай свою голубку и к татарам гололобым отправляйся... [Н. Н. Алексеев. Татарский отпрыск (1896)]; *Русские люди дивились роскоши турецкой, земли: «Все говорят — гололобые да бусурмане, а смотри, как живут!»* [А. Н. Толстой. Петр Первый. Книга вторая (1933)].

Вот на обочине дороги вздувшаяся туша заседланного боевого коня, возле — труп всадника, левая нога вставлена в стремя. — Это — башка татарская, вишь — гололобая! — закричал Долгополов, указывая пальцем. А несколько подалее из помятых хлебов торчат три пары ног, обутых в лапти. [В. Я. Шишков. Емельян Пугачев. Книга третья. Ч. 2 (1934–1945)].

Последний пример, описывающий одну из многочисленных трагических ситуаций периода пугачевского бунта, наглядно иллюстрирует наличие в семантике лексемы *гололобый* национально-культурного элемента принадлежности одному из народов Азии, традиционно бреющих лоб, в том числе и калмыкам (Батыров, 2008):

Среди конников началась в воде возня, слышались крики, смех. Какой-то гололобый калмык в шутку накинул сзади петлю на зазевавшегося казака и с силой дернул её в свою сторону. [В. Я. Шишков. Емельян Пугачев. Книга третья. Ч. 1 (1934–1945)].

Аналогичные результаты обнаруживаются и в примерах употребления прилагательного *скуластый*:

Вошел с охапкой дров скуластый глухонемой калмык в красном жупане, стал растапливать камин. [В. Я. Шишков. Емельян Пугачев. Книга первая. Ч. 1–2 (1934–1939)];



Скуластое, каменно жёсткое лицо старого калмыка всё изменилось, и из морщин глянули два добрых и умных глаза. И взгляд этих старых карих глаз, одновременно испытующий и доверчивый, видно, таил в себе что-то очень славное [Василий Гроссман. Жизнь и судьба, ч. 1 (1960)].

Выделим и прилагательное *крепкошей*, которое в НКРЯ встречается только один раз в роли определения к этнониму *калмыки*:

*Эксцессов с местным населением почти нет: «У нас не поборзеешь, сразу завалят», — улыбаются **крепкошейе калмыки** в ответ на вопрос о чеченцах. [Михаил Виноградов. Люди и кони. Выборы в стране буддизма и шахмат // «Известия», 2002.10.17].*

К группе лексем, обозначающих особенности внешнего вида, примыкают прилагательные, указывающие на примерный возраст калмыков — героев художественных произведений, мемуаров или публицистических текстов:

*старый, пожилой, немолодой, взрослый, молодой: И зависть к **старому калмыку** охватила его [Василий Гроссман. Жизнь и судьба, ч. 1 (1960)];*

***Пожилый калмык** подъехал к ординарцам, праздно стоявшим у ворот, спешил, сунул в карман глиняную трубочку [М. А. Шолохов. Тихий Дон. Книга четвёртая (1928–1940)].*

Наибольшая частотность употребления отмечается у прилагательного *старый*, в то время как остальные прилагательные со значением возраста в сочетании с существительным *калмык* единичны. На наш взгляд, имеется закономерность в, казалось бы, случайном ряду определений, где четыре элемента из пяти передают признак зрелости — качества, приобретаемого после большого количества прожитых лет. Взрослый человек может предпринимать самостоятельные действия, старик может обладать бесценным опытом:

*«Надо позвать **старого калмыка**. Если он не поможет...» Отец не договорил, но всем был ясен смысл его слов: если **старый Аксен** не поможет, то лошадям не жить [С. А. Дангулов. Кугультинов (1981)].*

Современный русский языковой дискурс содержит пример сложившегося несколькими веками раньше общего представления об отличиях калмыцкого костюма (калмыком можно было нарядиться):

*Когда это шествие двинулось по городу, тут было на что посмотреть. Князь Оболенский, **наряженный калмыком**, играл на балалайке. ... [Ольга Чайковская. Великий царь или Антихрист? // «Звезда», 2001].*

В описательно-повествовательных фрагментах художественного текста (роман В. Я. Шишкова «Емельян Пугачев») находит отражение специфика внешних признаков калмыков, в частности, особенности одежды, атрибуты костюма, предметы быта, род занятий, бешметы, халат, трубка (трубочка), кибитка:

*С левого фланга скакали донцы, за ними — полтысячи **полуголых калмыков**: они спустили по пояс **красные суконные бешметы** и, оцетинив пики, с визгом мчались колоть и топтать утекавших пруссаков [В. Я. Шишков. Емельян Пугачев. Книга первая. Ч. 1–2 (1934–1939)];*

*Сидевший в заднем ряду **огромный краснощекий калмык в малиновом халате** по забывчивости вынул **трубку** и стал ее раскуривать [В. Я. Шишков. Емельян Пугачев. Книга первая. Ч. 1–2 (1934–1939)];*

*Впереди без шума, **без закура трубок** двигалась конница: **пятьсот ставропольских калмыков** да сотня крепостных казаков [В. Я. Шишков. Емельян Пугачев. Книга вторая. Ч. 1–2 (1939–1945)];*

*Как только генерал Мансуров занял Яицкий городок, ставропольские и **оренбургские калмыки с женами, детьми, скотом**, в числе **шестисот кибиток**, бежали в сторону Башкирии на соединение с Пугачёвым [В. Я. Шишков. Емельян Пугачев. Книга третья. Ч. 1 (1934–1945)].*

Этнографическая информация о калмыках и тувинцах в русском дискурсе

Материалы НКРЯ содержат сведения этнографического характера о тувинцах и калмыках. Научный (научно-популярный) фрагмент НКРЯ фиксирует информацию об особом отношении тувинцев к можжевельнику:

*Это растение можно встретить в тайге, оно считается самым лекарственным среди хвойных. **Тувинцы** верят в охраняющую силу этого растения: им окуривают помещения, клубы дыма направляют*



вслед врагу, чтобы не возвращался, а ветками выгоняют скот на пастбище, чтобы защитить его от болезней. [Л. П. Шумова. Основные отделы растений // «Биология», 2003.10.08];

о скотоводческом прошлом тувинцев: *Детям не разрешали играть. Вот когда пасет... (мы, тувинцы, раньше были животноводами) — от детей прятали. Детям вредно — очень увлекаются, трудно оторвать». Знаменитое тувинское горловое пение.* [Ольга Шотландия. Музыка, здоровье, шаманизм // «Пятое измерение», 2003];

о тувинце-шамане: *И вот выходит сам Николай Ооржак — невысокий человек с бубном, какими-то странными предметами и инструментом, который в просторечии называют «один палка, два струна». Тувинец. Улыбается. Он мне откровенно симпатичен.* [Ольга Шотландия. Музыка, здоровье, шаманизм // «Пятое измерение», 2003].

Именно научный текст в НКРЯ дает наибольшее количество словоупотреблений этнонима *тувинец*, а также посвящен вопросам этнографии тувинского народа. В контекстах советской публицистики (их всего 3) содержится информация о традициях состязания лучников у тувинцев и традициях мастеров-тувинцев — резчиков по камню.

Этнографические данные о калмыках в русском языковом дискурсе рассматриваемого периода не ограничиваются научными текстами.

В русском дискурсе начала XX века находит отражение представление о некоторых обычаях калмыков, в частности, упоминается о случаях умыкания невесты. Брак умыканием у калмыков был распространенным явлением, однако далеко не во всех случаях такая форма брака была одобряема всеми сторонами (Батыров, 2013; Калмыки, 2010):

А чудной всё-таки народ калмыки, — вспоминает Иван Никитич, — помню, вот, служил я в сальских степях и приезжает ко мне раз богатый калмык, Горгульгой звать, и плачет, что, говорит, ночью у него дочь умыкали. [Р. Б. Гуль. Конь рыжий (1952)].

Известно, что образ чужого в оппозиции «свой — чужой», характерной для ситуаций межкультурной коммуникации, нередко связан с фактором владения языком. Для русской картины мира указанный фактор также важен и в материалах НКРЯ отражается только в контекстах с этнонимом *калмык*. Рассматривая с этой точки зрения эмпирический материал НКРЯ, мы можем увидеть, как изменяется русская речь калмыков. Так, у М. Шолохова калмыки, примкнувшие к Белому движению, изображаются плохо владеющими русским языком (что, впрочем, соответствовало изображаемому периоду — 20-м годам XX века и может считаться одним из средств создания исторического колорита и характеристики персонажа), говорящими на ломаном русском языке:

— Где твоя старика? — спросил пожилой статный калмык с погонами старшего урядника, спешиваясь и проходя мимо Ильиничны в калитку. [М. А. Шолохов. Тихий Дон. Книга четвёртая (1928-1940)];

— Кончай балачка, веди дом! Нет — сами ходим, — строго сказал обиженный калмык и решительно зашагал к крыльцу, широко ставя вывернутые ноги [М. А. Шолохов. Тихий Дон. Книга четвёртая (1928-1940)].

В середине XX века языковой барьер между местными русскими и репрессированными калмыками осознается русскими как один из факторов, отдаляющих людей друг от друга, ощущается как нечто несправедливое, усиливающее осознание трагедии:

Или не хватало им по весне свежих цветущих лощин в тюльпанах, жаркого душистого лета, напоённого пряными ароматами высушенных солнцем степных трав?.. Все больше детей, а потом и взрослых калмыков стали попадать в больницу. Ни внимательные русские врачи, ни ласковые сестры в белых косынках, сами брошенные на чужбину, а потому старавшиеся помочь от всего сердца, ничего не могли сделать... Калмыки лежали на больничных койках тихие, ужасно далекие со своим малоподвижным лицом и чужим языком, горели в сильном жару и помирали. [О. В. Волков. Из воспоминаний старого тенишевца (1988)].

Однако в примерах конца XX — начала XXI-го в. русская речь калмыков относит калмыков скорее к разряду «своих», нежели «чужих»: все контексты, содержащие какие-либо указания на речь калмыков, демонстрируют отсутствие языкового барьера:

— Здесь не только «новые калмыки» — пожилая женщина ловит за капюшон малявку-внучку с клетчатой доской под мышкой: «У нас с первого класса шахматы — обязательный предмет. Никуда от них не денешься. Ездим сюда почти каждый день из города». [Михаил Виноградов. Люди и кони. Выборы в стране буддизма и шахмат // «Известия», 2002.10.17].



Этнонимы в ряду этнонимов

Этнонимы *калмыки* и *тувинцы* в русском дискурсе активно используются в сочетании с другими этнонимами (в ряде случаев в самом широком понимании термина этноним). Контексты с перечислительными рядами составляют значительную часть примеров функционирования этнонимов и распределяются на группы по семантике, в создании и трансляции которой этнонимы активно используются. Можно сказать, что в русском дискурсе зафиксирован этнонимикон России в диахронии и синхронии. Этноним *калмыки* используется в контекстах, где перечисляются 1) приграничные народы, 2) «инородческое» население Забайкалья, 3) народы, составляющие инородческую конницу; 4) иноземцы в Запорожье, 5) народы, подвластные русскому царю, 6) случайно сложившаяся группа, 7) южные народы, не знавшие русского языка, 8) казаки, 9) монголоязычные народы, 10) все народы, 11) жители поселка, 12) разные народы, 13) национальное меньшинство, 14) народности, проживающие в России, 15) все, 16) азиаты, 17) народы, пережившие депортацию, 18) кочевые народы, употребляющие в пищу кумыс, 19) разные люди, 20) представители разных национальностей, живущих в мире и согласии.

Самая многочисленная группа примеров — несколько десятков — контексты, где перечисляются народы, пережившие депортацию. Такие перечислительные ряды встречаются как в художественных текстах, так и в публицистике:

А некоторые народы, как, например, чеченцы, ингуши, балкарцы, карачаевцы, калмыки и другие, целиком постигла и общенациональная трагедия. Их насильственно выселили из родных мест, опозорили, приклеив к ним ярлык «предателей», обрекли на постепенное вымирание как нации. И только с божьей помощью, спустя тринадцать лет, около миллиона репрессированных смогли вновь обрести свою родину, вернуться в родные края и начать трудный созидательный процесс возрождения своей национальной жизни. [Мы все зависимы друг от друга // «Жизнь национальностей», 2002.06.05].

Этноним *тувинцы* используется в контекстах, перечислительные ряды которых передают следующие значения: 1) все, 2) этнос как составная часть единого российского народа, 3) этноним как показатель этнической пестроты, которая оказывается относительной, 4) часть этнического состава региона, другие национальности, 5) представители титульных народов республик России, 6) жители республик России.

Одновременно этнонимы *калмыки* и *тувинцы* используются в группе контекстов, где речь идет о народах, исповедующих буддизм. Это, на наш взгляд, безусловно, объединяет калмыков и тувинцев в русской языковой картине мира в один культурный ареал:

Далее речь пойдет о том, как отмечают те или иные праздники приверженцы тибетского буддизма, так как именно к этой ветви принадлежат народы России, традиционно исповедующие буддизм (тувинцы, буряты, калмыки, большая часть алтайцев). [Буддийские праздники // «Отечественные записки», 2003].

Оценочность этнонима в аспекте религии

В исследованиях русского коммуникативного поведения отмечается традиционная терпимость русских к нравам других этносов (Прохоров, Стернин, 2007: 105; Сергеева, 2008: 177), сложившаяся в результате проживания в многонациональном государстве. При этом в русском дискурсе можно увидеть и оценочность этнонимов, которая нередко связана с вероисповеданием (Попова, Аль-Хамдани, 2016). Почти вековой русский дискурс — материал НКРЯ — подтверждает значимость вероисповедания как фактора, формирующего оценочность этнонима *калмык*. В то же время языковой материал демонстрирует изменение оценочности этнонима, связанной с этим фактором.

Так, в контекстах начала XX века, а также источниках, изображающих события этого времени или более ранних периодов истории, отмечается реализация категории чуждости в речи персонажей художественных произведений. Примечательна фраза *Мужик калмыка чурается, татарин калмыка не любит — иной веры...* [А. П. Чапыгин. Гулящие люди (1937)], где прямо выражена отчужденность друг от друга этносов с разными религиозными взглядами. Недовольство ситуацией и исполнителем выражено в номинации-обращении к калмыку:

Есаул сдвинул на затылок низко срезанную кубанку, обнажив на бритой голове малиновый незарубцевавшийся шрам, и круто повернулся на высоких стоптанных каблуках лицом к калмыку: — Чего ты их гнал, некрещеная харя? За каким чертом? Не мог по дороге на распыл пустить? Калмык весь



как-то незаметно подобрался, ловко сдвинул кривые ноги и, не отнимая руки от козырька защитной фуражки, ответил: — Командир сотни приказала гони сюда надо. — «Гони сюда надо»! [М. А. Шолохов. Тихий Дон. Книга четвёртая (1928–1940)].

Калмыки в лингвокультурной оппозиции «свой — чужой» оказываются среди чужих по признаку другой веры

(— Да он не православный, не русский. Калмык. — Да это не он, брехня! Разве это генерал? [В. Лихоносов. Ненаписанные воспоминания. Наш маленький Париж. Ч. 3–4 (1983)]),

противопоставляются христианам:

Теперь, говорят, все дела круг решать станет. Соберутся на круг: и стар, и мал, и казак, и посадский, и калмык, и добрый христианин — и решают, как быть, как жить. [Светлана Василенко. Дурочка (1998)].

Среди «своих» калмыки оказываются в том случае, если приняли православие:

— Да нашей ли ты веры? — По крови я калмык, а по вере — православный, — кротко отвечал мужичонка, лежа в тележке. — Христа с детства возлюбил всем сердцем. Окрестился. [Светлана Василенко. Дурочка (1998)].

Известно, что православие стало распространяться среди калмыков в XVII в., однако процесс христианизации калмыков хотя и шел, но протекал не так, как планировало царское правительство (Эрдниев, 1980). На наш взгляд, не случайно использование усилительной частицы *даже* в следующем контексте:

Главной святыней монастыря должна стать копия с чудотворной Иверской Афонской иконы Богородицы «Портатиссы» (Вратарницы). Братия в монастырь специально подбирались разноплеменная (русские, белорусы, немцы, литовцы, поляки, еврей и даже один калмык). Это первый опыт создания ещё достаточно условного подобия Святому Месту православного Востока. Строительство Иверского монастыря на острове Валдайского озера началось в 1653 году — каменный собор был освящён в декабре 1656 года. [С. А. Еремеева. Лекции по русскому искусству (2000)].

Показательно и то, что особенности вероисповедания калмыков (и тувинцев) не упоминаются в русском дискурсе середины XX века, в то время как в начале XXI века русский дискурс содержит указание на буддизм как традиционную религию калмыков, бурят, тувинцев — народов, проживающих в Российской Федерации. В большой степени это можно связать с антирелигиозной пропагандой, которая велась во все годы существования Советского Союза. Можно сказать, что современные контексты демонстрируют толерантное отношение к верованиям разных народов России, в том числе к буддизму:

Для России это важно и потому, что буддизм в нашей стране — одна из традиционных религий. Буряты, тувинцы, калмыки, да и не только они, почитают Далай-Ламу как своего духовного лидера. [Николай Листопадов. Что происходит в Тибете // «Наука и религия», 2008];

В России имеется и значительное число последователей буддизма. Его исповедуют верующие буряты, тувинцы, большинство калмыков [Народы России // «Жизнь национальностей», 2000.06.23].

Отэтнонимные образования в русском дискурсе

Результатом функционирования этнонимов в языке является разветвление полевой структуры этнонимикона с ядром (этнонимом) и периферией (образования от этнонима). Анализируемый материал НКРЯ демонстрирует более разветвленную структуру поля этнонима *калмык*. Так, в русском дискурсе представлены тексты, имеющие в своем составе сравнительные обороты и фразеологизмы с этнонимом *калмык*, в которых в лаконичной форме рисуется образ калмыка верхом на лошади:

Усидчивые рыболовы, скорчившись, как калмык на седле, гипнотически прикипали взглядом к таинственному волнению поплавок. [А. С. Грин. Ива (1923)];

«Фалаторы» в Москве, как калмыки в астраханских или задонских степях, вели жизнь, одинаковую с лошадьми, и пути их были одинаковые: с рассветом выезжали верхами с конного двора. [В. А. Гиляровский. Москва и москвичи (1926–1934)];

Помнишь, небось? Скакуны были, хучь калмыка догоняй! Рыжий с прозвездью был у нас тогда. Я на нем зайцев топтал. [М. А. Шолохов. Тихий Дон. Книга третья (1928–1940)].



Кочевой образ жизни, особенности калмыцкого жилища сформировали у русских представление о том, что хорошо знают и умеют калмыки, и о том, чего они не знают вовсе. Таково отражение стереотипа еще в одном сравнительном обороте, используемом для создания иронического отрицательно оценочного контекста:

Как сведущий Лесков и оценивал богословские притязания автора книги «Наши новые христиане», применив к нему слова Феофана Прокоповича о том, что автор «тую богословию знает, как калмыки архитектуру» [С. Г. Бочаров. Леонтьев и Достоевский (1993–1994)].

Материалы русского языкового дискурса фиксируют, редкий, вышедший из активного употребления разговорный фразеологизм — «калмык душит», который в источнике отнесен к волжским выражениям:

Теперь я знаю о Нэди все: дед — коннозаводчик, выводил текинских коней, в революцию бежал со своей единственной дочерью в Германию, дочь вышла замуж за немца, появилась на свет Нэди, потом разорение и смерть деда, развод мамы с папой, и маленькая Нэди вместе с мамой оказалась в знаменитой русской колонии под Прагой. Вот откуда у нее такой блистательный русский язык — сочный, образный: у них в гимназии преподавала профессура Петербургского университета, и я впервые услышала мамыны волжские выражения «проводить время шаны на мань», а когда мы с Левушкой засыпали за ужином, мама говорила «калмык душит». [Татьяна Окуневская. Татьянин день (1998)].

Вместе с указанными сравнительными и фразеологическими оборотами, материал НКРЯ содержит примеры отэтнонимных нарицательных обозначения (ветер «калмык»), этнопонимов (гора Калмыктологий), этноантропонимов (фамилия Калмыков).

Учитывая влияние на язык множества экстралингвистических факторов, мы можем предположить, что поле этнонима *тувинец* находится в процессе развития, так же как и соответствующий фрагмент русской языковой картины мира.

Заключение

Лингвистический материал является отражением представленности другого народа в языковой картине мира русских, и первое упоминание о калмыках и тувинцах (датировка документов) способно указать примерное время, когда в русской картине мира появляются новые фрагменты.

В целом русский языковой дискурс содержит разнообразные сведения о калмыках и тувинцах, эти сведения разнородны, как их источники. Однако даже несколько десятков контекстов, содержащих этноним, могут продемонстрировать осведомленность русских о народах России, обнаружить определенные стереотипы восприятия русскими других народов в целом, показать изменение в языковой картине мира.

Тувинский фрагмент русской языковой картины мира по сравнению с калмыцким не отличается полнотой, отражает самые общие представления о прошлом и настоящем тувинцев, их нравах, обычаях, верованиях, образе жизни, языке. Учитывая то, что языковая картина мира не статична, не является чем-то застывшим, можно проследивать изменение в русской языковой картине мира, наблюдать заполнение лакун в представлении о другом этносе.

Этнонимикон представляет собой важный источник материала для анализа русской языковой картины мира, позволяющий уточнить образ представителя другого народа — не иностранца, а жителя России — в русском языковом сознании.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Батыров, В. В. (2008) Калмыцкая прическа в XVIII–XIX вв. // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая. Материалы Международной научной конференции : в 3 ч. / отв. ред Н. Г. Очирова. Элиста: КИГИ РАН. Ч. III. 165 с. С. 76–80.

Батыров, В. В. (2013) Брак умыканием у калмыков в первой половине XIX века // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 4. С. 10–12.

Березович, Е. Л., Гулик, Д. П. (2002) Ономазиологический портрет «человека этнического»: принципы построения и интерпретации // Встречи этнических культур в зеркале языка: (в сопоставительном лингвокультурном аспекте) / Научный совет по истории мировой культуры / отв. ред. Г. П. Нешименко. М. : Наука. 478 с. С. 232–253.



Калмыки (2010) / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. М. : Наука. 568 с.

Новоженова, З. Л. (2014) Что и как у русских по-польски? // Проблемы речевой коммуникации: межвуз. сб. науч. тр. / под ред. М. А. Кормилицыной. Саратов : Изд-во Саратов. ун-та. Вып. 14. 164 с. С. 134-145.

Попова, Е. А., Аль-Хамдани С. (2017) Вероисповедание как фактор формирования оценочности семантики этнонимов в русской языковой картине мира // «Ищите же прежде Царствия Божия и правды его» (Мф. 6:33): материалы XII Международного форума «Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения» (20–22 октября 2016 г.; г. Липецк — Задонск) / под. ред. Н. Я. Безбородовой, Н. В. Стюфляевой (отв. ред.). Липецк : ЛГПУ имени П.П. Семенова-Тян-Шанского. 328 с. С. 125–131.

Прохоров, Ю. Е., Стернин, И. А. (2007) Русские: коммуникативное поведение. 3-е изд., испр. М. : Флинта ; Наука. 328 с.

Сергеева, А. В. (2008) Русские: стереотипы поведения, традиции, ментальность. 6-е изд. М. : Флинта ; Наука. 320 с.

Сироткина, Т. А. (2008) Региональный этнонимикон как полевая структура // У чистого источника родного языка: сб. науч. ст. к 60-летию проф. В. И. Супруна / отв. ред. Е. В. Брысина. Волгоград : Изд-во ВГПУ «Перемена». 375 с. С. 214–2019.

Тюркские народы Восточной Сибири (2008) / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Алексеев. М. : Наука. 422 с.

Эрдниев, У. Э. (1980) Калмыки. Элиста : Калмыцкое книжное издательство. 284 с.

Дата поступления: 07.10.2019 г.

REFERENCES

Batyrov, V. V. (2008) Kalmytskaya pricheska v XVIII–XIX vv. [Kalmyk hairstyles in the 18th–19th cc.]. In: *Oiraty i kalmyki v istorii Rossii, Mongolii i Kitaya [Oirats and Kalmyks in the history of Russia, Mongolia and China]*. Proceedings of the international scientific conference. In 3 vols. Ed. by N. G. Ochirova. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. Vol. III. 165 p. Pp. 76–80. (In Russ.).

Batyrov, V. V. (2013) Brak umykaniem u kalmykov v pervoi polovine XIX veka [Marriage by abduction among the Kalmyks in the early-to-mid 19th century]. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*, no. 4, pp. 10–12. (In Russ.).

Berezovich, E. L. and Gulik, D. P. (2002) Onomasiologicheskii portret «cheloveka ehtnicheskogo»: printsipy postroeniya i interpretatsii [Onomasiological portrait of 'Homo ethnicus': principles of formation and interpretation]. In: *Vstrechi ehtnicheskikh kul'tur v zerkale yazyka: (v sopostavitel'nom lingvokul'turnom aspekte) [Encounters of ethnic cultures in the mirror of language (in a comparative linguo-cultural aspect)]*. Ed. by G. P. Neshchimenko. Moscow, Nauka. 478 p. Pp. 232–253. (In Russ.).

Kalmyki [The Kalmyks] (2010). Ed. by E. P. Bakaeva, N. L. Zhukovskaya. Moscow, Nauka. 568 p. (In Russ.).

Novozhenova, Z. L. (2014) Chto i kak u russkikh po-pol'ski? [What and how do Russians call like Poles?]. In: *Problemy rechevoi kommunikatsii [Problems of speech communication]*. Inter-university collection of scholarly works. Ed. by M. A. Kormilitsyna. Saratov, Saratov State University. Is. 14. 164 p. Pp. 134–145. (In Russ.).

Popova, E. A., Al-Khamdani S. (2017) Veroisповедание как фактор формирования оценочности семантики этнонимов в русской языковой картине мира [Religion as a factor to form evaluativity semantics of ethnonyms in the Russian linguistic worldview]. In: «Ищите же прежде Царствия Божия и правды его» (Мф. 6:33) [But seek first His kingdom and His righteousness' (Mathew 6:33)]. Proceedings of the international forum 'Zadonskie Svyato-Tikhonovskie Educational Readings' (October 20–22, 2016; Lipetsk — Zadonsk). Ed. by N. Ya. Bezborodova, N. V. Styuflyayeva. Lipetsk, Semyonov-Tyan-Shansky Lipetsk State Pedagogical University. 328 p. Pp. 125–131. (In Russ.).

Prokhorov, Yu. E., Sternin, I. A. (2007) *Russkie: kommunikativnoe povedenie [The Russians: communicative behavior]*. 3rd ed., rev. Moscow, Flinta; Nauka. 328 p. (In Russ.).

Sergeeva, A. V. (2008) *Russkie: stereotipy povedeniya, traditsii, mental'nost' [The Russians: behavioral stereotypes, traditions, mentality]*. 6th ed. Moscow, Flinta; Nauka. 320 p. (In Russ.).

Sirotkina, T. A. (2008) Regional'nyi ehtnonimikon kak polevaya struktura [Regional ethnonymic clusters as field structures]. In: *U chistogo istochnika rodnogo yazyka [At the fresh spring of Mother Tongue]*. Collection



of scholarly works commemorating the 60th anniversary of Prof. V. I. Suprun. Ed. by E. V. Brysin. Volgograd, Peremena (Volgograd State Pedagogical University). 375 p. Pp. 214–2019. (In Russ.).

Tyurkskie narody Vostochnoi Sibiri [Turkic peoples of Eastern Siberia] (2008). Ed. by D. A. Funk, N. A. Alekseev. Moscow, Nauka. 422 p. (In Russ.).

Erdniev, U. E. (1980) *Kalmyki [The Kalmyks]*. Elista, Kalm. Book Publ. 284 p. (In Russ.).

Submission date: 07.10.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.14

Волшебные помощники в калмыцком и тувинском эпосе*

Данара В. Убушиева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук,
Российская Федерация



В статье анализируются архаические корни калмыцкого эпоса «Джангар» на материале песни «О Хара Кинесе», входящей в него, а также тувинского сказания «Хунан-Кара». Предметом анализа выступила категория волшебных помощников — чудесных способностей эпических героев, а также помощников-людей, животных и пр. персонажей, помогающих им.

Сравнительно-сопоставительный анализ песни «О Хара Кинесе» раннего Багацохуровского цикла калмыцкого эпоса с тувинским сказанием «Хунан-Кара» подтверждает, что песня основана на ядерных архаических образованиях предшествовавших эпических систем. Эпосы выделяют на первый план персонафицированные способности героев, нежели конкретных волшебных помощников. Герои обладают свойством превращаться в паршивого мальчишку, владеют волшебными предметами. Все они восходят к архаическому обряду инициации.

Ключевые слова: калмыцкий эпос; Джангар; тувинский эпос; Хунан-Кара; сказочный мотив; волшебный помощник

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Убушиева Д. В. Волшебные помощники в калмыцком и тувинском эпосе [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/892> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.14



Убушиева Данара Владимировна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д 8. Тел.: + 7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: bib.danara@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-5547-4006

Ubushieva Danara Vladimirovna, Candidate of Philology, Senior Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: bib.danara@yandex.ru



Magic assistants in the Kalmyk and Tuvan epics*

Danara V. Ubushieva

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article analyzes archaic roots of the Kalmyk epic of Jangar traced in the Song of Khara Kines (included in the latter) and the Tuvan legend of Khunan Kara. The paper examines the category of magic assistants – miraculous skills of the epic characters and ones in the forms of humans, animals and other helpful characters.

The comparative analysis of the Song of Khara Kines included in the early Baga Tsokhor Cycle of the Kalmyka epic and the Tuvan legend of Khunan-Kara concludes the former is actually based on nuclear archaic elements of preceding epic systems. The epic sets forth personified skills of its characters rather than those of magic assistants. The epic characters can turn into lousy boys and possess magic attributes, which mirrors the archaic initiation rituals.

Keywords: *Kalmyk epic; Jangar; Tuvan epic; Khunan-Kara; fairy-tale motif; magic assistant*

**The reported study was funded by government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of the Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (registration number AAAA-A19-119011490036-1).*



For citation:

Ubushieva D. V. Magic assistants in the Kalmyk and Tuvan epics. *The New Research of Tuva*. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/892> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.14

Введение

Для понимания процесса сложения сюжета героического эпоса, определения времени формирования его основного ядра — важно изучить внутреннюю структуру сюжета и определить доминирующую роль тех или иных компонентов в процессе изображения событий, происходящих в эпосе. В отечественном эпосоведении устоялось мнение относительно калмыцкого эпоса «Джангар», как произведения героического типа.

Нами предпринята попытка изучения эволюции эпоса «Джангар», а именно его ранних циклов — Багацохуровского 1853 г. и Малодербетовского 1862 г. для обнаружения более древней эпической системы, трансформация которой образовала настоящие рассматриваемые циклы. В предыдущих наших работах выявлена двенадцати элементная структура «тууль-улигерного» (архаического) эпоса в двух ранних циклах калмыцкого «Джангара» (Убушиева, 2019а). Также был проведен сравнительно-типологический анализ темы богатырское сватовство, сохранившейся в песнях Багацохуровского цикла «Джангара» со сказаниями о сватовстве алтайцев, бурят и тувинцев, который выявил, что песни цикла основаны на инвариантных ядерных мотивах архаического эпоса, как и эпос тюрко-монгольских народов Сибири (Убушиева, 2019б).

В настоящей работе мы продолжим выявление архаических корней эпоса «Джангар» на материале песни «О Хара Кинесе» раннего Багацохуровского цикла (1853 г.). Обнаружение древних элементов эпоса требует сравнительно-типологических исследований с другими архаическими эпическими системами. Как замечено Б. Н. Путиловым, «в рамках одной этнической традиции осуществить реконструкцию предшествующего состояния не представляется возможным <...> единственный про-



дуктивный путь — подключение сравнительных материалов» (Путилов, 2003: 175). В этой связи нами проведен анализ категории «волшебные помощники» в песнях «О Хара Кинесе»¹ калмыцкого «Джангара» и тувинского сказания «Хунан-Кара» (Тувинские героические сказания, 1997). Отобранные песни относятся к архаическому типу, что прослеживается в их разложимости по биографическим звеньям или «тууль-улигерной» структуре (Кичиков, 1997; Орус-оол, 2018).

В. Я. Пропп под категорией волшебный помощник понимает чудесные способности героев и владение волшебными предметами (Пропп, 2004). «Рассмотрение помощника неотделимо от рассмотрения волшебных предметов. Они действуют совершенно одинаково» (там же: 139), также отмечено, что «... в сказке помощник может рассматриваться как персонифицированная способность героя» (там же: 139). При преломлении данной теории к эпическим повествованиям, обнаруживается, что «персонифицированные способности героя» выходят на первый план, а функции помощников и волшебных предметов носят второстепенный характер, но не маловажный. Таким образом, чудесные способности эпических героев и их окружения как перевоплощение, способность исцелять/воскрешать и владение различными атрибутами — это и есть один из видов категории волшебного помощника, по Проппу.

Тема волшебных помощников достаточно подробно изучена в системе персонажей сказочного фольклора. В эпических же системах данная категория мало исследована, рассмотрены прямые проекции данного персонажа — помощник-конь, помощник-птица, помощник-табунщик. Нами принята попытка преломления категории «волшебный помощник» в эпосе в свете теории В. Я. Проппа. Рассмотрение этих свойств эпических героев раскрывает глубоко архаические коды этносов и обнаруживает универсальные элементы эпических систем.

Обзор научной литературы

Бытование сказаний о «Джангаре» среди тувинцев стало известно в 1960-е гг. Тувинским исследователем Д. С. Куулар в 1957 г. было записано сказание «Богдо Чангар хаан» ('Хан Богдо Чангар') от сказителя Баян Узуновича Балбыр (1881–1962). В комментариях к публикации отмечено, что «Названную сказку запомнил по рассказу другого сказителя по имени Дөңгур-Хемчик. Отсюда становится понятным, что сказку в Тоджу, т. е. на восток Тувы привез человек с запада, из района, граничащего с Алтаем, теленгитами» (Куулар, 1973: 122). Так же отмечено иноязычное происхождение имени Чангар от калмыцкого Жаңһр ('Джангар') (там же). Перевод данного сказания на русский язык осуществлен также Д. С. Куулар и опубликован в 1973 г. в «Ученых записках НИИЯЛИ» (Куулар, 1973). Автор записи и перевода заключает: «... сказание “Богдо Чангар хан” стоит особняком в списке тувинских эпических произведений, отличаясь от них стилем повествования, фабулой, “географией”, атрибутикой героического, ономастикой и топонимией» (Куулар, 2004: 143). Об этом же сказании писал А. Ш. Кичиков, который указал на общие мотивы, характерные для общемонгольской эпической традиции, а также на существенные различия, как в композиционном построении сказания, так и в сюжетном наполнении произведения (Кичиков, 1973).

