ISSN 2587-6503

БЮЛЛЕТЕНЬ

Калмыцкого научного центра РАН

2026. №1

ISSN 2587-6503 (Print)

Бюллетень
Калмыцкого научного центра РАН

Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS

2026. № 1

Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН

Издается с 2017 г.

Выходит 4 раза в год.
ISSN 2587-6503 (Print)
2026. № 1

Журнал «**Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН**» («**Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS**») зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Регистрационный номер ПИ № ФС77-77946 от 19.02.2020.

Журнал «**Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН**» («**Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS**») — рецензируемый научный журнал открытого доступа, публикующий результаты комплексных исследований в области исторических, филологических и социологических наук. Журнал предоставляет возможность познакомиться с оригинальными результатами новейших фундаментальных и прикладных исследований российских и зарубежных авторов по наиболее актуальным проблемам. В издании публикуются научные работы по источниковедению, археологии, фольклористике и литературоведению, социальной структуре, социологии.

Журнал публикует статьи на русском, английском,
калмыцком и монгольском языках.
Зарегистрирован в РИНЦ (Российский индекс научного цитирования).
Подписной индекс в каталоге Агентства «Книга-Сервис»:
33086

Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS

Published since 2017.

Issued 4 times per year.
ISSN 2587-6503 (Print)
2026. No. 1

The journal *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS* is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media, reg. certificate ПИ № ФС77-77946 of 19 February 2020.

The *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS* is a peer-reviewed open access periodical that publishes results of comprehensive historical, philological, and sociological studies. The journal introduces original outcomes of contemporary fundamental and applied explorations conducted by Russian and foreign authors on the most topical issues. The publication focuses on a range of disciplines as follows: source studies, archaeology, folklore and literary studies, social structure, sociology.

The journal publishes articles in Russian, English, Kalmyk, and Mongolian.
Indexed with Russian Science Citation Index.
Subscription code (Kniga-Servis Agency) — 33086

Главный редактор
д-р филос. наук
В. Н. Бадмаев

Заместитель главного редактора
д-р фил. наук
Р. М. Ханинова

Редколлегия:
Бабаева С. В., канд. фил. наук; *Бадугинова М. В.,* канд. ист. наук;
Бичеев Б. А., д-р филос. наук*, Ванчикова Ц. П.*, д-р ист. наук;
Голенкова З. Т., д-р соц. наук;
Дампилова Л. С., д-р фил. наук;
Денисова Г. С., д-р соц. наук;
Дулина Н. В., д-р соц. наук; *Жуковская Н. Л.*, д-р ист. наук;
Зайцев И. В., д-р ист. наук; *Иванова И. Н.*, д-р фил. наук;
Кляус В. Л., д-р фил. наук;
Кольцов П. М., д-р ист. наук; *Кринко Е. Ф.*, д-р ист. наук;
Лукьяшко С. И., д-р ист. наук; *Лушников Д. А.*, д-р соц. наук;
Манджиева Б. Б., д-р фил. наук;
Музраева Д. Н., канд. фил. наук, д-р ист. наук;
Очиров У. Б., д-р ист. наук;
Ринчинов О. С., канд. физ.-мат. наук, д-р ист. наук;
Ситдиков А. Г., д-р ист. наук;
Хабунова Е. Э., д-р фил. наук.

Учредитель, редакция, издатель, типография:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»
Адрес учредителя, редакции, издателя и типографии:
д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста,
Республика Калмыкия, Россия

Тел.: +7(84722) 3-55-06, +7(84722) 3-55-15
E-mail: bulletin-kalmscras@yandex.ru
Сайт: http://kigiran.com/pubs/index.php/bul

Переводчик: С. В. Джагрунов
Ответственный секретарь: С. В. Бабаева
Верстка: А. Н. Когданов

© КалмНЦ РАН, 2026
© Коллектив авторов, 2026

Editor-in-Chief
V. N. Badmaev,
Dr. Sc. (Philosophy)

Deputy Editor-in-Chief
R. M. Khaninova,
Dr. Sc. (Philology)

Editorial Board:
Babaeva S. V., Cand. Sc. (Philology); *Baduginova M. V*., Cand. Sc. (History);
Bicheev B. A., Dr. Sc. (Philosophy); *Vanchikova Ts. P.*, Dr. Sc. (History);
Golenkova Z. T.. Dr. Sc. (Sociology);
Dampilova L. S., Dr. Sc. (Philology);
Denisova G. C., Dr. Sc. (Sociology);
Dulina N. V., Dr. Sc. (Sociology); *Zhukovskaya N. L.*, Dr. Sc. (History);
Zaytsev I. V., Dr. Sc. (History); *Ivanova I. N.*, Dr. Sc. (Philology);
Klyaus V. L., Dr. Sc. (Philology);
Koltsov P. M., Dr. Sc. (History); *Krinko E. F.*, Dr. Sc. (History);
Lukyashko S. I., Dr. Sc. (History); *Lushnikov D. A.*, Dr. Sc. (Sociology);
Mandzhieva B. B., Dr. Sc. (Philology);
Muzraeva D. N., Cand. Sc. (Philology), Dr. Sc. (History);
Ochirov U. B., Dr. Sc. (History);
Rinchinov O. S., Cand. Sc. (Physics, Mathematics), Dr. Sc. (History);
Sitdikov A. G., Dr. Sc. (History);
Khabunova E. E., Dr. Sc. (Philology).

