УДК / UDC 811.512.3

Рукопись Й. Милана «Missio Asophiensis et Taganrokensis» («Миссия Азовская и Таганрогская») (1700 г.) как малоизученный источник по калмыкам-дербетам: религиозные представления и лингвистические материалы

Саглара Викторовна Бабаева[1]

'*Missio Asophiensis et Taganrokensis*' ('The Azov and Taganrog Mission') by J. Milan (1700) as a Previously Unknown Source on Dorbet Kalmyks: Religious Beliefs and Linguistic Materials

Saglara V. Babaeva[1]

[1] Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

[1] Kalmyk Scientific Centre of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Senior Research Associate

0000-0002-8542-0260. E-mail: kundgabo(at)list.ru

Аннотация. Статья продолжает исследование латиноязычной рукописи иезуитского миссионера Й. Милана «*Missio Asophiensis et Taganrokensis*» (1700 г.), хранящейся в Национальной университетской библиотеке Праги. Рукопись, впервые введенная в научный оборот А. В. Флоровским в 1941 г., содержит сведения о дербетах из отрядов Солом-Церена и Менко-Темира, кочевавших в Приазовье. Вторая часть исследования посвящена анализу этнографических и лингвистических материалов главы «*De eorum religione et ritibus*» («Об их религии и обрядах») и других разделов рукописи. В этно-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Бабаева С. В. (Babaeva S. V.), 2026

графической части реконструируются религиозные представления калмыков-дербетов начала XVIII в. Установлено, что зафиксированная Й. Миланом традиция представляет собой синкретическую форму верования, в которой буддийские элементы сочетаются с архаичным пластом культа онгонов и остаточными явлениями охотничьего культа. Образ Бурхана (Будды) иконографически и этимологически сближается с антропоморфным онгоном, а обрядовая практика (кормление идола, использование заячьей шкурки, мяса и молока, трансовые камлания *каратонов*, наказание Бурхана) воспроизводит модель союза-договора с духом-покровителем. Описана трехуровневая иерархия служителей культа — *лама*, *манши*, *каратон*, в которой функции *каратонов* обнаруживают сходство с функциями шаманов. В лингвистической части проанализированы 71 лексическая единица и 10 предложений, преимущественно ритуального содержания. Записи сопоставлены с прамонгольскими реконструкциями и современным литературным калмыцким языком. Выявлены архаичные черты, утраченные в современном языке, и инновационные соответствия, рассматриваемые как дифференцирующие признаки дербетского говора. Материалы Й. Милана фиксируют переходный этап в развитии консонантной системы (/k/ → /x/, вариативность увулярного /ɢ/). Проведенное исследование подтверждает необходимость дальнейшего изучения рукописи с привлечением других источников по истории калмыцкого языка и диалектологии.

Ключевые слова: рукопись Й. Милана, калмыки-дербеты, Азов, Таганрог, XVIII век, калмыцкий язык, дербетский говор, культ онгонов, буддизм, ритуальная лексика, фонетические архаизмы и инновации

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Универсалии и специфика традиций монголоязычных народов сквозь призму кросс-культурных контактов и системы взаимоотношений России, Монголии и Китая» (номер госрегистрации: 123021300198-4).

Для цитирования: Бабаева С. В. Рукопись Й. Милана «Missio Asophiensis et Taganrokensis» («Миссия Азовская и Таганрогская») (1700 г.) как малоизученный источник по калмыкам-дербетам: религиозные представления и лингвистические материалы // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 27–41. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-27-41

Abstract. The paper continues the study of a Latin manuscript by the Jesuit missionary Johannes Milan entitled '*Missio Asophiensis et Taganrokensis*' (1700). The manuscript is kept at the National University Library of Prague (Czech Republic). This source first introduced into scholarly circulation by A. V. Florovsky in 1941 contains data on Dorbet Kalmyks from the hordes of Solom-Tseren and Menko-Temir who were nomadizing in the Azov Region. The second part of the study attempts an analysis into ethnographic and linguistic materials from the chapter named '*De eorum religione et ritibus*' ('On Their Religion and Rites') and other chapters. In the ethnographic part, the religious beliefs of Dorbet Kalmyks from the early 18th century are reconstructed. The work proposes that the tradition witnessed by J. Milan represented a syncretic form of belief in which Buddhist elements were combined with an archaic stratum of the *ongon* cult and traces of the hunting cult. The image of *Burkhan* (Buddha) is iconographically and etymologically close to the anthropomorphic *ongon*, while ritual practice (feeding the idol, use of a hare's skin, meat and milk, trance-like practice of *karatons*, punishment of *Burkhan*) reproduces the model of a covenant-alliance with a patron spirit. A threefold hierarchy (lamas, *manshi*, karatons) of cult executors is described, here-

with functions of the karatons reveal similarities with those of shamans. In the linguistic part of the study a total of 71 lexemes and 10 sentences, predominantly of ritual content, are examined. The words recorded by J. Milan have been compared with Proto-Mongolic reconstructed forms and modern literary Kalmyk forms. Archaic features lost in the modern language have been identified, along with innovative correspondences regarded as special features of the Dorbet dialect. The paper concludes that J. Milan's materials contain evidence of a transitional period in the development of the Kalmyk consonant system (/k/ → /x/, variability of the uvular /ɢ/). The study confirms the need for further research into the J. Milan's manuscript with the involvement of other sources dealing with the history of the Kalmyk language and dialectology.
Keywords: J. Milan's manuscript, Dorbet Kalmyks, Azov, Taganrog, 18th century, Kalmyk language, Dorbet dialect, *ongon* cult, Buddhism, ritual phrases, phonetic archaisms and innovations
Acknowledgments. The reported study was funded by government subsidy, project no. 123021300198-4 'Universals and Specifics in Traditions of the Mongolian-Speaking Peoples through the Prism of Cross-Cultural Contacts and the System of Relations between Russia, Mongolia and China'.
For citation: Babaeva S. V. 'Missio Asophiensis et Taganrokensis' ('The Azov and Taganrog Mission') by J. Milan (1700) as a Previously Unknown Source on Dorbet Kalmyks: Religious Beliefs and Linguistic Materials. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 1. Pp. 27–41. (In Russ.) DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-27-41