Бытованию эпоса «Джангар» в фольклоре алтайских тувинцев посвящена работа Э. Таубе (Таубе, 2004), в которой также не обошлось без параллелей с калмыцким эпосом. Исследовательнице не удалось записать сказание о «Джангаре», но информантами засвидетельствовано бытование рассказов о Джангаре, имевших ритуальные функции (там же: 172). Также параллели обнаружены и в сказочном фонде калмыков и тувинцев (там же: 173–174), отмечены варианты сказок на один мотив «L81В. Отсеченные ноги героя. Спутники героя оставляют саблю, меч и т. п. перед входом в его шатер (комнату). Когда герой в спешке выбегает наружу, лезвие ранит его (обычно отсекает ноги)» (Березкин, Дувакин, Электр. ресурс).

С. М. Орус-оол рассмотрела параллели калмыцкого эпоса «Джангар» с эпическими сказаниями тувинцев, алтайцев, хакасов, шорцев и бурят. Параллели обнаружены как в мотивах и персонажах сказочно-мифологического пласта эпоса, так и в поэтике. Эти сходства исследователь объясняет «... древними, не прерывающимися культурно-историческим контактами, общностью исторических судеб. Духовная жизнь этих народов развивалась на базе сходных поверий, общих религиозных

¹ Olon bum burхан üde dumдuni üdelegsen... (Сотни тысяч бурханов в полдень пребывают в покое...) // Рукописный отдел Библиотеки Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Сalm. С. 17. Ед. хр. 1770. Л. 1–28. Строки 30–31. (Рукопись на ойратском языке).



воззрений: шаманизма и ламаизма (тувинцы, буряты, калмыки), что и предопределило общность традиций и обычаев, морально-этических норм» (Орус-оол, 2011: 43–44).

Волшебные помощники на материале русской сказки подробно исследованы В. Я. Проппом (Пропп, 2004). На материале восточнославянской сказки образы помощников рассмотрены Н. В. Новиковым (Новиков, 1974). Помощники главного героя в адыгских сказках изучены А. И. Алиевой (Алиева, 1986).

В калмыцкой фольклористике данная категория исследована как в сказочной, так и в эпической традиции. М. Э. Джимгировым в калмыцкой волшебной сказке выделены следующие помощники: благодарная птица, чудесный предмет, зверь-помощник, чудесный конь, быстрорастущее дерево и коса прекрасной девушки (Джимгиров, 1970: 36). И. С. Надбитовой выделены основные образы помощников героя в калмыцкой волшебной сказке. Исследователь относит к ним: людей (ханская дочь, жена/супруга, суженая, сестра героя, мать героя, пастух, табунщик, лама, почтенный старик, сановник, слуги хана, старушка); мифологических персонажей (Белый старец); чудесных искусников (передвигающий горы, переливающий воду океана, ловящий сайгаков, слухач, меткий стрелок и невидимка); животных (конь, птица Хан-Гаруди); загробных помощников (покойные родители, благодарный мертвец) (Надбитова, 2011: 128–143). Б. Б. Горяевой рассмотрены волшебные помощники в соответствии с классификацией В. Я. Проппа. Она выделила три категории помощников: 1) универсальные (выполняющие все пять функций): конь; 2) частичные (выполняющие менее пяти функций): Хан-Гаруди; 3) специфические помощники (исполняющие только одну из пяти функций): ковёр, меч, яблоко и др. (Горяева, 2017). Так же Б. Б. Горяевой выявлены и описаны орнитоморфные помощники в калмыцкой волшебной сказке, к ним отнесены: мифическая птица Хан-Гаруди, орёл, сорока, ворона, петушок, воробей, курица, уточка, попугай (Горяева, 2018). С. В. Мирзаевой проведен сравнительный анализ сюжетов о чудесном помощнике в сказках калмыков России и ойратов Западной Монголии, который выявил семь типов чудесных помощников в калмыцких сказках и два типа в сказках ойратов (Мирзаева, 2015).

На эпическом материале монгольских народов мотив помощника героя изучен Э. Б. Оваловым. Он сделал вывод, что в процессе эволюции эпических систем образ помощника героя имел следующую трансформацию: «зооморфные существа в бурятском эпосе, малолетние герои в монгольской версии “Джангара”, богатыри в ойратском эпосе, наконец “нулевой цикл” в калмыцком эпосе» (Овалов, 1982: 56).

А. Ш. Кичиковым обозначены помощники-заячи в тууль-улигерном (архаическом) эпосе. К ним отнесены конь, духи предков в образах старика или старухи, а также табунщик Ак-Сахал. «В наиболее архаических повествованиях Ак-Сахалу соответствует “белый старец”» (Кичиков, 1997: 49), который «... в глубокой древности мог иметь общее тюркское и монгольское прозвище “Белобородый”, “Белая борода” <...> Постепенно в представлениях об Ак-Сахале стала доминировать земная, человеческая ипостась <...> “Земной” Ак-Сахал, эволюционировав, выступал то в роли дядюшки героя, то в ролях воспитателя, наставника, старшего табунщика, наконец, просто табунщика-раба (в зависимости от стадийного уровня эпического сказания)» (Кичиков, 1997: 49).

В тувинской фольклористике сказочный фонд так же всесторонне изучен. И. А. Вчерашней в диссертация «Тувинские народные сказки» рассмотрены характеристика тувинских сказок, тематика содержания, художественно-поэтические приемы тувинской сказки (Вчерашняя, 1955). Д. С. Кууларом проведена жанровая классификация сказок и их сюжетных типов (Куулар, 1976, 2000). Э. Таубе о тувинских волшебных сказках пишет следующее: «Они являются наиболее древними литературными свидетельствами и, возможно, уходят своими корнями во времена первобытной общности. По своей мировоззренческой основе и по сюжетному содержанию к ним очень близки богатырские сказки, в центре которых героические походы и приключения богатыря с целью завоевать невесту или восстановить нарушенный врагом порядок» (Сказки и предания алтайских тувинцев, 1994: 26). В 1994 г. был издан том «Тувинские народные сказки» (Тувинские народные сказки, 1994) в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». В данное издание вошли восемь лучших образцов тувинской волшебной сказки, а так же обозначены волшебные помощники: «...золотая *дангына*, мать, сестра героя, белобородый старец, старик-телятник, бедная женщина, добрый хан, а также богатырский конь, птица Хан-Херети (Гаруда), черный ворон, золотой орел, божественный ястреб с лошадиной головой, золотая рыбка, змея и другие благодарные животные, рыбы, птицы» (там же: 19–20) помогающие главному герою (сироте, пасынку, обездоленному и др.). Герои волшебных сказок используют и волшебные предметы: шапку-невидимку, *идики*-сороходы, деревянную колотушку, шелковые разноцветные *хадаки*, обломки точильного камня, гребня и прочее. Следует отметить, что исследователями выделяются и обозначаются волшебные помощники и предметы в тувинском фольклоре, но специальных исследований по ним мы не обнаружили.



Персонафицированные способности героев

Персонафицированной способностью героя в эпосе является свойство перевоплощения.

В тувинском эпосе «Хунан-Кара» им обладают:

— сам богатырь Хунан-Кара:

Хунан-Кара,

Пользуясь тысячью волшебствами,

Пользуясь тысячью колдовствами (Тувинские героические сказания, 1997: 269);

— его мать Сай-Тоюн-ханша:

Принимающая сто восемь обликов

[Его] мать Сай-Тоюн-ханша (там же: 95);

— его суженая Узун-Назын-дангына:

Узун-Назын-дангына

Тысячу обликов принимающая,

Тысячью волшебствами-колдовствами обладающая (там же: 211);

— его тесть Узун-Сарыг-хан:

Узун-Сарыг-хан

Черного барана-трехлетку забил,

Целиком его тушу зажарил,

В [шарик] наподобие бабки[-кости]

Заклинанием превратил

И волшебством-колдовством

Демир-моге

Им покормил (там же: 221–223);

— Демир-моге — соперник Хунан-Кара в сватовстве за суженую:

Я же, когда он будет писать

Белыми чертами письмо,

Тучи белые пригоню,

И если буду метать до полудня

Белые молнии ... (там же: 177).

В калмыцкой песне «О Хара Кинесе» персонафицированными способностями обладают:

— Джангар-хан:

6 (2) mingʷan eketü (3) xübilγāγār xübilēd abčī¹ / Тысячу раз перевоплощаясь, взял её в жёны²;

— богатырь Алтан Чеджи³:

6 (4) irēd ügei yeren yesün jiligi ömönösöni aildaǰi mededeq: öng- (5) görād odoqsan zün jiligi martal ügei tūjin keledeq: ile daldu хоуōlāgi- (6) ni ilerke angxaraγād sūduq⁴ / Еще не наступившие девяносто девять лет наперед знает, О прошедших ста годах не забывая пересказывает, Об открытом и скрытом повествуя, сидит;

— богатырь Хонгор⁵:

21 (18) aqčim zür arban хоуор хübildaq⁶ / В мгновение двенадцать раз перевоплощаюсь.

Относительно супруги Джангар-хана Ава Герезел в тексте нет прямого описания ее перевоплощений, но априори подразумевается, что она также имеет данные способности, выраженные тем, что она

¹ Olon bum burxan üde dumduni üdelegsen... С. 6.

² Здесь и далее перевод наш. — Д. У.

³ Предсказатель, ясновидец, богатырь Джангар-хана во время пира возглавляет правую сторону богатырей.

⁴ Olon bum burxan üde dumduni üdelegsen... С. 6.

⁵ Первый богатырь Джангар-хана во время пира возглавляет левую сторону богатырей.

⁶ Olon bum burxan üde dumduni üdelegsen... С. 21.



арагни ('фея') представительница Водного мира: I песня Б. Ц. — 5 (29) *naiman mingyan lübsarayān ezen güši zamba xāni kükēn*¹ / Хозяина восьми тысяч лубсурга, Гюши Замба хана дочь.

Внутри данного ряда персонифицированных свойств можно выделить свойство, которым обладают только главные эпические персонажи — это превращение в паршивого мальчишку:

Своего Арзылан-Кара
 В паршивого черного
 Стригунка обратил —
 Вот-вот он помрет.
 А сам Хунан-Кара
 Плохоньким стал,
 В желтом войлочном хевенеке,
 На чепраке из барсучьей шкуры,
 Со стремянами из деревяшек
 Еле-еле он затрусил (Тувинские героические сказания, 1997: 249);

32 (21) *düber zērden dāya kēd: aldar jaŋg-* (22) *γari biyeni arban nasutei kübün bolji xübilēd*² / Гордого Зерде в жеребёнка-двухлетку превратил, / Сам славный Джангар, обернулся десятилетним мальчиком.

В рассматриваемых текстах перевоплощение героя в паршивого мальчишку связано с проникновением Хунан-Кара в ставку антагониста Кара-Когел-хана, который пленил его родителей, а Джангар-хана — в кузницу к *дархану* ('кузнецу') Кёке.

С. Ю. Неклюдов связывает превращение героя в паршивого мальчишку с обрядом инициации, как «переходный этап между небытием и бытием человека» (Неклюдов, 2019: 97), которое соответствует матримониальному сюжету, где «... облик и статус героя трансформируется по схеме жизнь — смерть — возрождение» (там же). В рассматриваемых образах превращение героя в паршивого мальчишку не имеет связи с матримониальными коллизиями, но сама ситуация является кульминационной для эпического повествования.

Волшебные предметы

В песне «О Хара Кинесе» калмыцкого эпоса к персонифицированному свойству главного героя относится его умение исцелять/воскрешать. Джангар-хан исцеляет, как одного богатыря, к примеру, Савара:

33 (23) *zū šagmunin arabmalaqšan zokistu sayixan emiyigi: šara torγon ulbāni xorasu abči* (24) *šaraxa šaba xoyor dēreni asaxād: aqčimiyin düdūdū edegēgēd aba*³ / Священным Шакьямуни освященное, подходящее прекрасное снадобье, из складок жёлтого шёлкового платья достав, Посыпал на раны и увечья, и в мгновение исцелил.

Так он исцеляет и целое войско богатырей:

36 (18) *ezen dēdū boqdoni erdeni biligiyin xuriyigi* (19) *eqce dolōn xonoqtu orūlād: emne edegēkü xuriyigi eqce γurban xonoq* (20) *orūlba: ōri cusun šabiyini ödör söi ügei arilyād: arban xoyor zurγan* (21) *mingyan baturān: amidu metü cuqlülji sūlyād: ačitai burxadin zokōq-* (22) *san ariün cayān miridiγān adi tidlen adislaba: amidü čindamanin adi tidiyigi* (23) *adistidlēd edegēgēd aba*⁴ / Владыка, верховный богдо / Драгоценный благодатный дождь / Вызвал на семь суток / Исцеляющий дождь, вызвал на трое суток. / Днем и ночью избавлял от гноя, крови и раны / Двенадцать и шесть тысяч богатырей / Словно живых собрал и посадил, / Благодетельными бурханами благословлённым / Священным белым талисманом освятить, / Живым чиндамани освятить, благословив исцелил.

Разница обнаруживается в предмете, которым Джангар-хан пользуется при исцелении. В случае исцеления одного богатыря используется снадобье, которое засыпается тому в рот и нос. При исцелении

¹ Olon bum burxan üde dumduni üdelegsen... С. 5

² Olon bum burxan üde dumduni üdelegsen...С. 32.

³ Olon bum burxan üde dumduni üdelegsen...С. 33.

⁴ Olon bum burxan üde dumduni üdelegsen...С. 36.



же целого войска проводится ритуал призывания дождя и освящение богатырей исцеляющим *чиндамани* (драгоценным камнем). Присутствие религиозного компонента (освящение снадобья божеством) является поздним напластованием, корни же обряда глубоко сказочные и относятся к волшебным предметам. Снадобье, равно как и мазь, по Проппу, относится к категории волшебных предметов: «... при посвящении юноши получали власть над животными и внешним выражением этого было то, что им давалась часть этого животного» (Пропп, 2004: 162). Если в сказке речь идет о волосках, зубах и прочем, то в эпосе средства трансформировались в снадобья и камни.

В данном отношении тувинский эпос «Хунан-Кара» сохранил прямой пример. Здесь богатырей кормят шариками из мяса животных (снадобьем), чьи силы затем они приобретают. Тесть Хунан-Кара — Узун-Сарыг-хан и суженая Хунан-Кара — Узун-Назын-дангына совершают равно одинаковые обряды, заключающиеся в ритуальном умерщвлении и приготовлении черного барана трехлетки и черного быка трехлетки соответственно. Затем оба превращают их в шарики и скармливают Узун-Сарыг-хан — Демиру-моге, а Узун-Назын-дангына — Хунан-Кара. Демир-моге обретает силу черного барана трехлетки, а Хунан-Кара — черного быка трехлетки. И они продолжают поединок.

Каждый день
Прибавлялась, оказывается
У Демир-Моге сила,
Равная силе
Черного барана-трехлетки (Тувинские героические сказания, 1997: 224);
Каждый день
Стала прибавляться, оказывается,
У Хунан-Кара сила,
Равная силе
Черного быка-трехлетки (там же: 225).

Мы говорим тем самым о волшебных предметах в арсенале героя-богатыря. В. Я. Проппом выделены основные группы таких предметов: «предметы животного происхождения, растительного происхождения, предметы, в основе которых лежат орудия, предметы многообразного состава, которым приписываются или самостоятельные или персонифицированные силы, и, наконец, предметы, связанные с культом мертвых» (Пропп, 2004: 170).

Из приведенного выше примера, мы видим, что Джангар-хан владеет волшебным камнем и снадобьем, восходящим к обрядам инициации. В тувинском эпосе Хунан-Кара владеет предметами, которые в категории волшебных предметов, относятся к более поздним звеньям, это книга-судур и шелковый платок:

[Была у него] трехсаженная
Желтая [книга-]судур
С четырехугольным черным
Каптазыном [из пластинок] камня —
Про три злосчастья
Из нее узнают (Тувинские героические сказания, 1997: 57);
[Хунан-Кара] на черном утесе
Шелковый черный материнский олбук
[Под] себя положил,
Шелковый платок,
В шесть раз длинней своей ширины,
В шесть слоев сложил,
На макушку себе положил (там же: 187).

Несмотря на то, что волшебные предметы, используемые богатырями тувинского и калмыцкого эпоса, различного происхождения, они, как и волшебные помощники, берут свое начало в древнем обряде инициации.



Заключение

Волшебные помощники отражают сказочные мотивы эпоса, в то же время, они «... не остаются в эпосе неизменными: они трансформируются, приспособляясь к новому пониманию возможного и правдоподобного» (Жирмунский, 1958: 28).

Сопоставление показало, что эпос выделяет персонифицированные способности героев, нежели конкретных волшебных помощников. Главные эпические герои рассмотренных эпических образцов обладают свойством превращаться в паршивого мальчишку, образ которого берет начало в обряде инициации. Относительно волшебных предметов, выявленных в эпических текстах, следует отметить, что все они в более или менее трансформированном виде так же восходят к архаическому обряду инициации. Сравнительно-сопоставительный анализ песни «О Хара Кинесе» раннего Багацохуровского цикла калмыцкого эпоса с тувинским сказанием «Хунан-Кара» подтверждает, что песнь основана на ядерных архаических образованиях предшествовавших эпическим системам. В целом же волшебные помощники принадлежат к той обязательной сюжетной категории, которые оказывают движущую силу сюжетно-мотивных звеньев и являются универсалиям, как сказочных, так и эпических систем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алиева, А. И. (1986) Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М. : Наука. 280 с.
- Березкин, Ю. Е., Дувакин, Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [Электронный ресурс] // Фольклор и пост-фольклор: структура, типология, семиотика. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 20.10.2019).
- Вчерашняя, И. А. (1955) Тувинские народные сказки : автореф. дис. ... кандидата филол. наук. М. 16 с.
- Горяева, Б. Б. (2017) Орнитоморфные помощники героя в калмыцкой волшебной сказке // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. № 9 (122). С. 134–141.
- Горяева, Б. Б. (2018) Мотив волшебного помощника в калмыцкой сказке // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. № 5. 76–85. DOI: 10.22162/2500-1531-2018-5-76-85
- Джимгиров, М. Э. (1970) О калмыцких народных сказках. Элиста : Калмыцкое книжное издательство. 103 с.
- Жирмунский, В. М. (1958) Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М. : Издательство академии наук СССР. 146 с.
- Кичиков, А. Ш. (1973) О тувинской богатырской сказке «Богда Чангар хаане» // Ученые записки. Вып. XI. Серия Филологии. Элиста : Республиканская типография управления по делам издательств полиграфии и книжной торговли Совета Министров Калмыцкой АССР. 238 с. С. 118–121.
- Кичиков, А. Ш. (1997) Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М. : Восточная литература. 320 с.
- Куулар, Д. С. (1973) Богдо Чангар хан (тувинский эпос) // Ученые записки. Вып. XI. Серия Филологии. Элиста : Республиканская типография управления по делам издательств полиграфии и книжной торговли Совета Министров Калмыцкой АССР. 238 с. С. 122–127.
- Куулар, Д. С. (1976) Сказки // Очерки тувинского фольклора / отв. ред. А. К. Калзан. Кызыл : Тувин. кн. изд-во. 183 с. С. 44–65.
- Куулар, Д. С. (2000) Тувинский фольклор в контексте центрально-азиатских устно-поэтических традиций : автореф. дис. ... д-ра филол. наук в форме науч. докл. Улан-Удэ. 46 с.
- Куулар, Д. С. (2004) Тувинская версия «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы Международной научной конференции (22–24 августа 1990 года) / отв. ред. Э.Б. Овалов. Элиста : АПП «Джангар». 542 с. С. 143–148.
- Мирзаева, С. В. (2015) Сюжеты о чудесном помощнике в сказочном фольклоре калмыков и ойратов Западной Монголии // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. № 3. С. 186–195.
- Надбитова, И. С. (2011) Сюжеты, образы и стилевые традиции калмыцких волшебных сказок. Элиста : ЗАОр «НПП «Джангар». 260 с.



Неклюдов, С. Ю. (2019) Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М. : Индрик. 592 с.

Новиков, Н. В. (1974) Образы восточнославянской волшебной сказки. Л. : Наука. 255 с.

Овалов, Э. Б. (1982) Мотив «помощник героя» в версиях эпоса «Джангар» // Эпическая поэзия монгольских народов / отв. ред. Н. Ц. Биткеев. Элиста : КНИИИФЭ. 158 с. С. 50–56.

Орус-оол, С. М. (2011) «Джангар» и эпос тюрко-монгольских народов // Орус-оол, С. М. Избранные научные труды. Абакан : ООО «Журналист». 295 с. С. 35–44.

Орус-оол, С. М. (2018) Сходные сюжеты и мотивы эпоса тюрко- монгольских народов Сибири и огузского эпоса «Книга моего деда коркута» // Алтай — Западная Сибирь в XIX — начале XX вв.: население, хозяйство, культура. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 160-летию со дня рождения этнографа, экономиста и общественного деятеля Сергея Порфирьевича Швецова / отв. ред. Н. В. Екеев Горно-Алтайск : Бюджетное научное учреждение Республики Алтай «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова». 356 с. С. 330–340.

Пропп, В. Я. (2004) Исторические корни волшебной сказки. М. : Лабиринт. 332 с.

Путилов, Б. Н. (2003) Фольклор и народная культура; In memoriam. СПб. : Петербургское востоковедение. 464 с.

Сказки и предания алтайских тувинцев (1994) / сост. Э. Таубе. М. : «Восточная литература» РАН. 410 с.

Таубе, Э. (2004) Следы сюжетов «Джангара» в фольклоре тувинцев на Алтае // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы Международной научной конференции (22-24 августа 1990 года) / отв. ред. Э. Б. Овалов. Элиста : АПП «Джангар». 542 с. С. 172–189.

Тувинские народные сказки (1994) / сост. З. Б. Самдан. Новосибирск : Наука, Сибирская издательская фирма. 460 с.

Тувинские героические сказания (1997) / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск : Наука. 584 с.

Убушиева, Д. В. (2019а) Мотивы «тууль-улигера» (архаического эпоса) в героическом эпосе «Джангар» // Новый филологический вестник. № 1 (48). С. 57–69. DOI: 10.24411/2072-9316-2019-00004

Убушиева, Д. В. (2019б) Матримониальные коллизии в калмыцком эпосе «Джангар» и сказаниях тюрко-монгольских народов Сибири // Oriental Studies. № 4. С. 707–715. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-44-4-707-715

Дата поступления: 30.08.2019 г.

REFERENCES

Alieva, A. I. (1986) *Poetika i stil' volshebnykh skazok adygskich narodov [Poetics and style of magic fairy tales of the Adyghe peoples]*. Moscow, Nauka. 280 p. (In Russ.).

Berezkin, Yu. E. and Duvakin, E. N. *Tematicheskaya klassifikatsiya i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam. Analiticheskii katalog [Thematic classification and territorial distribution of folklore-related mythological motifs. Analytical catalog]*. In: *Fol'klor i postfol'klor: struktura, tipologiya, semiotika [Folklore and Post-Folklore: Structure, Typology and Semiotics]*. [online] Available at: URL: <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (access data: 20.10.2019). (In Russ.).

Vcherashniaya, I. A. (1955) *Tuvinskie narodnye skazki [Tuvan folk tales]*. Cand. of Philology thesis abstract. Moscow. 16 p. (In Russ.).

Goryaeva, B. B. (2017) *Ornitomorfnye pomoshchniki geroya v kalmytskoi volshebnoi skazke [Ornithomorphic assistants of a character in the Kalmyk fairy tale]*. *Izvestiya of the Volgograd State Pedagogical University*, no. 9 (122), pp. 134–141. (In Russ.).

Goryaeva, B. B. (2018) *Motiv volshebного pomoshchnika v kalmytskoi skazke [Motif of the magic assistant in the Kalmyk fairy tale]*. *Problemy etnicheskoi istorii i kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov*, no. 5, pp. 76–85. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1531-2018-5-76-85

Dzhimgirov, M. E. (1970) *O kalmytskikh narodnykh skazkakh [About Kalmyk folk tales]*. Elista, Kalmyk Book Publ. 103 p. (In Russ.).

Zhirmunsky, V. M. (1958) *Epicheskoe tvorchestvo slavianskikh narodov i problemy sravnitel'nogo izucheniia eposa [Epic creativity of the Slavic peoples and problem of comparative studies of the epic]*. Moscow, USSR Academy of Sciences. 146 p. (In Russ.).



Kichikov, A. Sh. (1973) O tuvinskoj bogatyrskoj skazke «Bogdo Changar khane» [About the Tuvan heroic tale 'Bogda Chagar-Khan']. In: *Uchenye zapiski*. Elista, KNIIYaLI. Is. XI. 238 p. Pp. 118–121. (In Russ.).

Kichikov, A. Sh. (1997) *Geroicheski epos «Dzhangar». Sravnitel'no-tipologicheskoe issledovanie pamiatnika [The heroic epic of Jangar. A comparative-and-typological study of the monument]*. Moscow, Vostochnaya Literatura. 320 p. (In Russ.).

Kuular, D. S. (1973) Bogda Changgar khan (Tuvinski epos) [Bogda Changgar khan (a Tuvan epic)]. In: *Uchenye zapiski*. Vol. XI. Elista, KNIIYaLI. 238 p. Pp. 122–127. (In Russ.).

Kuular, D. S. (1976) Skazki [Tales]. In: *Ocherki tuvinskogo fol'klora [Essays on Tuvan folklore]*. Kyzyl, Tuvan Book Publ. 183 p. Pp. 44–65. (In Tuv.).

Kuular, D. S. (2000) *Tuvinski fol'klor v kontekste tsentral'no-aziatskikh ustno-poeticheskikh traditsii [Tuvan folklore in the context of Central Asian oral poetic traditions]*. Doctor of Philology thesis abstract. Ulan-Ude. 46 p. (In Russ.).

Kuular, D. S. (2004) Tuvinskaia versii «Dzhangara» [A Tuvan version of the Jangar]. In: *Dzhangar» i problemy epicheskogo tvorchestva [The Jangar and problems of epic creativity]*. Proceedings of the International scientific conference (August 22–24, 1990). Ed. by E. B. Ovalov. Elista, Dzhangar. 542 p. Pp. 143–148. (In Russ.).

Mirzaeva, S. V. (2015) Syuzhety o chudesnom pomoshchnike v skazochnom fol'klоре kalmykov i oiratov Zapadnoi Mongolii [Plots about a magic assistant in fabulous folklore of the Kalmyks and Oirats of Western Mongolia]. *Problemy etnicheskoj istorii i kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov*, no, 3, pp. 186–195. (In Russ.).

Nadbitova, I. S. (2011) *Syuzhety, obrazy i stilevyje traditsii kalmytskikh volshebnykh skazok [Plots, images and stylistic traditions of Kalmyk magic tales]*. Elista, Dzhangar. 260 p. (In Russ.).

Neklyudov, S. Yu. (2019) *Fol'klorni landshaft Mongolii. Epos knizhnyi i ustnyi [The folklore landscape of Mongolia. The epic: bookish and oral ones]*. Moscow, Indrik. 592 p. (In Russ.).

Novikov, N. V. (1974) *Obrazy vostochnoslavianskoj volshebnoj skazki [Images of the East Slavic magic fairy tale]*. Leningrad, Nauka. 255 p. (In Russ.).

Ovalov, E. B. (1982) Motiv «pomoshchnik geroia» v versiiakh eposa «Dzhangar» [Motif of the 'hero's assistant' in versions of the Jangar epic]. In: *Epicheskaia poezii mongol'skikh narodov [Epic poetry of Mongolic peoples]*. Ed. by N. Ts. Bitkeev. Elista, KNIIIFE. 158 p. Pp. 50–56. (In Russ.).

Orus-ool, S. M. (2011) «Dzhangar» i epos tiurko-mongol'skikh narodov [The Jangar and the Turko-Mongolian epic]. In: Orus-ool, S. M. *Izbrannye nauchnye Trudy [Selected works]*. Abakan, Zhurnalst. 295 p. Pp. 35–44. (In Russ.).

Orus-ool, S. M. (2018) Skhodnye siuzhety i motivy eposa tiurko-mongol'skikh narodov Sibiri i oguzskogo eposa «Kniga moego deda korkuta» [The epic of Siberian Turko-Mongols and the Oguz epic 'Book of Dede Korkut']. In: *Altai – Zapadnaia Sibir' v XIX – nachale XX vv.: naselenie, khoziaistvo, kul'tura [Altai – Western Siberia in the late 19th – early 20th cc.: population, economy, culture]*. Proceedings of the research and practice conference commemorating the 160th anniversary of birth of the ethnographer, economist and social activist Sergei P. Shvetsov. Ed. by N. V. Ekeev. Gorno-Altaysk, Suzarakov Research Institute for Altaic Studies. 356 p. Pp. 330–340. (In Russ.).

Propp, V. Ia. (2004) *Istoricheskie korni volshebnoj skazki [Historical roots of the magic tale]*. Moscow, Labirint. 332 p. (In Russ.).

Putilov, B. N. (2003) *Fol'klor i narodnaia kul'tura; In memoriam [Folklore and national culture; In memoriam]*. St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie. 464 p. (In Russ.).

Skazki i predaniia altaiskikh tuvintsev [Fairy tales and legends of the Altaian Tuvans] (1994). Comp. by E. Taube. Moscow, Vostochnaya Literatura. 410 p. (In Russ.).

Taube, E. (2004) Sledy syuzhetov «Dzhangara» v fol'klоре tuvintsev na Altae [Traces of the Jangar's plots in folklore of Altaian Tuvans]. In: *Dzhangar» i problemy epicheskogo tvorchestva [The Jangar and problems of epic creativity]*. Conference proceedings (Elista; August 22–24, 1990). Ed. by E. B. Ovalov. Elista, Dzhangar. 542 p. Pp. 172–189. (In Russ.).

Tuvinskie narodnye skazki [Tuvan folk tales] (1994). Comp. by Z. B. Samdan. Novosibirsk, Nauka. 460 p. (In Russ.).

Tuvinskie geroicheskie skazaniia [Tuvan heroic tales] (1997). Comp. by S. M. Orus-ool. Novosibirsk, Nauka. 584 p. (In Russ.).



Ubushieva, D. V. (2019a) Motivy «tuul'-uligera» (arkhaicheskogo eposa) v geroicheskom epose «Dzhangar» [Motives of “Tuul-Uliger” (Archaic Epos) in the Heroic Epos “Dzhangar”]. *The New Philological Bulletin*, no. 1 (48), pp. 57–69. (In Russ.). DOI: 10.24411/2072-9316-2019-00004

Ubushieva, D. V. (2019b) Matrimonial'nye kollizii v kalmytskom epose «Dzhangar» i skazaniikh tiurko-mongol'skikh narodov Sibiri [Matrimonial collisions in the Kalmyk epic of *Jangar* and legends of Siberia's Turko-Mongols]. *Oriental Studies*, no. 4, pp. 707–715. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2019-44-4-707-715

Submission date: 30.08.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.15

Современная этническая идентичность ойратов и тувинцев Китая: к вопросу о специфике национального вопроса в КНР*

Эльза П. Бакаева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация,

Жанна М. Юша

Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, Российская Федерация



Статья посвящена освещению специфики национального вопроса в Китайской Народной Республике на примере ойратов и тувинцев. Авторы показывают сложный состав монгольских народов Китая, приводят данные по истории их изучения в 1950-е гг., когда в КНР происходил этап становления национальной политики, решались вопросы национально-языкового строительства и реализовывался проект этнической классификации.

Учет состава населения КНР, сложившийся с периода 1956–1976 гг., затронул все стороны жизни китайского общества, в том числе проблему национального состава. В первой половине 1950-х гг. проводились исследования в области этнографии неханьских народов и языков национальных меньшинств КНР. Несмотря на это был принят принцип объединения народов, направленный на реализацию политики их слияния. Ряд монголо-язычных народов, а также и тюркоязычные тувинцы были официально включены в понятие «монголы».

Сегодня в КНР проводится иная национальная политика. Но тезис о 56 национальностях КНР продолжает бытовать. Принимая необходимость официальной монгольской идентичности, представители ойратов и тувинцев тем не менее сохраняют свою этническую идентичность.



Ключевые слова: национальный вопрос; КНР; Китай; малочисленные народы Китая; монголы; ойраты КНР; тувинцы Китая; синьзянские калмыки; тувинцы; этническая идентичность

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



Для цитирования:

Бакаева Э. П., Юша Ж. М. Современная этническая идентичность ойратов и тувинцев Китая: к вопросу о специфике национального вопроса в КНР [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/893> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.15



Бакаева Эльза Петровна — доктор исторических наук, заместитель директора по научной работе Калмыцкого научного центра РАН. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-15. Эл. адрес: bakayevaep@kigiran.com ORCID ID: 0000-0002-5188-1202

Юша Жанна Монгеевна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук. Адрес: 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Тел.: +7 (383) 330-14-52. Эл. адрес: zhanna-yusha@yandex.ru ORCID ID: 0000-0002-4076-4553

Bakayeva Elza Petrovna, Doctor of History, Deputy Director for Research, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-15. E-mail: bakayevaep@kigiran.com
Yusha Zhanna Mongeevna, Doctor of Philology, Leading Research Associate, Sector of Folklore of Siberian Peoples, Institute of Philology, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8, Nikolaeva St., 630090 Novosibirsk, Russian Federation. Tel.: +7 (383) 330-14-52. E-mail: zhanna-yusha@yandex.ru



Contemporary ethnic identities of China's Oirats and Tuvans: specificity of the PRC's national question revisited*

Elza P. Bakaeva

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation,

Zhanna M. Yusha

Institute of Philology, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article examines some specific features of the national question in the People's Republic of China through the examples of ethnic Oirats and Tuvans. The paper illustrates the complicated structure of China-based Mongolic peoples, provides insights into the history of their explorations during the 1950s when the PRC witnessed the shaping of nationalities policies, nation and language building, implementation of the ethnic classification project.

The structural registration of the PRC's population established between 1956 and 1976 dealt with all aspects of China's social life, including that of ethnic composition. The early-to-mid 1950s abounded with ethnographic studies of non-Han peoples and investigations of minority languages. Despite all that, authorities chose to introduce the principle of merging peoples as part of unification policies. A number of Mongolic peoples, including the Turkic-speaking Tuvans, started being officially referred to as 'Mongols'.