Founder, Editorial Office, Publisher, Printing Office:
Federal State Budgetary Institution of Science
Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences
Address of the Founder, Editorial Office, Publisher, Printing Office:
8, Ilishkin St., Elista 358000,
Republic of Kalmykia, Russian Federation

Phone no.: +7(84722) 3-55-06, +7(84722) 3-55-15
E-mail: bulletin-kalmscras@yandex.ru
Website: http://kigiran.com/pubs/index.php/bul

Translator: S. V. Dzhagrunov
Executive Secretary: S. V. Babaeva
Page layout: A. N. Kogdanov

© KalmSC RAS, 2026
© Composite authors, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

Историография и источниковедение

Курапов А. А., Бабаева С. В. Письма Дондук-Омбо и Дондук Даши о рыбодобыче в Калмыцком ханстве в 40-е гг. XVIII в. (по материалам Национального архива Республики Калмыкия и Государственного архива Астраханской области) 8

Бабаева С. В. Рукопись Й. Милана «Missio Asophiensis et Taganrokensis» («Миссия Азовская и Таганрогская») (1700 г.) как малоизученный источник по калмыкам-дербетам: календарные представления и лингвистические материалы 27

Гунаев Е. А. Материалы газеты «Астраханский вестник» 1899 г. как исторический источник о необходимости судебной реформы в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде 42

Манджикова Л. Б. Торжественное открытие Комиссии калмыцких дел (26 июля 1826 г.) 55

Фольклористика

Манджиева Б. Б. Сравнительный анализ поэтических формул в национальных версиях эпоса «Джангар» 63

Бичеев Б. А., Буйанту. «Гесер» в эпической традиции ойратов Кукунора 77

Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З. Млечный путь: мифологические и лексические образы астрономического объекта во Внутренней Азии 92

Коваева Б. М. Образ Миитр-нойона в устной традиции калмыков: исторический прототип и вариативность сюжета 106

Музганова К. И. Ойратские книжные и устные сюжеты о демоне Андулма ... 119

Хабунова Е. Э., Убушиева Б. Э., Батырева С. Г. Устные нарративы о семейных реликвиях калмыков как репрезентация их культурно-исторической памяти (по экспедиционным материалам) 129

Хомус С. С. Репрезентация архаического обряда испрашивания души ребенка в современном шаманском дискурсе (на материале северных районов Якутии) 147

Литературоведение

Ханинова Р. М. Поэма Михаила Хонинова о войне «Колокола Хатыни»: авторский текст и переводческие интерпретации 157

Петрова М. П. Специфика концепта *сүнс* в прозе современных монгольских авторов 171

Джаджиева Д. А. Поэтика рассказа Олега Манджиева «Скука» в бинарной оппозиции «свой — чужой» 181

Рецензия

Бронская Л. И., Иванова И. Н. Новая монография о фольклорной традиции калмыцкой лирики. Рец. на кн.: Ханинова Р. М. Калмыцкая поэзия XX – начала XXI в.: поэтика лирических и лироэпических жанров малой формы в фольклорном аспекте. Элиста: КалмНЦ РАН, 2025. 332 с. 193

CONTENT

Historiography and source studies

Kurapov A. A., Babaeva S. V. Letters of Donduk-Ombo and Donduk Dashi on Fishing in the Kalmyk Khanate in the 1740s (based on materials from the National Archive of the Republic of Kalmykia and the State Archive of the Astrakhan Region) . . 8

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 27

Gunaev E. A. The Astrakhansky Vestnik: Newspaper Materials of 1899 as a Historical Source on the Need for Judicial Reform in Kalmyk Steppe and Inner Kirghiz Horde. 42

Mandzhikova L. B. Grand Opening of the Kalmyk Affairs Commission (July 26, 1826) 55

Folklore Studies

Mandzhieva B. B. Ethnic Versions of the Epic of Jangar: A Comparative Analysis of Poetic Formulas 63

Bicheev B. A., Buyantu. "Geser" in the Epic Tradition of Kokonor Oirats 77

Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z. The Milky Way: Mythological and Lexical Images of the Astronomical Object in Inner Asia 92

Kovaeva B. M. The Image of Miitr Noyon in the Oral Tradition of the Kalmyks: Historical Prototype and Variation of the Plot 106

Muzganova K. I. Oirat Plots about Demon Andulma in Books and Oral Narratives . 119

Khabunova E. E., Ubushieva B. E., Batyreva S. G. Oral Narratives about Kalmyk Family Heirlooms as Manifested Cultural and Historical Memory: Analyzing Expedition Materials 129

Khomus S. S. Representation of the Archaic Rite of Asking for the Child's Soul in Contemporary Shamanic Discourse (Based on Materials from the Northern Regions of Yakutia) 147

Literary Studies

Khaninova R. M. Mikhail Khoninov's War Poem "The Bells of Khatyn": the Author's Text and Interpretations in Translation 157

Petrova M. P. The Concept of *сүнс* in Modern Mongolian Prose 171

Dzhadzhieva D. A. The Poetics of Oleg Mandzhiev's Short Story «Boredom» in the Binary Opposition of «Friend and Foe» 181

Book Review

Bronskaya L. I., Ivanova I. N. A New Monograph on the Folklore Tradition of Kalmyk Lyric Poetry. Review of the Monograph: Khaninova R. M. Kalmyk Poetry of the 20th and Early 21st Centuries: The Poetics of Short-Form Lyrical and Lyroepic Genres from a Folkloristic Perspective. Elista: Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 2025. 332 p. 193

УДК / UDC 94(470.46=512.37)

Письма Дондук-Омбо и Дондук Даши о рыбодобыче в Калмыцком ханстве в 40-е гг. XVIII в. (по материалам Национального архива Республики Калмыкия и Государственного архива Астраханской области)