Введение

Настоящая работа продолжает исследование, посвященное анализу латиноязычной рукописи иезуитского миссионера Йоханнеса (Яна) Милана «*Missio Asophiensis et Taganrokensis*», датируемой 1700 г. и хранящейся в Национальной университетской библиотеке Праги (шифр VIII.H.75 (Cim C 107)) [Missio Asophiensis et Taganrokensis]. Рукопись, впервые введенная в научный оборот А. В. Флоровским в 1941 г. [Florovskij 1941], представляет собой одно из самых ранних европейских описаний калмыков и содержит уникальные сведения о дербетах из отрядов Солом-Церена и Менко-Темира, кочевавших в Приазовье.

В первой части исследования [Бабаева 2026] были рассмотрены история создания источника, его структура, дана характеристика автора и его информантов, а также в приложении приведен текст главы «*De eorum religione et ritibus*» («Об их религии и обрядах»), содержащей сведения о священнослужителях и обрядах жизненного цикла. Вторая часть исследования будет посвящена анализу этнографических и лингвистических материалов, извлеченных из указанной главы, а также из других разделов рукописи. Целью данной части является реконструкция религиозных представлений калмыков-дербетов начала XVIII в. и исследование образцов живой калмыцкой речи, зафиксированных Й. Миланом. Решение этих задач позволит расширить представления об истории калмыцкого языка указанного периода и особенностях народной религии калмыков на раннем этапе их пребывания на Волге.

Материалы и методы

Источниковая база второй части остается неизменной: основным материалом служит рукопись Й. Милана «*Missio Asophiensis et Taganrokensis*» (шифр VIII.H.75 (Cim C 107)) [Missio Asophiensis et Taganrokensis]. Методологическая основа исследования включает комплексный источниковедческий анализ в сочетании со сравнительно-историческим методом, направленным на сопоставление зафиксированных Й. Миланом языковых и культурных форм с данными более поздних источников, а также с современными калмыцкими диалектными и этнографическими реалиями.

Актуальность второй части исследования обусловлена тем, что, несмотря на введение рукописи Й. Милана в научный оборот А. В. Флоровским в 1941 г. [Florovskij 1941], ее лингвистический и культурологический аспекты до сих пор не становились предметом отдельного научного анализа. Публикации последних лет, посвященные преимущественно отдельным аспектам музыкальной культуры калмыков на основе записей Й. Милана [Shore 2025; Whidden 2024], затрагивают лишь одну сторону источника, оставляя в тени его уникальные языковые свидетельства. Восполнение этого пробела не только обогатит источниковедческую базу калмыковедения, но и позволит уточнить наши представления о процессах языковой и культурной интеграции ойратских групп в волжском регионе, а также о характере взаимодействия буддийской и дошаманской традиций в народной культуре дербетов начала XVIII столетия.

Религиозные представления и обряды калмыков-дербетов в описании Й. Милана

Реликты культа онгонов и охотничьего культа

В самом начале главы «*De eorum religione et ritibus*» («Об их религии и обрядах») Й. Милан указывает, что главным божеством в религии калмыков является Будда (лат. *Burchan*), однако предложенная автором иллюстрация (рис. Р.«*Burchan sive idolum Calmukorum*» («Бурхан, или калмыцкий идол») [Missio Asophiensis et Taganrokensis. Л. 21]) существенно расходится с канонической иконографией Будды Шакьямуни и отражает, по-видимому, синкретическую форму верования, в которой буддийские элементы сочетаются с народными верованиями, причем последние, судя по ряду деталей, преобладают. Показательна в этом отношении народная этимология слова Burchan, которую Й. Милан приводит как «*severus Princeps*» (‘суровый князь’) [Missio Asophiensis et Taganrokensis. Л. 21]). Подобная трактовка может указывать на то, что в народной среде божество воспринималось по образу военного предводителя, что может быть связано с милитаризированным укладом кочевого общества калмыков (ойратов) в рассматриваемый период.

Сам миссионер описывает статую следующим образом: «Это статуя из железа, вместо глаз которой вставляют два довольно больших круглых диска из серебра; также вместо носа — серебряную пластинку, как можно будет видеть на прилагаемом рисунке. Бороду прикрепляют длинную из

козьей шкуры. Вся статуя окрашена в темный цвет, с немного приоткрытым ртом» (лат. *Est autem statua ex ferro, cui loco oculorum apponunt duos rotundos sat largos orbiculos ex argento; item loco nasi laminam argenteam, ut ex adjecta figura videre licebit. Barbam affigunt longam ex pelle caprina tota fusco colore picta est statua, ore paululum hiante*) [Missio Asophiensis et Taganrokensis. Л. 21].