Nowadays the Chinese government pursues another policy but the idea of '56 nationalities of the PRC' is still there. So, understanding the necessity of official 'Mongolian' identity ethnic Oirats and Tuvans, nonetheless, retain their ethnic identities.

Keywords: national question; PRC; China; ethnic minorities of China; Mongols; Oirats of the PRC; Tuvans of China; Xinjiang Kalmyks; Tuvans; ethnic identity

* The reported study was funded by government subsidy — project name 'Socio-Political and Cultural Development of South Russia's Peoples: a Comprehensive Research of Respective Processes' (registration number AAAA-A19-119011490038-5).



For citation:

Bakaeva E. P. and Yusha Zh. M. Contemporary ethnic identities of China's Oirats and Tuvans: specificity of the PRC's national question revisited. *The New Research of Tuva*. 2019, № 4 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/893> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.15

Введение

Национальный состав Китая — сложная научная проблема, вопросы ее изучения связаны с особенностями переписей населения и отсутствием текущего статистического учета движения населения (Андреев, 2015: Электр. ресурс), а также историческими условиями после образования КНР. В 2000 г. в КНР численность неханьских народов составляла 106 430 тыс. чел., или 8,41% от всего населения страны (Лазарева, 2010: 22). Из официальных 56 национальностей 55 — этнические меньшинства, а 91,59% составляют ханьцы. Конституция КНР (1982 г.) провозглашает принцип равноправия национальностей¹. Национальная политика реализуется посредством Закона КНР о районной национальной автономии 1984 г. Согласно «Белой книге» «Национальная политика Китая и общее процветание и развитие всех национальностей», *единение национальностей* — одна из главных задач государства². Но численность неханьских народов в Китае велика — более 100 млн чел., 44 из 55 нацменьшинств имеют национальные автономные округа с населением 75% от общего числа этнических меньшинств, и расселены они на 64% территории страны (Алексеева, 2012: 132). Численность монголов, по данным 2010 г. — 5981,84 тыс. чел. (Ставров, 2013: 148). При этом «в современном Китае споры по поводу понятия “нация” обострились <...> За спорами, которые идут вокруг концептуальных подходов к трактовке нации, стоит вопрос о праве наций на самоопределение» (Ху Янсинь, 2006: 12).

¹ Конституция КНР (в редакции 2018 г.) [Электронный ресурс] // World Business Consult. URL: www.wbconsult.ru/files/docs/Constituion_KNR (дата обращения: 31.08.2019).

² Белая книга «Национальная политика Китая и общее процветание и развитие всех национальностей» [Электронный ресурс] // Russian.china.org.cn. URL: russian.china.org.cn/government/archive/baipishu/txt/2009-12/14/content_19062289_5.htm (дата обращения: 31.08.2019).



Проблема исследования. Среди факторов недостаточной изученности этнической идентичности меньшинств КНР — особенности демографической ситуации и демографической политики, начальный этап изучения их истории и культуры. *Цель статьи* — анализ вопросов этнической идентичности ойратов и тувинцев Китая, не выделяемых в качестве отдельных народов и обозначаемых как «монголы», в контексте истории изучения монгольских народов в 1950-е гг., на этапе становления национальной политики и проекта этнической классификации народов Китая. Новизна работы заключается в том, что впервые будут в комплексе проанализированы вопросы идентичности ойратов и тувинцев Китая, обозначаемых в китайской официальной статистике как «монголы», и показаны условия, в которых произошло их объединение в официальной национальной политике и статистике под единым термином.

Источниками для исследования послужили материалы опросов, проводившихся Э. П. Бакаевой у представителей этнических групп ойратов КНР в 2017–2018 гг., а также полевые материалы Ж. М. Юша, собранные среди тувинцев Китая в течение ряда полевых сезонов в 2010–2018 гг. (Юша 2017abcd, 2018), данные, опубликованные в разных работах, посвященных ойратам и тувинцам КНР, в том числе воспоминания руководителя монгольских экспедиций 1954–1956 гг. Б. Х. Тодаевой, в 1960–1980-е гг. опубликовавшей ряд работ о языках монгольских народов КНР (Тодаева, 1960, 1961, 1964, 1973, 1985, 1986), интернет-ресурсы (в том числе фильм «Zuunsh Butssan Baatarmuud» и его обсуждение калмыцкой аудиторией в социальных сетях, отражающие идентичность синьцзянских ойратов).

Ойраты Китая

В литературе, посвященной национальной политике КНР и вопросам демографии, ученые обычно оперируют данными китайской статистики, опираясь на официальные данные, и в них чаще не отражаются сведения о немногочисленных народах Китая, не входящих в число 55 неханских народов. Сопоставимыми с самыми малочисленными из меньшинств КНР¹ являются тувинцы Синьцзян-Уйгурского автономного района (далее — СУАР) — от 2,5 до 6 тыс. чел. (Юша, 2017a: 102–106, Электр. ресурс; Юша, 2018: 14), но их включают в состав монголов, как и ойратов, число которых также различается в источниках. Так, по китайским источникам, ойратов примерно 100 тыс. чел. (Очирова, Бембеев, 2012: 158), а по данным, приведенным в изданном в Гонконге «Лингвистическом атласе Китая», — 139 тыс. чел. (Language atlas of China, 1987, 1989²). Б. Х. Тодаева отмечала в 1950-х гг., что в Синьцзяне ойратов около 65 000 человек (Тодаева, 2012: 47). С. К. Хойт пишет о 250 тыс. ойратов в КНР (Хойт, 2008: 150). У. Осорин приводит данные о в целом 260 тыс. ойратов в Китае, 170 тыс. — в СУАР (Осорин, 2010: 6): известно, что ойраты расселены также в Автономном районе Внутренняя Монголия (далее — АРВМ) КНР, (в т. ч. алашаньские хошуты и эдзинеи торгуты) и других провинциях. Есть сведения о численности 70 тыс. чел кукунорских хошутов (Бембеев, Лиджиев, 2014: 121). Уточнение вышеуказанных цифр связано со сложностями, определенными спецификой статистики в КНР.

Ху Яньсинь пишет, что в СУАР КНР проживают 47 народов, из них 13 народов (в т. ч. «монголы») «с давних времен» (Ху Яньсинь, 2006: 17)³. А для исследователей монгольских народов актуальным является не только выделение среди них ойратов, но и выделение среди ойратов разных этнических общностей, что отражает распространенные представления об идентичности ойратов Синьцзяна. К примеру, С. К. Хойт, приводя сводку о численности ойратов в разных провинциях КНР, перечисляет ойратов, олетов, торгутов, хошутов (Хойт, 2008: 151). В целом ойраты Синьцзяна оставались недостаточно исследованными до последних десятилетий.

Тувинцы Китая оставались неизвестными для науки до середины XX в. Китайские ученые считали их монголами, либо казахами, а их язык до 1950 гг. относили к диалекту казахского языка. Только Г. Шимину во время экспедиции 1956 г., проведенной среди тувинцев, удалось доказать, что их язык — диалект тувинского языка, а сами они — тувинцы (Shimin, 2005: 409–503).

В целом в начале 1950-х гг. общее число неханских национальностей было неясным, об этом докладывали китайские ученые на совещаниях (Москалев, 1981: 12). При этом национальная политика КНР с момента ее образования претерпела трансформации; исследователи выделяют в ее реализации

¹ Лоба — 2,9 тыс. чел., гаошань и хэчжэ — 4,5 тыс. чел. (Лазарева, 2010: 21).

² Причем ссылка на это издание дается на сайте энциклопедического каталога языков мира «Ethnologue. An encyclopedic reference work cataloging all of the world's known living languages»: http://www.ethnologue.com/16/show_language/xal/

³ В 2000 г. численность населения СУАР КНР была 19 250 тыс. чел., из них нацменьшинства — 10 964 тыс. 900 чел. (59,39% общего населения) (Капицын, Яо Ван, 2013: 110).



несколько этапов (Москалев, 1981: 12–49; 1992, 2001 и др.)¹, а в определении основных этапов в национальной политике КНР выделяются особые подходы, основанные на особенностях «слияния народов» или «конструировании, т. е. с созданием искусственных новых народов» (цит. по: Глинкин, 2018: 81–82).

Монголы как северные соседи ханьцев известны им с ранних времен. Для монгольских народов существовало специальное законодательство («Цааджин бичиг» ... , 1998; Лапин, 2015); в политике цинских властей использовались понятия «Внутренняя Монголия» и «Внешняя Монголия», а территория разгромленного в 1758 г. Джунгарского ханства была названа «новой границей» — «Синьцзян».

Но в XX в. с образованием КНР начались новые процессы, которые отразились и в отношении монгольских народов. В связи с реформами возникла необходимость решения проблем переписи и классификации национальностей Китая: происходило создание национальных автономий, решалась задача представительства разных народов в Всекитайском собрании народных представителей (ВСНП). В связи с этим в два этапа (1950–1960-е гг. и 1980-е гг.) реализовывался национальный проект этнической классификации (*миньцзу шибе*) (Wang, 2015), который считался необходимым в свете развития наций и культур. Сложность его состояла в том, что во время переписи 1953 г. были зафиксированы более 400 этнических наименований, а для представителей меньшинств в ВСНП выделили только 150 мест (Wang, 2015: 6). «Проект этнической идентификации <...> был собирательным термином для серии экспедиций <...>, в которых этнологи и лингвисты должны были определить <...> этнонациональный состав в стране, чтобы эти различные группы могли быть интегрированы в централизованное, территориально устойчивое государство» (Wang, 2015: 6–7).

Реализация проекта столкнулась с отсутствием сведений о языковой ситуации у многих народов и плохой изученностью большинства языков, нехваткой специалистов, отсутствием опыта работы и т. п. (Москалев, 1981: 49), поэтому к исследованиям были привлечены специалисты из СССР (Москалев, 1981: 76–77; Кочукова, 2016: 59).

Изучался и вопрос о монгольских народах: как подходить к исследованию их идентичности, по каким критериям выделять отдельные народы?

Ко времени реализации национального проекта этнической классификации в КНР имелась автономия монголов — Автономный район Внутренняя Монголия (АРВМ), которая была создана в 1947 г. — ранее других автономий. Здесь в 1947–1952 гг. были проведены крупные социально-политические изменения; власть концентрировалась на решении проблем монгольского общества; усиливалась местная власть, а также был получен первый опыт индустриализации неханьского общества (Балдано, 2018: 41).

Уже к 1954 г., до первого ВСНП, 38 групп получили официальное признание. Среди них 11 назывались «общепризнанными меньшинствами» (к ним относились и монголы), которые не нужно было оценивать в проекте этнической идентификации (Wang, 2015: 9). Но наличие автономии монголов и большая территория их расселения не могли не определить включение АРВМ и Синьцзяна в полигоны для изучения вопросов идентичности монгольских народов.

В 1954–1957 гг. учеными Центральной Академией национальных меньшинств (ЦАНМ²) и Пекинского университета проводилось активное изучение монгольских народностей КНР, были проведены экспедиции по изучению их языков. Советником в Институте языкознания АН КНР и в ЦАНМ тогда был приглашенный в 1954 г. Г. П. Сердюченко. Его супруга Б. Х. Тодаева являлась научным консультантом в ЦАНМ и Пекинском университете по монгольским языкам, где через месяц после их прибытия была создана кафедра монгольского языка. Сотрудниками кафедры стали представители разных монгольских национальностей (в том числе и ойратов), работавшие в комитетах по работе в области национальных языков, созданных при правительстве АРВМ, а также в университете.

Проводившаяся в ЦАНМ работа по изучению монголоязычных народов была определена резолюцией Административного совета Центрального Народного Правительства в области национально-языкового строительства (Москалев, 1981: 64). Уже в октябре 1954 г. ЦАНМ провела совещание по

¹ До образования КНР (Жоголев, 1991: 8–9; Глинкин, 2018: 83; Лазарева, 2010: 22); 1949–1957 гг.; 1958–1976 гг. (Глинкин, 2018: 81); после 1976 г.

² Как отмечал Н. Н. Чебоксаров, Центральная академия национальных меньшинств (ЦАНМ) была создана в 1951 г. и называлась «Чжунъян миньцзу сюэюань», что буквально означает «Центральный институт национальностей» (Чебоксаров, 1959: 137). А 23 июня 1958 г. «был официально открыт новый научно-исследовательский Институт национальностей Академии наук КНР с тремя отделами: национального вопроса, истории и этнографии» (там же: 144).



реформе и созданию письменностей для нацменьшинств Китая, в которой принял участие зам. премьер-министра Китая, председатель правительства АРВМ, председатель комитета по делам национальностей Уланху¹ (Тодаева, 2012: 12), известный как влиятельный политический деятель, сумевший укрепить власть национальной элиты в АРВМ (Балдано, 2018: 41). В конце 1954 г. в ЦАНМ была обсуждена научная программа по изучению «диалектов языка монголов Внутренней Монголии и языка ойратов Синьцзян-Уйгурского автономного района» (Тодаева, 2012: 16). С начала 1955 г. ЦАНМ и Институт языкознания АН КНР готовили экспедиции, советскими специалистами в этот период и в последующем читался цикл лекций о классификации и особенностях монгольских языков (там же: 17–21). Перед началом экспедиции в обсуждении вопросов реформы монгольской письменности и выбора основного диалекта (в том числе как основного вопроса «создания самостоятельного монгольского языка во Внутренней Монголии» (там же: 18)) принимали участие представители АРВМ и работники радиовещания г. Пекина, причем руководитель общества по изучению монгольского языка и письменности АРВМ Маниджав подчеркивал, что существуют большие отличия в языке² ойратов и монголов Внутренней Монголии, а также в языке дагуров, что делает невозможным создание одной письменности для этих народов; представители Центральной радиостанции Пекина также обращали внимание на непонимание между носителями «различных диалектов монгольского языка Внутренней Монголии» (там же: 22).

Всего в 1955–1956 гг. состоялись две лингвистические экспедиции по изучению монгольского населения АРВМ, языков дагуров, хорчинов, чахаров, монголов, баоаней и дунсян, а также ойратов СУАР. Предполагалось обследование этнических групп эдзинеиных (торгутов) и алашаньских (хошутов) ойратов и их языка (там же: 22–72).

В 1955 г. в Пекине состоялись три научные лингвистические конференции, оказавшие влияние на процесс национально-языкового строительства (Москалев, 1981: 68), в том числе 6–16 декабря — первая конференция по языкам национальных меньшинств, где прозвучало принятое решение правительства АРВМ о переходе на письменность на основе кириллицы (Тодаева, 2012: 42). Основной докладчик Фу Маоцзи отмечал, что в АРВМ, СУАР и других автономных округах были созданы органы, занимающиеся исследованием национальных языков, вопросами реформы или усовершенствования письменностей (Москалев, 1981: 70). 22–29 мая 1956 г. состоялась конференция по монгольским языкам КНР с участием представителей АРВМ, СУАР, провинций, где проживали монголы, ойраты, дагуры, монгоры, дунсяне, баоани. Ей предшествовали заседания в ЦАНМ по вопросу о монгольском языке и диалектах, совещание в ЦК по делам национальностей и заседание Комитета партии АРВМ, где обсуждали вопрос о выборе «халхаского», «восточного» или «западного» диалекта для основы письменности (Тодаева, 2012: 48–49). Конференция состоялась с участием представителей Центрального Комитета Коммунистической партии Китая, членов правительства и комитета КПК АРВМ, национальный вопрос и реформа письменности рассматривались во взаимосвязи с развитием регионов в целом, работали секции по языкам монголов, дунсян и баоаней; решили в АРВМ принять новую письменность на кириллице, отмечалось, что в СУАР с 1950 г. выходит газета «на ойратском языке», используются три письменности — ойратская, старомонгольская и новая (на кириллице) (Тодаева, 2012: 50–51).

В последующем планировались экспедиции к алашаньским и эдзинеиным ойратам, к юньнаньским монголам, в ЦАНМ обсуждался план изучения монгольских языков на 12 лет (там же: 69–76), но работа была свернута — она не соответствовала новому курсу правительства, которое готовилось к переходу к «большому скачку», новым преобразованиям, и прежде всего переходу к «народным коммунам» как основе общественного строя и слиянию национальностей.

Работа по изучению языков монгольских народов являлась и частью проекта этнической классификации в КНР. Но завершение ее означало закрытие темы для дальнейшего признания национальных меньшинств, ведь «выборочное применение набора стандартов для выделения народов оставляло достаточное пространство, чтобы контролировать процесс идентификации для политических и / или экономических соображений» (Wang, 2015: 8).

Следует отметить, что Б. Х. Тодаева в период работы выделяла «группы по изучению собственно монгольского языка», а также группы по изучению дунсянского, баоаньского, дагурского, монгорского языков. В то же время она выделяла «собственно монгольский язык (язык монголов АРВМ)», ойратский язык, а также языки баоаньский, дунсянский, монгорский, дагурский (Тодаева, 2012: 82–84). При применении академического подхода результаты изучения монгольских народов должны были быть учтены в проекте этнической классификации.

¹ Другие варианты написания его имени Уланху или Уланьфу.

² Называемых диалектами.



Работа советских специалистов по изучению монгольских народов КНР прервалась в августе 1957 г. В это время развернулась «борьба с местным национализмом» (Чебоксаров, 1959: 145), проявлением которого были названы выступления общественных деятелей национальных меньшинств весной 1957 г. с критикой национальной политики КПК, за чем последовали репрессии в АРВМ¹ и СУАР² (Балдано, 2018: 42; Буяров, 2016: 40). В этот период реализовывался курс на создание народных коммун, в рамках которых, по мнению китайских идеологов, новые отношения между разными народами должны были способствовать исчезновению национального вопроса (Рахимов, Тешилов, 1974: 97).

Повышение роли национальных языков в автономных районах и разработка национальных письменностей создавали «предпосылки и для реализации <...> принципа использования национальных языков “в качестве важнейшего средства для осуществления власти органами национального самоуправления”» (Москалев, 1981: 84). Но реформа письменности монголов и ойратов и унификация алфавита с новой письменностью монголов МНР были пресечены уже в начале 1958 г. (там же: 98).

Большинство китайских ученых считают, что язык является главной характеристикой этноса, поэтому выделение языков и диалектов у монгольского населения было связано с вопросами составления перечня народов. ЦАНМ проводил эту работу по заданию и под руководством Комиссии по делам национальностей Постоянного Комитета ВСНП (Чебоксаров, 1959: 138), потому задача проекта этнической классификации состояла в группировке народов и уменьшении их числа (Кочукова, 2016: 62). В результате было принято положение о 56 национальностях в КНР, хотя принято считать, что среди 55 нацменьшинств 15 имеют по два и более языков, среди них «монголы», у которых насчитывают два языка, причем вторым считается «язык качжо монголов, проживающих в пров. Юньнань» (Москалев, 1992: 10), ныне относимый к разновидности языка ицзу (там же: 8–11).

Однако после принятия решения о включении в число официальных народов «монголов», как показано выше, были проведены исследования ряда монгольских языков и определенная работа по изучению их идентичности. О первом свидетельствуют проведение специальной конференции и ряда экспедиций, посвященных монгольским языкам, о втором — выводы о самостоятельности языка ойратов (Тодаева, 2012: 51, 84) и факты включения докладов советских специалистов в программы конференций и совещаний, на которых излагалась позиция о необходимости развития «национальной культуры всех монголызычных народностей КНР» (там же: 69).

Как показывают исследования, проводимые в последние десятилетия в СУАР КНР, ойраты и тувинцы сохраняют свою этническую идентичность и культуру (Бичеев, 2011; Лиджиев, Бембеев, 2014; Меняев, 2012; Монгуш, 1997, 2010; Намжавин, 2004; Осорин, 2010, 2015; Очирова, Бембеев, 2012; Юша, 2017abc, 2018 и др.).

В КНР ойраты официально именуется монголами. Российские исследователи монгольского населения СУАР обычно называют ойратами, которые представлены торгутами (этническими преемниками калмыков, откочевавших в 1771 г. из России в пределы Китая) и небольшими группами олетов (элютов), дербетов и хошутов, захчинов, алтайских урянхайцев (и относимых к ним кок мончаков), а также чахаров, переселенных в XVIII в. из Внутренней Монголии (Очирова, Бембеев, 2012: 146; Лиджиев, Бембеев, 2014: 79). В калмыковедении торгутов СУАР КНР называют «синьцзянскими калмыками» либо «ойратами (калмыками)», отмечается, что торгутов, олетов, хошутов и дербетов СУАР, как и калмыков России и ряд ойратских групп Западной Монголии, «можно рассматривать как осколки некогда единого ойратского народа; соответственно, их язык <...> считать говорами и диалектами ойратского языка, относящегося к западной ветви монгольских языков» (Лиджиев, Бембеев, 2014: 79)³. В публикациях также используется термин «ойраты Синьцзяна», но отмечается, что их в КНР называют «*өөрд моңһл*» (ойрат-монголы) или «*моңһл*» (монголы) (Очирова, Бембеев, 2012: 146).

Ойратоведы отмечают одновременное образование в XV–XVII вв. двух родственных этносов: собственно монголов, или восточных монголов, и ойратов (Санчилов, 2013: 45–46). В энциклопедии «Народы и религии» в статье об ойратах говорится о них как ряде народностей (Народы и религии, 1998: 396), отмечается, что они консолидируются с монголами (там же: 166, 351), а в общей статье о

¹ Ранее, в сентябре 1956 г., на VIII съезде КПК, Уланху выступил с критическими замечаниями и «указал также на важнейшие проявления великоханьской идеологии, серьезно мешавшие национальному строительству, в том числе на „игнорирование особенностей национальных меньшинств“» (Москалев, 1981: 79–81).

² В Синьцзяне исторические условия в целом были особыми, в этом регионе определенное влияние мог оказать исторический фактор, а также «борьба с местным национализмом» (Поликарпов, 2012: 22, 30; 2010: 178).

³ При этом статус калмыцкого языка в качестве самостоятельного не подлежит сомнению.



монголах в одном ряду упоминаются «халха, ойраты и др.» (там же: 350), что может быть понято и как наделение одним статусом монголов и ойратов, хотя В. И. Терентьев считает, что термин «ойрат» относится только к средневековой этноисторической общности, а современное его применение связано с попытками конструирования этничности (Терентьев, 2013: 205). В работах монгольских ученых термин «монголы» (*монголчууд*) используется как общий при обозначении разных народов: *халха-монголчууд*, *буриад-монголчууд*, *халимаг-монголчууд*, *ойрад-монголчууд*. В публикациях ученых КНР термин «монгол» употребляется в работах, посвященных разным этническим группам — хотя исследовательский материал обуславливает и употребление термина «ойрат» (см.: Chao Gejin, 2001: 414).

Этнический состав ойратских народов прослеживается в этнонимах, обозначающих этнические группы. При этом торгуты КНР, как и торгуты Монголии и калмыки России, сохраняют память о гимнической песне об их родине (Бакаева, 2010, 2011), есть даже памятник песне¹ (Бакаева, 2016b: 102). Память об общем с российскими калмыками периоде истории сохраняется в культурном наследии торгутов Синьцзяна, свидетельством чего являются образцы фольклора синьцзянских ойратов (Chao Gejin, 2001; Balzhin, 2017; Бичеев, Дамринджав, 2017; Убушиева, Дамринжав, 2019; Буудангийн, 2019; Ван Гао Чао, 2012 и др.); память об исторических деятелях, прежде всего об Убаши-хане (Бакаева, 2016a); а также посещения прибывших в Калмыкию ойратов СУАР КНР реки Волги, являющейся символом территории кочевий предков. Связь двух территорий, двух нутуков², с понятием родины проявляется в идентификации синьцзянских калмыков, ныне проживающих в российской Республике Калмыкия, что ярко прослеживается и в научном и литературном творчестве Утнасун Осорин (Осорин, 2005, 2010, 2015; см. также: Топалова, 2016: 127–128). В интернет-пространстве распространен снятый в Китае многосерийный фильм «Zuunsh Butssan Baatarмууд»³ (букв. 'Богатыри, вернувшиеся на восток')⁴ в котором освещается история откочевки калмыков с Убаши-ханом в 1771 г.⁵; герои идентифицируют себя как потомки керейтов Чингис-хана, откочевавшие из-за распрей между монголами. Фильм, снятый в КНР, отражает идентичность ойратов СУАР как «ойрат-монголов» или «монголов», а вместе с тем, и идентичность торгутов, сохранившуюся в условиях доминирования большего по численности монгольского населения.

Таким образом, в районах расселения сохраняющего свою идентичность ойратского населения в СУАР КНР используется самоназвание «ойрат-монголы» или «монголы» (Очирова, Бембеев, 2012: 157). При этом торгуты, составляющие большинство, помнят о принадлежности к аймакам хана и князей, переселившихся в XVIII в.: потомки «старых» торгутов расселены в Баянгол-Монгольском автономном округе (потомки торгутов улуса Убаши-хана), в Или-Казахском автономном округе и Тарбагатае (потомки торгутов улуса нойона Цебек Дорджи, здесь живут также потомки олетов), в Бортала-Монгольском автономном округе (потомки торгутов нойона Бамбара), кроме того, в округе Алтай и в Тарбагатае расселены потомки «новых торгутов» нойона Шеаренга. В отличие от них, проживающие в Цинхэе ойраты-хошуты в большей степени утратили свою хошутскую идентичность, приняв самоназвание *деед монгол* (Бембеев, Лиджиев, 2014: 126).

Тувинцы Китая

Тувинцы СУАР КНР компактно расселены в Алтайском аймаке Или-Казахского автономного округа, где они проживают совместно с численно преобладающим казахским населением. Самоназвание тувинцев варьируется: *кок мончак*, *мончак*, *алдай дывазы*, *дыва*. Численность китайских тувинцев, по их собственным подсчетам, составляет около 2500 чел. Сюда же входят представители родоплеменной группы *оорцаг* (*танды*), идентифицирующие себя с монголами. Среди тувинского населения зафиксированы 11 групп (*сөөк*), которые имеют мелкие подразделения *салаа* и могут объединяться в одну большую группу: *дорт сумун* (или *мончак*) (Юша, 2018: 31).

Историками-тувиноведами определены основные этапы происхождения и формирования тувинского этноса (История Тувы, 2001; Маннай-оол, 2004); считается, что «тувинские племена в XVII — первой

¹ В сомоне Булган Монголии.

² Нутук — территория кочевья, родное место, родина, родной улус.

³ Фильм снят на ойратском (калмыцком) языке; присутствуют титры на старомонгольской письменности и китайской кисьменности.

⁴ https://vk.com/videos34369645?fbclid=IwAR2w7Ic35r6qq4TMDNxEJWk2oxpSXwz-bwVY_-L1CnFczw0Iv2W9I5MwQE§ion=album_54141391

⁵ Интерес к фильму обусловил публикации в социальных сетях как всех его серий, так и переложений текстов на современное калмыцкое письмо, отражающее характерную ойратскую речь.



половине XVIII в. занимали более обширную территорию, чем современные тувинцы. Хотя основная масса населяла территорию современной Тувы, отдельные родоплеменные группы кочевали южнее — до г. Кобдо, а восточнее — до оз. Хубсугул и по северной стороне Саян, включая Алтай и Минусинскую котловину до верховьев рек Урунгу, Черного Иртыша и г. Томска» (Тюркские народы ... , 2008: 28), в это время «тувинские племена, несмотря на значительные перемещения, были безусловно сложившейся этнической общностью, которая имела такие этноопределяющие признаки, как общее самосознание и самоназвание, общая территория, язык, общие черты материальной и духовной культуры» (там же: 28).

В 1757 г., во время разгрома Джунгарского ханства Цинской империей, «тувинцы, кочевавшие южнее “линии монгольских караулов” и получившие наименование “алтайские урянхайцы”, оторвались от основной массы тувинцев и оказались в составе Западной Монголии. Часть этнических тувинцев, обитавших в Баян-Ульгийском и Кобдоском аймаках, переселилась на территорию современного Синьцзян-Уйгурского автономного района Китайской Народной Республики» (Маннай-оол, 2004: 115).

Антрополог Намкамидог отмечает, что в последовавший период (1757–1911 гг.), тувинские и монгольские группы, расселенные на Китайском Алтае, были разделены на 7 хошунов (состоящих из 27 сумонов), сгруппированных на две большие области: *Зүүнгар* (букв. «Правая рука¹»; в нее входили 4 хошуна: Тевин бега, Мээрен, Ак-соян, Кара-соян, имевшие 15 сумонов) и *Баруунгар* (букв. «Левая рука»; куда входили 3 хошуна: Тайбын бээзи, Сарул, Кок-мончак, имевшие 12 сумонов). Из них Кок-мончак хошун был тувинским, а остальные — монгольскими (Namkamidog, 2009).

Вопросы этнической идентификации тувинцев кратко рассматривались в работах китайских исследователей на основе опроса жителей трех деревней: Ак-Хавы, Хома, Ханаса (Namkamidog, 2009; Bingsheng, 2011). В них отмечается, что тувинское население Синьцзяна считает себя монголами. Так, в своей работе Намкамидог пишет и о том, что китайские тувинцы не исполняют произведения некогда богатого фольклора, не осталось знатоков сказок, песни не исполняют на родном языке, т. к. молодые тувинцы не владеют родным языком (Namkamidog, 2009: 76). Но это не подтверждается нашими полевыми материалами, собранными на всей территории расселения тувинцев (горно-таежная и горно-степная зоны).

Фольклор китайских тувинцев и ныне является живой и функционирующей системой традиционной культуры, его система жанров демонстрирует единую общетувинскую традицию с этнолокальной спецификой, семантическая наполненность произведений фольклора, а также их прагматика соответствуют идентичным жанрам российских тувинцев (Юша, 2018: 114). Родным языком китайских тувинцев является тувинский — один из зарубежных диалектов современного тувинского языка. Несмотря на малочисленность этноса и отсутствие национальной письменности, язык китайских тувинцев до сих пор выполняет важные задачи: коммуникативную; конструктивную экспрессивную; аккумулятивную, так как на родном языке тувинцы проводят все семейно-бытовые, календарные и похоронно-поминальные обряды (Юша, 2017b). Кроме того, родной язык для тувинцев служит средством этнической идентификации его носителей, а также является одним из главных этнических признаков для выявления традиционной оппозиции «свой/чужие». Однако все же приходится признать, что тувинцы родным языком пользуются исключительно дома или с соплеменниками (там же: 47). Тувинские дети в связи с отсутствием тувинских школ учатся в монгольских или казахских школах с обязательным изучением государственного языка — китайского. Дети, поступающие в монгольскую школу, знают два языка — тувинский и казахский, и по сей день сталкиваются с языковыми проблемами, что свидетельствует о хорошей сохранности родного языка китайских тувинцев.

В настоящее время для большей части тувинского населения характерна моноэтническая идентичность. Информанты образ своего народа оценивают как положительный, у индивидов есть потребность в идентификации со своей этнической группой не только в Китае, но и с тувинцами Монголии и России. В основном, это представители семей, в которых оба родителя являются тувинцами.

Однако в связи с тем, что тувинцы КНР живут в иноэтнической среде и официально с 1958 г. отнесены к монголам, в последние годы у них возникают определенные трудности и путаница с этнической самоидентификацией. Некоторые представители мононациональных тувинских семей относят себя и к тувинцам, и монголам. По мнению таких людей, тувинцы являются представителями монгольских родов. Данный тип идентичности свойственен людям, осознающим свое сходство (ментальное, культурное) и с тувинцами, и с монголами, то есть они обладают компетентностью в двух названных

¹ Термины «правая рука», «левая рука» отражают деление по сторонам света.



культурах. По этой же причине в тувинском обществе монгольские средние школы, кафедры монгольского языка и литературы при университетах называют тувинскими школами и тувинскими кафедрами, хотя в пределах Китая окружающие народы воспринимают тувинцев как монголов. Поэтому для посторонних людей тувинцы представляются монголами. При наличии межнациональных браков, по принятой традиции, родовая принадлежность определяется по отцовской линии.

В свою очередь, этническая группа китайских монголов называет тувинцев словосочетанием тувинец-монгол (*тыва-моол*), с одной стороны, принимая их в качестве монголов, с другой — указывая на их принадлежность к другой народности. Тувинцы Кок-Догай и Тамыкы, живущие в южной части Алтайского аймака Или-Казахской области, также называют себя монголами перед представителями других народностей. Соседствующие народы упрекают их в том, что они, не зная монгольского языка, считают себя монголами.

В наши дни у многих пожилых тувинцев Китая бытуют представления о том, что тувинцы оставлены на территории Синьцзяна с XIII в. в качестве отборных войск Чингис-хана, им была доверена охрана границ его северных владений. Об этих воззрениях китайских тувинцев упоминают и другие исследователи (Монгуш, 1997; Namkamidog, 2009). В этом случае мы наблюдаем попытку «удревнить» историю своего народа, а также придать мифологичность «появлению» тувинцев на территории Синьцзяна. «Идентификация происходит в сравнении, в отталкивании от “соседей”, в выработке общих стереотипов восприятия, причем, именно миф становится основой для интерпретации происходящих социальных событий» (Волкогонова, Татаренко, 2001: 161). Этот пример показывает, что «...нация не может просто “возникнуть”, она должна быть “произведена” посредством разработанной мифологии и идеологии» (там же: 162). В подтверждение этого мнения отметим, что у китайских тувинцев существует своеобразный культ Чингис-хана. В каждой тувинской семье на почетном месте, в сакральной зоне жилища, висят его изображения. В последние годы добавилась и ритуальная сторона этого культа. В 2014 г. представители монгольского населения Синьцзяна соорудили *обо*¹ Чингис-хана возле города Бейтун Алтайского аймака Или-Казахской области, где стали проводить ежегодно освящение этого ритуального объекта, в котором принимают участие многие тувинцы.

Отметим также, что некоторая часть тувинского населения, ранее жившая в местностях Буурул-Догай и Чингил, утратила родной язык, этническую идентичность, ассимилировалась и считает себя монголами. В наши дни возле города Алтай проживают представители рода *ак-соян*, также утратившие родной язык, идентифицирующие себя монголами.

По нашим наблюдениям, мы можем утверждать, что в переосмыслении этнической принадлежности сказываются историко-культурные связи с монгольскими народами и особенности истории тувинцев Китая.