Андрей Алексеевич Курапов[1], *Саглара Викторовна Бабаева*[2]

Letters from Donduk-Ombo and Donduk Dashi on fishing in the Kalmyk Khanate in the 1740s (based on materials from the National Archive of the Republic of Kalmykia and the State Archive of the Astrakhan Region)

Andrey A. Kurapov[1], *Saglara V. Babaeva*[2]

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

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

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

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

0000-0002-0521-2710. E-mail: akurapov78(at)rambler.ru

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

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

[2] 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. *Введение.* Рыбодобыча в Калмыцком ханстве в 40-е гг. XVIII в., ставшая темой многолетней переписки светской элиты ханства с регио-

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

нальными властями и имперскими инстанциями, требует системного исследования с привлечением и введением в научный оборот новых исторических источников. *Цель статьи* — введение в научный оборот ранее не публиковавшихся архивных материалов для выработки объективной оценки формирования системы государственного регулирования рыбного промысла населения Калмыцкого ханства в 40-е гг. XVIII в. *Источниковой базой* исследования стали материалы Государственного архива Астраханской области и Национального архива Республики Калмыкия, опубликованные документы. *Результаты.* Выявлены, исследованы и введены в научный оборот письма Дондук-Омбо и Дондук-Даши, относящиеся к вводимым Российским государством ограничениям в отношении рыбодобычи калмыцких ловцов, что дает возможность для дальнейшего изучения этого процесса. *Выводы.* Перекрестный анализ выявленных архивных материалов позволяет заключить, что рыбодобыча в Калмыцком ханстве в 1740-е гг. являлась одним из традиционных промыслов подвластного населения, став одним из средств выживания для калмыцкого народа в условиях кризиса скотоводства, вызванного суровой зимой 1739–1740 гг. Однако сформировавшаяся к тому времени жесткая откупная система, ориентированная на фискальные интересы казны и поддержку астраханских рыбопромышленников, блокировала доступ к рыбным запасам региона калмыцких ловцов. Несанкционированная рыбодобыча, ставшая темой обращений к региональным властям Дондук-Омбо и Дондук-Даши, спровоцировала поэтапное ужесточение государственного контроля — от ограничительных мер 1737 г. до жестких правительственных предписаний 1745–1746 гг.

Ключевые слова: Калмыцкое ханство, Астраханская губерния, государственное регулирование, рыбный промысел, хан, наместник, астраханский губернатор

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Юго-восточный пояс России: исследование политической и культурной истории социальных общностей и групп» (номер госрегистрации: 122022700134-6).

Для цитирования: Курапов А. А., Бабаева С. В. Письма Дондук-Омбо и Дондук Даши о рыбодобыче в Калмыцком ханстве в 40-е гг. XVIII в. (по материалам Национального архива Республики Калмыкия и Государственного архива Астраханской области) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 8–26. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-8-26

Abstract. *Introduction.* The fishing industry in the Kalmyk Khanate during the 1740s, which became the subject of years-long correspondence between the secular elite of the khanate and regional authorities as well as imperial institutions, requires a systematic study involving the introduction of new historical sources into scholarly circulation. The *aim* of the paper is to introduce previously unpublished archival materials into scholarly circulation in order to develop an objective assessment of the formation of the system of state regulation of the fishing industry among the population of the Kalmyk Khanate in the 1740s. The *source base* of the study comprises materials from the State Archive of Astrakhan Oblast and the National Archive of the Republic of Kalmykia, as well as published documents. *Results.* The letters of Donduk-Ombo and Donduk-Dashi relating to the restrictions imposed by the Russian state on Kalmyk fishermen have been identified, examined, and introduced into scholarly circulation, which opens up possibilities for further study of

this process. *Conclusions.* A cross-analysis of the identified archival materials allows us to conclude that fishing in the Kalmyk Khanate in the 1740s was one of the traditional livelihoods of the subject population, becoming one of the means of survival for the Kalmyk people amid the livestock crisis caused by the severe winter of 1739–1740. However, the rigid tax-farming system that had taken shape by that time, oriented toward the fiscal interests of the treasury and the support of Astrakhan fishing industrialists, blocked Kalmyk fishermen's access to the region's fish stocks. Unauthorized fishing, which became the subject of the appeals to the regional authorities by Donduk-Ombo and Donduk-Dashi, provoked a gradual tightening of state control — from restrictive measures in 1737 to strict government directives in 1745–1746.

Keywords: Kalmyk Khanate, Astrakhan Governorate, state regulation, fisheries, khan, viceroy, Astrakhan governor

Acknowledgements. The reported study was funded by government subsidy, project no. 122022700134-6 "South-Eastern Belt of Russia: Study of the Political and Cultural History of Social Communities and Groups".

For citation: Kurapov A. A., Babaeva S. V. Letters of Donduk-Ombo and Donduk Dashi on Fishing in the Kalmyk Khanate in the 1740s (based on materials from the National Archive of the Republic of Kalmykia and the State Archive of the Astrakhan Region). *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS.* 2026. No. 1. Pp. 8–26. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-8-26

Введение

Рыбодобыча и рыбообработка в России XVII–XVIII вв. занимали важнейшее место в экономической жизни государства, являясь не просто отраслью хозяйства, а важнейшим источником казенных доходов и фактором социально-экономического и инфраструктурного развития обширных территорий. Рыба и продукты ее переработки были стратегическими товарами, приносившими казне значительные поступления. Государство использовало широкий арсенал инструментов для извлечения дохода из отрасли: оброчное обложение угодий, откупную систему, таможенные пошлины. Доходы от рыбных промыслов в Астраханском крае традиционно составляли существенную долю регионального бюджета.