Приведенное описание типологически ближе к антропоморфным онгонам, духам-предкам семьи или рода[1], культ которых широко представлен среди народов Сибири, нежели к какой-либо из известных иконографических форм Будды Шакьямуни. Многие детали, отмеченные Й. Миланом, находят прямые параллели в исследовании Д. И. Зеленина «Культ онгонов в Сибири» [Зеленин 1936]. В частности, у якутов каждый род имел собственное чучело с глазами из кораллов, тело которого уподоблялось мешку; у обдорских остяков лица родовых идолов обивались листовым железом [Зеленин 1936: 24]; у бурят-хангинцев зафиксирован культ антропоморфных онгонов, которых «кормили, втыкая в рот свежий кусок жира» [Зеленин 1936: 23].

В культе онгонов Д. И. Зеленин выделяет два основных способа кормления, более ранний из которых заключается как раз в намазывании пищи на губы или рот, а нередко — на все лицо и весь лекан[2] [Зеленин 1936: 32]. Й. Милан пишет, что в случае удачи «они удивительным образом льстят ему и кладут ему в рот часть своей самой жирной пищи, потому что они считают ее лучшей, поэтому его почти всегда можно застать с жирным и грязным ртом (лат. *dum autem rursus bona fortuna redit, mire ei blandiuntur et ex suis cibis, quod est pinguissimum (hoc enim judicant optimum), ori eius inserunt; hinc fere semper pingui et sordido ore eum invenire est*) [Missio Asophiensis et Taganrokensis. Л. 21]. Та же деталь присутствует в описании ритуала, проводимого священнослужителем *манши*: «После этого, собрав те четыре части мяса, прикладывал их ко рту Бурхана, помазывая его уста, так же и молоком» (лат. *Postmodum recolligens illas quatuor carnium partes ori Burchani imponebat, os eius ungens, similiter et lacte*) [Missio Asophiensis et Taganrokensis. Л. 22].

Способ хранения статуи в кожаном футляре с подвешенными колокольчиками (лат. *conservatur in cista octangulari, quae vestita est pelle, quali pro tympano utimur; intra cistam ex utraque parte suspensae sunt campanulae quatuor vel plures* ‘хранится она в восьмиугольном ящике, обтянутом кожей, какую мы используем для барабана; внутри ящика с обеих сторон подвешены четыре или более колокольчика’ [Missio Asophiensis et Taganrokensis. Л. 21]) также коррелирует с практикой хранения фигурок онгонов у сибирских народов.

Ц. Ж. Жамцарано пишет, что буряты перевозили своих онгонов в переметных сумах, сундуках и мешках [Жамцарано 2021: 89]. Д. И. Зеленин

---

[1] В ранней форме этого культа, как указывает Д. И. Зеленин, речь шла только о материнском роде [Зеленин 1936: 23, 27].

[2] Лекан — физическая форма онгона, т. е. его идол или изображение.

предполагает, что «некогда всех онгонов держали в футлярах, причем этот именно более или менее герметический футляр и не давал духу выйти, служил для него темницею, местом заключения» [Зеленин 1936: 143], а также, описывая культ минусинских онгонов, исследователь в качестве характерной черты указывает бряцание металлическими предметами, выполнявшее, по его мнению, защитную функцию [Зеленин 1936: 37–38].

Ритуальное битье идола палкой по ногам с возгласом «*Tschek!*» находит параллели в описанной Д. И. Зелениным практике наказания онгона: «Шаман предварительно вычитывает перед идолом все его преступления, бранит его за небрежное исполнение обязанностей, невнимание к жертвам и молениям. Затем присутствующие (уже не один шаман!) бьют, топчут поверженного идола и потом сжигают. Так поступали в старину со всяким онгоном, которым был недоволен хозяин юрты, глава семейства» [Зеленин 1936: 113]. Показательно, что культ онгона основан не на благоговейном преклонении перед духами и не на религиозном почитании, свойственном религиям классового общества, а на союзе-договоре [Зеленин 1936: 114], — и именно эта модель отношений с божеством воспроизводится в описанном Й. Миланом обряде.

Перечисленные черты позволяют интерпретировать описанные Й. Миланом ритуалы не как собственно буддийские, а как восходящие к архаичному пласту культа онгонов и остаточным явлениям охотничьего культа. Особенно показательна в этом отношении практика использования заячьей шкурки в ритуале, совершаемом *манши*: «Взяв заячью шкурку, он просил, чтобы он послал им хорошую дичь, <...> наконец, разрезал заячью шкурку на мелкие кусочки и раздавал их народу; те хранят их для удачи на охоте; затем народ, каждый взяв из того мяса и молока, относил домой» (лат. *Accipiens pellem leporinam rogabat, ut eis bonas feras mittat, <...> tandem pellem leporinam in minutas scindebat particulas, easque populo distribuit; quas illi conservant pro felicitate venationum; populus dein e carnibus illis et lacte, quisque summens, domum deportabat*) [Missio Asophiensis et Taganrokensis. Л. 22]. Заячья шкурка выступает здесь одновременно как средство обеспечения охотничьей удачи и как амулет, распределяемый между участниками ритуала. Эта деталь отсылает к описанному И. Г. Георги у телеутов Алтая обычаю: «В случае домашних нужд они приносят в жертву зайца, которого шкуру с головою и ногами вешают перед дверьми на березке и часто оной поклоняются» [цит. по: Зеленин 1936: 164]. Таким образом, буддийская по форме процедура (жертвоприношение Бурхану, совершаемое *манши*) наполняется архаичным содержанием, восходящим к охотничьему культу.