С одной стороны, тувинский этнос связывают с ойратами и монголами многовековые историко-культурные контакты, добрососедские отношения, схожие условия быта и жизни, проявляющиеся в общности духовной и материальной культуры, народных традиций и обычаев, профессиональной принадлежности к буддизму, а также использование монгольской письменности и монгольского языка в качестве литературного языка. Имеет значение и то, что для других народов КНР тувинцы воспринимаются монголами, как они записаны в паспортах. По историческим сведениям, казахи-мусульмане Китая, проживающие по соседству с китайскими тувинцами, пришли на Алтай в конце XIX в., поэтому они не имели длительных связей с аборигенным населением. Тувинцы к монголам относятся как к своим братьям по духу и крови, в отличие от казахов, хотя по языковой принадлежности ближе к последним по тюркской языковой семье.

Для китайских тувинцев в обрядовой сфере важна приверженность другого этноса к шаманизму и буддизму. Об этом свидетельствует то, что тувинцы и казахи, проживая в соседстве, не отмечают вместе ритуалы календарной обрядности, а в семейных обрядах, особенно во время похорон, им категорически запрещено наносить визиты друг к другу.

С другой стороны, в определении современной этнической идентификации большую роль сыграл исторический фактор. На это повлияла сложная судьба тувинского народа, пережившего многие потрясения на протяжении всего XX в. Так, в 1930-е гг. на территории Синьцзяна началась дунгано-казахская война. Из охваченного войной и беспорядками территории Синьцзяна тувинцы бе-

¹ Ритуальное сооружение, находящееся на возвышенности или на равнинной местности, которое считается местом поклонения.



жали на Монгольский Алтай, часть из них обосновалась в районе Кобдо и Цэнгэла, где проживали этноплеменные группы тувинцев. Некоторые тувинские семьи через несколько месяцев смогли вернуться обратно на Китайский Алтай, оставив на территории Монголии скот и имущество, спасаясь бегством от монгольских властей. Трагичность ситуации объясняется тем, что в 1930 г. в Монголии также наблюдалась нестабильная политическая ситуация (проводилась коллективизация, велась борьба с богатыми скотоводами-кочевниками, уничтожались буддийские храмы, были репрессированы служители культа). 300 семей вангийн торгутов также переселились в 1930-е гг. из Синьцзяна в Кобдоский аймак Монголии, а в 1944 г. из Китая переселились хобуксарские торгуты, которые расселены ныне в сомоне Булган Кобдоского аймака. Имелись и факты, когда ойраты переселялись в Синьцзян и через некоторое время бежали обратно (Бакаева, 2016d).

По воспоминаниям тувинцев, в то страшное время случалось так, что некоторые семьи из Китайского Алтая бежали в Монголию, а затем убегали обратно в Китайский Алтай. Эти сведения подтверждаются материалами 2005 и 2011 гг., собранными нами у цэнгэльских, дарханских, кобдоских тувинцев Монголии: в некоторых случаях за пересечение установленных границ между Китаем и Монголией беженцев арестовывали и сажали в тюрьму. Поэтому молодое поколение монгольских тувинцев до недавнего времени скрывало, что их родители бежали из Китайского Алтая, так как к потомкам беженцев местное население относилось плохо.

В истории синьцзянского населения есть трагические события, связанные с депортацией. В 1957–1958 гг. борьба с «местным национализмом» охватила Синьцзян. В 1958 г. правительство КНР, посчитав, что часть населения не приняла идей социализма, депортировало их в другие местности. Среди них были и тувинцы Ак-Хабы, Ханаса и Хома; депортация тувинцев продолжалась до 1982 г. и отразилась на их идентичности. Как вспоминают пожилые тувинцы, их переселили на новые места, вынудив оставить скот и отстроенные жилища. Местами нового расселения явились для жителей Ак-Хабы — местность Кызыл-Онгу-Чанагаш, а для жителей Ханаса и Хома — местности Халтан и Чунгур. Здесь из кочевников-тувинцев создали коммуну и заставили заниматься земледелием. В первые годы за работу им не платили, только бесплатно кормили и выдавали необходимую сезонную одежду. От тяжелых условий жизни и быта погибла почти треть тувинского населения, включая детей и стариков. По рассказам очевидцев, в те годы еще распространилась эпидемия оспы.

В 1961 г., не выдержав невыносимых условий проживания и работы, население Ак-Хабы самовольно покинуло места депортации и вернулось в свою деревню. Не успели китайские тувинцы обосноваться на своей родной земле, как в 1963 г. им предъявили новое обвинение. На этот раз их осудили за то, что они якобы хотят сбежать к тувинцам СССР, перейти границу. Последовала новая депортация, они были отосланы в местность Кара-Ой. Вернуться на родные земли им разрешили только в 1982 г., где пришлось обустроиваться с нуля.

Тувинское население, живущее в районе Кок-Догая и Тамыкы, не подверглось депортации, но в те же годы было территориально разобщено, поскольку жить в одной местности тувинским семьям и родоплеменным группам не разрешалось. Страх разоблачения был настолько сильным, что они боялись называться тувинцами, выдавая себя за монголов. По нашим полевым материалам можно отметить, что в последние годы они только начали объединяться, признавать себя тувинцами.

Поэтому в наши дни у пожилых людей, прошедших через многие трудности и тяготы депортации (1958–1982 гг.), при определении своей национальности перед чужими во многих случаях «срабатывает» защитная реакция. Тогда они называют себя монголами.

Проект китайского правительства по национальной идентификации, когда были и идентифицированы 56 этнических групп Китая (Нюц, 2014: 97, Электр. ресурс), реализовался, когда тувинцы находились на чужбине. На территории проживания тувинцев опрос¹ проводился в 1958 г. Тувинцы Ак-Хабы, Ханаса и Хома, составляющие «ядро этноса», по результатам опроса, большинством голосов изъявили желание называть себя не тувинцами, а монголами (Namkamidog, 2009). На основе описанных исторических примеров можем утверждать, что перемена в осознании этнической идентичности у тувинцев произошла в переломные моменты в истории народа как естественная защитная реакция, когда народ оказался на грани жизни и смерти. О тяжелой судьбе своего народа тувинцы говорят: «У нашего малочисленного тувинского народа нет земли, куда бы не отправляли, нет того, чтобы мы не

¹ Согласно критериям проекта этнической классификации, отбор проходил в 5 этапов, в конце «научные» рекомендации представлялись группе, которая принимала решение — считаться ханьцами, отдельным меньшинством или частью существующего меньшинства (Wang, 2015: 8–9).



видели» (Полевые материалы Ж. М. Юша). Во время полевого сезона 2013 г. в одной из бесед нами было записано следующее воспоминание знатока традиций и обрядов К.-Б.: «Человек по имени Чигшанчап из Хабы раньше такое рассказывал: нельзя говорить “тыва”, нужно говорить “монгол”. Слово “тува” означает беду, поэтому нужно говорить “монгол”. Какого ты рода, если спросят, нельзя говорить “тыва” — он так рассказывал...» (Юша, 2018: 47–48).

Исходя из этого, можно отрицать присутствие измененной этнической идентичности, когда в глазах тувинцев чужой народ обладает высоким статусом, чем свой. Выдержав большие испытания, в последующие периоды для дальнейшей благополучной жизни китайские тувинцы стали выдавать себя за монголов, скрывая истинную этническую принадлежность.

В последние годы среди китайских тувинцев наблюдается консолидация и рост национального самосознания. Кроме главных признаков этнической идентификации, большое значение в этом вопросе сыграла и роль тувинской музыки в мировой культуре, в частности, распространение горлового пения (*хоомея*) в Китае, исполняемого тувинскими артистами из России. У китайских тувинцев традиция исполнения горлового пения была забыта, но в настоящее время они возобновляют утерянный пласт культуры. Подчеркнем, что в современной жизни китайские тувинцы ощущают себя неразрывной частью единого тувинского этноса, наблюдается попытка реанимировать этноним *тыва* 图瓦人 в пределах Китая в качестве самоназвания представителей народа.

Заключение

Исторические условия, сложившиеся в КНР в середине 1950-х гг., определили объединение ряда народов Китая. Противоречия, накопившиеся между центральной властью и местной властью в АРВМ и СУАР, привели к обострению отношений и репрессиям в автономиях. Несмотря на проведенную значительную работу и перспективные планы по изучению языков и самих монгольских народов в АРВМ, СУАР и разных провинциях КНР, политические решения определили резкие изменения в отношении нацменьшинств КНР, в том числе монголоязычных народов и близкого им населения (в частности, ойратов и тувинцев СУАР КНР). В результате официальное признание в 1954 г. «монголов» оставило выбор единственной идентичности для всех монголоязычных народов и тувинцев.

Исторические и этнокультурные связи ойратов и тувинцев определили общность их истории и культуры. В этнической истории ойратов исследователи выделяют влияние как монголоязычных, так и тюркоязычных групп, а среди алтайских урянхайцев выделяют монголоязычные и тюркоязычные группы (Бакаева, 2016с: 95). Тувинцы издавна являлись соседями ойратов: вместе с алтайским урянхайцами с 1755 г. они переселялись в районы Кобдо и Алтая. В 1762 г. в составе цинского Китая был создан Кобдоский округ, в котором были расселены ойраты и тувинцы. В начале XX в. из края был выделен Алтайский округ, впоследствии он отошел к Китаю (Нямдорж, 2006: 83). Так в составе народов, расселенных в Алтайском округе Китая, остались тувинцы. Длительное проживание их в соседстве с ойратами и этнокультурное родство уже в середине XX в. повлияли на включение тувинского населения в состав народов, объединенных под названием «монгол», что является иллюстрацией к выводу Л. Ванг: «меньшинства были классифицированы в соответствии с различными критериями с непредвиденными обстоятельствами» (Wang, 2015: 8).

Отнесение ойратов и тувинцев к монголам, хотя и не учитывает этническую идентификацию, но основано на общности их исторических судеб, а также общих чертах культуры и конфессиональной принадлежности. Тем не менее, этническая идентичность ойратов КНР и тувинцев КНР сохраняется и поныне.

Однако в отношении изучения языков и идентификации монголоязычных народов, как показывают вышеизложенные материалы, была проделана большая работа. Принятие в 1950-х гг. перечня национальностей КНР повлияло как на социальное и культурное развитие ряда национальных меньшинств Китая, так и на их этнологическое изучение, которое следует продолжать.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Алексеева, И. Д. (2012) Образование этнических групп Китая // Вестник Бурятского государственного университета. № 8. С. 132–136.

Андреев, Е. (2015) Демографические перспективы Китая. Часть первая. [Электронный ресурс] // Демоскоп Weekly. 6–9 апреля, № 637–638. URL: demoscope.ru/weekly/2015/0637/demoscope637.pdf (дата обращения: 30.08.2019).



Бакаева, Э. П. (2010) Ойраты и калмыки. Ойрат-калмыки? (к вопросу о самоидентификации и самоназвании этноса) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов / отв. ред. У. Б. Очиров. Элиста : КИГИ РАН. Вып. II. С. 93–110.

Бакаева, Э. П. (2011) «Нутук»: к вопросу о понятии «кочевье» и территории расселения ойратов (на материалах фольклора) // Монголоведение / отв. ред. Н. Г. Очирова. Элиста : КИГИ РАН. Вып. 5. С. 41–52.

Бакаева, Э. П. (2016а) Исторический факт и его интерпретация: Убаши-хан в истории и культуре калмыков и ойратов // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева и др. Элиста : КалмНЦ РАН. 456 с. С. 344–353.

Бакаева, Э. П. (2016б) Родное кочевье и родина в фольклоре ойратов и калмыков // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева и др. Элиста : КалмНЦ РАН. 456 с. С. 97–110.

Бакаева, Э. П. (2016с) О происхождении алтайских урянхайцев и некоторых других этнических групп // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева и др. Элиста: КалмНЦ РАН. 456 с. С. 91–96.

Бакаева, Э. П. (2016д) «Когда не было границы»: формирование этнических групп торгутов в Кобдоском аймаке Монголии в период борьбы за признание независимости страны // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов / отв. ред. Э. П. Бакаева. Элиста: КалмНЦ РАН. Вып. 4. С. 21–37.

Балдано, М. Н. (2018) Национальная политика Китая в отношении монгольских народов // Наука и образование сегодня. № 12 (35). С. 40–43.

Бембеев, Е. В., Лиджиев, А. Б. (2014) О научной экспедиции к кукунорским хошутам КНР (хроника и предварительные результаты) // Полевые исследования Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Вып. 2. Монгольские народы: традиционная культура и современные социокультурные процессы / отв. ред. Н. Г. Очирова. Элиста : КИГИ РАН. С. 101–126.

Бичеев, Б. А. (2011) Фонд ойратских рукописей комитета по делам национальностей СУАР КНР // Память мира: историко-документальное наследие буддизма: мат-лы Междунар. науч.-практ. конф., г. Москва, 25–26 нояб. 2010 г. / отв. ред. В. В. Минаев М. : РГГУ. 359 с. С. 240–244.

Бичеев, Б. А., Дамринджав, Б. (2017) Устная версия «Истории Унекер Торлику-хана» / исслед., пер. с монг., коммент. Б. А. Бичеева и Б. Дамринджав. Элиста: КалмНЦ РАН. 314 с.

Буудангийн, М. (2019) О происхождении некоторых топонимов в эпосе «Джангар» // Oriental Studies. № 41(1). С. 78–86. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-41-1-78-86

Буюров, Д. В. (2016) Национальная политика Китая в конце 1950-х — конце 1970-х гг. // Историческая и социально-образовательная мысль. Т. 8. №1/1. С. 39–43.

Ван Гао Чао (2012) Традиционная музыкальная культура ойратов. Элиста: Издат. дом «Герел». 263 с.

Волкогонова, О. Д., Татаренко, И. В. (2001) Этническая идентификация русских, или искушение национализмом // Мир России. № 2. С. 149–166.

Глинкин, В. С. (2018) Периодизация национальной политики КНР (1949 г. — начало XXI в.) // Вестник Томского государственного университета. История. № 51. С. 81–84.

Жоголев, Д. А. (1991) Политика Коммунистической партии Китая в районах национальной автономии (80-е годы) : автореф. дис.... канд. ист. наук. М. 14 с.

История Тувы (2001): в 3 тт. / под общ. ред. С. И. Вайнштейна, М. Х. Маннай-оола. Новосибирск : Наука. Т. 1. 367 с.

Кочукова, Е. А. (2016) Особенности этнической классификации народов в КНР (по материалам работ Фэй Сяотуна) // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. № 1. С. 58–63.

Капицын, В. М., Яо Ван (2013) Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая: территориальное самоуправление и национальная политика // Ars administrandi. Искусство управления. № 3. С. 107–117.

Лазарева, Т. В. (2010) Зигзаги национальной политики Китая // Азия и Африка сегодня. № 3. С. 18–25.

Лапин, П. А. (2015) Очерк национального законодательства для монголов в Китае во время династии Цин // Восточный архив. № 1 (31). С. 39–47.



Лиджиев, А. Б., Бембеев, Е. В. (2014) Заметки о языке ойратов Синьцзяна (по материалам экспедиции 2014 г.) // Полевые исследования Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Вып. 2. Монгольские народы: традиционная культура и современные социокультурные процессы / отв. ред. Н. Г. Очирова. Элиста : КИГИ РАН. С. 78–86.

Маннай-оол, М. Х. (2004) Тувинцы: Происхождение тувинского народа. Новосибирск : Наука. 164 с.

Меняев, Б. В. (2012) Образцы письменного наследия ойратов, хранящиеся в частных коллекциях Синьцзяна // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 4. С. 175–180.

Москалев, А. А. (1981) Политика КНР в национально-языковом вопросе (1949–1978). М.: Наука. Гл. ред. вост. лит.-ры. 213 с.

Москалев, А. А. (1992) Национально-языковое строительство в КНР (80-е годы). М. : Наука; Гл. ред. вост. лит.-ры. 183 с.

Москалев, А. А. (2001) Теоретическая база национальной политики КНР (1949–1999) / отв. ред. В. С. Мясников. М. : Памятники исторической мысли. 222 с.

Монгуш, М. В. (1997) Тувинцы в Китае (историко-этнографический очерк). Кызыл : Изд.- полигр. комплекс «Эне созу». 78 с.

Монгуш, М. В. (2010) Один народ: три судьбы. Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте. Осака : Национальный музей этнологии. 358 с.

Намжавин, С. (2004) «Ясное письмо» ойратов Синьцзяна КНР : дисс. ... канд. филолог. наук. Элиста. 143 с.

Народы и религии. Энциклопедия (1998) / гл. ред. В. А. Тишков; редколл.: О. Ю. Артемова, С. А. Арутюнов, А. Н. Кожановский и др. М. : Большая Российская Энциклопедия. 928 с.

Нямдорж, Б. (2006) Кобдоский округ в начале XX в. // Эколого-географические, археологические и социоэтнографические исследования в Южной Сибири и Западной Монголии / отв. ред. В. В. Невинский. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та. 148 с. С. 80–98.

Осорин, У. (2005) Дееж. Стихи. Элиста : АПП «Джангар». 104 с.

Осорин, У. (2010) Шинжэнэ өөрдин шүлглэнэ товч хураңу [Антология поэзии ойратов Синьцзяна] / сост., автор вступ. ст., пер. на совр. калм. яз. Осорин Утнасун. Элиста : КИГИ РАН. 218 с. (На калм. яз.)

Осорин, У. (2015) Шинжэнэ өөрднрин болн хальмгудын домг-үлгүрмүд, домгуд, амн үгин туужс: дүңцүллн болн зергүллн [Мифы, легенды и предания синьцзянских ойратов и калмыков: сравнительно-сопоставительный анализ]. Элиста : КИГИ РАН. 188 с. (На калм. яз.)

Очирова, Н. Г., Бембеев, Е. В. (2012) Современное демографическое и социально-экономическое положение ойратов Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 4. С. 156–161.

Поликарпов, И. А. (2010) Позиция Советского Союза в отношении национально-освободительного движения в Синьцзяне в 1944–1945 гг. // Известия Алтайского государственного университета. № 4–2 (68). С. 178–181.

Поликарпов, И. А. (2012) Политика Советского Союза в отношении национального движения коренных народов Синьцзяна в 30-40-х гг. XX века : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул. 23 с.

Рахимов, Т. Р., Тешилов, Н. А. (1974) Великоханьский шовинизм Пекина в национальном вопросе // Проблемы Дальнего Востока. № 2. С. 90–97.

Санчилов, В. П. (2013) О происхождении основных ойратских этнонимов // Полевые исследования Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Вып. 1. Ойраты Монголии: история и культура: Сборник статей и полевых материалов / отв. ред. Н. Г. Очирова. Элиста: КИГИ РАН. С.45–58.

Ставров, И. В. (2013) Тенденции демографического развития неханьских национальностей Северо-Восточного Китая (начало XXI века) // Вестник Дальневосточного отделения Российской академии наук. № 4 (170). С. 146–151.

Терентьев, В. И. (2013) Ойраты: этнокультурная составляющая политонима контуры современной этноисторической общности // Вестник Томского университета. История. № 3(23). С. 202–205.

Тодаева, Б. Х. (1960) Монгольские языки и диалекты Китая. М. : ИВЛ. 138 с.



- Тодаева, Б. Х. (1961) Дунсянский язык. М. : ИВЛ. 152 с.
- Тодаева, Б. Х. (1964) Баоаньский язык. М. : Наука. 159 с.
- Тодаева, Б. Х. (1973) Монгорский язык. М. : Наука. 392 с.
- Тодаева, Б. Х. (1985) Язык монголов Внутренней Монголии. Очерк диалектов. М. : Наука. 130 с.
- Тодаева, Б. Х. (1986) Дагурский язык. М. : Наука. 187 с.
- Тодаева, Б. Х. (2012) О научной работе в Китайской Народной Республике: дневниковые записи, 1954–1957 гг.: лингвистические экспедиции по изучению языков монгольских народностей Китая. Элиста : КИГИ РАН. 87 с.
- Топалова, Д. Ю. (2016) Образ «нутг» в лирике Осорин Утнашн (на примере стихотворения «Нутгтан нерэдсн седкл») // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 4 / отв. ред. Э. П. Бакаева. Элиста : КалмНЦ РАН. С. 112–129.
- Тюркские народы Восточной Сибири (2008) / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Алексеев. М. : Наука. 422 с.
- Убушиева, Д. В., Дамринжав, Б. (2019) Матримониальные коллизии в калмыцком эпосе «Джангар» и сказаниях тюрко-монгольских народов Сибири // *Oriental Studies*. № 44 (4). С. 707–715. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-44-4-707-715
- Ху Яньсинь (2006) Государственная этнонациональная политика в Китае: анализ теоретических подходов и социальных практик в конце XX — начале XXI в. : автореф. дис. ... канд. соц. наук. М. 23 с.
- Хойт, С. К. (2008) Последние данные по локализации и численности ойрат // Проблемы этногенеза и этнической истории тюрко-монгольских народов. Вып. 2 / отв. ред. П. М. Кольцов. Элиста : Изд-во КалмГУ. 202с. С. 136–157.
- «Цааджин бичиг» («Монгольское уложение»). Цинское законодательство для монголов. 1627–1694 гг. (1998) / Введение, монгольский текст, транслитерация монгольского текста, перевод и комментарии С.Д. Дылыкова. М. : Восточная литература. 341 с.
- Чебоксаров, Н. Н. (1959) Основные этапы развития этнографии в Китае // Советская этнография. № 6. С. 123–149.
- Юша, Ж. М. (2017a) Тувинцы Китая в XXI веке: вехи истории и современное состояние [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/699> (дата обращения: 15.07.2019).
- Юша, Ж. М. (2017b) Этноязыковая ситуация у тувинцев Китая // Традиционная культура. № 3. С. 46–57.
- Юша, Ж. М. (2017c) Фольклорно-этнографические традиции тувинцев Китая (по результатам полевой работы 2016 г.) // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. № 3. С. 90–96.
- Юша, Ж. М. (2017d) Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика : дисс. ... доктора филол. наук. Новосибирск. 434 с.
- Юша, Ж. М. (2018) Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века. Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск : Наука. 400 с.
- Balzhin, D. (2017) Collection and Publication of Oirat Folk Tales of Xinjiang: a Brief Historical Review // *Oriental Studies*. № 6. С. 138–149.
- Bingsheng, G. (2011) 中国图瓦演就 (Zhong guo Tuwa ren yan jiu) [Эволюция и трансформация народа. О китайских тувинцах]. Beijing : s. n. 380 с. (На кит. яз.).
- Chao Gejin (2001) The Oirat Epic Cycle of Jangar // *Oral Tradition*. № 16/2. P. 402–435.
- Hou, Y. (2014) The analysis of current situation of Tuva people in China [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/178> (дата обращения: 15.07.2019).
- Namkamidog (2009) 新疆图瓦人社会文化田野调查与研究 (Xinjiang Tuwaren shenuiwenhua tianyediaocha yu yanjiu) [Полевое исследование общественной культуры синьцзянских тувинцев]. Beijing : s. n. 294 с. (На кит. яз.).
- Shimin, G. (2005) Materials on Tuvinian language of China // Алтайские языки и восточная филология : сб. статей / отв. ред. К. Н. Бичелдей и др. М. : Восточная лит-ра РАН. 519 с. С. 409–503.
- Wang, L. (2015) The Identification of Minorities in China // *Asian-Pacific Law & Policy Journal*. Vol. 16:2. P. 1–21.



Language atlas of China (1987, 1989) / Gen Ed. (Australia), S. A. Wurm, B. T'sou, D. Bradley; (China) Li Rong, Xiong Zhenghui, Zhang Zhenxing. [In two parts, boxed]. (Pacific Linguistics, Series C, no. 102). 36 maps, 22 sheets text material + addenda et corrigenda. Canberra: Australian Academy of the Humanities and the Chinese Academy of Social Sciences [and] Department of Linguistics, Research School of Pacific Studies, ANU; Hong Kong: Longman Group (Far East). DOI: 10.1017/S0041977X0000598X

Дата поступления: 03.09.2019 г.

REFERENCE

Alekseeva, I. D. (2012) Obrazovanie etnicheskikh grupp Kitaya [China's national minority education]. *The Buryat State University Bulletin*, no. 8, pp. 132–136. (In Russ.).

Andreev, E. (2015) Demograficheskie perspektivy Kitaya. Chast' pervaya [China's demographic prospects]. *Demoscope Weekly*, April 6–9, no. 637–638 [online] Available at: demoscope.ru/weekly/2015/0637/demoscope637.pdf (access date: 30.08.2019). (In Russ.).

Bakaeva, E. P. (2010) Oiraty i kalmyki. Oirat-kalmyki? (k voprosu o samoidentifikatsii i samonazvanii etnosa) [Oirats and Kalmyks. Oirat-Kalmyks? (The issue of ethnic identity and name revisited)]. In: *Problemy etnicheskoi istorii i kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov [The Turko-Mongols: issues of ethnic history and culture]*. Ed. by U. B. Ochirov. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. Vol. II. Pp. 93–110. (In Russ.).

Bakaeva, E. P. (2011) «Nutuk»: k voprosu o ponyatii «kochev'e» i territorii rasseleniya oiratov (na materialakh fol'klora) ['Nutuk': the concept of '(ancestral) pastoral lands' and Oirat-inhabited areas revisited (a case study of folklore materials)]. In: *Mongolovedenie [Mongolian Studies]*. Ed. by N. G. Ochirova. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. Vol. 5. Pp. 41–52. (In Russ.).

Bakaeva, E. P. (2016a) Istoricheskii fakt i ego interpretatsiya: Ubashi-khan v istorii i kul'ture kalmykov i oiratov [The historical fact and its interpretation: Ubashi Khan in the history and culture of the Kalmyks and Oirats]. In: *Transgranichnaya kul'tura: ocherki sravnitel'no-sopostavitel'nogo issledovaniya traditsii zapadnykh mongolov i kalmykov [Cross-border culture: comparative research sketches of Western Mongolian and Kalmyk traditions]* / E. P. Bakaeva et al. Elista, Kalmyk Scientific Center of RAS. 456 p. Pp. 344–353. (In Russ.).

Bakaeva, E. P. (2016b) Rodnoe kochev'e i rodina v fol'klоре oiratov i kalmykov [Ancestral pastoral lands and Motherland in Oirat and Kalmyk folklore]. In: *Transgranichnaya kul'tura: ocherki sravnitel'no-sopostavitel'nogo issledovaniya traditsii zapadnykh mongolov i kalmykov [Cross-border culture: comparative research sketches of Western Mongolian and Kalmyk traditions]* / E. P. Bakaeva et al. Elista, Kalmyk Scientific Center of RAS. 456 p. Pp. 97–110. (In Russ.).

Bakaeva, E. P. (2016c) O proiskhozhdenii altaiskikh uryankhaitsev i nekotorykh drugikh etnicheskikh grupp [The Altai Uriankhai and some other ethnic groups: origins revisited]. In: *Transgranichnaya kul'tura: ocherki sravnitel'no-sopostavitel'nogo issledovaniya traditsii zapadnykh mongolov i kalmykov [Cross-border culture: comparative research sketches of Western Mongolian and Kalmyk traditions]* / E. P. Bakaeva et al. Elista, Kalmyk Scientific Center of RAS. 456 p. Pp. 91–96. (In Russ.).

Bakaeva, E. P. (2016d) «Kogda ne bylo granitsy»: formirovanie etnicheskikh grupp torgutov v Kobdoskom aimake Mongolii v period bor'by za priznanie nezavisimosti strany ['When no frontiers existed': the shaping of ethnic Torguts in Khovd Province of Mongolia during the nation's independence struggle]. In: *Problemy etnicheskoi istorii i kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov [The Turko-Mongols: issues of ethnic history and culture]* / Ed. by E. P. Bakaeva. Elista, Kalmyk Scientific Center of RAS. Vol. 4. Pp. 21–37. (In Russ.).

Baldano, M. N. (2018) Natsional'naya politika Kitaya v otnoshenii mongol'skikh narodov [China's nationalities policy towards Mongolic peoples]. *Science and Education Today*, no. 12 (35), pp. 40–43. (In Russ.).

Bembeev, E. V. and Lidzhiev, A. B. (2014) O nauchnoi ehkspeditsii k kukunorskim khoshutam KNR (khronika i predvaritel'nye rezul'taty) [About the scientific expedition to China's Kokonur Khoshuts (chronicles and preliminary results)]. In: *Polevye issledovaniya Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN [Field studies of the Kalmyk Humanities Research Institute of the RAS]*. Vol. 2: 'Mongolic peoples: traditional culture and modern socio-cultural processes'. Ed. by N. G. Ochirova. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. Pp. 101–126. (In Russ.).

Bicheev, B. A. (2011) Fond oiratskikh rukopisei komiteta po delam natsional'nostei SUAR KNR [Collected Oirat-language manuscripts housed by the XUAR Committee for Nationalities Affairs (PRC)]. In: *Pamyat'*



mira: istoriko-dokumental'noe nasledie buddizma [Memory of the world: historical and documental heritage of Buddhism]. Proceedings of the international research and practice conference (Moscow; November 25–26, 2010). Ed. by V. V. Minaev. Moscow, Russian State University for the Humanities. 359 p. Pp. 240–244. (In Russ.).

Bicheev, B. A., and Damrinjav, B. (2017) *Ustnaya versiya «Istorii Uneker Torliktu-khana» [‘The Story of Uneker Torloqtu Khan’: an oral version]*. Study, transl., comment. by B. A. Bicheev and B. Damrinjav. Elista, Kalmyk Scientific Center of RAS. 314 p. (In Russ.).

Buudangiin, M. (2019) O proiskhozhdenii nekotorykh toponimov v ehpose «Dzhangar» [The *Jangar* epic: origins of some toponyms revisited]. *Oriental Studies*, no. 41(1), pp. 78–86. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-41-1-78-86 (In Russ.).

Buyarov, D. V. (2016) Natsional'naya politika Kitaya v kontse 1950-kh — kontse 1970-kh gg. [China national policy in the late 1950s to the late 1970s]. *Historical and Social Educational Ideas*, vol. 8, no. 1/1, pp. 39–43. (In Russ.).

Van Gao Chao (2012) *Traditsionnaya muzykal'naya kul'tura oiratov [Traditional musical culture of the Oirats]*. Elista, Gerel. 263 p. (In Russ.).

Volkogonova, O. D. and Tatarenko, I. V. (2001) Etnicheskaya identifikatsiya russkikh, ili iskushenie natsionalizmom [Ethnic identity of Russians, or the temptation of nationalism]. *Universe of Russia*, no 2, pp. 149–166. (In Russ.).

Glinkin, V. S. (2018) Periodizatsiya natsional'noi politiki KNR (1949 g. — nachalo XXI v.) [National policy of the Peoples Republic of China and its periodization]. *Tomsk State University Journal. History*, no. 51, pp. 81–84. (In Russ.).

Zhogolev, D. A. (1991) *Politika Kommunisticheskoi partii Kitaya v raionakh natsional'noi avtonomii (80-e gody) [The Communist Party of China and its policies towards national autonomies (1980s)]*. Candidate of History thesis abstract. Moscow. 14 p. (In Russ.).

Istoriya Tuvy [History of Tuva] (2001) : in 3 vols. Ed. by S. I. Vainshtein and M. Kh. Mannai-ool. Novosibirsk, Nauka. Vol. 1. 367 p. (In Russ.).

Kochukova, E. A. (2016) Osobennosti etnicheskoi klassifikatsii narodov v KNR (po materialam rabot Fehi Syaotuna) [Peoples of the PRC: peculiarities of ethnic classification revisited (a case study of Fei Xiaotong's works)]. *Vestnik of Kostroma State University*, no. 1, pp. 58–63. (In Russ.).

Kapitsyn, V. M., Yao Van (2013) Sin'tszyan-Uigurskii avtonomnyi raion Kitaya: territorial'noe samoupravlenie i natsional'naya politika [The Xinjiang Uygur Autonomous Region of China: territorial self-government and nationalities policies]. *Ars administrandi*, no. 3, pp. 107–117. (In Russ.).

Lazareva, T. V. (2010) Zigzagi natsional'noi politiki Kitaya [The twists of China's nationalities policy]. *Asia and Africa Today*, no. 3, pp. 18–25. (In Russ.).

Lapin, P. A. (2015) Ocherk natsional'nogo zakonodatel'stva dlya mongolov v Kitae vo vremya dinastii Tsin [National legislation for Mongols in China in time of Tsin Dynasty]. *Oriental Archive*, no. 1 (31), pp. 39–47. (In Russ.).

Lidzhiev, A. B. and Bembeyev, E. V. (2014) Zametki o yazyke oiratov Sin'tszyana (po materialam ehkspeditsii 2014 g.) [Notes on the language of Xinjiang Oirats (summarizing the results of the 2014 expedition)]. In: *Polevye issledovaniya Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN [Filed studies of the Kalmyk Humanities Research Institute of the RAS]*. Vol. 2: 'Mongolic peoples: traditional culture and modern socio-cultural processes'. Ed. by N. G. Ochirova. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. Pp. 78–86. (In Russ.).

Mannai-ool, M. Kh. (2004) *Tuvintsy: Proiskhozhdenie tuvinskogo naroda [The Tuvans: origins of the Tuvan people]*. Novosibirsk, Nauka. 164 p. (In Russ.).

Menyaev, B. V. (2012) Obraztsy pis'mennogo naslediya oiratov, khraryashchiesya v chastnykh kollektsiyakh Sin'tszyana [Samples of the Oirat written heritage contained in private collections of Xinjiang]. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS*, no. 4, pp. 175–180. (In Russ.).

Moskalev, A. A. (1981) *Politika KNR v natsional'no-yazykovom voprose (1949–1978) [Policies of the PRC: ethnic and language aspects (1949–1978)]*. Moscow, Nauka, GRVL. 213 p. (In Russ.).

Moskalev, A. A. (1992) *Natsional'no-yazykovoie stroitel'stvo v KNR (80-e gody) [Nation and language building in the PRC (1980s)]*. Moscow, Nauka, GRVL. 183 p. (In Russ.).



Moskalev, A. A. (2001) *Teoreticheskaya baza natsional'noi politiki KNR (1949–1999) [Nationalities policies of the PRC: theoretical basis revisited (1949–1999)]*. Ed. by V. S. Myasnikov. Moscow, Pamyatniki Istoricheskoi Mysli. 222 p. (In Russ.).

Mongush, M. V. (1997) *Tuvintsy v Kitae (istoriko-ehnotograficheskii ocherk) [Tuvans in China (a historical and ethnographic essay)]*. Kyzyl, Ene Sozu. 78 p. (In Russ.).

Mongush, M. V. (2010) *Odin narod: tri sud'by. Tuvintsy Rossii, Mongolii i Kitaya v sravnitel'nom kontekste [One nation – three destinies: Tuvans of Russia, Mongolia and China in a comparative perspective]*. Osaka, National Museum of Ethnology. 358 p. (In Russ.).