В XVIII в. рыбный промысел стал отраслью для отработки управленческих моделей: от жесткой централизации и откупов при Петре I, через попытки казенного управления при Елизавете Петровне, к определенной либерализации при Екатерине II. Эта эволюция отражала общие тенденции развития российской экономической политики, в которой усиливалось понимание необходимости учета региональных особенностей и частной инициативы.

Начало XVIII в. ознаменовалось активизацией системного государственного освоения природно-ресурсного потенциала региона, осуществлявшегося в ходе последовательной регламентации социально-политической и социально-экономической жизни Калмыцкого ханства. Внутриполитическая нестабильность, выразившаяся в затяжном кризисе власти и междоусобных столкновениях в ханстве в 1720–1730-е гг., оказала существенное воздействие на экономическую жизнь калмыцкого народа. Кульминацией

этого процесса стал экономический кризис 1740-х гг., ознаменовавшийся разорением части подвластного населения ханства, вынужденного обращаться к рыбодобыче как к источнику выживания в условиях падения продуктивности скотоводства. Однако несанкционированный, стихийный характер рыбодобычи ловцов Калмыцкого ханства вступал в прямое противоречие с экономическими интересами астраханских рыбопромышленников, действовавших в рамках откупной системы и пользовавшихся административной поддержкой Российского государства. Данное противоречие приобрело характер регионального конфликта, поскольку несанкционированная рыбодобыча калмыцких ловцов наносила ущерб как частным интересам откупщиков, так и бюджетным поступлениям от промысловых сборов. В этой связи необходимость выработки механизмов регламентации калмыцкого рыболовства с целью сохранения социально-экономической стабильности в регионе предопределила активизацию в 1740-е гг. межведомственного диалога, сопровождавшегося интенсивной перепиской, личными контактами калмыцких владельцев с астраханскими губернаторами, региональных властей — с астраханскими рыбодобытчиками.

Отметим, что тема государственного регулирования рыбодобычи в Астраханском крае в 40-е гг. XVIII в. и участия народов и сословий региона в рыбном промысле рассматривалась в актуальных работах С. В. Виноградова, Ю. Г. Ещенко, Е. В. Савельевой, Н. В. Лихолета [Виноградов и др. 2022: 1566–1568], А. И. Комиссаренко [Комиссаренко 2009: 31–33], Н. В. Кузнецова-Липецкого, С. В. Виноградова, Н. И. Кулаковой [Кузнецов-Липецкий и др. 2023: 181–182], А. В. Курышева [Курышев 2013: 21–24], В. Н. Медведева [Медведев 2013: 14–18]. Регламентация Российским государством рыбодобычи ловцов Калмыцкого ханства в 40-гг., взаимодействие светских властей с региональными властями нашли отражение в работах М. М. Батмаева [Батмаев 2022: 18–21; Батмаев 2026: 12–15], В. В. Батырова [Батыров 2010: 105–106], И. С. Крепской (Панченко) [Панченко 2006: 36–39; Панченко 2007: 254–255; Крепская 2008: 15–16], А. К. Манджиева [Манджиев 2020: 235–236].

Подчеркнем, что введение в научный оборот писем калмыцких ханов и владельцев XVIII в., посвященных рыбодобыче калмыцкого народа, позволяет охарактеризовать значимость рыбного промысла для населения ханства и Российского государства, стремившегося регламентировать отрасль, защищая интересы астраханских ловцов и учитывая экономическую ситуацию в Калмыцком ханстве.

Материалы и методы

Основу настоящего исследования составил комплекс архивных дел, характеризующих эволюцию государственного регулирования рыбодобычи ловцов Калмыцкого ханства в 1740-е гг. и отложившихся в фонде 394 «Астраханская губернская канцелярия» Государственного архива Астраханской области (далее — ГА АО) и в фонде И–36 «Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе» Национального архива Республики Калмыкия (далее — НА РК). Методологической основой ана-

лиза источников стал сравнительно-исторический анализ, применение которого позволило реконструировать эволюцию ограничительной политики Российского государства в отношении рыбного промысла населения Калмыцкого ханства. Подтверждение достоверности содержащихся в документах сведений осуществлялось путем соотнесения источника с другими архивными материалами, содержащими аналогичную или близкую по содержанию информацию, перекрестного сопоставления фактов.

Государственное регулирование рыбодобычи калмыков в 20-х – начале 40-х гг. XVIII в. Письмо хана Дондук-Омбо о калмыцком рыбном промысле

Анализ делопроизводственной документации 20-х – начала 40-х гг. XVIII в., отложившейся в фондах ГА АО и НА РК, позволяет сделать вывод, что проблема допуска калмыцких ловцов к рыбопромысловым ресурсам Астраханской губернии приобрела статус системной во взаимодействии калмыцких владельцев и российских региональных административных структур, начиная с 1720-х гг. Хронологически одним из первых значимых факторов эскалации этой проблемы в рассматриваемое время выступила деятельность региональных откупщиков, фактически монополизировавших рыбный промысел и тем самым блокировавших доступ к рыбным запасам населения Калмыцкого ханства. М. М. Батмаев приводит сведения о том, что тема калмыцкой рыбодобычи в рассматриваемое время отражалась в рапортах руководителя «Калмыцких дел», полковника В. П. Беклемишева, в переписке генерал-фельдмаршала М. М. Голицына с астраханским губернатором И. А. фон Менгденом, в переписке Дондук- Омбо с царицынским комендантом П. Ф. Кольцовым [Батмаев 2022: 17].