Иерархия священнослужителей: лама — манши — каратон

Значительный интерес также представляет выделяемая Й. Миланом трехуровневая иерархия священнослужителей — лама (лат. *lama*), *манши* (лат. *manschi*) и *каратон* (лат. *karaton*). Согласно рукописи, «первые и главные называются ламами, соответствуют нашим монахам, ведут аскетич-

ный образ жизни, не женятся; когда они достигают преклонного возраста и начинают стареть, многие кончают жизнь самоубийством, вспарывая себе живот и принося себя в жертву» (лат. *Primi et primarij vocantur Lamae, aequivalent Religiosis nostris, austeram vitam ducunt, non sunt uxorati; dum ad majorem veniunt aetatem et senescere incipiunt, multi se ipsos occidunt, seccando ventrem, et se sacrificant*) [Missio Asophiensis et Taganrokensis. Л. 21]. Практика самоумерщвления в преклонном возрасте, если следовать свидетельству автора, не имеет прямых параллелей в ортодоксальной тибетской традиции и требует дальнейшего изучения.

Каратоны, судя по описанию, не были связаны непосредственно с буддийской традицией и выполняли функции, часть из которых относилась к народной лечебной магии: они отгоняли змей и волков, изгоняли болезни и несчастья, причем их ритуалы сопровождались трансовыми состояниями, что позволяет предположить их шаманское происхождение. Этимология слова *karaton* остается неясной: в современных монгольских языках оно не фиксируется; возможно интерпретировать лишь первый компонент *kara* ‘черный’.

Отдельные детали ритуала изгнания болезни находят параллели в традициях народов Сибири, в частности упоминание змеи и собаки (см. слова, произносимые каратоном в процессе ритуала, — *Kara magoe tschagan nochoe jabudschi* ‘Черный змей и белая собака, убирайтесь’ [Missio Asophiensis et Taganrokensis. Л. 22]). Змея, очевидно, выступала воплощением болезни (ср.: «Болезненную ломоту и опухоль ног кизыльцы приписывали онгону змее» [Зеленин 1936: 46]), а собака, которая, по мнению Д. И. Зеленина, представлена ярче всех остальных домашних животных в народной медицине сибирского населения [Зеленин 1936: 62], — ездовым животным для духов, которые должны были уехать подальше от больного [Зеленин 1936: 52].

Манши, по описанию Й. Милана, занимали промежуточное положение между буддийскими и народными ритуальными практиками. С одной стороны, они участвовали в жертвоприношениях Бурхану, руководили коллективными молитвенными практиками (при этом женскую часть общины возглавляли их жены, что свидетельствует о том, что *манши* не принимали монашеские обеты), совершали обряды имянаречения новорожденных, выбирая имя по книге, и посвящения животных божествам (обряд *сэтэр / цетар*) (см. подробнее: [Эрдэнэболд 2012; Терентьев 2014]). С другой стороны, на них были возложены погребальные обряды, включавшие четыре способа захоронения (через огонь, воду, землю и оставление тела на съедение животным), а также обряды, связанные с рождением. При этом даже буддийские по своему характеру обряды содержат элементы, напоминающие ритуальные практики народной магии и архаичных культов, что в очередной раз подтверждает гипотезу о синкретизме религиозных представлений дербетов, зафиксированных Й. Миланом.

Обряд посвящения животного в описании Й. Милана частично выполняет функцию лечебной магии, т. е. проводится в случае болезни чело-

века, что также находит аналоги в ритуалах избавления от болезни, зафиксированных у народов Сибири. Деталь, отмеченная миссионером, — «животному затыкают рот и все остальное и таким образом душат» (лат. *ubi obturant ei os, et omnia, illudque hoc modo suffocant*) [Missio Asophiensis et Taganrokensis. Л. 24] — получает объяснение благодаря этнографическому материалу Д. И. Зеленина: «Так как духу болезни, выходящему из больного человека, необходимо предоставить новое вместилище на продолжительное время (иначе дух легко может вернуться в того же больного человека) <...> дух считался теперь настолько свободным, что легко и скоро мог покидать внешнюю оболочку животного, то домашнее животное, служащее новым вместилищем для духа болезни, считали необходимым изолировать» [Зеленин 1936: 289]. Показательно, что этот ритуал лечебной магии выполняли, по описанию Й. Милана, не *каратоны*, а *манши*, что, на наш взгляд, свидетельствует о размывании границ между функциями этих двух категорий служителей культа в рассматриваемый период. Косвенно это подтверждает и упоминание миссионера о том, что при приглашении *каратона* в дом для избавления от болезни в ритуальных возгласах его называли *манши* (ср.: *Kruch! Kruch! Kruch! Negán manschí geré choíni goutschi iabudkai!* ‘Крух, крух, крух! Священник уже идет во двор’) [Missio Asophiensis et Taganrokensis. Л. 23].

Связь лексемы *manschí* с современным калмыцким *манҗ* представляется очевидной, однако семантически эти единицы различаются: в калмыцкой буддийской традиции (вплоть до настоящего времени) *манҗ* обозначает послушника низшего ранга при храме, тогда как у Й. Милана *manschí* выступает в значении полноценного жреца — исполнителя ритуалов. Не исключено также, что слово *manschí* может быть искаженной формой *maniči* (соврем. калм. *маань*ч) ‘тот, кто читает мантру мани’: как упоминает Й. Милан, представители этого разряда священнослужителей принимали участие в коллективном начитывании мантры бодхисаттвы Авалокитешвары «*Ом мани падме хум*» (которую Й. Милан передает как *Chonai moitmechóm*), известной также под кратким названием «*Мани*».