Namzhavin, S. (2004) «Yasnoe pis'mo» oiratov Sin'tszyana KNR [Clear Script of Xinjiang Oirats (PRC)]. Candidate of Philology thesis. Elista. 143 p. (In Russ.).

Narody i religii. Entsiklopediya [Peoples and religions: encyclopedia] (1998). Ed. by V. A. Tishkov et al. Moscow, Bolshaya Rossiiskaya Ehntsiklopediya. 928 p. (In Russ.).

Nyamdorzh, B. (2006) Kobdoskii okrug v nachale XX v. [Khovd District in the early 20th century]. In: *Ekologo-geograficheskie, arkhelogicheskie i sotsioetnograficheskie issledovaniya v Yuzhnoi Sibiri i Zapadnoi Mongolii [Ecological, geographical, archaeological and socio-ethnographic studies in Southern Siberia and Western Mongolia]*. Ed. by V. V. Nevinsky. Barnaul, Altai State University. 148 p. Pp. 80–98. (In Russ.).

Osorin, U. (2005) *Deej. Stikhi ['Deeji': poems]*. Elista, Dzhangar. 104 p. (In Russ.).

Osorin, U. (2010) *Shinjänä öördin shülglänä tovch khuranyu [Poetry of Xinjiang Oirats: anthology]*. Comp., introd., interpret. by Osorin Utnasun. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. 218 p. (In Kalm.).

Osorin, U. (2015) *Shinjänä öödrin boln khal' mgudyn domg-ülgürmüd, domgud, amn ügin tuuj: düntsüllün boln zergüllün [Myths, legends and tales of Xinjiang Oirats and Kalmyks: a comparative analysis]*. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. 188 p. (In Kalm.).

Ochirova, N. G. and Bembeev, E. V. (2012) Sovremennoe demograficheskoe i sotsial'no-ekonomicheskoe polozhenie oiratov Sin'tszyan-Uigurskogo avtonomnogo raiona KNR [Oirats of the XUAR (PRC): contemporary demographic and socio-economic conditions]. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS*, no. 4, pp. 156–161. (In Russ.).

Polikarpov, I. A. (2010) Pozitsiya Sovetskogo Soyuza v otnoshenii natsional'no-osvoboditel'nogo dvizheniya v Sin'tszyane v 1944–1945 gg. [Position of the Soviet Union according to national-liberal movement in Sinkiang in 1944–1945]. *Izvestiya of Altai State University*, no. 4–2 (68), pp. 178–181. (In Russ.).

Polikarpov, I. A. (2012) *Politika Sovetskogo Soyuza v otnoshenii natsional'no dvizheniya korennykh narodov Sin'tszyana v 30-40-kh gg. XX veka [Policies of the Soviet Union towards the national movement of Xinjiang's native peoples in the 1930s-1940s]*. Candidate of History thesis abstract. Barnaul. 23 p. (In Russ.).

Rakhimov, T. R., Teshilov, N. A. (1974) Velikokhan'skii shovinizm Pekina v natsional'nom voprose [Beijing's 'great-khanic' chauvinism in ethnic issues]. *Far Eastern Affairs*, no. 2, pp. 90–97. (In Russ.).

Sanchirov, V. P. (2013) O proiskhozhdenii osnovnykh oiratskikh etnonimov [Origins of the main Oirat ethnonyms revisited]. In: *Polevye issledovaniya Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN [Field studies of the Kalmyk Humanities Research Institute of the RAS]*. Vol. 1: 'Oirats of Mongolia: history and culture'. Collected articles and field materials. Ed. by N. G. Ochirova. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of the RAS. Pp. 45–58. (In Russ.).

Stavrov, I. V. (2013) Tendentsii demograficheskogo razvitiya nekhan'skikh natsional'nostei Severo-Vostochnogo Kitaya (nachalo XXI veka) [The main tendencies of non-Han nationalities demographic development in the North-East China (the beginning of XXI century)]. *Vestnik of the Far East Branch of the Russian Academy of Sciences*, no. 4 (170), pp. 146–151. (In Russ.).

Terentiev, V. I. (2013) Oiraty: ehntokul'turnaya sostavlyayushchaya politonima kontury sovremennoi etnoistoricheskoi obshchnosti [Oirats: revisiting ethno-cultural components of the politonym and shapes of the contemporary ethno-historical community]. *Tomsk State University Journal. History*, no. 3 (23), pp. 202–205. (In Russ.).

Todaeva, B. Kh. (1960) *Mongol'skie yazyki i dialekty Kitaya [Mongolic languages and dialects of China]*. Moscow, IVL. 138 p. (In Russ.).

Todaeva, B. Kh. (1961) *Dunsiyanskii yazyk [The Donxiang language]*. Moscow, IVL. 152 p. (In Russ.).

Todaeva, B. Kh. (1964) *Baoan'skii yazyk [The Bonan language]*. Moscow, Nauka. 159 p. (In Russ.).



- Todaeva, B. Kh. (1973) *Mongorskii yazyk [The Monguor language]*. Moscow, Nauka. 392 p. (In Russ.).
- Todaeva, B. Kh. (1985) *Yazyk mongolov Vnutrennei Mongolii. Ocherk dialektov [The Mongolian language of Inner Mongolia. An overview of dialects]*. Moscow, Nauka. 130 p. (In Russ.).
- Todaeva, B. Kh. (1986) *Dagurskii yazyk [The Daur language]*. Moscow, Nauka. 187 p. (In Russ.).
- Todaeva, B. Kh. (2012) *O nauchnoi rabote v Kitaiskoi Narodnoi Respublike: dnevnikovye zapisi, 1954–1957 gg.: lingvisticheskie ehkspeditsii po izucheniyu yazykov mongol'skikh narodov Kitaya [Chronicles of (my) research work in the PRC: diary notes of 1954–1957, linguistic expeditions aiming to investigate Mongolic languages of China]*. Elista, Kalmyk Humanities Research Institute of RAS. 87 p. (In Russ.).
- Topalova, D. Yu. (2016) *Obraz «nutg» v lirike Osorin Utnasn (na primere stikhotvoreniya «Nutgtan nerädsn sedkl») [The image of ‘nutug’ in Osorin Utnasn’s lyrics (a case study of the poem ‘Nutgtan nerädsn sedkl’)]*. In: *Problemy etnicheskoi istorii i kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov [The Turko-Mongols: issues of ethnic history and culture]*. Ed. by E. P. Bakaeva. Elista, Kalmyk Scientific Center of RAS. Vol. 4. Pp. 112–129. (In Russ.).
- Tyurkskie narody Vostochnoi Sibiri [Turkic peoples of Eastern Siberia]* (2008). Ed. by D. A. Funk and N. A. Alekseev. Moscow, Nauka. 422 p. (In Russ.).
- Ubushieva, D. V., and Damrinjav, B. (2019) *Matrimonial'nye kollizii v kalmytskom ehpose «Dzhangar» i skazaniyakh tyurko-mongol'skikh narodov Sibiri [Matrimonial collisions in the Kalmyk epic of Jangar and legends of Siberia's Turko-Mongols]*. *Oriental Studies*, no. 44 (4), pp. 707–715. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2019-44-4-707-715
- Hu Yanxing (2006) *Gosudarstvennaya etnonatsional'naya politika v Kitae: analiz teoreticheskikh podkhodov i sotsial'nykh praktik v kontse XX — nachale XXI v. [State ethno-national policies in China: analysis of theoretical approaches and social practices in the late 20th and early 21st centuries]*. Candidate of Social Sciences thesis abstract. Moscow. 23 p. (In Russ.).
- Khoit, S. K. (2008) *Poslednie dannye po lokalizatsii i chislennosti oirat [Latest data on whereabouts and numbers of Oirats]*. In: *Problemy etnogeneza i etnicheskoi istorii tyurko-mongol'skikh narodov [The Turko-Mongols: issues of Ethnogenesis and ethnic history]*. Ed. by P. M. Koltsov. Elista, Kalmyk State University. Vol. 2. 202 p. Pp. 136–157. (In Russ.).
- «Tsaadzhin bichig» («Mongol'skoe ulozhenie»). *Tsinskoe zakonodatel'stvo dlya mongolov. 1627–1694 gg. [‘The Code of Mongols’: Qing legislation for the Mongols, 1627–1694]* (1998). Introd., Mong. text, translit., transl. and comment. by S. D. Dylykov. Moscow, Vostochnaya Literatura. 341 p. (In Russ.).
- Cheboksarov, N. N. (1959) *Osnovnye etapy razvitiya etnografii v Kitae [Ethnography in China: key stages of development revisited]*. *Sovetskaya etnografiya*, no. 6, pp. 123–149. (In Russ.).
- Yusha, Zh. M. (2017a) *Tuvinty Kitaya v XXI veke: vekhi istorii i sovremennoe sostoyanie [Tuvans in 21st century China: history and contemporary situation]*. *The New Research of Tuva*, no. 1, pp. 101–119. (In Russ.). [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/699> (access date: 15.07.2019). (In Russ.) DOI: 10.25178/nit.2017.1.7
- Yusha, Zh. M. (2017b) *Etnoyazykovaya situatsiya u tuvintsev Kitaya [Ethno-linguistic situation for Tuvans of China]*. *Traditional Culture*, no. 3, pp. 46–57. (In Russ.).
- Yusha, Zh. M. (2017c) *Fol'klorno-etnograficheskie traditsii tuvintsev Kitaya (po rezul'tatam polevoi raboty 2016 g.) [Folklore and ethnographic traditions of Tuvans of China (based on 2016 fieldwork)]*. *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*, no. 3, pp. 90–96. (In Russ.).
- Yusha, Zh. M. (2017d) *Fol'klor i obryad tuvintsev Kitaya v nachale XXI veka: struktura, semantika, pragmatika [Folklore and ritual of China's Tuvans in the early 21st century: structure, semantics, pragmatics]*. Doctor of Philology thesis. Novosibirsk. 434 p. (In Russ.).
- Yusha, Zh. M. (2018) *Fol'klor i obryad tuvintsev Kitaya v nachale XXI veka. Struktura. Semantika. Pragmatika [Folklore and ritual of China's Tuvans in the early 21st century: structure, semantics, pragmatics]*. Novosibirsk, Nauka. 400 p. (In Russ.).
- Balzhin, D. (2017) *Collection and publication of Oirat folk tales of Xinjiang: a brief historical review*. *Oriental Studies*, no. 6, pp. 138–149. (In Eng.).
- Bingsheng, G. (2011) *中国图瓦演变 (Zhong guo Tuwa ren yan jiu) [Evolution and transformation of one ethnos: China's Tuvans revisited]*. Beijing. 380 p. (In Chin.).
- Chao Gejin (2001) *The Oirat epic cycle of Jangar*. *Oral Tradition*, no. 16/2, pp. 402–435.



Hou, Y. (2014) The analysis of current situation of Tuva people in China. *The New Research of Tuva*, no. 1 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/178> (access date: 15.07.2019).

Namkamidog (2009) 新疆图瓦人社会文化田野调查与研究 (*Xinjiang Tuwaren shenuiwenhua tianyediaocha yu yanjiu*) [Social culture of Xinjiang Tuvans: a field study]. Beijing. 294 p. (In Chin.).

Shimin, G. (2005) Materials on Tuvinian language of China. In: *Altaiskie yazyki i vostochnaya filologiya* [Altaic languages and Oriental philology]. Coll. articles. Ed. by K. N. Bicheldey et al. Moscow, Vostochnaya Literatura. 519 p. Pp. 409–503.

Wang, L. (2015) The identification of minorities in China. *Asian-Pacific Law & Policy Journal*, vol. 16:2, pp. 1–21.

Language atlas of China (1987, 1989). Ed. by (Australia) S. A. Wurm, B. T'sou, D. Bradley; (China) Li Rong, Xiong Zhenghui, Zhang Zhenxing. [In two parts, boxed]. (Pacific Linguistics, Series C, no. 102). 36 maps, 22 sheets text material + addenda et corrigenda. Canberra: Australian Academy of the Humanities and the Chinese Academy of Social Sciences [and] Department of Linguistics, Research School of Pacific Studies, ANU; Hong Kong: Longman Group (Far East). DOI: 10.1017/S0041977X0000598X

Submission date: 03.09.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.16

ФИЛОЛОГИЯ

Топонимы-цветообозначения в тувинском языке*

Надежда Д. Сувандии

Тувинский государственный университет, Российская Федерация



В статье представлена систематизация топонимов Тувы, включающих в свой состав обозначения разных цветов в тувинском языке. Материалом исследования послужили географические наименования, собранные автором во времена лингвистических и диалектологических экспедиций в 1999–2019 гг. в различные районы Республики Тыва, в с. Верхнеуссинское Ермаковского района Красноярского края и на территории Ховдского, Баян-Улэгэйского аймаков Западной Монголии. В список также включены ранее зафиксированные и опубликованные топонимы из научной литературы.

Анализ цветообозначений в топонимической системе тувинского языка показывает, что в тувинском языке встречается очень много географических наименований, связанных с лексемами ак — 'белый', кара — 'черный', сарыг — 'желтый', кызыл — 'красный', ноган — 'зеленый', көк — 'синий' и др. Это свойственно всей тюркской топонимии в целом, а также отражает цветовую характеристику географических объектов окружающей природы и местности, где проживают тувинцы. По составу топонимы-цветообозначения являются сложными, образованными в основном по модели «имя прилаг. цветообозначение + имя суц.». В них дается цветовая характеристика географических наименований, в частности цвет горных пород, озер, рек, а также растительности.

Ключевые слова: тувинский язык; ономастика; топонимика; топонимическая система; топонимы-цветообозначения; географические наименования; топоформанты; Тува; Монголия

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-012-00073 «Трансформационные процессы в ономастике народов Центральной Азии: история и современность (на примере Тувы, Тофаларии, Калмыкии и Монголии)».



Для цитирования:

Сувандии Н. Д. Топонимы-цветообозначения в тувинском языке [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/896> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.16



Сувандии Надежда Дарьевна — кандидат филологических наук, декан филологического факультета Тувинского государственного университета. Адрес: 667004, Россия, г. Кызыл, ул. Педагогическая, д. 13. Тел.: +7 (923) 268-93-69. Эл. адрес: suvandiin@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-3817-2436

Suvandii Nadezhda Daryevna, Candidate of Philology, Dean, Philological Faculty, Tuvan State University. Postal address: 13 Pedagogicheskaya St., 667004 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (923) 268-93-69. E-mail: suvandiin@mail.ru



Place names of color designation in Tuvan language*

Nadezhda D. Suvandii

Tuvan State University, Russian Federation

The article systematizes the place names of Tuva which contain a Tuvan word referencing any of the colors. The source material was collected by the author during linguistic and dialectological expeditions to various rayons of the Republic of Tuva in 1999-2019: in Verkhneusinskoye, Yermakovskiy rayon, Krasnoyarsk Krai and in Khovd and Bayan-Ölgii aimags of Western Mongolia. The list also includes place names recorded and published in earlier research literature.

An analysis of color designations in the toponymical system of Tuvan language shows that the place names containing the lexemes 'ak' (white), 'kara' (black), 'saryg' (yellow), 'kyzyl' (red), 'nogaan' (green) and 'køk' (blue) are quite numerous. This is a common feature in toponymies of all Turkic languages. It also reflects the color characteristic of geographical objects and natural landscapes in the areas populated by Tuvans. In terms of linguistic structure, toponyms designating color are compounds which typically include a color-indicating adjective and a noun. This model provides a color characteristic of a geographical name, especially referring to the color of rock, lakes, rivers and vegetation.

Keywords: Tuvan languages; onomastics; toponymy; toponymical system; color designating toponyms; geographical names; topoformants; Tuva; Mongolia

**The article was written with financial support from RFBR within the framework of research project No. 19-012-00073 "Transformational projects in onomastics of peoples of Central Asia: history and current state (the cases of Tuva, Tofalaria, Kalmykia and Mongolia)"*



For citation:

Suvandii N. D. Place names of color designation in Tuvan language. *The New Research of Tuva*. 2019, № 4 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/896> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.16

Введение

Ономастика — один из разделов языкознания, в котором хранится историческое прошлое любого этноса, его обычаи, традиции и культура. В тувинском языкознании исследование ономастики, в том числе топонимики еще требует дальнейшего изучения, в том числе в разных аспектах, например, цветообозначения. Целью данного исследования является анализ топонимов Тувы, включающих в свой состав обозначения разных цветов.

Материалом исследования послужили географические наименования, собранные автором во времена лингвистических и диалектологических экспедиций в 1999–2019 гг. в различные районы Республики Тыва, в с. Верхнеуссинское Ермаковского района Красноярского края и на территории Ховдского, Баян-Улэгэйского аймаков Западной Монголии, а также топонимы, зафиксированные в «Топонимических словарях» Б. К. Ондар (Ондар, 2004, 2007) — ведущем специализированном издании по топонимике Тувы.

История изучения тувинской топонимики

В тувиноведении ономастика как отдельная наука стала развиваться с 1980-х гг. Но впервые топонимия Тувы была зафиксирована еще в конце XIX в. Н. Ф. Катановым, который в 1889 г. проводил научную экспедицию в Урянхайский край, результатом которой явилась публикация первой академической грамматики тувинского языка, где автором дан перечень тувинских топонимов и антропонимов (Катанов, 1903). Топонимы Тувы также встречается в археологических научных исследованиях М. Х. Маннай-оола (Маннай-оол, 1961), А. Д. Грача (Грач, 1980), в орхоно-енисейских памятниках (Кормушин, 1997, 2008), Г. Е. Грумм-Гржимайло (Грумм-Гржимайло, 2007) и др. Дальнейшее изучение тувинской ономастики получило распространение в конце 60-х годов XX столетия, к которым относятся научные исследования первого тувинского доктора филологических наук, профессора



Ш. Ч. Сата (Сат, 1969), известного лексиколога тувинского языка Б. И. Татаринцева (Татаринцев, 1973, 1977ab). С конца 1970-х — в начале 1980-х годов вопросами тувинской топонимии вплотную стала заниматься Б. К. Ондар, которая объездила всю республику и защитила кандидатскую диссертацию по тувинским водным объектам (Ондар, 1993). Впоследствии ею опубликованы такие большие научные труды, как «Топонимический словарь тувинского языка» в двух выпусках и монографии (Ондар, 2004, 2007, 2008, 2011).

В последние годы вопросами топонимии Тувы занимаются немало ученых-филологов: М. В. Бавуу-Сюрюн, Б. Бадарч (Бавуу-Сюрюн, 2018: Электр. ресурс; Бадарч, Бавуу-Сюрюн, 2018: Электр. ресурс), Л. С. Кара-оол (Кара-оол, 2018: Электр. ресурс, 2019ab), К. М. Симчит (Симчит, 2018), автор данной статьи (Сувандии, 2018: Электр. ресурс, 2019ab) и др. Однако, проблема цветообозначения в топонимике Тувы до сих пор не актуализировалась.

А при этом в тувинской топонимической системе фиксируется большое количество географических названий, включающих в свой состав цветообозначения. В топонимии тувинского языка большую роль играют так называемые топоформанты, которые используются для образования географических наименований. Распространенными топоформантами в топонимической системе тувинского языка являются имена прилагательные, обозначающие цветовые обозначения как *кара* — ‘черный, темный’ (Тувинско-русский словарь, 1968: 226), *кызыл* — ‘красный’ (там же: 274), *сарыг* — ‘желтый’ (там же: 369), *ногаан* — ‘зеленый’ (там же: 310), *көк* — ‘синий; зеленый; седой; серый’ (там же: 257), *хүрең* — ‘коричневый; бурый’ (там же: 498), *бора* — ‘серый’ (там же: 113), *ала* — ‘пегий (о масти животных), полосатый, пестрый’ (там же: 51), *шокар* — ‘пестрый, рябой, пятнистый; разрисованный, украшенный орнаментом’ (там же: 577) и др.

Вопросы цветообозначения в лингвистике, в том числе тюркских языков, были объектом исследования многих ученых (Кононов, 1978; Майзина, 2006; Кезина, 2010; Сподина, 2013 и др.). Цветообозначения в топонимии также нашли свое отражение в ряде интересных работ (Черкасов, 1967; Хамуркопаран, 2013; Хисамитдинова и др., 2019 и др.). Топонимы-цветообозначения встречаются и в научных изысканиях Б. К. Ондар (Ондар, 2007: 550).

Лексико-семантические группы топонимов-цветообозначений

В наших научных экспедициях собраны топонимы из различных районов Республики Тыва, с. Верхнеусинское Ермаковского района Красноярского края), Ховдского и Баян-Улэгэйского аймаках Монголии, где проживают тувинцы. Таким образом, нами охвачена тувинская топонимика двух российских регионов — Тувы и Красноярского края, а также двух регионов Монголии.



Фото 1. Работа с информантом во время экспедиции в с. Верхнеусинское Ермаковского района Красноярского края, 2016 г. Фото из архива автора.

Photo 1. Working with a respondent during the expedition to village Verkhneusinskoye, Yermakovskiy rayon, Krasnoyarsk Krai, 2016. Photo from the author's archive.



*Фото 2. Ак-Баштыг — гора в Сут-Хольском районе. Фото автора, 2015 г.
Photo 2. Collecting research material in sumon Tsengel, Bayan Ölgii aimag, Mongolia, 2019.
Photo from the author's archive.*

В образовании топонимов-цветообозначениях присутствуют в большей степени лексемы, указывающие на названия основных цветов тувинского языка, на которых мы и остановимся. Приводимые примеры соотносятся с топонимами из словаря Б. К. Ондар.

1. Топонимы с лексемой ак — ‘белый’.

Наиболее часто употребительным является лексема *ак* — ‘белый’: *Ак-Бедик* — букв. «белая высокая»: название гор в Каа-Хемском, Овюрском и Тес-Хемском районах Республики Тыва, где компонент *ак* в орониме оценочное значение ‘хорошая’ — белая, высокая гора (Ондар, 2007: 88).

Ак-Даш — букв. ‘белый, чистый камень’: местности в Барун-Хемчикском, Сут-Хольском районах Тувы. Б. К. Ондар считает, что название села Ак-Даш в Сут-Хольском районе мотивировано каменистой поверхностью земли, а в Барун-Хемчикском районе в степи имеется большой белый камень (там же: 90).

Ак-Өдек — букв. ‘чистое стойбище’: местность, расположенная на открытом стойбище (там же: 93).

Ак-Суг — букв. ‘белая вода’: реки в Барун-Хемчикском, Кызылском районах Тувы (там же: 94). По нашей информации, воды данных рек, когда смотришь в темное время суток, имеют белый оттенок, в связи с чем дано данное название.

Ак-Хем /лит./ ~ Ак-Кем /цэнг./ — букв. ‘белая река’: название рек в Барун-Хемчикском, Чаа-Хольском, Эрзинском районах Тувы, также реки в сумоне Цэнгэл Баян-Улэгэйского аймака Монголии. Название дано рекам, протекающим в открытых, безлесных местностях, также в глубине имеющих маленькие белые камушки.

Б. К. Ондар отмечает, что лексема *ак* в составе топонимов имеет несколько значений: а) белый; б) чистый, без растительности, без примесей; в) питающийся талыми снеговыми водами (о реках и озерах); мутноватый, со взвесями — противоположно *кара*; г) со снежным покровом; д) с горной породой светлых оттенков; е) мутно-белый от взвесей; ж) священный; великий; з) хороший, благоприятный (там же: 85).

В целом на территории районов Тувы, с. Верхнеусинск, Красноярского края, Ховдского и Баян-Улэгэйских зафиксировано более 100 топонимов с лексемой *ак* — ‘белый’.

Лексема *ак* — компонент собственных имен во многих тюркских языков: АҚ III: *aq bař atiq* и. собств. (Е 49); *aq saǵ* геогр. наименование местности (МК I 81); *aq teräk* геогр. название перехода через реку Ила (МК I 81) (Древнетюркский словарь, 1969: 48).



2. Топонимы с лексемой *кара* — ‘черный’.

Следующей лексемой, часто употребляемой в тувинской топонимии, считается *кара* — ‘черный’, который является одним из распространенных компонентов в ономастике тюркских языков. **GARA** III: **gara** компонент и. *собств, правителей из династии Караханидов* (III 221); **gara bagši** и. *собств.* (USp 10, 38); **gara jalva** *геогр.* название местности в Средней Азии недалеко от Ферганы, ставшее синонимом глухих мест, глухомани (МК I 119); **gara köl** *геогр.* название местности (КТ 12)... (Древнетюркский словарь 1969: 424). В исследованиях уральских ученых также зафиксировано немало топонимов с вышеуказанной лексемой (Шувалов, 1989).

В собранном нами материале к данным топонимам относятся такие географические наименования, как *Кара-Даг* — букв. ‘черная гора’: название оронима в Барун-Хемчикском, Сут-Хольском, Улуг-Хемском, Дзун-Хемчикском и др. районах Тувы, также в окрестности с. Верхнеуссинское Красноярского края. Название дано местностям, где мало снега зимой; где имеется густой, не проходимый лес, где имеются горы.

Кара-Суг — букв. ‘черная вода’. Это родник, родниковая река, земляная вода, ключ, источник, который и зимой не замерзает. Данный гидроним имеется в Монгун-Тайгинском, Бай-Тайгинском, Барун-Хемчикском, Овюрском и др. районах (Ондар, 2007: 249).

Кара-Хая — букв. ‘черная скала’ — это горы и скалы, не заросшие лесом, бесснежные с хвойными лесами и каменными россыпями черного цвета, в некоторых наименованиях это ороним, где имеется кремнисто-глинистый сланец, имеющий почти черный цвет (там же: 242).

Кара-Хөл — букв. ‘черное, темное озеро’, находящееся в Бай-Тайгинском, Тоджинском, Тес-Хемском районах. Это озера с чистой, прозрачной водой, на берегу которой растет сочная трава для животных. Б. К. Ондар отмечает, что в Бай-Тайгинском районе это горное озеро, имеющее вытянутую форму и лежащее в скалистых крупных берегах, поросших местами лиственницей. В окрестностях озера имеются заснеженные горы. Название его местные жители связывают с очень темной водой, как черный архат (там же: 244). У жителей сумона, по словам информантов, во время перекочевки целый аал попал на дно озера, поэтому его называли «черным, скверным» озером.

Кара-Шөл — букв. ‘черное поле’, встречающееся в сумоне Цэнгэл Баян-Улэгэйского аймака Монголии, где зимой всегда мало выпадает снега.

Лексема *кара* в составе топонимов имеет несколько значений: а) черный, темный; б) густой; в) прозрачный, родниковый; г) черный, не покрытый снегом; д) горы, покрытые черновой тайгой; е) большой, главный; крупный; великий; ж) плохой, скверный, горестный, безрадостный; з) крепкий (там же: 233).

Нами найдено более 80 топонимов с лексемой *кара* — ‘черный’.



Фото 3. Озеро Кара-Холь Тес-Хемского района. Фото А. Папына, 2019 г.

Photo 3. Lake Kara Khol, Tes-Khemsky rayon. Photo by A. Papun, 2019.



3. Топонимы с лексемой кызыл — ‘красный’.

Лексема *кызыл* — ‘красный’ для тувинцев играет большую роль в жизни, т. к. она связана с революцией, со цветом крови и т. д. Не зря столице республики дано название Кызыл — букв. ‘красный’. Город вначале назывался Белоцарск, а в 1920 г. после победы большевиков в Сибири решено было переименовать его Кызылом.

В топонимической системе тувинского языка немало географических наименований с лексемой *кызыл* — ‘красный’: *Кызыл-Даг* — букв. ‘красная гора’ — ороним, зафиксированный в Бай-Тайгинском, Дзун-Хемчикском, Эрзинском районах республики. Данное название дано из-за цвета горных пород и растительности.

Кызыл-Дыт — букв. ‘красная лиственница’. Так называются местности, расположенные в Тоджинском и Эрзинском районах Тувы. В данных территориях растут большие красноватые лиственницы.

Кызыл-Тайга — букв. ‘красная тайга’ — ороним в Сут-Хольском районе, который имеет красноватые каменные породы.

Б. К. Ондар отмечает, что *кызыл* — красный, бурый, рыжий, румяный, кирпично-красный (Ондар, 2007: 281). Нужно сказать, что в географических названиях с лексемой *кызыл* в основном имеется ввиду породы камней и почвы, имеющие оттенки красного цвета. С лексемой *кызыл* — ‘красный’ зафиксировано около 70 географических названий.



Фото 4. Кызыл-Тайга, Сут-Хольского района. Фото из архива автора, 2015 г.

Photo 4. Kyzyl Taiga, Sut-Kholsky rayon, 2015. Photo from the author's archive.

4. Географические названия с лексемой көк — ‘синий’.

Имя прилагательное *көк* — ‘синий’ встречается в следующих топонимах:

Көк-Булуң — букв. ‘синий угол’ — ороним в Улуг-Хемском, Тандинском районах Тувы, где обильно растут зеленые травы и зеленые тальники (Ондар, 2007: 261). Тувинцы так называют зеленую траву.

Көк-Сайыр — букв. ‘синее высохшее русло реки, покрытое галькой’ (Тувинско-русский словарь, 1968: 363).

Көк-Тей — букв. ‘синяя сопка, синий холм’ — ороним, встречающийся в Кызылском районе, вдоль которого течет небольшая речушка, где вокруг растут черемуха, шиповник и т. д. (Ондар, 2007: 263).



Көк-Чарык — букв. ‘синяя расщелина’ — минеральный источник, находящийся в Сут-Хольском районе Тувы. Информанты говорят, что возле источника жили старик Чарыккай и старуха Көк. В его честь и названа местность.

Көк в составе топонимов имеет следующие значения: а) синий, голубой, сизый; б) зелень, зеленый (о травах); в) седой; г) глубокий; д) ясно видимый; е) высокогорный (Ондар, 2007: 260).

Выявлено более 30 топонимов с лексемой *көк* — ‘синий’.

5. Топонимы с лексемой *бора* — ‘серый’.

Топонимов с лексемой *бора*, по сравнению с предыдущими группами, мало — около 10 географических названий. Например, *Бора-Булак* — букв. ‘серая горная долина’ (Тувинско-русский словарь, 1968: 21). В данной местности растительность преимущественно серого цвета, что явилось основанием такого наименования.

Бора-Оорга — букв. ‘серый хребет’ — невысокий хребет с серо-бурым цветом растительности и бурными каменистыми россыпями в Дзун-Хемчикском районе (Ондар, 2007: 168).

Бора-Тайга — букв. ‘серая тайга’ — ороним в Сут-Хольском районе. Названо по цвету склон и вершин с серыми каменными россыпями. В честь данной тайги названа и деревня, находящаяся на подножии горы.

Бора-Тей — букв. ‘серая сопка, серый холм’ в Улуг-Хемском, Тес-Хемском районах, покрытый растительностью серого цвета.

Бора-Шай — букв. ‘серый чай’ — ороним в Овюрском районе, где сейчас находится застава Боршоо, которая находится на границе Тувы и Монголии в Овюрском районе. По легенде, один монгол сумел спасти себя от голода при помощи чая с караганником, забеленного молоком. Мотивом наименования и является цвет воды и растительности (Ондар, 2007: 169).

Лексема *бора* — ‘серый’ имеет значение цвета горной породы и растительности.



Фото 5. *Бора-Тайга* Сут-Хольского района. Фото из архива автора, 2015 г.
Photo 5. *Bora Taiga*, Sut-Kholsky rayon, 2015. Photo from the author's archive.

6. Географические наименования с лексемой *ногаан* — ‘зеленый’.

В тувинской топонимической системе встречаются и топонимы с лексемой *ногаан* — ‘зеленый’. Но по количеству их мало, зафиксировано всего два наименования, к которым относятся:

Ногаан-Ой — букв. ‘зеленая низина, зеленая лощина’ — ороним в Каа-Хемском районе, богатой зеленой растительностью;



Ногаан-Хөл — букв. ‘зеленое озеро’. Одноименные озера имеются в Бай-Тайгинском, Барун-Хемчикском и Тоджинском районах. Мотивом наименования является зеленая растительность, находящаяся на дне озера. По мнению Б. К. Ондар, «Ногаан-Хөл в Тоджинском районе действительно зеленое потому, что в воде растворен какой-то минерал, который по мере насыщения выпадает тонким слоем на дно озера. В восточной оконечности озера имеются мощные грязевые отложения зеленого цвета» (Ондар, 2007: 310).



Фото 6. Озеро Ногаан-Хөл сумона Цэнгэл Монголии. Фото из архива автора, 2019 г.
Photo 6. Lake Nogaan Khel, sumon Tsengel, Mongolia, 2019. Photo from the author's archive.

Таким образом, в топонимах тувинского языка отражается немало географических объектов, связанных с различными цветами, указывающих на цветовую характеристику местностей, его почвы, растительности.

Заключение

Среди лексем, выражающих цветовую характеристику, в большей степени употребляются основные цвета тувинского языка, такие, как *ак* — ‘белый’, *кара* — ‘черный, темный’, *кызыл* — ‘красный’, *сарыг* — ‘желтый’, *ногаан* — ‘зеленый’, *көк* — ‘синий; зеленый; седой’; *бора* — ‘серый’ и т. д. Данные лексемы характеризуют растительный мир, цветовые характеристики местностей, которые названы теми и другими названиями.

В тувинском языке топонимы по структуре являются простыми и сложными, которые образованы лексико-семантическим, морфологическим, морфолого-синтаксическим, синтаксическим и др. способами. Одним из продуктивных в словообразовании топонимов является синтаксический способ, который образован сложением двух основ.

Топонимы-цветообозначения образованы из двух основ по модели: **имя прилагательное цветообозначение + имя существительное**: *Ак-Даш* — от прил. *ак* ‘белый’ + сущ. *даш* ‘камень’; *Кара-Суг* — от прил. *кара* ‘черный’ + сущ. *суг* ‘вода’, *Кызыл-Дыт* — от прил. *кызыл* ‘красный’ + сущ. *дыт* ‘лиственница’, *Көк-Тей* — от прил. *көк* ‘синий’ + сущ. *тей* ‘сопка, холм’; *Бора-Шай* — от прил. *бора* ‘серый’ и сущ. *шай* ‘чай’; *Ногаан-Ой* — от прил. *ногаан* ‘зеленый’ и сущ. *ой* ‘низина, лощина’ и т. д.

Следует отметить, что все топонимы-цветообозначения в тувинском языке являются сложными, состоящими из двух основ.

В топонимах-цветообозначения отражена почти вся цветовая палитра окружающего мира тувинцев во всех его оттенках и исследование этого аспекта тувинской топонимии также интересно для изучения картины мира в тувинской культуре.



СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бавуу-Сюрюн, М. В. (2018) Топонимы как маркеры диалектов и говоров тувинского языка [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/786> (дата обращения: 09.08.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.3.2

Бадарч, Б., Бавуу-Сюрюн, М. В. (2018) Монголизмы в тувинских топонимах: сопоставительный анализ географических названий сумона Цэнгэ Баян-Улэгэйского аймака Монголии [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/799> (дата обращения: 09.10.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.3.14

Грач, А. Д. (1980) Древние кочевники в центре Азии. М. : Наука. 256 с.

Грум-Гржимайло, Г. Е. (2007) Западная Монголия и Урянхайский край. Антропологический и этнографический очерк этих стран // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах, о древностях Тувы: в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М. : Слово. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV в. — начало XX в.). 664 с. С. 496–638.

Древнетюркский словарь (1969) / ред.: В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л. : Наука. 676 с.

Кара-оол, Л. С. (2018) Лексические особенности топонимов Овюрского района Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/795> (дата обращения: 10.10.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.3.11

Кара-оол, Л. С. (2019а) Лексика родильных обрядов в топонимах Тувы // Мир науки, культуры, образования № 3. С. 368–369.

Кара-оол Л. С. (2019б) Числительные в топонимах Тувы // Oriental Studies. № 4. С. 691–706. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-44-4-691-706.

Катанов, Н. Ф. (1903) Опыт изслѣдованія урянхайскаго языка, съ указаніемъ главнѣйшихъ родственныхъ отношеній его къ другимъ языкамъ тюркскаго корня. Казань : Типо-литографія Императорскаго Казанскаго Университета. 1600 с.

Кезина, С. В. (2010) Семантическое поле цветообозначений в русском языке (диахронический аспект): автореф. дисс. докт. фил. н. Пенза. 50 с.

Кононов, А. Н. (1978) Семантика цветообозначений в тюркских языках. // Тюркологический сборник. 1975. М. : Изд-во «Наука». Главная редакция восточной литературы. С. 159–179.

Кормушин, И. В. (1997) Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования / отв. редактор Э. Р. Тенишев. М. : Наука. 303 с.

Кормушин, И. В. (2008) Тюркские енисейские эпитафии. Грамматика, текстология / отв. редактор Д. М. Насилов. М. : Наука. 342 с.

Майзина, А. Н. (2006) Семантическое поле цветообозначений алтайского языка в сопоставлении с монгольским языком : дисс. ... канд. фил. н. Горно-Алтайск. 208 с.

Маннай-оол, М. Х. (1961) Археологические исследования в Овюрском районе в 1960 г. // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. IX. / ред. коллегия: Сердобов Н. А. и др. Кызыл : Тип-я Управления культуры. 283 с. С. 222–229.

Ондар, Б. К. (1993) Гидронимия Тувы. М. : Институт языкознания РАН. 17 с.

Ондар, Б. К. (2004) Топонимический словарь Тувы. Абакан : Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова. 254 с.

Ондар, Б. К. (2007) Топонимический словарь Тувы. 2-е изд. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 550 с.

Ондар, Б. К. (2008) Тувинская топонимия. Сопоставительный анализ топонимии Тувы с топонимами Южной Сибири и других тюркоязычных территорий. Кызыл : Тувинское книжное изд-во. 296 с.

Ондар, Б. К. (2011) Русская топонимия Тувы. Кызыл : Редакционно-издательский отдел ТувГУ. 168 с.

Сат, Ш. Ч. (1969) Заметки по топонимике Тувы // Материалы конференции «Этногенез народов Северной Азии» / отв. ред. Е. И. Убрятова. Новосибирск : название издательства. Общее кол-во страниц издания. С. 232–234.

Симчит, К. А. (2018) Древнетюркский Топоним QADĪRQAN и его возможные соответствия в современных языках Саяно-Алтайского региона [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/792> (дата обращения: 09.10.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.3.8



- Сподина, В. И. (2013) Цвет и его место в геосимволике // Вестник угроведения. № 1. С. 143–156.
- Сувандии, Н. Д. (2018) Вклад Бичен Кыргысовны Ондар в развитие топонимики Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/785> (дата обращения: 09.10.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.3.1
- Сувандии, Н. Д. (2019a) Сложные личные имена, образованные именными частями речи в тувинском языке // Мир науки, культуры, образования. № 3. С. 404–406.
- Сувандии, Н. Д. (2019b) Официальные и «вторые» имена этнических тувинцев Монголии Тувы // Oriental Studies. № 44 (4) С. 661–668. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-44-4-661-668
- Татаринцев, Б. И. (1973) Об особенностях топонимии Северо-Восточной Тувы // Происхождение аборигенов Сибири и их языков / отв. ред. А. П. Дульзон. Томск : Изд-во Томского университета. 236 с. С. 142–144.
- Татаринцев, Б. И. (1977a) Местные географические термины Северо-Восточной Тувы // Советская тюркология / гл. ред. М. Ш. Ширалиев. Баку: Тип-я им. 26 бакинских комиссаров. Вып. 5. Общее кол-во страниц издания. С. 18–26.
- Татаринцев, Б. И. (1977b) О топонимии бассейна реки Каа-Хем // Тувинский язык и литература в послеоктябрьский период / отв. ред. Д. А. Монгуш. Кызыл : Типография управления по делам издательств, полиграфии и книжной торговли Совета Министров Тувинской АССР. 192 с. С. 88–99.
- Тувинско-русский словарь (1968): 22 000 слов / ред. Э. Р. Тенишев. М. : Советская энциклопедия. 648 с.
- Хамуркопаран, Дж. (2013) Семантика цвета в тюркской топонимике // Преподаватель XXI. № 3. С. 338–345.
- Хисамитдинова, В. Г., Муратова, Р. Т., Ягафарова, Г. Н., Валиева, М. Р. (2019) Цветообозначения в башкирской топонимии // Вопросы ономастики. Т. 16, № 1. С. 140–159. DOI: 10.15826/vopr_onom.2019.16.1.008
- Черкасов, С. Л. (1967) «Цветовые» прилагательные в составе топонимов // Топонимика. Вып. 2. М. : Наука. С. 14–15.
- Шувалов, Н. И. (1989) От Парижа до Берлина по карте Челябинской области: Топонимический словарь. 2-е изд., перераб. и доп. Челябинск : Южно-Уральское книжное издательство. 160 с.

Дата поступления: 12.08.2019 г.

REFERENCES

- Bavuu-Surun, M. V. (2018) Toponimy kak markery dialektov i govorov tuvinskogo iazyka [Place names as markers of the dialects and sub-dialects of Tuvan language]. *The New Research of Tuva*, no. 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/786> (access date: 09.08.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.3.2 (In Russ.).
- Badarch, B., Bavuu-Surun, M. V. (2018) Mongolizmy v tuvinskikh toponimakh: sopostavitel'nyi analiz geograficheskikh nazvanii sumona Tsenge Baian-Ulegeiskogo aimaka Mongolii [Mongolisms in Tuvan toponyms: a comparative analysis of place names in Tsengel sum of Bayan-Olgii aimag, Mongolia with those of Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/799> (access date: 09.08.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.3.14 (In Russ.).
- Grach, A. D. (1980) *Drevnie kochevniki v tsentre Azii [Ancient nomads in Central Asia]*. Moscow, Nauka. 256 p. (In Russ.).
- Grumm-Grzhimailo, G. E. (2007) Zapadnaia Mongoliia i Uriankhaiskii krai. T. 3. Antropologicheskii i etnograficheskii ocherk etikh stran [Western Mongolia and Uriankhayskii krai. Vol. 3. An anthropological and ethnographic study of these countries]. In: Uriankhai. Tyva depter [Uryankhay. Tyva depter]: in 7 vols. / comp. S. K. Shoigu. Moscow, Slovo. Vol. 2. Plemena Saiano-Altai: Uriankhaisy (IV vek — nachalo XX v.) [The tribes of the Sayan-Altai: the Uriyankhai (4th — early 20th century)]. 664 p. Pp. 496–639. (In Russ.).
- Drevnetiurkskii slovar'* [An Old Turkic dictionary] (1969) / ed. by V. M. Nadeljaev, D. M. Nasilov, E. R. Tenishev and A. M. Shcherbak. Leningrad, Nauka. 679 p. (In Russ.).
- Kara-ool, L. S. (2018) Leksicheskie osobennosti toponimov Oviurskogo raiona Tuvy [Lexical features of microtoponyms of Ovyur rayon of Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/795> (access date: 10.10.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.3.11 (In Russ.).



Kara-ool, L. S. (2019a) Leksika rodil'nykh obriadov v toponimakh Tuvy [Vocabulary of maternity rites in toponyms of Tuva]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia*, no. 3, pp. 368–369. (In Russ.).

Kara-ool L. S. (2019b) Numerals in Toponyms of Tuva. *Oriental Studies*, no. 4, pp. 691–706. DOI: 10.22162/2619-0990-44-4-691-706

Katanov, N. F. (1903) *Opyt izsledovaniia uriankhaiskago iazyka, s ukazaniem glavneishikh rodstvennykh otnoshenii ego k drugim iazykam tiurkskago kornia* [An essay on the Uryanghai language, indicating the most important kinship ties between him and the other languages of the Turkic root]. St. Petersburg, Tipo-litografiia Imperatorskogo universiteta. 1600 p. (In Russ.).

Kezina, S. V. (2010) *Semanticheskoe pole tsvetooboznachenii v russkom iazyke (diakhronicheskii aspekt)* [The semantic field of color designations in the Russian language (Diachronic aspect)]: Theses of Diss. ... Doctor of Philology. Penza. 50 p. (In Russ.).

Kononov, A. N. (1978) Semantika tsvetooboznachenii v tiurkskikh iazykakh [Semantics of color designations in Turkic languages]. In: *Tiurkologicheskii sbornik. 1975*. Moscow, Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. Pp. 159–179. (In Russ.).

Kormushin, I. V. (1997) *Tiurkskie eniseiskie epitafii. Teksty i issledovaniia* [Turkic Yenisei epitaphs: Texts and studies] / ed. by E. R. Tenishev. Moscow, Nauka. 303 p. (In Russ.).

Kormushin, I. V. (2008) *Tiurkskie eniseiskie epitafii. Grammatika, tekstologiya* [Turkic Yenisei epitaphs: Grammar. Textology] / ed. by D. M. Nasilov. Moscow, Nauka. 342 p. (In Russ.).

Maizina, A. N. (2006) *Semanticheskoe pole tsvetooboznachenii altaiskogo iazyka v sopostavlenii s mongol'skim iazykom* [The semantic field of color designations in the Altai language in comparison with the Mongolian language]: Diss. ... Candidate of Philology. Gorno-Altai. 208 p. (In Russ.).

Mannai-ool, M. Kh. (1961) Arkheologicheskie issledovaniia v Oviurskom raione v 1960 g. [Archaeological research in Ovyur rayon in 1960]. In: *Uchenye zapiski TNIIIaLI*. Vol. IX. / editorial board: Serdobov N. A. et al. Kyzyl, Printing house of the Department of culture. 283 p. Pp. 222–229. (In Russ.).

Ondar, B. K. (1993) *Gidronimiia Tuvy* [Hydronyms of Tuva]. Moscow, Institut iazykoznanii RAN. 17 p. (In Russ.).

Ondar, B. K. (2004) *Toponimicheskii slovar' Tuvy* [A toponymic dictionary of Tuva]. Abakan, Izd-vo Khakasskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. F. Katanova. 256 p. (In Russ.).

Ondar, B. K. (2007) *Toponimicheskii slovar' Tuvy* [A toponymic dictionary of Tuva]. 2nd ed. Kyzyl, Tuvan book publisher. 550 p. (In Russ.).

Ondar, B. K. (2008) *Tuvinskaia toponimiia. Sopostavitel'nyi analiz toponimii Tuvy s toponimami Iuzhnoi Sibiri i drugikh tiurkoiazychnykh territorii* [Tuvan toponyms. A comparative analysis of toponyms of Tuva with those of southern Siberia and other Turkic-speaking territories]. Kyzyl, Tuvinskoe knizhnoe izdatel'stvo. 296 p. (In Russ.).

Ondar, B. K. (2011) *Russkaia toponimiia Tuvy* [Russian placenames in Tuva]. Kyzyl, Editorial and Publishing Department of Tuvan State University. 168 p. (In Russ.).

Sat, Sh. Ch. (1969) Zametki po toponimii Tuvy [Notes on the toponymy of Tuva]. In: *Materialy konferentsii «Ehtnogenez narodov Severnoj Azii»* [Ethnogenesis of peoples of Northern Asia: Proceedings of a conference], ed. by E. I. Ubryatova. Novosibirsk, s. n. Pp. 232–234. (In Russ.).

Simchit, K. A. (2018) Drevnetiurkskii Toponim QADIRQAN i ego vozmozhnye sootvet stviia v sovremennykh iazykakh Saiano-Altayskogo regiona [The Old Turkic toponym Qadirqan and its possible equivalents in modern languages of the Sayano-Altai region]. *The New Research of Tuva*, no. 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/792> (access date: 09.10.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.3.8 (In Russ.).

Spodina, V. I. (2013) Tsvet i ego mesto v geosimvolike [Color and its place in geosymbolics]. *Vestnik ugrovedeniia*, no. 1, pp. 143–156. (In Russ.).

Suvandii, N. D. (2018) Vklad Bichen Kyrgyzovny Ondar v razvitie toponimiki Tuvy [Bichen Kyrgyzovna Ondar and her contribution to the study of the toponymy of Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/785> (access date: 09.10.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.3.1 (In Russ.).

Suvandii, N. D. (2019a) Slozhnye lichnye imena, obrazovannye imennymi chastiami rechi v tuvinskom iazyke [Complex personal names formed by nominal parts of speech in the Tuvvin language]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia*, no. 3, pp. 404–406. (In Russ.).



Suvandii, N. D. (2019b) Ofitsial'nye i «vtorye» imena etnicheskikh tuvintsev Mongolii Tuvy [Ethnic Tuvans of Mongolia: Official and 'Second' Names]. *Oriental Studies*, no. 44 (4), pp. 661–668. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-44-4-661-668

Tatarintsev, B. I. (1973) Ob osobennostiakh toponimii Severo-Vostochnoi Tuvy [On the peculiarities of the toponymy of the North-Eastern Tuva]. In: *Proiskhozhdenie aborigenov Sibiri i ikh iazykov [The origin of the aborigines of Siberia and their languages]* / ed. by A. P. Dul'zon. Tomsk, Tomsk University Publ. 236 p. Pp. 142-144. (In Russ.).

Tatarintsev, B. I. (1977a) Mestnye geograficheskie terminy Severo-Vostochnoi Tuvy [Local geographical terms of the North-Eastern Tuva]. *Sovetskaia tiurkologiya*, vol. 5, pp. 18–26. (In Russ.).

Tatarintsev, B. I. (1977b) O toponimii basseina reki Kaa-Khem [On the toponymy of the Kaa-Khem river basin]. In: *Tuvinskii iazyk i literatura v posleoktiabr'skii period [Tuvan language and literature in the post-Revolution period]* / ed. by D. A. Mongush. Kyzyl, Printing office of the Department for publishing, printing and book trade of the Council of Ministers of the Tuvan ASSR. 192 p. Pp. 88–99. (In Russ.).

Tuvinsko-russkii slovar' [A Tuvan-Russian dictionary] (1968) / ed. by E. R. Tenishev. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia. 646 p. (In Russ.).

Khamurkoparan, Dzh. (2013) Semantika tsveta v tiurkskoi toponimike [Semantics of color in Turkic place names]. *Prepodavatel' XXI*, no. 3, pp. 338–345. (In Russ.).

Khisamitdinova, V. G., Muratova, R. T., Iagafarova, G. N. and Valieva, M. R. (2019) Tsvetooboznacheniiia v bashkirskoi toponimii [Color recognition in the Bashkir toponymy]. *Voprosy onomastiki*, vol. 16, no. 1, pp. 140-159. DOI: 10.15826/vopr_onom.2019.16.1.008 (In Russ.).

Cherkasov, C. L. (1967) «Tsvetovye» prilagatel'nye v sostave toponimov [«Color» adjectives in toponyms]. *Toponimika*, vol. 2, pp. 14–15. (In Russ.).

Shuvalov, N. I. (1989) *Ot Parizha do Berlina po karte Cheliabinskoi oblasti: Toponimicheskii slovar'* [From Paris to Berlin on the map of Chelyabinsk region: Toponymic dictionary]. 2nd ed. Cheliabinsk, South Ural book publishing house. 160 p. (In Russ.).

Submission date: 12.08.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.17

Тува вчера, сегодня, завтра

Тувинская Народная Республика накануне вхождения в состав СССР глазами советского дипломата

Иванна В. Отрощенко

*Институт востоковедения им. А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины,
Украина*



В статье исследуется ряд резонансных аспектов политической истории Тувинской Народной Республики накануне ее присоединения к Советскому Союзу. Дневниковые записи поверенного в делах СССР в ТНР М. Г. Суцевского (1942–1943) позволяют, в частности, проанализировать ранний, подготовительный этап этого процесса и локализовать хронологическую дату, с которой советское руководство начало прорабатывать этот вопрос, — 18 марта 1943 г. Уделяется внимание и другим явлениям общественно-политической жизни ТНР, связанным с принятием тувинской элитой решения о присоединении к СССР, таким как деятельность государственных органов (Малого хурала), политические репрессии, которые продолжались в республике и в 1940-е гг.

Освещаются вопросы эмиграции тувинских аратов в МНР и принудительное переселение этнических тувинцев из Монголии в Туву 1930–1940-х гг. Рассматривается вопрос о границе, который с начала 1930-х гг. стал ключевым в отношениях между МНР и ТНР и оставался таким до вхождения Тувы в состав СССР в октябре 1944 года.

Исследование опирается в том числе на неопубликованные «Дневники поверенного в Делах СССР в ТНР т.т. Суцевского и Бударина». 10.12.1942–30.11.1943», которые хранятся в Архиве внешней политики Российской Федерации, в фонде 06 «Секретариат В. М. Молотова».

Ключевые слова: Тувинская Народная Республика; СССР; Малый хурал; международные отношения; Монгольская Народная Республика; Салчак Калбакхорекочев Тока; Александр Мангеевич Чимба; Михаил Григорьевич Суцевский; тувинцы; монголы; староверы Тувы; история Тувы; политические репрессии



Для цитирования:

Отрощенко И. В. Тувинская Народная Республика накануне вхождения в состав СССР глазами советского дипломата [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/895> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.17



Отрощенко Иванна Витальевна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела современного Востока Института востоковедения им. А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины; главный редактор журнала «Східний світ» («Мир Востока»). Адрес: 01001, Украина, г. Киев, ул. Грушевского, д. 4, к. 226. Эл. адрес: shidnyj.svit@gmail.com

Otroshchenko Ivanna Vitalievna, Doctor of History, Leading Research Fellow, Department of the Modern East, A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine; Editor-in-Chief, Shidnyj svit (Mir Vostoka). Postal address: Apt. 226, 4 Hrushevskiy St., 01001 Kyiv, Ukraine. Email: shidnyj.svit@gmail.com



Tuvan People's Republic on the eve of accession to the USSR through the eyes of a Soviet diplomat

Ivanna V. Otroshchenko

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine, Ukraine

The article examines a number of key aspects in the political history of Tuvan People's Republic shortly before it became part of the USSR. The entries in the diary of the charge d'affaires of the USSR in the Tuvan People's Republic, M. G. Sushchevsky (1942-1943) help us focus, in particular, on the early preparatory stage of this process and pinpoint the date when the Soviet leaders started to consider the issue quite seriously – March 18, 1943. Attention is also paid to other developments in the social and political life of the People's Republic of Tuva which had some bearing in the process of taking the decision to join the USSR. Among them are the government institutions and their work (e.g. the Little Khural) and the political purges which continued into the 1940s.

Some light is shed on the emigration of Tuvan arats to Mongolia and the forced resettlement of ethnic Tuvans from Mongolia to Tuva in the 1930s and 1940s. Special treatment is given to the issue of the border which since the early 1930s had become dominant in the Tuvan-Mongolian relations and remained so until the accession of Tuva into the USSR in October 1944.

For its sources, the study, inter alia, relies in the unpublished "Diaries of the charge d'affaires of the USSR in the Tuvan People's Republic [comrades] Sushchevsky and Budarin", preserved at the Archives of the Foreign Policy of the Russian Federation (f. 06 "V.M. Molotov's Secretariat").

Keywords: Tuvan People's Republic; USSR; Little Khural; international relations; Mongol People's Republic; Salchak Kalbakhorekovich Toka; Aleksandr Mangeevich Chimba; Mikhail Grigor'evich Suhshevsky; Tuvans; Mongols; Old Believers in Tuva; history of Tuva; political repressions



For citation:

Otroshchenko I. V. Tuvan People's Republic on the eve of accession to the USSR through the eyes of a Soviet diplomat. *The New Research of Tuva*. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/895> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.4.17

Введение

Одним из многочисленных неопубликованных источников по истории Тувы середины XX века являются «Дневники поверенного в Делах СССР в ТНР¹ т.т. Сущевского и Бударина». 10.12.1942-30.11.1943». Дело с таким названием хранится в Архиве внешней политики Российской Федерации, в фонде 06 «Секретариат В. М. Молотова» (Архив внешней политики Российской Федерации — далее АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363)². Сухие и лаконичные записи, сделанные незадолго до вхождения Тувы в состав Советского Союза, содержат немало полезной информации, позволяющей реконструировать разные стороны жизни тувинского общества. Большая часть из этих записей принадлежит поверенному в делах СССР в ТНР Михаилу Григорьевичу Сущевскому (1942–1943).

Особый интерес представляет информация, так или иначе связанная с обстоятельствами резонансного объединения, продолжающая оставаться затребованной, как в научном, так и в общественном дискурсе. Немаловажными и интересными являются и сведения, касающиеся С. К. Токи, неоднозначного исторического деятеля, сыгравшего огромную роль в судьбе Тувинской Народной Республики. Насколько можно судить, вокруг его фигуры и политической деятельности в самой Туве не утихают дискуссии (см.: Салчак Тока, 2015: 6–14), и голос беспристрастных документов в такой ситуации не перестает быть актуальным.

¹ ТНР — Тувинская Народная Республика (1921–1944 гг.).

² Ознакомиться с этим делом (как и рядом других дел, касающихся истории ТНР и советско-тувинских контактов периода Второй мировой войны), стало возможным благодаря масштабному проекту: СССР и союзники. Документы Архива МИД России о внешней политике и дипломатии ведущих держав антигитлеровской коалиции. URL: <http://agk.mid.ru/> (дата обращения: 25.03.2019).



Целью данной статьи является исследование разных сторон общественно-политической жизни ТНР накануне ее присоединения к Советскому Союзу и раннего, подготовительного этапа этого процесса, связанные с ним обстоятельства и нюансы, которые ранее не попадали в поле зрения исследователей. Предметом анализа являются и советско-тувинские отношения в этот период, которые развивались уже под влиянием негласных «объединительных» тенденций. Это позволит автору глубже раскрыть хронологию и внутренние механизмы резонансной, но, на самом деле, малоизвестной и заидеологизированной страницы тувинской истории.

Политическая ситуация в Тувинской Народной Республике накануне вхождения в состав СССР

Поверенный в делах СССР в ТНР М. Г. Суцевский к исполнению своих обязанностей на тувинской земле приступил 10 декабря 1942 г. Пробыл он на этой должности до начала ноября 1943 г. Период этот был очень насыщенный и интересный с точки зрения укрепляющихся тенденций в советском и тувинском руководстве относительно присоединения ТНР к СССР.

Из обращения 26 июня 1944 г. ЦК ТНРП и правительства ТНР в ЦК ВКП(б) на имя наркома иностранных дел В. М. Молотовым и секретаря ЦК ВКП(б) Г. Маленкова нам известно, что: «Еще в 1941 г. Политбюро ЦК ТНРП официальным письмом возбудило ходатайство о принятии ТНР в состав Советского Союза. В 1943 г. эта просьба в беседе с Вами, товарищ Молотов, возобновлялась. Но вопрос этот по обстоятельствам внешнеполитического характера был отложен...» (цит. по: Харунова, 2011: 52). В марте 1943 г., во время своего посещения Москвы, пылкий сторонник объединения, генсек ТНРП С. Тока был на приеме у Молотова. Известно, в частности, что их беседа состоялась 18 марта 1943 г., и она не записывалась (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 3, д. 30, л. 106). Но из записей М. Суцевского мы узнаем, о чем там могла идти речь. Вернувшись в Туву, 7 апреля на заседании Политбюро ЦК ТНРП С. Тока рассказал, что «на приеме Делегации т. Молотовым В. М.» среди прочего поднимался и вопрос «об условиях присоединения ТНР к СССР» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 17).

Подтверждением подобных размышлений советской стороны в этот период может служить «Справка о Тувинской Народной Республике», составленная по материалам 3-го Дальневосточного отдела НКВД и датированная 11 апреля 1943 г. (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 364, лл. 7–27). В «Справке» содержалась краткая информация об истории и народном хозяйстве ТНР, заключительными шли сведения о тувинских кадрах, где акцентировалось на лояльности тувинской политической элиты и руководства, которое «горячо предано СССР и твердо проводит курс на тесное сближение с нашей социалистической родиной» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 364, лл. 26). Например, про Александра Мангеевича Чимбу, председателя Совета министров ТНР, писали, в частности, следующее: «Вполне советский человек, безусловно поддерживает Тока в проведении политики сближения ТНР с СССР вплоть до присоединения, весьма дружелюбно относится к сов. гражданам» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 364, л. 27; подчеркнуто карандашом в документе. — И. О.).

В своих записях М. Суцевский также отмечает, что 24 мая «беседовал с Чимба по поводу решения ЦК ВКП(б) от 5/IV 1943 года. Решение получено в Кызыле 22 мая 1943 года» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 24). Возможно, это решение касалось именно перспективы присоединения Тувы к СССР и содержало потенциальное согласие советской стороны. Косвенным подтверждением таких намерений может служить более позднее решение Политбюро ЦК ТНРП от 25 августа 1943 г., о котором также сообщает М. Суцевский, — в Кызыле и во всех хошунных центрах организовать занятия по изучению русского языка тувинскими служащими и тувинского языка советскими гражданами — служащими учреждений (2 раза в неделю в течение одного года) (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 49). Тогда было решено также организовать обучение тувинскому языку школьников русских школ.

В свете таких тенденций интересен факт полемики между советскими дипломатами и тувинскими политиками о форме и знаках отличия в тувинской армии. 19 января 1943 г. в беседе с В. Г. Деканозовым¹ тувинский премьер А. Чимба заявил, что, в связи с введением новой формы и знаков отличия в Красной армии, правительство ТНР намерено ввести новую форму и у своих военных. А. Чимба просил согласия на это советского правительства, утверждая, что форма Красной армии имеется в НРА² со времен ее

¹ В. Г. Деканозов — заместитель наркома иностранных дел СССР (1939–1947). В его ведении были Иран, Турция, Афганистан, Монголия, Китай, Синьцзян и, похоже, Тува.

² НРА — Народно-революционная армия (1934–1944).



организации, к этому уже привыкло население и введения другой формы не поймут (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 4). Во время пребывания в Москве А. Чимба, а затем С. Тока ставили этот вопрос перед В. М. Молотовым, который посоветовал иметь собственную форму и знаки отличия для НРА, отличные от формы Красной армии.

25 мая 1943 г. Сущевский беседовал с Токой по этому же вопросу: «Несмотря на указания, которые давались в момент пребывания его в Москве и указания, полученные на днях советником НРА т. Смахтиным, Тока дал указания заказать в Советском Союзе знаки отличия, которые приняты в Красной Армии» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 24). Например, на пуговицах высшего командного состава НРА был изображен герб Советского Союза, а не ТНР. Сущевский просил Току учесть «указание НКВД» про необходимость, поскольку Тува является самостоятельным, суверенным государством, разработать для НРА собственную форму и знаки отличия и заказать их в СССР (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 24). Но тувинское руководство стояло на своем. 2 июля 1943 г. в беседе с В. Г. Деканозовым 2-й секретарь ЦК ТНРП Базыр-Сат снова просил разрешения ввести в армии ТНР форму и знаки отличия Красной армии и даже заказать в Госзнаке аналогичные советским значки физкультурников (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 4, д. 40, л. 49). Инициатива тувинской стороны так и не нашла поддержки в Москве, и вскоре М. Сущевский рассказывает о заседании Политбюро ТНРП 21 июля, где, в частности, обсуждалось утверждение формы пагонов и знаков отличия для бойцов и командиров тувинской армии: «после отказа Советского Правительства от присвоения формы Красной Армии, разработана собственная, отличная от Красной Армии форма пагонов и знаков отличия для НРА» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 39).

Высшим органом государственной власти ТНР являлся Великий хурал — парламент, ответственный за установление основных принципов внешней и внутренней политики (по ст. 16 Конституции ТНР 1941 г.). Исполнительная власть в Туве принадлежала правительству, избранному Малым хуралом, и президиуму последнего. Некоторые исследователи отмечают, что в 1930-е гг. Великий хурал в ТНР постепенно терял свое значение, все реже проходили очередные собрания, после 1930 г. он работал в 1935, 1938 и 1941 гг. (Ондар, 2016: 161). При этом одновременно возрастало значение Малого хурала и его президиума. С конца 1930-х гг. все решения ЦК ТНРП стали утверждаться только президиумом Малого хурала, в состав которого входили от 5 до 7 человек (там же), по Конституции 1941 г. — количество увеличивалось до 9 человек. Показательно, что декларация «О вхождении ТНР в состав СССР» была принята Малым, а не Великим Хуралом. Поэтому характер и особенности его деятельности в этот исторический период представляют особый интерес для исследователей.

Как Малый Хурал иногда принимал «нужные» решения, можно проиллюстрировать следующим ярким примером. 1 мая 1943 г. М. Г. Сущевский в своем дневнике писал следующее: «Опубликовано постановление Малого Хурала ТНР о присвоении Генеральному секретарю ЦК ТНРП т. Тока звания генерал-лейтенанта. Это постановление для многих явилось совершенной неожиданностью, так как Президиум Малого Хурала не собирался, а председателем Малого Хурала является Анчима, жена т. Тока. По существу т. Тока получил воинское звание лишь путем “согласования” с секретарями ЦК (Базыр-сат, Талганчик и др.), которые никогда в таких случаях не станут возражать» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 21). Заканчивая эту историю, Сущевский добавлял: «Советник ЦК ТНРП т. Калиничев с ведома которого проведено это решение, не счел нужным посоветоваться ни со мной, ни с Жуковым» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 21).

Выписки из дневника М. Сущевского позволяют коснуться еще одной проблемы, — политических репрессий в тувинском обществе. Информация об этих трагических событиях 1920–1950-х гг. в научной литературе довольно лаконична и, как правило, ограничивается сведениями о наиболее резонансных процессах, касающихся политической элиты республики (1932 и 1938)¹. Если в 1930-е гг. работники советского полпредства во главе с полпредом И. Т. Мулюкиным принимали непосредственное участие в выявлении и устранении «врагов народа» в тувинском обществе путем искусственной фабрикация дел (Моллеров, 2005: 202), то в 1940-е гг. ситуация несколько изменилась. Такой вывод можно сделать, исходя из следующих записей М. Сущевского. 29 января 1943 г., пообщавшись с членами тувинского правительства, он узнал, что арестован ряд членов правительства: председатель ЦК Профсоюза Ш. Лопсан-Самбуу (Лувсан-Самбуу) и бывший министр земледелия Т. Сюрюн, подозреваемые в соучастии в контрреволюционном заговоре против правительства ТНР. «Среди русских работников

¹ Приятным и содержательным новшеством стала кандидатская диссертация О. Ю. Иргита: «Политические репрессии в Тувинской Народной Республике в 1921–1944 гг.» (Иргит, 2019).



арестованных нет», — отмечал Сущевский (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 11). В дальнейшем о результатах следствия по делу Ш. Лопсана-Самбу и Т. Сюрюна он пытался узнать у А. Чимбы, который обещал дать выписку из показаний обвиняемых.

Позднее советский дипломат побеседовал на эту тему с инструктором МВД ТНР М. М. Рапопортом. Так, 15 марта 1943 г. у них состоялся разговор о необходимости ставить в известность миссию об аресте советских граждан и политических делах, фигурантами которых являются тувинские граждане. М. Сущевский, в частности, просил ознакомить его с делом Ш. Лопсана-Самбу и Т. Сюрюна¹. М. Рапопорт отказался это сделать, ссылаясь на то, что у него есть прямые указания НКВД никого, в т. ч. и посланника, с материалами МВД не знакомить и что в санкциях на арест советских граждан, проживающих в Туве, он не нуждается (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 11). 8 июня 1943 г., когда поступили сведения об арестах МВД ТНР 4-х советских граждан, Сущевский снова заинтересовался у Рапопорта, почему об арестах советских граждан и, в частности, членов партии не извещают советскую миссию. М. Рапопорт ответил: «Мы согласовали аресты с Тока. У меня имеются прямые указания НКВД на этот счет» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 30). М. Сущевский заключил, что, видимо т. Рапопорт никаких новых указаний по этому вопросу из Москвы не получал. Советский дипломат констатировал, что в ТНР широко практикуется, как лучшая мера пресечения, арест обвиняемых.

20 июля 1943 г. в Кызыле были получены поздравительные телеграммы заместителя Председателя Совета Народных Комиссаров Л. П. Берию, наркома государственной безопасности СССР В. Н. Меркулова, начальника 1-го Управления НКВД СССР П. М. Фитина, А. И. Лангфанга² на имя С. К. Токи, министра МВД ТНР Н. Ч. Товарищтая по поводу 18-летия МВД и награждения Токи, Товарищтая, заместителей министра МВД ТНР С. Парчына и М. Артаса почетными значками НКВД СССР: «Награждение значками НКВД СССР работников МВД ТНР вызвало большую радость и удовлетворение в Правительственных кругах», — отметил М. Сущевский (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 39).

Тувинско-монгольские контакты

Вопрос о границе с начала 1930-х гг. стал ключевым в отношениях между МНР и ТНР и оставался таким до вхождения Тувы в состав СССР в октябре 1944 г. Линия государственной границы между двумя республиками была определена, при содействии советской дипломатии, Соглашением 1932 г., однако не была демаркирована. Монгольская сторона неоднократно поднимала вопрос о необходимости уточнения линии границы, считая, что пограничная комиссия необоснованно передала Туве часть территории, принадлежащей МНР, и при проведении границы в 1932 г. не были учтены исторические материалы.