Показательно, что уже в мае 1727 г. руководитель «Калмыцких дел» М. М. Голицын, реагируя на обращение наместника Церен-Дондука, ханши Дарма-Балы и первосвященника Шакур-ламы, отмечавших, что «...с прибытия их под российскую протекцию волжскою рыбою они питались без запрещения, а ныне де от Самары вниз даже до Астрахани рыбу ловить … им запрещают», инициировал перед региональными властями вопрос о необходимости ограничения откупной практики, «…чтоб откупщики и прочие обыватели городов Астраханской губернии никаких ссор не чинили…», что свидетельствует о признании данной проблемы региональными властями и поиска способов ее решения [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 28. Л. 13–13об.].

Важным этапом в развитии диалога правительства с калмыцкими владельцами о регламентации рыбодобычи стал февраль 1734 г., когда Коллегия иностранных дел, рассмотрев жалобу хана Церен-Дондука на препятствия со стороны местной администрации, приняла решение нормативного характера. Предписание, адресованное астраханскому губернатору И. П. Измайлову, содержало требование не чинить препятствий калмыцкой рыбодобыче на территориях их исторического природопользования: «…где прежде сего они кочевали и рыбою довольствовались, в

том и ныне им препятствия им чинить не велеть» [Бакунин 1995: 112]. Данный прецедент важен в нескольких аспектах: он фиксировал официальное признание российскими властями прав калмыцкого народа на региональные промысловые ресурсы, демонстрировал механизм разрешения хозяйственных конфликтов через обращение к высшим имперским инстанциям, свидетельствовал о наличии определенного дисбаланса между интересами местной администрации, откупщиков и кочевого населения, требовавшего административного вмешательства центральных властей.

Таким образом, в 20-е – 30-е гг. XVIII в. формировалась устойчивая практика двустороннего взаимодействия между калмыцкой светской элитой, региональными властями Астраханской губернии и имперскими инстанциями по вопросам регулирования рыбодобычи калмыцких ловцов. Вместе с тем инициатива разрешения конфликтов последовательно переходила от губернского уровня к имперскому, что подчеркивало значимость Калмыцкого ханства для страны.

1 сентября 1737 г. был подписан указ Правительствующего Сената «Об отводе удобного места на реке Волге для рыбного промысла кочующим при Астрахани калмыкам и о запрещении им ловить рыбу в прочих местах», который регулировал вопросы рыболовства ловцов Калмыцкого ханства, определяя режим промысла с четкими территориальными ограничениями.

Сенат, рассмотрев записку Камер-коллегии, установил, что калмыцкие ловцы из разных улусов ханства добывали рыбу с нарушениями установленных правил: осуществляли рыбодобычу в районах казенных промыслов, в морских горловинах и в откупных водах. Калмыцкие ловцы, нарушая запреты, использовали самоловные уды, переметы и большие волокуши. Их несанкционированная рыбодобыча создавала препятствия для казенных рыбных промыслов и откупщиков, арендовавших воды для коммерческого лова [Об отводе 1830: 254–255].

Согласившись с мнением Камер-коллегии, Сенат постановил выделить калмыцким ловцам удобное место для рыбодобычи из числа оброчных рыбных промыслов, освободив этот участок от оброка, вместо утраченного оброка, в оклад были включены доходы из других сборов. Лов рыбы был вновь запрещен в морских горловинах, через которые рыба шла на нерест, в районах казенных промыслов и в откупных водах [Об отводе 1830: 255].

Сенатский указ 1737 г. вновь свидетельствовал, что государство контролировало рыбодобычу региона, защищая казенные промыслы и откупщиков, отслеживало потери доходов казны от рыбодобычи. Калмыцкие рыбодобытчики получали легальный доступ к рыбным ресурсам региона, но с ограничениями и под контролем государства.

Указ от 1 сентября 1737 г. продолжил политику централизованного управления доходами страны, вместе с тем учитывались и интересы населения Калмыцкого ханства. Запрет на использование самоловов, перемет

и больших волокуш также защищал экономические интересы казны, поскольку такие способы рыбодобычи подрывали коммерческую прибыль государственных промыслов [Об отводе 1830: 254–255].

Межведомственная переписка и взаимодействие калмыцких владельцев с представителями российского правительства о рыбопромысловой деятельности населения Калмыцкого ханства в 1730–1740-х гг. позволяют выявить важную закономерность: жесткая регламентация калмыцкой рыбодобычи со стороны российских властей и откупщиков создавала барьеры для ставшего уже традиционным видом природопользования, и любое отклонение от установленного порядка (ситуационная или несанкционированная добыча рыбы) дестабилизировало сложившуюся систему хозяйственных отношений и вступало в конфликт с интересами казенных рыбодобытчиков.

Важное значение для понимания эскалации данного противоречия имеет аргументация, предложенная М. М. Батмаевым: определяющим фактором, побудившим значительную часть подвластного населения Калмыцкого ханства обратиться к рыбодобыче, стали экстремальные погодные условия зимы 1739–1740 гг., вызвавшие массовый падеж скота в калмыцких улусах [Батмаев 2022: 17]. 8 апреля 1740 г. в своем письме полковнику Л. В. Боборыкину об этом так писал Дондук-Омбо: «…вы в бытность свою у нас видели великие снега, от того всякого скота померло многое число, в нынешнем году калмыки стали бесскотны и кроме рыбы чем кормиться иного способу не имеем…» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 121. Л. 112].

В этой ситуации обращение населения ханства к рыбодобыче носило вынужденно-компенсаторный характер и стало реакцией на суровые погодные условия, подорвавшие в 1739–1740 гг. основу кочевого хозяйства.