Существенный интерес представляют наблюдения миссионера об уровне грамотности населения и использовании двух видов письма. Й. Милан фиксирует парадоксальное, на его взгляд, сочетание кочевого образа жизни с достаточно широкой грамотностью: б**о**льшая часть калмыков умеет читать и писать, а малолетних детей «своевременно учат грамоте» (лат. *suos parvulos tempestive docent literas, ita ut magna pars eorum legere sciat et scribere*) [Missio Asophiensis et Taganrokensis. Л. 12]. Кроме того, он констатирует у калмыков употребление монгольского (ойратского) письма для обычных нужд и тангутского (тибетского) — для религиозных книг и приводит образцы алфавита ойратского «ясного письма» и тибетского алфавита. Эти записи относятся к одним из самых ранних случаев фиксации европейскими исследователями этих двух видов письма. Также миссионер указывает, что книги у калмыков делятся на два разряда: *karabitschik* (соврем. лит. *хар бичг* ‘черные книги’) — мирские и

tschagan bistschik (соврем. лит. *цаһан бичг* ‘белые книги’) — священные, трактующие о религии.

Таким образом, ряд элементов, зафиксированных Й. Миланом, подтверждает принадлежность дербетов к традиции тибетского буддизма: использование тибетского письма как языка священных сочинений, коллективные молитвенные практики с прочтением текстов, связанных с божествами, использование четок для начитывания известной во всем буддийском мире мантры бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары «*Ом мани падме хум*», а также почитание Великого Ламы (под которым, скорее всего, подразумевается Далай-лама) и пр. Вместе с тем описание Й. Милана позволяет говорить о специфике бытования буддизма среди дербетов, отличавшейся от ортодоксальной тибетской традиции. К числу таких особенностей относятся практика самоумерщвления среди лам в преклонном возрасте (если следовать свидетельству автора), амбивалентное отношение к образу Будды (Бурхана), которое варьировалось в зависимости от исполнения желаний, совершение простираний солнцу и луне; а также многочисленные детали, свидетельствующие о бытовании народной формы религии, включая использование в ритуале заячьей шкурки, мяса и молока.

Языковой материал рукописи

Ритуальная лексика и молитвенные формулы

Обратимся к особенностям языкового материала, зафиксированного Й. Миланом. Прежде всего, рассмотрим ритуальные междометия, не употребляющиеся в обыденной речи, семантика которых требует специальной интерпретации. В описании обряда, совершаемого священнослужителем *манши*, встречается лексема *tschek*, инвариантом которой (с учетом чередования /c/ ~ /č/) является слово *цөк*, характерное для ритуальных текстов призывания или окропления (ср. текст, зачитываемый во время празднования Урюс сара [Мирзаева 2021], а также описание Л. П. Потаповым обряда окропления алтайцев и тубаларов, сопровождаемого возгласом «чок!» [Потапов 1991: 228]). М. Ганболд, описывая западномонгольский обряд подношения молока *зулаг*, вводит в научный оборот группу текстов, произносимых во время ритуала, в которых обнаруживается один и тот же рефрен в различных фонетических вариантах — *цөөд / цууд / цууг / чөөд хайрхан* [Ganbold 2014: 249–252], интерпретируемый им как ‘то, что можно увидеть глазами, но нельзя потрогать’ (монг. *цууд*) [Ganbold 2014: 252]. В «Диалектологическом словаре монгольского языка» фиксируется лексема *tsōd / tsōdā* со значением ‘хайрхан, хайрхаан: милостивый’ [БНМАУ дахь монгол хэлний... 1988: 847]. Й. Милан, однако, переводит данное слово как императив глагола *цокх* ‘бить’, что с фонетической точки зрения вызывает вопросы, поскольку переход /o/ → /e/ в данном случае неочевиден.

Междометия *djua* и *kruch* в других источниках не зафиксированы, и их интерпретация представляет значительную трудность. В первом случае

Й. Милан не дает перевода; второе слово он переводит как ‘болезнь’. Можно предположить, что *kruch* представляет собой искаженное монгольское *хурай* — возглас, которым сопровождаются шаманские действия во время обряда, однако данная гипотеза требует дополнительного обоснования. Д. И. Зеленин указывает, что шаманы, призывая своих духов-помощников и покровителей, подражают звукам разных диких животных: «Якутский шаман в начале камлания три раза вскрикивает голосом гагары: чек! чек! чек!, три раза кричит, как журавль, три раза кукует и три раза кричит вороном») [Зеленин 1936: 391]. Ввиду этого допустимо предположить, что указанные междометия могли иметь звукоподражательный характер.

Молитвенные формулы, приводимые Й. Миланом, также представляют интерес для изучения ритуальной лексики начала XVIII в.:

Формула (запись Й. Милана)	**Реконструкция**	**Перевод**
Negan Mansche moroije	*nigen manǰi mörgünei*	‘некий священник, приносящий тебе жертву, почитает тебя’
Negan manschi gere Choini goutschi iabudkai	*nigen manǰi ger xoyino güüǰi yabutuγai*	‘священник уже идет по двору’
Negan eketsche ugge chalok mini neschet gore; almasch dare dschiok coben	*nigen egeči ügei xaluun mini nisči γarād …*	‘ ’ …
Ene Calmuk unotsche gal / uschun / Chasar	*ene xalimaq … γal / usun / γazar*	‘этого калмыка хочет огонь / вода / земля’

А. В. Флоровский отмечает, что «приводимая Миланом латинская транскрипция калмыцких имен, слов, целых выражений, молитв и т. д. явно страдает некоторой неточностью; она во всяком случае не всегда передает современное произношение (он часто пишет *k*, где у калмыков слышится отчетливое *ch* с особой аспирацией)» (нем. *Die von ihm angeführte lateinische Transkription von kalmückischen Namen, Wörtern, ganzen Ausdrücken, Gebeten etc. leidet offenbar an einiger Ungenauigkeit; sie gibt jedenfalls nicht immer die jetzige Aussprache wieder (er schreibt oft k, wo bei den Kalmücken ein deutliches ch mit besonderer Aspiration zu hören ist*)) [Florovskij 1941: 169].