Пограничный режим не соблюдался, монголы кочевали на территориях, отошедших к ТНР, и наоборот, соответственно случались пограничные инциденты, когда тувинцы и монголы претендовали на одни и те же участки земли. Так, из записей М. Сущевского мы узнаем, что в ноябре 1942 г. монгольские пограничники задержали тувинского арата в районе Эрзин и продержали неделю под арестом. На протест тувинского правительства ответа от правительства МНР не последовало (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 3). Через несколько месяцев, 27 апреля 1943 г. А. Чимба ознакомил М. Сущевского с нотой Х. Чойбалсана. Монгольское правительство протестовало против того, что араты ТНР пытаются провести сев яровых на спорных территориях хошунов Монгун-Тайга, Овюр, Эрзин (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 20).

После вхождения в октябре 1944 г. Тувы в состав СССР советские пограничные войска взяли под охрану границу между СССР и МНР в пределах Тувинской Автономной области (ТАО) вдоль указанной линии 1932 г., в результате чего спорные участки, на которые претендовали монголы, оказались в советских пределах. Тогда же советское правительство сообщило монгольскому, что до уточнения линии границы монголам разрешается проживать и кочевать на спорных территориях на тех же условиях, что и ранее (РГАСПИ. Ф. 17, оп. 137, д. 144, л. 18). Советско-монгольская граница в пределах тувинско-монгольского участка была четко определена и демаркирована лишь соглашением 26 марта 1958 г. Позже делегации двух стран провели проверку и уточнение границы XVIII–XIX вв., и 19 октября 1976 г. был подписан новый договор о прохождении границы (Капица, 1996: 200–201).

¹ Ш. Лопсан-Самбу и Т. Сюрюн были арестованы весной 1943 г. как участники «группы» С. Чурмит-Дажы, не выявленные в ходе следствия 1938 г. Летом 1943 г. судебная коллегия МВД ТНР приговорила их к длительным срокам заключения: Ш. Лопсана-Самбу — к 25 годам исправительно-трудовых лагерей, Т. Сюрюна — к 20 годам. В 1961 г. оба были реабилитированы из-за отсутствия состава преступления (Иргит, 2019: 165–166).

² А. И. Лангфанг входил в руководство НКВД СССР, в 1942 г. выполнял спецзадания в Туве и МНР.



С установлением новых границ между СССР и МНР и началом коллективизации, власти двух стран начали принимать меры по массовому переселению этнических тувинцев с территории Монголии в Туву. Так, часть соянов, кыргысов и чооду, проживавшая вокруг хребта Хан-Когей, была переселена в Туву и утратила родовые кочевья в Западной Монголии (Донгак, 2018: Электр. ресурс). Процесс этот начался еще в 1930-е гг., после заключения договора 1932 г.¹ Были такие переселения, носившие принудительный характер, и в дальнейшем, в 1940-е гг.² Так, в дневнике миссии СССР в ТНР есть следующая запись за 13 ноября 1943 г.: «Тока только что вернулся из Тесхема (хошун), он рассказал, что монголы начали перекочевку в Туву. Тока доброжелательно относится к перекочевке монголов» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 70).

Переселение части тувинских аратов в МНР, начавшееся в 1930-е гг., продолжалась и в последующие десятилетия. Так, из записей М. Сущевского мы узнаем, что осенью 1943 г. в МНР из Тоджи откочевало 11 хозяйств, и они не собирались возвращаться обратно. Тогда С. Тока и советник ЦК ТНРП Я. К. Калинин, взволнованные этим сообщением, ездили в Тоджу искать «антипартийные группировки» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 58). Их тогда находили то в одном, то в другом хошуне: 1943–1944-е годы стали годами значительного усиления борьбы с «контрреволюцией»: всего за два года было ликвидировано более 20 крупных «контрреволюционных» групп (Иргит, 2019: 169).

После вхождения Тувы в состав СССР (1944 г.) стали создаваться колхозы, происходил переход кочевников на оседлый образ жизни. Из Тоджи и Кунгуртуга в Хубсугульский аймак МНР в 1940-1950-х годах перекочевало много семей, избегая оседлой жизни, реквизиции домашнего скота, призыва в Советскую Армию во время Второй мировой войны, репрессий, постепенной советизации и русификации тувинского общества, сетуя на дефицит продовольствия в Туве военного и послевоенного времени. Там они присоединялись к небольшому количеству тувинцев, уже проживавшему на этих землях (Монгуш, 2010: 224). Часть тувинских семей смогла перебраться через границу своих оленей. Сначала они считались людьми без гражданства. Только после установления границы в 1950-х гг. тувинцы были признаны гражданами Монголии (Биче-оол, Самдан, 2012: 33).

Из повседневной жизни тувинского общества

За год до знаменательных событий в жизни Тувы, 7 июля 1943 г. М. Г. Сущевский даже обсуждал с С. Токой и А. Чимбой организацию дипломатического агентства ТНР в Абакане (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 36). Этот вопрос возник потому, что через Абакан проходило большое количество рабочих, грузов и т. п., обслуживание которых должны были нести местные областные организации (обком, облисполком, облвоенкомат и пр.). В частности, через Абаканский облвоенкомат шел прием тувинских добровольцев, отправляющихся служить в Красную армию для участия в военных действиях. Вообще же разнообразные контакты между ТНР и Хакасской автономной областью, включая обоюдные визиты партийного руководства на торжественные мероприятия, укреплялись, начиная с 1930-х гг. Учитывая нехватку жилья, фиксировались жалобы на большие неудобства при проезде представителей Тувы. В Абакане не было гостиницы, открытой столовой. Поэтому советский дипломат рекомендовал тувинскому правительству обсудить организацию со следующего года дипломатического агентства в Абакане, сооружения дома (с небольшим отелем), гаража и т. п. Тока пообещал на ближайшем заседании правительства обсудить этот вопрос, предварительно увязав его с бюджетом (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 36).

Дневники М. Сущевского проливают свет, в частности, на историю создания известного тувинского музея. Так, 29 июля 1943 г. М. Сущевский беседовал с тувинским премьером А. Чимбой о приобретении дома в п. Суг-Бажы (ныне село Кочетово), в котором проходил с 13 по 16 августа 1921 г. Всетувинский Учредительный хурал, провозгласивший создание Тувинской Народной Республики и принявший ее первую Конституцию. Сущевский писал: «По полученным мною сведениям этот дом, владелица его, гр-ка Глаголева решила продать, а самой уехать в город. Так как этот дом представляет большую историческую ценность для Тувы, я рекомендовал Чимба купить его у Глаголевой (стоит он всего 300 акша) и организовать в нем отделение музея. Чимба согласился со мной и поблагодарил за это предложение» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 42). Сейчас это здание входит в состав Кочетовского историко-мемориального комплекса.

¹ Чооду, К.-К. К. (2011) Черный орел Эзир-Кара // Центр Азии. № 10 (19 марта).

² Пользуюсь случаем выразить признательность В. С. Орус-оолу, который привлек мое внимание к этой проблеме.



В то же время, судя по записям миссии, можно заключить, что взаимоотношения между советскими представителями и тувинской стороной не всегда протекали гладко. 2 ноября 1943 г. в советской миссии в Кызыле было проведено совещание со специалистами, состоявшими на службе у тувинского правительства. Обсуждался вопрос о ненормальностях в поведении специалистов и их взаимоотношениях с тувинскими работниками. Речь шла о грубости, заносчивости и нетактичности некоторых советских специалистов по отношению к тувинским коллегам. Было указано на необходимость прекращения подобных явлений (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 66). Тувинскому руководству также не нравилось, что некоторые советские специалисты (среди них и А. Пальмбах, один из создателей тувинской письменности) в рабочее время, совместительствуя, вели педагогическую работу и получали дополнительную оплату. Часто этих специалистов не оказывалось на рабочем месте, в учреждении, и никто не знал, где они находятся, так как администрацию не ставили в известность (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 58). У советской стороны находились свои поводы для недовольства: например, когда тувинские министры недостаточно прислушивались к приставленным к ним советским советникам. Так, 14 сентября 1943 г. М. Суцевский обсуждал вопрос «о ненормальном отношении министра просвещения Лапсанара к советнику Министерства Галилову и директору средней русской школы т. Григоренко»: «Министр Просвещения Лопсанар по целому ряду вопросов обходит советника, не согласовывает свои распоряжения с ним, часто спорит по пустякам, недостаточно внимателен, хотя сам плохо разбирается в педагогических вопросах» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 52).

Некоторое отображение в записях М. Суцевского получило и отношение старообрядцев, в частности, одного из их лидеров — знаменитого о. Палладия, к общественно-политической ситуации, сложившейся в Туве в первой половине 1940-х гг. М. Суцевский рассказывал о своей беседе с председателем Ильинского поселкового хурала о «выполнении староверами своих обязательств перед государством», которая имела место 21 октября 1943 г. Советский дипломат отмечал, что староверы по-прежнему отрицательно относятся к службе в Красной армии и оказанию ей материальной помощи. Он, в частности, писал: «Руководитель староверов отец Палладий скрывающийся в тайге дал указание староверам давать подарки Красной Армии только при условии административного давления, только в крайнем случае и в небольших количествах. К русскому духовенству, участвующему активно в помощи Красной Армии, громящей немецких захватчиков староверы относятся враждебно никак не разделяют их действий» (АВП РФ. Ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 61). По словам российских исследователей, в собрании старопечатных и рукописных книг отца Палладия, несколько десятилетий руководившего старообрядцами верхнего Енисея, имелся сборник урало-сибирских старообрядческих сочинений, содержащий уложения и постановления соборов старообрядцев часовенного согласия на протяжении XVIII–XX вв. Ими и руководствовался наставник, принимая важные для жизни общины решения (Татаринцева, Стороженко, 2015: 75–76). Постепенно жизнь вносила свои поправки, количество запретов несколько уменьшилось уже на памяти одного-двух поколений приверженцев старой веры, и сам о. Палладий в конце жизни пообещал, что не будет больше возражать против службы староверов в армии (там же: 76, 121).

Заключение

Дневниковые записи поверенного в делах СССР в ТНР М. Г. Суцевского позволяют пролить свет на политическую ситуацию в ТНР накануне вхождения в состав СССР, проанализировать ранний этап этого процесса и локализовать, как нам кажется, хронологическую дату, с которой советское руководство начало прорабатывать этот вопрос — 18 марта 1943 г.

Обращает на себя внимание, что решение, к которому склонялась Москва, еще более года оставалось в тайне. Внешне советская сторона очень внимательно подходила к «сохранению дистанции» по отношению к ТНР, оставляя себе свободу политического маневра. Об этом свидетельствует дискуссия вокруг тувинской военной формы и знаков отличия. Неизменно подчеркивалось, что Тува — независимое, суверенное государство, которое должно иметь свою форму с государственной символикой, надписями на тувинском языке. В этом же ракурсе можно рассматривать и планы открытия дипломатического агентства ТНР в Абакане, и подчеркнутое внимание к истокам тувинской государственности (история со зданием, в котором в 1921 г. проходил Всетувинский Учредительный хурал).

При изучении судьбоносного решения 1944 г., принятого тувинским руководством, интересны и обстоятельства получения С. Токой высокого воинского звания генерал-лейтенанта, описанные М. Суцевским. Так мы узнаем, что Президиум Малого хурала не всегда собирался, чтобы обсудить и



принять то или иное решение — в некоторых случаях могло просто обнародоваться нужное решение от его имени, а также то, что тувинский политиком, пребывающий под постоянной угрозой репрессий, не решался возражать С. Токе.

Записи М. Суцевского позволяют увидеть некоторое отстранение и изоляцию советских дипломатов в 1940-е гг. от процесса фабрикации политических дел, который продолжался в ТНР. В то же время очевидны участие С. К. Токи в этих процессах и его осведомленность. Поэтому награждение его почетным значком НКВД СССР, которым награждались представители МВД ТНР, выглядит даже символическим.

Отношения с МНР оставались важным и болезненным вопросом для тувинского руководства, который, помимо вопроса о границе, усугублялся непрекращающейся с 1930-х гг. эмиграцией тувинцев в Западную Монголию.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Биче-оол, С. М., Самдан, А. А. (2012) Оленеводы Восточных Саян Республики Тыва и Монголии // Вестник Тувинского государственного университета. Социальные и гуманитарные науки. Кызыл. Вып. 1. С. 31–37.

Донгак А. С. (2018) Топонимические предания и легенды Юго-Восточной Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/793> (дата обращения: 20.03.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.3.9

Иргит, О. Ю. (2019) Политические репрессии в Тувинской Народной Республике в 1921–1944 гг.: дисс. ... к-та ист. наук. Кызыл. 213 с.

Капица, М. С. (1996) На разных параллелях. Записки дипломата. М. : Книга и бизнес. 480 с.

Моллеров, Н. М. (2005) Советско-тувинские отношения: 1917–1944 гг.: дисс. ... д-ра ист. наук. М. 465 с.

Монгуш, М. В. (2010) Один народ: три судьбы: Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте. Осака : Национальный Музей Этнологии. 360 с.

Ондар, Е. М. (2016) К вопросу об особенностях политического развития Тувинской Народной Республики в 1920–1930-е годы // Вестник Томского государственного педагогического университета. № 12 (177). С. 158–164.

Салчак Тока (2015) / [У. А. Донгак, и др.; под общ. ред. С. К. Шойгу и др.]; Русское географическое о-во, ТИГПИ. М. : Слово. 544 с.

Татаринцева, М. П., Стороженко, А. А. (2015) Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. Сборник научных статей. Lambert Academic Publishing. 138 с.

Харунова, М. М. (2011) Социально-политическое развитие Тувы в середине XX века. Новосибирск : Наука. 135 с.

Дата поступления: 01.08.2019 г.

REFERENSES

Biche-ool, S. M. and Samdan, A. A. (2012) Olenevody Vostochnykh Saian Respubliki Tyva i Mongolii [East Sayan reindeer herders from the Republic of Tyva and Mongolia]. *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta. Sotsial'nye i gumanitarnye nauki*. Issue 1. Pp. 31–37. (In Russ.).

Dongak, A. S. (2018) Toponimicheskie predaniia i legendy yugo-vostochnoi Tuvy [Toponymic Legends of South-Eastern Tuva]. *The New Research of Tuva*, 2018, no. 3 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/793> (access date: 20.03.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.3.9 (In Russ.).

Irgit, O. Iu. (2019) *Politicheskie repressii v Tuvinskoj Narodnoi Respublike v 1921–1944 gg. [Political repressions in the Tuvan People's Republic in 1921–1944]*: Diss. ... Candidate of Politic Sciences. Kyzyl. 213 p. (In Russ.).

Kapitsa, M. S. (1996) *Na raznykh paralleliakh. Zapiski diplomata [On various parallels. Notes by a diplomat]*. Moscow, *Kniga i biznes*. 480 p. (In Russ.).

Mollerov, N. M. (2005) *Sovetsko-tuvinskie otnosheniia: 1917–1944 gg. [Soviet-Tuvan relations: 1917–1944]*. Diss. ... Doctor of History. Moscow. 465 p. (In Russ.).



Mongush, M. V. (2010) *Odin narod: tri sud'by. Tuvintsy Rossii, Mongolii i Kitaia v sravnitel'nom kontekste [One people, three destinies. Tuvans of Russia, Mongolia and China in a comparative context]*. Osaka, Natsional'nyi muzei etnologii. 358 p. (In Russ.).

Ondar, E. M. (2016) K voprosu ob osobennostiakh politicheskogo razvitiia Tuvinskoj Narodnoj Respubliki v 1920–1930-e gody [On the peculiarities of the political development of the Tuvan People's Republic in the 1920–1930s]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, no. 12 (177), pp. 158–164. (In Russ.).

Salchak Toka (2015) Ed. by S. K. Shoigu et al. Moscow, Slovo. 544 p. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. and Storozhenko, A. A. (2015) *Starobriadtsy Tuvy: retrospektiva i sovremennost' [Old Believers of Tuva: retrospective and modernity]*. Saarbrücken, Lambert Academic Publishing. 137 p. (In Russ.).

Kharunova, M. M. (2011) *Sotsial'no-politicheskoe razvitie Tuvy v seredine XX veka [Sociopolitical development of Tuva in the mid-twentieth century]*. Novosibirsk, Nauka. 135 p. (In Russ.).

Submission date: 01.08.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.4.18

Феликс Яковлевич Кон: хронология Засаянской экспедиции

Галина Д. Неганова, Нина С. Ганцовская

Костромской государственной университет, Российская Федерация



2019 год насыщен памятными датами, связанными с жизнью и научной деятельностью Ф. Я. Кона, исследователя истории и культуры тувинского и других народов Восточной и Южной Сибири. В числе этих юбилейных дат — 85-летие выхода его собрания сочинений «За пятьдесят лет» (1934), третий том которого составляет «Экспедиция в Сойотию». Книга была написана по материалам Засаянской экспедиции (в Туве), которая проводилась по поручению Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества (ВСОИРГО). Исследователи неизменно высоко оценивают результаты экспедиции Ф. Я. Кона, не уделяя при этом особого внимания ее хронологии.

Ее хронология восстанавливается по материалам протоколов заседаний и отчетов ВСОИРГО, а также писем и отчетов Ф. Я. Кона. Подготовительный этап экспедиции, начавшийся весной 1901 г., затянулся до следующего года. Разработанная в этот период программа экспедиции была опубликована лишь в начале 1904 г. Второй этап экспедиции продолжался в течение двух лет. Последовательность событий 1903 г. выстраивается по периодам в соответствии с маршрутами второго года экспедиции, начавшейся 27 марта и завершившейся 4 августа, и фазами стационарной работы.

Хронологические рамки первого этапа исследования разнятся в рассмотренных источниках. Также, помимо представленного Ф. Я. Коном взгляда на решение вопроса, вынудившего его прервать экспедицию в марте 1902 г., показаны действия, предпринятые Распорядительным комитетом ВСОИРГО. Уточняется дата фактической публикации информации об экспедиции Ф. Я. Кона в Русском антропологическом журнале.

Хронология экспедиции позволяет уточнить ход проведенных Ф. Я. Коном экспедиционных исследований. Собранные им материалы в основном этнографического характера. Вместе с тем они представляют несомненную ценность для лингвистов, в первую очередь топонимистов и диалектологов. Авторы статьи полагают, что в дневнике Засаянской экспедиции обнаружатся лексические материалы, которые в перспективе станут предметом научного исследования.



Ключевые слова: Феликс Яковлевич Кон; Тува; Сойотия; история Тувы; исследователь Тувы; Экспедиция в Сойотию



Для цитирования:

Неганова Г. Д., Ганцовская Н. С. Феликс Яковлевич Кон: хронология Засаянской экспедиции [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/984> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.18



Неганова Галина Дмитриевна — кандидат культурологии, старший научный сотрудник учебно-научной исследовательской лаборатории «Лексикология и лексикография» Костромского государственного университета. Адрес: 160005, Россия, г. Кострома, ул. Дзержинского, д. 17. Тел.: +7 (4942) 39-16-27. Эл. адрес: cultland@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0003-3247-1440

Ганцовская Нина Семёновна — доктор филологических наук, профессор кафедры отечественной филологии Костромского государственного университета. Адрес: 160005, Россия, г. Кострома, ул. Дзержинского, д. 17. Тел.: +7 (4942) 39-16-34. Эл. адрес: gantsovsky_n@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-2896-064X

Neganova Galina Dmitrievna, Candidate of Cultural Studies, Senior Researcher, Educational and Scientific Research Laboratory "Lexicology and Lexicography", Kostroma State University. Postal address: 17 Dzerzhinsky St., Kostroma, 160005, Russia. Tel.: +7 (4942) 39-16-27. E-mail: cultland@yandex.ru

Gantsovskaya Nina Semenovna, Doctor of Philology, Professor, Department of Russian Philology, Kostroma State University. Postal address: 17 Dzerzhinsky St., Kostroma, 160005, Russia. Tel.: +7 (4942) 39-16-34. E-mail: gantsovsky_n@mail.ru



Feliks Yakovlevich Kon: chronology of the expedition beyond the Sayan mountains

Galina D. Neganova, Nina S. Gantsovskaya

Kostroma State University, Russian Federation

The year 2019 is rich in memorial dates linked to the life and research of Feliks Yakovlevich Kon, a scholar of the history and culture of Tuvans and other peoples. The list of these dates includes 85th anniversary of the publication of his collected works under the title "Za pyatdesyat let" ("In fifty years", 1934). The third volume of this collection contains his "Expedition to Soyotia". The book was written on the basis of the materials collected during the Trans-Sayan expedition (to Tuva), which was organized at the behest of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society (ESDIRGS). Researchers have been highly appreciative of the expedition's outcomes, but little attention has so far been paid to the chronology of the events in the F. Ya. Kon-led expedition.

We have reconstructed the order of events from the proceedings and reports drafted by the ESDIRGS, as well as from Kon's own reports and correspondence. Preparation for the expedition began in spring 1901 and continued until next year. The action plan drafted at this stage was not published until early 1904. The second stage of the expedition took 2 years to complete. The chronology of events in the year 1903 have been reconstructed and classified into periods in accordance with the routes the expedition followed in its second year, between March 27 and August 4, as well as from the phases of stationary work.

Our sources do not agree about the time limits of the expedition's first year. In addition to Kon's view of the events and his decision to suspend the expedition in March 1902, we also focus on the measures taken by the Steering Committee of the ESDIRGS. The date when the information on Kon's expedition was actually published in the Russian Anthropological Journal, has also been clarified.

The study of the expedition's chronology helps get a better grasp of the course of studies followed by Kon in his expedition. Its materials being largely of an ethnographic character, they nevertheless are of unique value for linguists, especially those specializing in toponyms and dialects. We believe that the diary of the Trans-Sayan expedition contains important lexicological materials which deserve a dedicated study.

Keywords: Feliks Yakovlevich Kon; Tuva; Soyotia; history of Tuva; scholar of Tuva; "An Expedition to Soyotia"



For citation:

Neganova G. D. and Gantsovskaya N. S. Feliks Yakovlevich Kon: chronology of the expedition beyond the Sayan mountains. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/984> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.4.18

Введение

2019 год — юбилейный для памятных дат и фактов жизни Феликса Яковлевича Кона (1864–1941), исследователя истории и культуры тувинского и других народов Восточной и Южной Сибири: 155-летие со дня рождения (18/30 мая 1864 г., Варшава); 125-летие Сибиряковской экспедиции (этнографической экспедиции И. М. Сибирякова), в которой участвовал Феликс Яковлевич; 85-летие выхода его собрания сочинений «За пятьдесят лет», третий том которого составляет «Экспедиция в Сойотию» (1934 г.; об издании 1936 г. см.: Басангова, Бурыкин, Решетов, 2010: Электр. ресурс). Юбилейными являются и такие значимые факты жизни Ф. Я. Кона, участника революционного движения, как арест в 1884 г. по делу международной социал-революционной партии «Пролетариат» («приговорен к 10 годам и 8 месяцам каторжных работ», см.: Кон, 1936: 159) и возвращение из сибирской ссылки на родину, в Варшаву, летом 1904 г. Деятельность Ф. Я. Кона как революционера, участника партийного, государственного и культурного строительства в СССР подробно освещена в многочисленных историографических работах. Вместе с тем, в течение нескольких лет, будучи в ссылке, Феликс Яковлевич занимался научной работой как этнограф и антрополог (в «Автобиографии» отмечается, какое важное значение имел этот период в его жизни, см.: Кон, б. г.: 208).

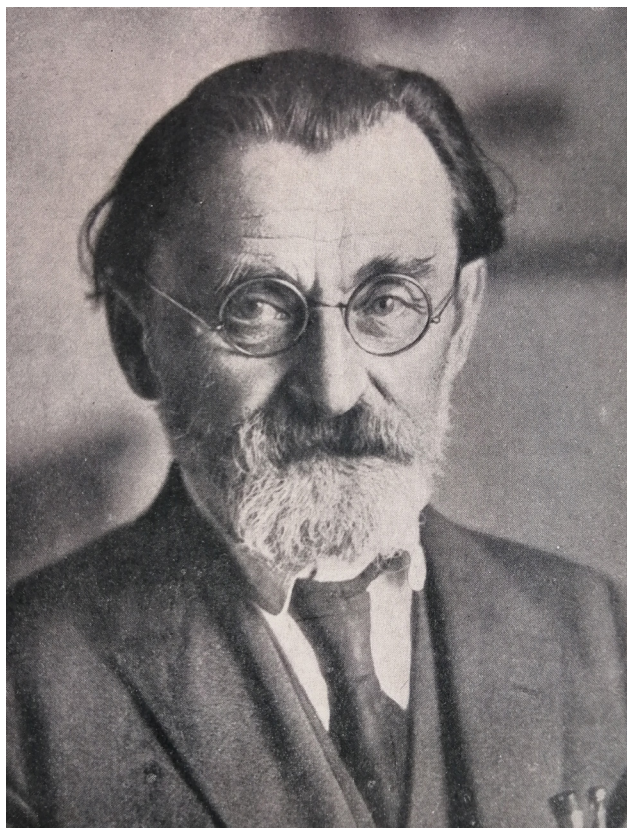


Фото 1. Портрет Ф. Я. Кона — фронтиспис из книги:
 Кон, Ф. Я. За пятьдесят лет. Т. 3–4.
 М. : Советский писатель, 1936. 344 с.
 Photo 1. Portrait of F. Ya. Kon — frontispiece
 from the book: Kon, F. Ya. In fifty years. Vol. 3–4.
 Moscow, Soviety sky pisatel, 1936. 344 p.

Особую ценность имеют исследования, относящиеся к этнографии Тувы, причем основные труды Кона по Туве, как подчеркивал Х. М. Сейфулин, написаны в результате его этнографической и антропологической экспедиции, снаряженной Восточным отделом Русского географического общества (Сейфулин, 1964: 354). О серьезности научной работы Ф. Я. Кона по этнографии народов Сибири и Тувы — их истории, материальной и духовной культуре, быту — впервые написал С. И. Вайнштейн (Очерки ... , 1965: 4). В статье «Феликс Яковлевич Кон как этнограф» он собрал основные факты научной деятельности Кона в период сибирской ссылки, вкратце охарактеризовал его опубликованные работы, выявил в архивах новые факты научных занятий ссыльного революционера (Вайнштейн, 1965; см. об этом: Иванов, 1985: 5–6). С. И. Вайнштейн обращает внимание на то, что «наибольшее значение в этнографических исследованиях Кона имела его экспедиция в Туву (в Соютию, как тогда Тува именовалась), совершенная в 1902–1903 гг. по поручению Северо-Восточного отдела Русского географического общества» (Вайнштейн, 1965: 203). Ф. Я. Кону, по оценке В. И. Дулова, «удалось обследовать все основные районы Тувы, чего до него не сделал ни один исследователь» (Дулов, 1956: 11). На значимость результатов этой экспедиции, «исключительно ценное и богатейшее научное наследие Феликса Яковлевича» для этнографического изучения Тувы указывает М. Х. Маннай-оол (Маннай-оол, 2010: 142, Электр. ресурс).

О скрупулезной работе Ф. Я. Кона и важности собранных им материалов пишет К. А. Бичелдей: «В итоге кропотливой работы его экспедиций был собран богатый научный материал — этнографические, антропологические коллекции и несколько сотен фотоснимков» (Бичелдей, 2009: 51).

Научно-экспедиционная деятельность Ф. Я. Кона была высоко оценена почти сразу по завершении работы. На состоявшемся 5 октября 1903 г. годовом заседании Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии Д. А. Анучин, президент Общества и председатель Антропологического отдела, представил отзыв, на основании которого Ф. Я. Кону была присуждена «половинная премия и золотая медаль имени А. П. Разцветова¹», с оценкой заслуг: «В ряду русских исследователей последнего времени, посвящающих свои труды и время антропологическим и этнографическим исследованиям, одно из видных мест занимает Ф. Я. Кон, который, начиная с лета 1901 г. и по конец лета 1903 г., трудился в земле урянхов, в области верхнего Енисея, и в степях между Саянами и Танну-Ола...» (Присуждение ... , 1904: 14). Об этой награде Ф. Я. Кон узнал в 1904 г., за два месяца до извещения об освобождении из ссылки (Кон, 1934: 289).

Все выявленные научные публикации, касающиеся исследовательской деятельности Ф. Я. Кона, связаны в основном с содержательной частью Засаянской экспедиции; отдельных работ, посвященных ее хронологии, не установлено. Возможно, в какой-то мере это связано с тем, что часть дневника экспедиции, по сведениям самого Ф. Я. Кона, утрачена. «К сожалению, когда я после первого года экспедиции зимою на короткое время ехал для возобновления экспедиционных запасов в Минусинск, я чуть не утонул, попав в санях в полынью, буквально спасенный мною дневник оказался настолько подмоченным, что десятки страниц — неудобочитаемы. Но это еще не все, — пишет автор “Экспедиции

¹ Научная премия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии за антропологические исследования. Учреждена в 1889 г. на средства профессора А. П. Разцветова (1822–1902), видного участника Общества.



в Сойотию», далее сообщая о потерях части материалов в начале Первой мировой войны. — <...> Когда вспыхнула война, все, что у меня было, осталось во Львове... Много сохранилось, но 168 первых страниц из дневника пропало безвозвратно» (Кон, 1934: 220).

Целью данной работы является уточнение сведений о Засаянской экспедиции и определение степени репрезентативности дневниковых записей Ф. Я. Кона для топонимических и диалектологических исследований. Источниками для установления хронологии Засаянской экспедиции послужили материалы «Экспедиции в Сойотию» Ф. Я. Кона, его отчеты об экспедиции, отчеты и протоколы заседаний Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества (далее — ВСОИРГО), материалы «Русского антропологического журнала», исследования С. И. Вайнштейна, в том числе впервые опубликованные им фрагменты писем и рукописных записей Ф. Я. Кона, и др. Исследование проводилось с опорой на хронологический и компаративный подходы, использовались методы комплексный, сравнительный, хронологический, лингвистический.

Подготовительный этап и первый год экспедиции

В рассмотренных материалах встречаются разноречивые сведения об экспедиции Ф. Я. Кона, вплоть до казусных. Так, Ревизионная комиссия ВСОИРГО пришла к заключению, что «в 1902 году эта экспедиция не состоялась вопреки указанию Отчета 1902 года», а «осуществилась уже в 1903 году» (Доклад ... , 1904: 5).

Первые документальные сведения об экспедиции встречаются в материалах заседания Распорядительного комитета ВСОИРГО от 27 апреля 1901 г.: «Член комитета А. В. Андрианов сделал предложение командировать в 1902 году Ф. Я. Кона на продолжительное время в Усинский край и Урянхайскую землю, представляющие местность, совершенно неизученную. Поездка эта могла бы дать... богатые результаты. Согласие Ф. Я. Кона уже получено» (Протоколы ... , 1903а: 64). Комитет вступает в переговоры с Ф. Я. Коном и в июле получает официальное уведомление о его согласии, а также обещание «представить подробную программу, составленную при содействии Г. П. Сафьянова» (Козьмин, 1904: 70). В течение лета Комитет прорабатывал вопрос о получении «разрешения на право разъездов и въезда за русскую границу г. Кону, не имеющему, по своему положению, права свободного передвижения» (там же: 71): обратился с ходатайством к вице-президенту Русского географического общества П. П. Семенову-Тянь-Шанскому и иркутскому военному генерал-губернатору. «9-го сентября было получено уведомление о том, что г. Кону разрешено “перейти на жительство в Усинский пограничный округ и производить там разъезды для изучения местного населения с тем, чтобы Кон о каждой отлучке из усинских селений доводит до сведения пограничного начальника”. 7-го октября получил официальное разрешение и г. Кон. Он немедленно принялся за приготовление к экспедиции. В декабре он предоставил подробную программу исследований и план экспедиций», — сообщается в Отчете ВСОИРГО (Козьмин, 1904: 71).

22 ноября положительно решаются вопросы, связанные с материальным обеспечением экспедиции: Ф. Я. Кону разрешают «купить фотографический аппарат и фонограф», кроме того, гарантируют изыскание средств, «если экспедиция продолжится более года» (Протоколы ... , 1903b: 79–80).

7 января 1902 г. на заседании Распорядительного комитета ВСОИРГО было «доложено письмо Ф. Я. Кона, отправляющегося по поручению Отдела в страну сойотов», и программа для собирания этнографических сведений (Протоколы ... , 1903с: 83). «Программа экспедиции в Урянхайскую землю Ф. Я. Кона и Г. П. Сафьянова» опубликована в 1904 г. в составе Отчета ВСОИРГО за 1902 г. (Козьмин, 1904: 72–88). Предполагалось, что в феврале Ф. Я. Кон выедет из Минусинска сначала в Усинский край, затем «на восток и осмотрит долины Бей-хема, Ха-хема, Дод-хема, Хамсары и др.; на восток дойдет до хошуна хасутов около оз. Косокола, а на юг до крайних пределов сойотских кочевников» (Протоколы ... , 1903с: 83).

10 января иркутскому губернатору была направлена просьба о снабжении экспедиции необходимыми документами, ждать которые пришлось довольно долго. Наконец 21 февраля, как указано в Отчете ВСОИРГО, Ф. Я. Кон отправился в путь (Козьмин, 1904: 89). Вместе с тем в его письме от 14 сентября 1902 г., адресованному Д. А. Клеменцу, возглавлявшему Этнографический отдел Русского музея, датой начала экспедиции указывается 22 февраля (Вайнштейн, 1965: 206). 16 марта Ф. Я. Кону приходит предписание с запретом выезда за границу, и 18 марта он, «распустив нанятых для экспедиции людей, вынужден был возвратиться в Минусинск» (Козьмин, 1904: 89). В письме же Д. А. Клеменцу он сообщал, что экспедиция продолжалась по 23 марта (Вайнштейн, 1965: 206).