В 1740-е гг. эта тенденция социально-экономической жизни Калмыцкого ханства не только сохраняется, но и приобретает новые формы: региональными властями отмечается активизация несанкционированной рыбодобычи, осуществляемой калмыцкими ловцами в обход установленных правительством в 1737 г. правил. Одновременно наблюдался отход разорившихся простолюдинов ханства — представителей податного населения, лишившегося скота и, следовательно, средств к существованию, — на рыбные промыслы Астраханской губернии. Отметим, что данный процесс можно рассматривать как определенный социально-экономический индикатор: он свидетельствует о том, что экономический кризис в Калмыцком ханстве привел к формированию устойчивых миграционных потоков в направлении астраханских промысловых центров, что, в свою очередь, требовало от российских властей выработки адекватной стратегии.

Таким образом, анализируемый период характеризуется сложным переплетением природных, экономических и административных факторов, в результате которого рыбодобыча превращалась из традиционного, но второстепенного для Калмыцкого ханства, промысла в способ выживания для значительных масс калмыцкого населения, что неизбежно вступало в

противоречие с регламентированной региональной системой рыбодобычи и активизировало ограничительную государственную политику.

М. М. Батмаев приводит сведения о письмах Дондук-Омбо, в которых хан поднимал тему падежа скота населения Калмыцкого ханства в 1739– 1740 гг. и допуска калмыцких ловцов до рыбодобычи царицынскому коменданту П. Ф. Кольцову (5 сентября 1739 г.) и полковнику Л. В. Боборыкину (8 апреля 1740 г.) [Батмаев 2022: 17].

В фонде 394 «Астраханская губернская канцелярия» ГА АО нами было выявлено письмо Дондук-Омбо астраханскому губернатору М. М. Голицыну, возглавившему регион в январе 1740 г.

Приведем это письмо полностью:

«Перевод с письма калмыцкого хана Дондук-Омбо, полученного через унтер-офицера Бориса Попова 31 марта 1740 года

Хана Дондук-Омбо письмо

Здесь мы со всеми здоровы, Вы генерал, князь Михайло Михайлович, верный друг мой, тамо здравствуете?

Из присланного Вашего ко мне письма узнал, что для управления Великой Государыни дел в Астрахань прибыли губернатором я усмотрел, и вложенное от Боборыкина письмо я получил, и дабы Ваш приход в дела Великой Государыни и нам со всеми тако ж Вам и всем был счастливым, я уповаю вам быть небезызвестным, что наша фамилия от деда Аюки-хана, и как Ваши большие братья: князь Борис Алексеевич и фельдмаршал, князь Михаил Михайлович, с дедом нашим были в крепкой дружбе и призрением своим всякое вспоможение чинили, и я ныне о прибытии вашем с поручением Великой Государыни дел в Астрахань радуюсь.

При сем вам объявляю, нынешней зимою по ведомостям что киргис-кайсаки шли войною калмыцкие улусы были все собраны в одно место и от жестокой зимы скоту много повалилось, и многие калмыки в убожество пришли, которым кроме рыбы пропитание иметь способу не имеется, а понеже издревле в калмыцких местах и рыболовных водах от недавних чисел и доныне русские люди рыбу ловить запрещение имели.

Того ради дружески вас прошу ныне уместным для пропитания нынешнее время рыбу ловить калмыкам возымейте хорошее старание, и для бытия всем иметь от несправедливых запрещений вы запретите, и для пропитания рыбою калмык перепустя через Волгу до урочища Кичаса, а по нагорной стороне — до Мочагов ловить дозвольте, и обо всех в убожество пришедших калмыках в пропитании рыбной ловли удобовозможные способы со своей стороны приложите старание. Ныне вновь вам к объявлению ведомости донесть не имею, а убогих калмык для пропитания рыбою к Волге и к Мочагам я послал, а я с улусами буду кочевать по Ергеням и приду на Сарпу.

У письма печать Дондук-Омбо хана калмыцкого.

Писано 25 марта 1740 года.

Переводчик Гаврило Кальшкин» [ГА АО. Ф. 394. Оп. 4. Д. 63. Л. 6–6об.].

В деле отложился и оригинал письма Дондук-Омбо на «тодо бичиг» («ясном письме»), который в значительной степени дополняет контекст переписки [ГА АО. Ф. 394. Оп. 4. Д. 63. Л. 5].

Ниже приведены транслитерация и современный (диахронический) перевод текста письма. В транслитерации использованы следующие обозначения: номера строк — в круглых скобках; перенос слова — косой чертой (/); аффиксы или части слова, написанные отдельно от основы, — через дефис (-); двоеточие и четвероточие использованы для передачи аналогичных пунктуационных знаков в виде вертикально написанного двоеточия и ромба из четырех точек (о пунктуации в ойратском «ясном письме» и старомонгольской письменности см. [Павлов 1994: 84; Кара 1972: 50–52]). В фигурных скобках приведены пропущенные слова, вписанные слева от строки.