Однако полагаем, что расхождения между написанием Й. Милана и современной литературной нормой могут отражать диалектную специфику либо характерные особенности калмыцкого языка начала XVIII в. в целом.

Фонетические архаизмы и инновации

В рукописи Й. Милана нами выявлены 71 слово и словосочетание (антропонимы, топонимы, числительные, обозначения животных двенадцатилетнего цикла, термины иерархии буддийских духовных лиц) и 10 предложений (преимущественно ритуального содержания из приведенных выше описаний обрядов). Записи слов сопоставлены с прамонгольскими формами (на основе реконструкций Х. Нугтерена) и современным литературным калмыцким языком. Выявленные в результате фоне-

тические соответствия, совпадающие с прамонгольской формой, квалифицируются как архаичные черты, зафиксированные в записи Й. Милана, но утраченные в современном языке; соответствия, отличающиеся как от прамонгольской формы, так и от современного литературного написания, рассматриваются как инновационные. Выявленные закономерности могут отражать как особенности калмыцкого языка рассматриваемого периода, так и диалектные признаки дербетского говора, что требует дальнейшей верификации с привлечением других источников.

Вокалические соответствия

В примерах *morín* ‘лошадь’ (ПМонг. **morïn*), *choin* ‘овца’ (ПМонг. **konïn*), *cori* ‘двадцать’ (ПМонг. **korïn*) фиксируется сохранение прамонгольской фонемы /o/, которая в современном калмыцком языке под влиянием гласного /i/ во втором слоге перешла в /ö/ (ср. *мөрн*, *хөн*, *хөрн*). Аналогичным образом сохраняется архаичный гласный /e/ первого слога в примерах *metschin* ‘обезьяна’ (ПМонг.**mečin*), *emurúm* ‘юг; впереди’ (ПМонг.**emüne*), который в современном языке также перешел в /ö/ (*мөчн*, *өмәрән*). Переходный этап прослеживается в эволюции прамонгольского дифтонга /aï/ в диграф, который Милан обозначает как *ae / oe* с точкой над гласными, что может отражать стяженный характер данного звука.

ПМонг.	Милан	Лит. калм.	Перевод
**morïn*	*m**o**rín*	*мөрн*	конь
ko**nïn*	*ch**o**in*	*х**ө**н*	‘овца’
ko**rïn*	*c**o**ri*	*х**ө**рн*	‘двадцать’
me**čin*	*m**e**tschin*	*мөчн*	месяц
****e***müne*	*emurúm*	***ө**мәрән*	‘юг; впереди’
nokaï***	*noch**oe***	*ноха*	собака
gakaï***	*gach**ae***	*һаха*	свинья

Описанный переход /e/ → /ö/ может в некоторых случаях рассматриваться и как инновация, когда в прамонгольских формах мы имеем /*ö/: *terebún* ‘четыре’ (ПМонг. **dörben*) — лит. калм. *дөрвн*. Остальные примеры, зафиксированные в рукописи Й. Милана, демонстрируют переход /o/ → /u/, который остается основным дифференцирующим маркером дербетского говора и в настоящее время: *chooló ugná* ‘мышь’ (ПМонг. **kulugana*) — лит. калм. *хулһн*; *gorebun* ‘три’ (ПМонг. **gurban*) — лит. калм. *һурвн*; *otschin* ‘тридцать’ (ПМонг. **gučïn*) — лит. калм. *һучн*; *baron* ‘правый’ (ПМонг. **baraun*) — лит. калм. *барун*; *toóle* ‘заяц’ (ПМонг. **taulaı*) — лит. калм. *туула*. Зафиксирован также единичный пример перехода гласного первого слога /o/ в /a/: *chanuk* (ПМонг. **qonu-*) ‘сутки, ночевка’ — лит. калм. *хонг*.

ПМонг.	Милан	Лит. калм.	Перевод
ku**lugana*	*ch**oo**ló ugná*	*х**у**лһн*	‘мышь’
gu**rban*	*g**o**rebun*	*һ**у**рвн*	‘три’
gu**čïn*	***o**tschin*	*һ**у**чн*	‘тридцать’

barau**n*	*bar**o**n*	*бар**у**н*	‘правый’
tau**laı*	*toóle*	*т**у**ула*	‘заяц’
qo**nu-*	*ch**a**nuk*	*х**о**нг*	‘сутки, ночевка’
dö**rben*	*t**e**rebún*	*д**ө**рвн*	‘четыре’

Консонантные соответствия

В системе консонантизма отмечается сохранение прамонгольского /*k/, которое Й. Милан передает через *c*: *cori* ‘двадцать’ (ПМонг. **korïn*) — лит. калм. *хөрн*; прамонгольского /*č/ (в записи Й. Милана — *tsch*): *tschagan* ‘белый’ (ПМонг. **čagaan*) — лит. калм. *цаһан*; и прамонгольского /*ǰ/ (в записи Й. Милана — *dsch*): *dschiun* ‘левый’ (ПМонг. **ǰeün*) — лит. калм. *зүн*.