В отчете Ревизионной комиссии и объяснении Распорядительного комитета ВСОИРГО отмечалось, что «на пути к осуществлению предприятия» возникли «неожиданные препятствия» (Объяснения ... , 1904: 21). Впоследствии Ф. Я. Кон отвел главу в своей книге объяснению причины, по которой случилась задержка экспедиции. Как ссыльному ему было отказано в выдаче паспорта, необходимого для поездки к сойотам, которые кочевали в монгольских пределах; решить вопрос могли только в столице. «...Я отправил подробную телеграмму в Питер Дмитрию Александровичу Клеменцу, — излагает свою версию начальник Засаянской экспедиции. — Телеграмма вызвала переполох во многих ученых учреждениях. Известия о Засаянской экспедиции уже проникли за границу. Программа предстоявших исследований была напечатана в целом ряде научных изданий» (Кон, 1934: 21). Д. А. Клеменц доложил об этом «музейному начальству, возглавлявшемуся великим князем» (Георгием Михайловичем Романовым. — Г. Н., Н. Г.); «...недели через две получилась бумага, в которой сообщалось, что по соглашению министерства внутренних дел с министром иностранных дел политическому ссыльному Кону разрешается для научных исследований выезд в Монголию, для чего ему должен быть выдан соответствующий паспорт» (Кон, 1934: 21). В это же время активные усилия прилагал Комитет ВСОИРГО, обратившийся «по телеграфу к покровительству и содействию вице-президента Географического общества П. П. Семенова»; по данным Отчета, «желательное разрешение на выезд за границу» Ф. Я. Кон получил лишь в июне (Козьмин, 1904: 89–90).

Ссылаясь на указанное выше письмо Д. А. Клеменца, С. И. Вайнштейн приводит сведения о продолжении Ф. Я. Коном прерванной экспедиции: «6 июня он приехал на Салдам, откуда отправился по р. Улуг-Хему на плоту до Чаа-Холя, а затем на лошадях по р. Хемчику, где находился первый из пунктов стационарного исследования тувинцев» (Вайнштейн, 1965: 206).

В конце сентября Ф. Я. Кон «прислал уже предварительный отчет и программу работ до декабря месяца» (Объяснения ... , 1904: 21): «...до декабря месяца включительно я буду занят исследованием салджакских, ойнарских и мондинских сойот и дополнительным исследованием русского населения, как в пределах Усинского округа, так и на китайской территории. В конце декабря, по приезде в Минусинск, мною будет представлен следующий отчет» (Козьмин, 1904: 90).

Краткий отчет об экспедиции публикует «Русский антропологический журнал» в последнем номере 1902 г., изданном уже в 1903 г. (Исследования ... , 1902). Письмо Ф. Я. Кона, «приславшего краткое извлечение из собранного материала о сойотах для ознакомления с результатами, достигнутыми в течение 1902 г.», было доложено на заседании Распорядительного комитета ВСОИРГО 14 апреля 1903 г. В письме также сообщалось, что в ближайшее время он «отправляется снова в экспедицию и к концу августа или в начале сентября надеется кончить исследования, о результатах коих рассчитывает лично доложить Комитету» (Протоколы ... , 1903d: 123).

Хронология второго года экспедиции

Хронология событий 1903 г восстанавливается по 27 и 28 главам «Экспедиции в Сойотию»: «Дорожные встречи и путешествия» и «В Иркутске». Ф. Я. Кон поясняет, что в связи утратой части записей, сделанных во время первого года работы, ему пришлось «поэтому воспроизвести только часть дневника, относящуюся ко второму году экспедиции» (Кон, 1934: 220).

27 марта 1903 г. Ф. Я. Кон покинул Минусинск в составе обоза, поскольку в одиночку ехать по Енисею в это время было опасно. 30 марта добрались до Крутого поворота. Впереди был переезд на Абдырской шивере при впадении в Енисей речки Абдыри и «Кобылья спина», миновав которую остановились на ночлег. 1 апреля в 5 часов утра отправились в сторону Федосовой ямы, благополучно перебрались через нее и, доехав до Камешка, остановились ненадолго, чтобы успеть засветло преодолеть Большой порог, на который пришлось потратить 4 часа. Ночевали на зимовье. «Дальше дорога до с. Усинского не представляла ни опасности, ни интереса, — пишет Ф. Я. Кон. — 15 апреля утром я выехал по дороге на Туран, 16-го выехал на Уюк, 17-го я переночевал на берегу Баянгола¹, верстах в 25 от Салдама, зимовки Сафьянова...» (Кон, 1934: 224). Отсюда он совершал непродолжительные поездки в различных направлениях.

Первый маршрут продолжался две недели. 24 апреля Ф. Я. Кон вместе с переводчиком отправился к истокам речки Шол². Дорога шла через гору Бом, мимо горы Манган-Элезин (Манган-илезын³). Путь

¹ Баян-Гол.

² На бытование в начале XX в. гидронима с данным фонетическим обликом указывает Б. К. Ондар в «Топонимическом словаре Тувы» (словарные статьи «Шөл» и «Шөөл») (Ондар, 2007: 67, 520).

³ Здесь и далее в скобках приводятся топонимы в том фонетическом облике, в каком они были зафиксированы Ф. Я. Коном.



длиною в 20 верст, из-за поднявшейся песчаной бури, которую пришлось переждать, преодолели лишь к 6 часам утра 25 апреля. Далее дорога пролегла мимо соляного озера Дус-Холь (Тус-куль), озеро Хадын (Кадын) и впадающей в него одноименной речкой. 26 апреля по дороге, проходившей вдоль озера Чедер (Джидер), отправились к сальджакскому огурде — главе одной из девяти административных единиц Сойотии. К вечеру добрались до верховьев реки, остановились на ночлег, чтобы утром осмотреть расположенную здесь кумирню. 27 апреля состоялась встреча с ламой, а когда прибыли в ставку — с огурдой и его семьей. 28 апреля отправились дальше — по дороге вдоль ряда курганов, через гору Кызыл-Даг (Кызыл-таг), к еще одной кумирне. 29 апреля путь продолжился, за горой Даштыг-Кожаягар (Таштых-Каджагар) начиналась холмистая степь Балгазын; после спуска к Баян-Гол — подъем вверх по течению реки Шуурмак (Шармук, Шормук); ночлег у Дурацкого брода. 30 апреля направились по дороге в сторону улуса нойота — главы всей Сойотии. Путь шел по гористой местности, приходилось преодолевать крутые подъемы и спуски, небольшие речки; до места добрались 2 мая. Путь продолжили 4 мая, через два дня уже ехали по течению реки Шуурмак, затем «повернули к крутой горе Кызыл-Маджалых¹, торчащей над речкой Маджалых², берега которой тоже были усеяны курганами» (Кон, 1934: 230). 7 мая направились к озеру Чагытай (Джагатай-куль), отсюда — к верховьям Хадына (Кадын). 8 мая, обогнув Кадын и оставив в стороне Дус-Куль, добрались до озера Как-Холь, откуда, нигде не останавливаясь, вернулись в Салдам.

По-видимому, по 20 мая шла стационарная работа на Салдаме. Следующая поездка, о которой сообщает Ф. Я. Кон, состоялась 21 мая на Межегей (Мичигей), чтобы описать «празднество в связи с молебном о благополучии скота» (там же: 231). Затем по 28 мая продолжалась стационарная работа.

Следующий этап экспедиции длился более двух месяцев. 29 мая Ф. Я. Кон покинул Салдам вместе с торговым караваном, направлявшимся в Малому Енисею. 30 мая началась переправа на правый берег, которая продолжалась в течение следующего дня. 31 выехали на северо-восток, через гору Тос-Шанчыг (Тос-Шанджик) спустились к реке Теректиг-Хем (Теректых-Кхем), затем к долине Тапсы. На ночлег остановились «на полянке, сплошь изрытой круглыми ямами около метра глубины и полметра в диаметре» — хлебными амбарами сойотов (там же: 233). 1 июня отправились на север, где Ф. Я. Кон впервые увидел берестяные юрты. 2 июня почти весь день занял перевал через хребет Ачалыг-Тайга (Атчиных-тайга), местами покрытый снегом. 3 июня в долине Большой О состоялась встреча с ехавшими на оленях сойотами — охотниками на маралов. На стоянке Ф. Я. Кону довелось увидеть гадание сойотов по лопатке убитой овцы. 4 июня Ф. Я. Кон наблюдает поклонение сойотов шаманской березке и подношение дани (щепок на пнях срубленных деревьев) хозяину лесочка. 9 июня присутствует на камлании шамана, шаманившего по его заказу. 10 июня стал свидетелем присяги сойота. 13 июня «попал на молебен... к одному очень осойоченному монголу» (там же: 242). 16 июня Ф. Я. Кон приобрел у главы местного духовенства карту Сойотии с монгольскими надписями. 17 июня выдвинулись «по дороге к оленным сойотам» (там же: 245), добрались до речки Тоора-Хем (Тора-кхем), вытекающей из озера Тоджа (Тоджи-куль). 18 июня отправились к окруженному горами озеру. На самой высокой

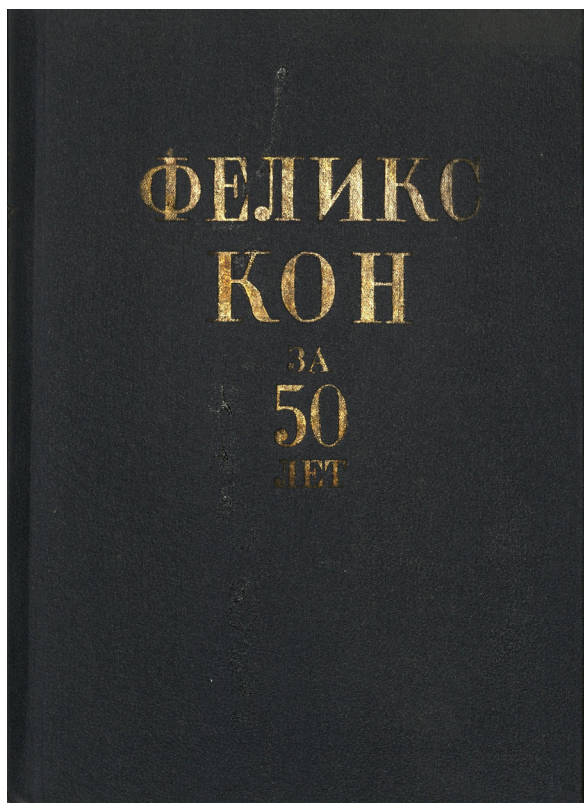


Фото 2. Обложка 3-го тома «Экспедиция в Сойотию» первого издания собрания сочинений Ф. Я. Кона «За пятьдесят лет» (М.: Издательство Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1934). Предоставлено Костромской областной универсальной научной библиотекой.

Photo 2. Cover of volume 3 (An Expedition to Soyotia) of the first edition of F. Ya. Kon's collected works "In fifty years"

(Moscow, Izdatel'stvo Vsesoiuznogo obshchestva politkatorzhan i ssyl'no-pereselen'tsev, 1934).

Photo courtesy of Kostroma Oblast' Unified Research Library.

¹ Кызыл-Мажалык.

² Мажалык.



Фото 3. Ф. Я. Кон с переводчиком во время экспедиции (Кон, 1934: 5).
Предоставлено Костромской областной универсальной научной библиотекой.
Photo 3. F. Ya. Kon with his interpreter during the expedition (Kon 1934: 5).
Photo courtesy of Kostroma Oblast' Unified Research Library.

горе осмотрели пять необычных оваа — священных мест («алтарь “хозяина места”, духа, владеющего данной местностью, которому делаются... подношения из камней, конских волос и тряпок» (там же: 33)) — с деревянными моделями ружья, мечей, ножей и стрел, деревянными фигурками животных. Возвращение на Тоора-Хем, к месту впадения в Енисей. 19 июня добрались до устья речки Сыстыг-Хем (Систи-кхем). 20 июня переправились на другую сторону Енисея, в улус из берестяных юрт, где жил «почитаемый шаман Хабакшан-хам» (там же: 249). По приглашению шамана Ф. Я. Кон осмотрел юрты его и «одноулусников», обратив внимание на воткнутые в землю перед каждой из них березки, своего рода амулеты, перед которыми совершаются молебствия «о благополучии скота и зверей» (там же: 250). От жителей улуса Ф. Я. Кон узнает о бытовавших у них мерах определения расстояния — «один крик» («расстояние, на котором крик может быть услышан») и «половина крика»; о мере времени, измеряемого «количеством трубок, которые можно выкурить в данный промежуток времени», например, «чтобы закипела чаша с водой» (там же: 250–251). 21 июня в своей палатке принял шамана и жителей улуса, затем вернулся на Дыттыг-Хем (Титтих-Кхем). 22 июня, сплавляясь на плоту по протокам и Сыстыг-Хему, добрались до Енисея, на правом берегу которого «то и дело мелькали избушки пионеров русского переселения» (там же: 253); остановку на ночлег, по-видимому, сделали в Сибинском заселке. 23 июня прошли через Утинский порог. 24 июня к 5 часам утра дошли до Булука, откуда Ф. Я. Кон, оставив спутников, уже через полтора часа добрался до Салдама по суше.

«С 24 июня по 6 июля я приводил в порядок и отправлял коллекции и 6 отправился в последний рейс, по направлению к Косо голу с тем, чтобы оттуда на почтовых добраться до Иркутска», — сообщает он (там же: 256). 6 июля состоялась встреча с землевладельцем Н. М. Черневичем, строившим в Сойотии крупное поместье. 7 июля отправились вверх по берегу Каа-Хем (Хуа-кхем), затем через два перевала спустились в долину Чедер (Джидер). 8 июля, после осмотра курганов, продолжили путь по такому же типу местности, задерживаясь для разговоров со встречными ламами-монголами. 9 июля останавливались в улусах с русскими домами, в которых жили сойоты. 10 июля добрались до реки Бельбей (Бильбей). 11 июля ночевали на берегу речки Сизим (Сизин). 12 июля весь день занял подъем на перевал, на следующий день спустились в долину Улуг-Шивея (Большой Шивей). 14 июня встретили семью сойотского чиновника, промышлявшего молодых маралов, и сойота-скотовода с дочерью. 15 июля еще одна встреча с охотниками. Ф. Я. Кон фиксирует обычай возвращать посуду, в которой преподносилось угощение, с небольшой частью этого угощения — «чтобы посуда (дух, хозяин



посуды) не обиделась» (там же: 267). 17 июля из улуса, в котором остановились накануне, отправились к сойотам-оленеводам. Ф. Я. Кон интересовался, какое место в их питании занимает оленьё молоко. 18 июля расспрашивал о способах его переработки и хранения. Вечером наблюдал камлание шамана. 19 июля двинулись в обратный путь. Во время остановки их посетили хазуты, считавшие себя сойотами. Из-за сильного тумана смогли продолжить путь 21 июля, лишь 23 июля вышли к озеру Тере-Холь (Тери-куль) — конечному пункту маршрута. По приглашению повстречавшегося вблизи кумирни ламы Ф. Я. Кон остановился в его домике. По-видимому, на следующий день осмотрел развалины китайской крепости на одном из островов. «На Тери-куль закончилось возложенное на меня задание. Чем дальше ехали, тем менее встречалось сойотов, тем более они были монголизированы. Начинаясь местность, заселенная дархатами», — записывает Ф. Я. Кон (там же: 278). 30 июля доехали до «Горячих вод» — лечебных сероводородных источников. 1 августа, двинувшись дальше по земле дархатов, обнаружили улус, в котором жили сойоты, уже позабывшие сойотский язык, но сохранившие элементы культуры предков. «Роскошнее всех виденных» Ф. Я. Коном ранее оказался костюм шамана (там же: 280). 3 августа отправились по дороге к Дархатскому куреню. 4 августа, переехав Малый Енисей, добрались до дархатской кумирни. Сделав визит главе лам, Ф. Я. Кон «помчался назад в Сибирь, и как только добрался до первой русской почтовой станции, на почтовых помчался в Иркутск» (там же: 281).

В Иркутске Ф. Я. Кон провел несколько дней. 20 августа состоялся его доклад на закрытом заседании Комитета Географического общества. Текст протокола заседания, опубликованный в «Известиях ВСОИРГО» (Протоколы ..., 1903d: 125–126), приведен в «Экспедиции в Сойотию» (Кон, 1934: 283–285).

«За добросовестно выполненный труд и за интересное сообщение» Ф. Я. Кону была принесена «глубочайшая благодарность» (там же: 285). К вопросу о Засаянской экспедиции Распорядительный комитет ВСОИРГО возвращается спустя два месяца, 24 октября, в связи с представленным Ф. Я. Коном списком лиц, «которые оказывали содействие и разные услуги во время экспедиции»: «Постановлено: Послать этим лицам письма с выражением благодарности от Отдела» (Протоколы ..., 1903d: 130).

Заключение

Хронология экспедиции позволяет уточнить ход исследований, проведенных Ф. Я. Коном. Собранные материалы в основном этнографического характера. Вместе с тем они представляют несомненную ценность для лингвистов, в первую очередь топонимистов и диалектологов. Так, в «Экспедиции в Сойотию» встречаются имена собственные географических объектов — населенных пунктов, рек и речек, озер, гор, перевалов и т. д., в том числе русские: Сибинский заселок, Кордон, Абдырская шивера, Большой порог, Крутой поворот, Кобылья спина, Федосова яма, Камешек и др. Соотнесение с современным топонимиконом края позволит выявить несохранившиеся именованья, а выстраиваемый по хронологии маршрут экспедиции — уточнить их географию. При этом, однако, надо учитывать то, что многие топонимы, бытовавшие на территории Тувы в начале XX столетия, фиксировались Ф. Я. Коном с искаженным фонетическим обликом: исследователь записывал их так, как ему слышалось. Материалы экспедиции интересны и для филологов, изучающих русские диалекты: в записях Ф. Я. Кона встречаются областные слова, употреблявшиеся в речи русских переселенцев; в основном это географические апеллятивы — «балаган», «забереги», «заимка», «заселок», «кочкарник», «материк», «наледь», «нанос», «тихое плесо» и др., но обнаруживаются также термины других лексических групп, например, лексика семейных отношений — «бросовка», «чехунда», названия болезней скота — «веснянка», «мыт», «сжатие санок», «запал», «ноготь» и др.

Можно полагать, что в дневнике Засаянской экспедиции, обнаруженном более полувека назад, но не опубликованном до настоящего времени, имеются и другие, не попавшие в поле зрения филологов, лексические материалы, которые вместе с уже выявленными станут предметом научного исследования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Басангова, Т. Г., Бурькин, А. А., Решетов, А. М. (2010) Неизвестное издание Ф. Я. Кона [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. С. 143–156. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/535> (дата обращения: 14.05.2019).

Бичелдей, К. А. (2009) «Золотой век» тувиноведения и перспективы развития гуманитарных исследований в Туве // Проблемы востоковедения. № 2 (44). С. 48–55.



Вайнштейн, С. И. (1965) Феликс Яковлевич Кон как этнограф // Очерки по истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. 3. / Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 91. М. : Наука. 222 с. С. 196–220.

Доклад комиссии, избранной для ревизии деятельности Восточно-Сибирского Отдела за 1901-1903 г. (1904) // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 35, № 3. Приложение. С. 1–14.

Дулов, В. И. (1956) Социально-экономическая история Тувы XIX — начала XX в. М. : Издательство Академии наук СССР. 608 с.

Иванов, В. Н. (1985) Народы Сибири в трудах Ф. Я. Кона. Новосибирск : Наука, Сибирское отделение. 172 с.

Исследования Ф. Я. Кона в земле урянхов (1902) // Русский антропологический журнал. № 4. С. 116-120.

Козьмин, Н. Н. (1904) Отчет Восточно-Сибирского Отдела Императорского Русского Географического Общества за 1902 год // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 35, № 1. С. 53–92.

Кон, Ф. Я. (б. г.) Автобиография // Энциклопедический словарь Гранат. Т. 41, ч. 1. 7-е изд. М. : Русский библиографический институт Гранат. Стб. 201–2011.

Кон, Ф. Я. (1934) Экспедиция в Сойотию // За пятьдесят лет : в 3 т. М. : Издательство Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-переселенцев. Т. 3. 296 с.

Кон, Ф. Я. (1936) За пятьдесят лет. 2-е изд. М. : Советский писатель. Т. 3–4. 344 с.

Маннай-оол, М. Х. (2010) Вклад Ф. Я. Кона в этнографическое изучение Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. С. 135–142. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/534> (дата обращения: 14.05.2019).

Объяснения Распорядительного комитета В.-Сиб. Отдела И. Р. Г. Общества на замечания Ревизионной комиссии по ревизии 1901–1903 гг. // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 35, № 3. Приложение. С. 14–29.

Ондар, Б. К. (2007) Топонимический словарь Тувы. 2-е изд., перераб. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 551 с.

Очерки по истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. (1965) Вып. 3. / Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 91. М. : Наука. 222 с.

Присуждение Ф. Я. Кону половинной премии и золотой медали имени А. П. Разцветова (1903) // Русский антропологический журнал. № 3/4. Известия и заметки. С. 14–15.

Протоколы заседаний Распорядительного комитета Восточно-Сибирского Отдела И. Р. Г. О. 30-го января 1901 года (1903a) // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 34, № 2. С. 47–77.

Протоколы заседаний Распорядительного комитета. 22-го ноября 1901 года (1903b) // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 34, № 2. С. 79–81.

Протоколы заседаний Распорядительного комитета. 7-го января 1902 года (1903c) // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 34, № 2. С. 83–88.

Протоколы заседаний Распорядительного комитета. 14-го апреля 1903 года (1903d) // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 34, № 2. С. 120-126.

Протоколы заседаний Распорядительного комитета. 24-го октября 1903 года (1903e) // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 34, № 2. С. 127-130.

Сейфулин, Х. М. (1964) Феликс Яковлевич Кон (К 100-летию со дня рождения) // Ученые записки (ТНИИЯЛИ). Вып. 11. 20 лет Советской Тувы. Кызыл : Тувинское книжное издательство. С. 350–358.

Дата поступления: 01.08.2019 г.

REFERENCES

Basangova, T. G., Burykin, A. A. and Reshetov, A. M. (2010) Neizvestnoe izdanie F. Ia. Kona [Unveiled publication of F.Y. Kohn]. *The New Research of Tuva*, no. 2 [online] Available at: URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/535> (access date: 14.05.2019). (In Russ.).



Bicheldei, K. A. (2009) «Zolotoi vek» tuvinoledenii i perspektivy razvitiia gumanitarnykh issledovaniia v Tuve [The Golden age of Tuva studies and prospects for the development of humanities research in Tuva]. *The Problems of Oriental Studies*, no. 2 (44), pp. 48–55. (In Russ.).

Vainshtein, S. I. (1965) Feliks Iakovlevich Kon kak etnograf [Felix Yakovlevich Kon as an ethnographer]. In: *Ocherki po istorii russkoi etnografii, fol'kloristiki i antropologii [Essays on the history of Russian ethnography, folklore and anthropology]*, issue 3 / Trudy Instituta etnografii im. N. N. Miklukho-Maklaia. Novaia seriia. Moscow, Nauka Publ. Vol. 91. Pp. 196–220. (In Russ.).

Doklad komissii, izbrannoi dlia revizii deiatel'nosti Vostochno-Sibirskogo Otdela za 1901–1903 g. (1904) [Report of the Committee chosen to audit the activities of the Eastern-Siberian Department for the years 1901–1903]. *Izvestiia Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, vol. 35, no. 3, Prilozhenie, pp. 1–14. (In Russ.).

Dulov, V. I. (1956) *Sotsial'no-ekonomicheskaiia istoriia Tuvy. XIX — nachalo XX v. [The socio-economic history of Tuva: XIX — early XX centuries]*. Moscow, Akademia nauk SSSR Publ. 608 p. (In Russ.).

Ivanov, V. N. (1985) *Narody Sibiri v trudakh F. Ia. Kona [Peoples of Siberia in the writings of F. Ya. Kon]*. Novosibirsk, Nauka Publ., Sibirskoe otdelenie. 172 p. (In Russ.).

Issledovaniia F. Ya. Kona v zemle uriankhov (1902) [F. Ya. Kon's research in the land of the Uryankh]. *Russkii Antropologicheskii zhurnal*, no. 4, pp. 116–120. (In Russ.).

Koz'min, N. N. (1904) Otchet Vostochno-Sibirskogo Otdela Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva za 1902 god [The Report of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society for the year 1902]. *Izvestiia Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, vol. 35, no. 1, pp. 53–92. (In Russ.).

Kon, F. Ya. (s. a.) Avtobiografiia [Autobiography]. In: *Entsiklopedicheskii slovar' Granat*. Vol. 41, part 1. 7nd ed. Moscow, Russkii bibliograficheskii institut Granat Publ. Stb. 201–2011. (In Russ.).

Kon, F. Ya. (1934) Ekspeditsiia v Soiotiiu [An Expedition to Soyotia]. *Za piat' desiat let [In fifty years]*: in 3 vols. Moscow, Izdatel'stvo Vsesoiuznogo obshchestva politkatorzhan i ssyl'no-pereselentsev. Vol. 3. 296 p. (In Russ.).

Kon, F. Ya. (1936) *Za piat' desiat let [In fifty years]*. 2nd ed. Vol. 3–4. Moscow, Sovetskii Pisatel' Publ. 344 p. (In Russ.).

Mannai-ool, M. Kh. (2010) Vklad F. Ia. Kona v etnograficheskoe izuchenie Tuvy [F.Y. Kohn's contribution to the ethnographic research of Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 2 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/534> (access date: 14.05.2019) (In Russ.).

Ob'iasneniia Raspriaditel'nogo komiteta V.-Sib. Otdela I. R. G. Obshchestva na zamechaniia Revizionnoi komissii po revizii 1901–1903 gg. [A Response of the Steering Committee of East Siberian Department of I[mperial]. R[ussian]. G[eographical]. Society to the comments of the Revision Commission for Audit, 1901–1903]. *Izvestiia Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, vol. 35, no. 3, app, pp. 14–29. (In Russ.).

Ondar, B. K. (2007) *Toponimicheskii slovar' Tuvy [A toponymic dictionary of Tuva]*. 2nd ed. Kyzyl, Tuvan book publisher. 550 p. (In Russ.).

Ocherki po istorii russkoi etnografii, fol'kloristiki i antropologii [Essays on the history of Russian ethnography, folklore and anthropology] (1965) Vol. 3. Moscow, Nauka Publ. 222 p. / Trudy Instituta etnografii im. N. N. Miklukho-Maklaia. Novaia seriia. Vol. 91. (In Russ.).

Prisuzhdenie F. Ya. Konu polovinnoi premii i zolotoi medali imeni A. P. Razsvetova [F. Ya. Kon awarded the A. P. Razsvetov Half Prize and Gold Medal] (1903). *Russkii antropologicheskii zhurnal*, no. 3/4. Izvestiia i zametki. Pp. 14–15. (In Russ.).

Protokoly zasedanii Raspriaditel'nogo komiteta Vostochno-Sibirskogo Otdela I. R. G. O. 30-go yanvarya 1901 goda [Minutes of the meetings of the Steering Committee of the East Siberian Division of I[mperial]. R[ussian]. G[eographical]. Society. January 30, 1901] (1903a). *Izvestiia Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, vol. 34, no. 2, pp. 47–77. (In Russ.).

Protokoly zasedanii Raspriaditel'nogo komiteta. 22-go noyabrya 1901 goda [Minutes of the meetings of the Steering Committee. November 22, 1901] (1903b). *Izvestiia Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, vol. 34, no. 2, pp. 79–81. (In Russ.).



Protokoly zasedanii Rasporiaditel'nogo komiteta. 7-go yanvary 1902 goda [Minutes of the meetings of the Steering Committee. January 7, 1902] (1903c). *Izvestiia Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, vol. 34, no. 2, pp. 83–88. (In Russ.).

Protokoly zasedanii Rasporiaditel'nogo komiteta. 14-go aprelya 1903 goda [Minutes of the meetings of the Steering Committee. April 14, 1903] (1903d). *Izvestiia Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, vol. 34, no. 2, pp. 120–126. (In Russ.).

Protokoly zasedanii Rasporiaditel'nogo komiteta. 24-go oktyabrya 1903 goda [Minutes of the meetings of the Steering Committee. October 24, 1903] (1903e). *Izvestiia Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, vol. 34, no. 2, pp. 127–130. (In Russ.).

Seifulin, Kh. M. (1964) Feliks Iakovlevich Kon (K 100-letiiu so dnia rozhdeniia) [Felix Yakovlevich Kon (On the occasion of the 100th birthday)]. *Uchenye zapiski (TNIIYaLI)*, vol. 11. 20 let Sovetskoi Tuvy. Kyzyl, Tuvan book publisher. Pp. 350–358. (In Russ.).

Submission date: 01.08.2019.



С О Д Е Р Ж А Н И Е

АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

Попов В. А., Бурькин А. А. (Россия) Калмыцкая терминология родства как отражение исторических связей и этнокультурных контактов Ойратского мира и тувинцев4

Бичеев Б. А. (Россия) Ойратская коллекция рукописей Национального музея Тувы18

Баянова А. Т., Долеева А. О., Михалева Т. А. (Россия) Ойратский литературный сборник «Манийин тау-илбуур огоѣбо» из фонда Национального музея Тувы32

Бембеев Е. В. (Россия) Ойратская рукопись «Шастра под названием “Золотые четки храбрости”, сочиненная наставником Падамбой» из фонда Национального музея Тувы53

Бичеев Б. А., Бичелдей К. А. (Россия) Ойратский литературный сборник из фондов Национального музея Тувы62

Гедеева Д. Б., Мирзаева С. В. (Россия) Ойратская рукопись «Хридая-дхарани Матерей» (ойр. *ekeyin zürken tarni ogoѣboi*) из фонда Национального музея Тувы78

Мирзаева С. В. (Россия) Ойратская рукопись сутры «Собрание благоприятствования» (ойр. *Ölzöi dabx-urdaqsan*) из тувинского архива87

Музраева Д. Н., Сумба Р. П. (Россия) О тибетском и монгольском ксилографических изданиях «Повести о Лунной кукушке» (по материалам Национального музея Тувы и архива КалмНЦ РАН)99

Хабунова Е. Э. (Россия), Дампилова Л. С. (Россия), Кунгаа М. Б. (Россия), Аюушжавийин А. (Монголия) Тувинское сказание «Богда Чангар хан» и его константные сегменты в ойратской и калмыцкой версиях героического эпоса «Джангар»109

Бурькин А. А., Болдырева И. М., Музраева Д. Н. (Россия) Собака в калмыцком и тувинском фольклоре119

Селеева Ц. Б. (Россия) Сюжетно-типологические особенности сказания «Богдо Чаңгар хан» в традиции тувинцев и эпоса «Джангар» в национальных версиях калмыков России и ойратов Синьцзяна133

Шараева Т. И., Айыжы Е. В. (Россия) Чай в традиционной культуре калмыков и тувинцев140

Ярмаркина Г. П. (Россия) Калмыки и тувинцы в русском дискурсе XX — начала XXI века154

Убушиева Д. В. (Россия) Волшебные помощники в калмыцком и тувинском эпосе165

Бакаева Э. П., Юша Ж. М. (Россия) Современная этническая идентичность ойратов и тувинцев Китая: к вопросу о специфике национального вопроса в КНР176

ФИЛОЛОГИЯ

Сувандиш Н. Д. (Россия) Топонимы-цветообозначения в тувинском языке195

ТУВА ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

Отрощенко И. В. (Украина) Тувинская Народная Республика накануне вхождения в состав СССР глазами советского дипломата207

Неганова Г. Д., Ганцовская Н. С. (Россия) Феликс Яковлевич Кон: хронология Засаянской экспедиции216



C O N T E N T S

ASPECTS OF CULTURE

Popov V. A., Burykin A. A. (Russia) Kalmyk kinship terminology as a reflection of historical ties and ethno-cultural contacts between the Oirat world and Tuvans4

Bicheev B. A. (Russia) An Oirat literary collection from the National Museum of Tuva18

Bayanova A. T., Doleeva A. O., Michaleva T. A. (Russia) ‘Maniyin tayilbuur orošibo’: an Oirat literary collection from the National Museum of Tuva32

Bembeev E. V. (Russia) The Shastra Titled ‘A Golden Rosary of Courage’ Composed by Teacher Padamba: an Oirat manuscript from the National Museum of Tuva53

Bicheev B. A., Bicheldey K. A. (Russia) An Oirat literary collection from the Aldan-Maadyr National Museum of the Tuva Republic62

Gedeeva D. B., Mirzaeva S. V. (Russia) ‘Hṛdaya-dhāraṇī of Mothers’ (Oir. *ekeyin zürken tarni orošibo*): an Oirat manuscript from the National Museum of Tuva78

Mirzaeva S. V. (Russia) ‘Compendium of Auspiciousness’ (Oir. *Ölzöi dabxurlaqsan*): an Oirat manuscript from the Tuvan Archive87

Muzraeva D. N., Sumba R. P. (Russia) ‘The Tale of the Moon Cuckoo’: Tibetan- and Mongolian-language xylographic editions revisited (a case study of materials stored in the National Museum of the Tuva Republic and the Archive of Kalmyk Scientific Center of the RAS)99

Khabunova E. E. (Russia), Dampilova L. S. (Russia), Kungaa M. B. (Russia), Ayuushzhaviyin A. (Mongolia) The Tuvan legend ‘Bogda Changar Khan’ and its constant segments in the Oirat and Kalmyk versions of the heroic epic of ‘Jangar’109

Burykin A. A., Boldyreva I. M., Muzraeva D. N. (Russia) The dog in Kalmyk and Tuvan folklore119

Seleeva Ts. B. (Russia) Story-typological features of the legend "Bogdo Changar Khan" in the tradition of Tuvans and the epic “Dzhangar” in the national versions of the Kalmyks of Russia and the Oirats of Xinjiang133

Sharaeva T. I., Aiyzhy E. V. (Russia) Tea in the traditional culture of the Kalmyks and Tuvans140

Yarmarkina G. M. (Russia) Kalmyks and Tuvans in Russian discourse: 20th to early 21st centuries154

Ubushieva D. V. (Russia) Magic assistants in the Kalmyk and Tuvan epics165

Bakaeva E. P., Yusha Zh. M. (Russia) Contemporary ethnic identities of China’s Oirats and Tuvans: specificity of the PRC’s national question revisited176

PHILOLOGY

Suvandii N. D. (Russia) Place names of color designation in Tuvan language195

TUVA YESTERDAY, TODAY, TOMORROW

Otroshchenko I. V. (Ukraine) Tuvan People’s Republic on the eve of accession to the USSR through the eyes of a Soviet diplomat207

Neganova G. D., Gantsovskaya N. S. (Russia) Feliks Yakovlevich Kon: chronology of the expedition beyond the Sayan mountains216

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ / THE NEW RESEARCH OF TUVA

Электронный научный журнал

Главный редактор *Ч. К. Ламажаа*.
Редакторы переводов: *В. С. Макаров, С. В. Джагрунов*.

№ 4, 2019

<https://nit.tuva.asia/nit/issue/view/44>

Для иллюстрации обложки использована фотография
Николая Бошева (Россия).

Подписано к публикации 27.11.2019 г.

Объем - 28,6 п. л.

Эл. адрес: article@tuva.asia