Из особенностей графики письма можно отметить классическую «угловатую» форму лабиальных гласных *о* и *ӧ* и наличие диакритики у твердорядного *и* во всех случаях, за исключением единичного написания в лексеме *tandu* (строка 11), что отмечено в транслитерации как *и* с нижним подчеркиванием. Штрих у твердого *и* отсутствует также в написаниях удвоенного гласного *uu* у второго знака, что является негласным правилом орфографии в классическом «ясном письме», когда в сочетаниях *ou* и *uu* у второго *и* штрих слева никогда не ставится [Павлов 1994: 105; Rákos 2015: 105]. Из грамматических особенностей можно отметить частотное использование частиц возвратного и личного притяжаний, что характерно и для писем Дондук-Даши [Кокшаева 2011: 94]: *ireqseyiteni / ireqsenteni* ‘Вашего прибытия’, *bičigēseteni* ‘из Вашего письма’, *axanarān* ‘своих старших братьев’, *inaγān* ‘своему другу’, *albatuyimani* ‘наших подданных’, *inaγāsan* ‘из дружбы’ и т. д.

Транслитерация

(1r: 1) xan don grob dbangpoyin[1] bičiq: ende bida bügüdēr mendü:: ginaral (2) kinas mixāli mixāliči {itegeltei inaq mini}: ta tende mendü beyize: yeke ezeni üyile dāǰi keküyin (3) tölō ayidarxani gübarnad bolǰi ireqseyiteni nada ögüqsen bičigēseteni (4) üzeǰi medebebi: {babārikini bičiq basa irebe}: ende ireqsenteni dēre yeke ezeni üyiledü bolōd mandu (5) olon bügüdēr-tü bolōd: tani beyedü: niyidedü ölzöyitöi boltuγai:: (6) urdaki uq mani: mini öbökö ā-yüü-xe xān: tani axa kinas boris (7) eleqseyiüüči: bolōd basa tani axa pērd maršel kinas mixāli mixāliči (8) tere xoyor axatani mini öbökō{sö} nārān manāsayixa inaq batutai bolōd mandu (9) ōcö ügei tusān sayitur kürgeǰi urālān tiyimi sayixan bayiqsayini ta čigi (10) mededeq biyize: odō tani ayidarxan-du ireǰi yeke ezeni üyile dāǰi (11) ireqsen-dü tani: urdaki {axanarān tani} inaγān sanaǰi bayarlababi: odō tandu küüne/kü üge mini ene: übül xasaq āšin geǰi zanggi sonosōd nutuq mini (13) cuqlaǰi übülzēd: yeke zudā

[1] От тиб. *don grub dbang po* ‘владыка, достигший цели (в данном случае речь идет о конечной цели буддийской практики — достижении Пробуждения)’. Тибетское *don grub* — калькированный перевод санскритского *Siddhartha*, имени принца, впоследствии ставшего Буддой Шакьямуни.

xarγād: mal mani yeke zutaba: olon alba/tu mani ügeyireǰi zaγasunāsa öbörö xōl teǰēkü arγa ügei bolbo: (15) kezēnei mani xalimagiyin zaγasu idedeq usun γazartuni šidarāsa nārān orus (16) xorīd zaγasu angnuuldaq ügei belei odō olon mani zaγasu idekü (17) caq dēre: ta sayitur kiliǰi usu γazariyini dimii xoridogiyini uu/ruulǰi: zaγasučiyimani eǰil γatulγaǰi tere talki zaγasuyini (19) idüülǰi kiyiγas kürtele idüülüyite: ene talki zaγasuyini macaq (20) kürtele xorīsu ügei yerü ügei-reqsen olon albatuyimani zaγasu (21) arγalaǰi idekü züyigiyini olǰi kiliyite geǰi tanāsa inaγāsan itegeǰi (22) erineyibi: mandu ene biyidü sonin zanggi ügei zaγasučīn eǰil macaq-tu (23) oro geǰi ilgebe bide: nutuγān ergene kübölöǰi šorbo tala γaruya geǰi bayinai {bida::} (24) tömör mečin ǰiliyin xaburiyin dunda sarayin nayiman-du bičibe::

Перевод

«Письмо хана Дондук-Омбо. Мы все пребываем в добром здравии. Надеюсь, и Вы, мой верный друг, генерал, князь Михаил Михайлович, также здравствуете.

Из направленного мне Вами письма я узнал о том, что Вы назначены губернатором Астраханской губернии для исполнения деяний Ее Императорского величества. Также пришло письмо и от Боборыкина. Да будет Ваше прибытие благоприятным как для свершения дел Ее Императорского величества, так и для нас всех и для Вас самого.

Наши старшие предшественники — мой дед Аюка-хан и Ваши старшие братья, князь Борис Алексеевич и фельдмаршал князь Михаил Михайлович, начиная со времени правления моего деда и вплоть до нынешних дней были верными друзьями, неизменно оказывали нам помощь и поддерживали прекрасные отношения. Вам, без сомнения, об этом хорошо известно. И ныне, когда Вы прибыли в Астрахань для исполнения повелений Ее Императорского величества, я исполнен радости, памятуя о дружеских связях с Вашими старшими братьями.

А теперь я обращаюсь к Вам со следующей просьбой. Зимой, получив известия о приближении кайсаков к нашим кочевьям, мои люди были вынуждены перекочевать на зимовку, после чего случился великий падеж скота. Многие из моих подданных разорились и ныне добывают себе пропитание рыболовством. Прежде в тех местах, где сейчас калмыки промышляют рыбу, для русских существовал запрет на ловлю. Ныне же, когда наши люди в большом числе занимаются рыбным промыслом, прошу Вас своими стараниями отменить прежний запрет в этих угодьях. Уповая на Ваше дружеское расположение, прошу дозволить рыбакам, переправляющимся через Волгу, ловить рыбу на той стороне вплоть до косы, а на этой стороне — вплоть до Мочаг разрешить промышлять рыбу моим подданным, не имеющим иных средств к пропитанию. Доселе с этой стороны не было никаких вестей, и мы уже отправили разрешение рыбакам ходить на Волгу и в Мочаги. Мы же выйдем к Сарпе, кочуя в Ергенях.