ПМонг.	**Милан**	**Лит. калм.**	**Перевод**
****k**orïn*	***c**ori*	***х**өрн*	‘двадцать’
****č**agaan*	***tsch**agan*	***ц**аһан*	‘белый’
****ǰ**eün*	***dsch**iun*	***з**үн*	‘левый’

Относительно перехода прамонгольского /*k/ в современный звук /x/ следует отметить, что материалы Й. Милана фиксируют переходный этап данного процесса, поскольку в них встречаются варианты записи как с /k/ (в записи Й. Милана *c*), так и с /x/ (в записи Й. Милана *ch*), например *karatón / charaton* ‘священнослужитель для ритуалов’. Аналогичная вариативность наблюдается и в способе записи увулярного /ɢ/, который может передаваться как через *ch*, так и через *c*: *chansichan / cansichan* ‘единственный’ (Й. Милан приводит в значении числительного «один»), *chasar* ‘земля’. Можно предположить, что Й. Милан пытался отразить глухой, менее шумный и сильно аспирированный характер данного звука, что в одном примере приводит даже к его выпадению: *otschin* ‘тридцать’ (ПМонг. **gučïn*) — лит. калм. *һучн*.

В отношении палатальных аффрикат /d͡ʒ/ и /ʒ/, являющихся дифференцирующим маркером между халха-монгольским, бурятским и калмыцким языками, следует отметить, что прамонгольское /*ǰ/ получило в этих языках различное развитие: в халха-монгольском — /d͡ʒ/ и /d͡z/, в бурятском — /ʒ/ и /z/, в калмыцком — /d͡ʒ/ и /z/. У Й. Милана мы встречаем три способа передачи современного калмыцкого /d͡ʒ/: через *dsch* (*jabudschi* — соврем. лит. *йовж*), *tsch* (*...tscheran* — соврем. лит. *җирн*, *goutschi* — соврем. лит. *гүүж*) и *sch* (*manschi / mansche* — соврем. лит. *манж*). Звук /z/ также передается тремя способами: с помощью *s* (*soun* — соврем. лит. *зун*, *chasar* — соврем. лит. *назр*), *dsch* (*dschiun* — соврем. лит. *зүн*) и *ts* (*tsurgan* — соврем. лит. *зурһан*). Приведенные примеры свидетельствуют о том, что в дербетском говоре начала XVIII в. существовала вариативность произношения этих звуков.

Вероятно, Й. Миланом зафиксирован еще один маркер дербетского говора, утраченный к настоящему времени, — соответствие /ʂ/ (в записи Й. Милана *sch*) ~ /s/: *uschun* ‘вода’ (ПМонг. **usun*) — соврем. лит. *усн*, *schara*

‘месяц’ (ПМонг. **sara*) — соврем. лит. *сар*. Также следует отметить необычную форму записи числительного «восемьдесят» *naigan* (*nayan*) — соврем. лит. *найн*, в которой после интервокального /у/ возникает дополнительный звук /g/, что, возможно, также является диалектной особенностью.

ПМонг.	Милан	Лит. калм.	Перевод
**sara*	***sch****ara*	***с****ар*	‘месяц’
**usun*	*u****sch****un*	*у****с****н*	‘вода’
*****g****aŋča*	***ch****ansichan,* ***c****ansichan*	***h****анцхн*	‘один, одинокий’
*****g****ajar*	***ch****asar*	***h****азр*	‘земля’
na**y****an*	*na****ig****an*	*на****й****н*	‘восемьдесят’

Заключение

Проведенное исследование рукописи Й. Милана «Missio Asophiensis et Taganrokensis» (1700 г.) позволяет сделать ряд выводов, касающихся ее источниковедческой значимости, лингвистической ценности и места в истории калмыцкого языка. Прежде всего, рукопись представляет собой уникальный источник по истории, этнографии и языку калмыков начала XVIII в. Ее ценность обусловлена тремя основными факторами: во-первых, ранней датировкой (1700 г.), что относит ее к числу наиболее ранних европейских описаний калмыков; во-вторых, фиксацией живой разговорной речи конкретной диалектной группы — дербетов из отрядов Солом-Церена и Менко-Темира, которые не попадали в поле зрения путешественников, интересовавшихся калмыками преимущественно как политической единицей (в отличие от торгутов); в-третьих, длительным (почти двенадцатимесячным) наблюдением автора за бытом и обрядами калмыков, что обеспечило полноту и достоверность собранного материала.

С лингвистической точки зрения в рукописи выявлены 71 лексическая единица (включая антропонимы, топонимы, числительные, названия животных двенадцатилетнего цикла, термины буддийской иерархии) и 10 развернутых предложений, преимущественно ритуального содержания. Эти материалы позволяют реконструировать фонетический облик калмыцкого языка начала XVIII в. и проследить диалектные особенности дербетского говора. Записи Й. Милана фиксируют ряд архаичных черт, утраченных в современном литературном калмыцком языке: сохранение прамонгольского заднерядного /*o/ в позиции перед /i/ второго слога (ср. *morín* ‘лошадь’, *choin* ‘овца’, *cori* ‘двадцать’ — соврем. *мөрн*, *хөн*, *хөрн*), а также сохранение прамонгольского /*e/ первого слога (*metschin* ‘обезьяна’, *emurúm* ‘юг; впереди’ — соврем. *мөчн*, *өмәрән*). Эти соответствия позволяют рассматривать фиксируемые формы как переходный этап между прамонгольским состоянием и современной нормой. В то же время в записях Й. Милана обнаруживаются черты, которые в современном языкознании рассматриваются как дифференцирующие признаки дербетского говора.

К их числу относится соответствие /u/ ~ /o/: *chooló ugná* ‘мышь’, *gorebun* ‘три’, *otschin* ‘тридцать’, *baron* ‘правый’, *toóle* ‘заяц’, что в современном кал-

мыцком литературном языке отражается как *хулһн*, *һурвн*, *һучн*, *барун*, *тула*. Также, вероятно, зафиксирован маркер /ʂ/ ~ /s/ (*uschun* ‘вода’, *schara* ‘месяц’ при соврем. *усн*, *сар*), утраченный к настоящему времени; необычная форма числительного «восемьдесят» *naigan* (соврем. *найн*) может указывать на диалектную вариативность или же являться следствием транскрипционной особенности автора. Материалы Й. Милана также демонстрируют переходный этап в развитии консонантной системы: прамонгольское /*k/ сохраняется в записях с /k/ (в записи Й. Милана *c*) (*cori*), но одновременно появляются варианты с /x/ (в записи Й. Милана *ch*), что отражает процесс перехода /k/ → /x/, завершившийся в современном языке. Аналогичная вариативность фиксируется для увулярного /ɢ/ (*chansichan / cansichan* ‘единственный’, *chasar* ‘земля’). В передаче палатальных аффрикат также отмечается множественность графических способов (*dsch / tsch / sch* для /d͡ʐ/; *s / dsch / ts* для /z/), что свидетельствует о живой вариативности произношения в дербетском говоре начала XVIII в.

Помимо лингвистического материала, рукопись содержит подробные описания буддийских обрядов (жертвоприношение Бурхану, ритуалы исцеления, погребальные практики), фиксирует сакральную лексику и терминологию духовных лиц (*манши*, *каратон*), а также свидетельствует о широкой грамотности среди калмыков (включая использование двух видов письма — ойратского для мирских нужд и тибетского для религиозных книг). Эти данные существенно дополняют имеющиеся сведения о культурном уровне калмыцкого общества начала XVIII в. Проведенный анализ подтверждает необходимость дальнейшего изучения рукописи с привлечением других источников по истории калмыцкого языка и диалектологии. Для решения этих вопросов целесообразно сопоставить материалы Й. Милана с данными других ранних памятников (Н. Витсена, П. С. Палласа) и современными диалектологическими описаниями.

Источники

Missio Asophiensis et Taganrokensis (Relatio cuiusdam missionarii Austriaci catholici de itinere Asoviam et Taganrog anno 1700 facto et de moribus et institutis Tartarorum Calmucorum). *National Library of the Czech Republic* [электронный ресурс] // URL: https://www.europeana.eu/sv/item/92004/object_NKCR__VIII_H_75__040HK44 (дата обращения: 22.04.2026).

Литература

Бабаева 2026 — *Бабаева С. В.* Рукопись Й. Милана «Missio Asophiensis et Taganrokensis» («Миссия Азовская и Таганрогская») (1700 г.) как малоизученный источник по калмыкам-дербетам. Часть 1: история рукописи и ее автор // Nomadic Civilization: Historical Research. 2026. № 3 (в печати).

БНМАУ дахь монгол хэлний... 1988 — БНМАУ дахь монгол хэлний нутгийн аялгуны толь бичиг. Т. II. Ойрд аялгуу. Улаанбаатар: ИЯЛ АН МНР, 1988. 943 с.

Жамцарано 2021 — *Жамцарано Ц. Ж.* Избранные труды / сост. Ц. П. Ванчикова и др. Улан-Удэ; Агинское: Респ. тип., 2021. 157 с.

Зеленин 1936 — *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири: пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. 436 с.

Мирзаева 2021 — *Мирзаева С. В. К сыну Есугея, избранному владыке Чингис-хану, взывал я девять раз*: текст Урюс сара в записи И. И. Попова // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2021. № 3. С. 297–318.

Потапов 1991 — *Потапов Л. П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука, ЛО, 1991. 321 с.

Терентьев 2014 — *Терентьев В. И.* Религиозные практики кочевников Западной Монголии: обычай сэтэртэй мал у дербетов // Антропологический форум. 2014. № 22. С. 191–211.

Эрдэнэболд 2012 — *Эрдэнэболд Л.* Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.) / пер. на рус. Ганбат Нямдаг, С. Б. Миягашева, Ж. Б. Бадагаров. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 196 с.

Florovskij 1941 — *Florovskij A. V.* Ein Tschechischer Jesuit unter den Asowschen Kalmucken im Jahre 1700. Ein Beitrag zur Geschichte der Böhmischen Orientalistik // Archív Orientální. Vol. 12. № 1–2. Pp. 162–188.

Ganbold 2014 — *Ganbold M.* The Milk-sprinkling Ceremony // Oirat People: Cultural Uniformity and Diversification. Senri Ethnological Studies 86. 2014. Pp. 245–257.

Shore 2025 — *Shore P.* A Jesuit among the Kalmyks: An Example of Proto-Ethnography by the Society of Jesus in the Eighteenth Century // Early Modern Overseas Careers: East-Central Europeans as Jesuit Missionaries and Dutch East India Employees / ed. by Igor Iwo Chabrowski and Natalia Królikowska-Jedlińska. Routledge: Central European University Press, 2025. Pp. 177–198.

Whidden 2024 — *Whidden L.* A Jesuit Listens to the Kalmyks: Incantation and Music in the Relatio of Jan Milan [электронный ресурс] // URL: https://www.academia.edu/128183372/_A_Jesuit_Listens_to_the_Kalmyks_Incantation_and_Music_in_the_Relatio_of_Jan (дата обращения: 22.08.2026).