Написано в 8-й день второго весеннего месяца года *железо-обезьяна*».

Государственное регулирование рыбного промысла калмыков в правление Дондук-Даши. Письмо Дондук-Даши о рыбодобыче

Анализ динамики административно-правового регулирования калмыцкой рыбодобычи в 1740-е гг. позволяет выявить прямую связь между конфликтами региональных рыбопромышленников с калмыцкими ловцами и ужесточением государственного контроля за рыбным промыслом Калмыцкого ханства. Многочисленные обращения и жалобы со стороны астраханских рыбопромышленников, фиксирующие факты несанкционированной добычи рыбы калмыцкими ловцами, предопределили разработку и внедрение ограничительных мер со стороны региональной администрации в лице астраханских губернаторов В. Н. Татищева и И. А. Брылкина и их взаимодействие с владельцами Калмыцкого ханства.

Ситуация с калмыцкой рыбодобычей значительно обострилась после смерти хана Дондук-Омбо в 1741 г., что указывает на наличие прямой зависимости между стабильностью внутриполитического положения в Калмыцком ханстве и его социально-экономической жизнью. Временная утрата сильной централизованной власти в ханстве приводит, в том числе, к активизации несанкционированного вылова рыбы и конфликтам калмыцких ловцов с астраханскими рыбопромышленниками.

На наш взгляд, рассматриваемый период характеризуется переходом от разрозненных административных санкций за отдельные нарушения правил региональной рыбодобычи калмыцкими ловцами к системным мероприятиям. Системная аналитика и активизация государственного регулирования региональной рыбодобычи в 1741–1745 гг. связана с деятельностью астраханского губернатора В. Н. Татищева, который стремился интенсифицировать развитие рыбного промысла в Астраханской губернии, исследовав состояние отрасли. Региональным рыбным промыслам была посвящена аналитическая записка В. Н. Татищева от 27 декабря 1741 г. «Об отдаче на откуп рыболовных вод с целью увеличения казенных доходов» [Татищев 1990: 287]. Для исправления кризисной ситуации в отрасли губернатор видел лишь один путь: «…доброе прилежание и верность губернатора, а к тому полная ему мочь и достаточная помощь от Сената, и надежной товарищ» [Татищев 1990: 288].

Исследование архивного материала НА РК позволяет сделать вывод о том, что в комплексе документов, относящемся к периоду правления Дондук-Даши, содержатся свидетельства системной административной политики, направленной на ограничение калмыцкого рыбного промысла. Выявление и введение в научный оборот таких материалов представляет значительный исследовательский интерес, поскольку позволяет проследить процесс формирования и механизмы реализации таких ограничительных мероприятий, оценить реакцию на них светской элиты Калмыцкого ханства и последствия. Примечательно, что значительный объем переписки по вопросам регулирования рыбодобычи связан именно с Дондук-Даши, что подтверждает значимость решения вопроса о допуске калмыцких ловцов к рыбным промыслам региона для наместника.

1741–1742 гг. датируется массив документов, выявленный в фондах НА РК и относящийся к взаимодействию Дондук-Даши с В. Н. Татищевым по вопросам регулирования промысла калмыцких ловцов. Импульсом к началу переписки и личных встреч губернатора и наместника для обсуждения вопросов, связанных с калмыцкой рыбодобычей, послужил именной императорский указ от 31 августа 1741 г., полученный В. Н. Татищевым 11 октября того же года [НА РК. Ф. И–36. Оп. 1. Д. 158. Л. 422]. К указу прилагались копии доношения наместника Дондук-Даши, поданного им в Санкт-Петербурге, и ответная грамота правительства. Наместник указывал на бедственное положение калмыцкого народа, для которого рыбодобыча стала средством к существованию. Однако ответная грамота оставляла окончательное решение открытым, фактически сохраняя действовавшие ограничения [НА РК. Ф. И–36. Оп. 1. Д. 158. Л. 422].

В январе 1742 г. состоялась серия встреч губернатора с наместником и тематических межведомственных совещаний, зафиксированных в ряде документов [НА РК. Ф. И–36. Оп. 1. Д. 143. Л. 4–4об., Л. 20об.–22об.; НА РК Ф. И–36. Оп. 1. Д. 140. Л. 33–33об.]. Промежуточным итогом обсуждения государственного регулирования калмыцкой рыбодобычи в 1742 г. стал контролируемый компромисс: калмыцким ловцам предоставлялся доступ к промысловым ресурсам региона, но только в рамках сложившейся откупной системы, без права свободного распоряжения уловом.

С 1743 г. надзор за калмыцкой рыбодобычей был поручен статскому советнику П. А. Соковнину — главе Астраханской и Саратовской рыбных контор. Именным указом Правительствующего Сената ему с 1743 г. предписывалось вступить в должность главного командира над Астраханскими, Саратовскими и прочими рыбными промыслами, находившимися в ведении Астраханской и Саратовской рыбных контор [ГА АО. Ф. 614. Оп. 1. Д. 238. Л. 1]. В Астраханской рыбной конторе для развития промыслов определялся в качестве товарища московский купец И. Мыльников, который сообщал в Сенат, что близ Астрахани и по берегам Волги и Яика кочевали татары и калмыки, которые вблизи казенных учугов и ватаг добывали рыбу неводами и переметами, продавали рыбу, икру и клей частным лицам, нанося существенный ущерб казенным доходам [ГА АО. Ф. 614. Оп. 1. Д. 238. Л. 1]. Купец считал необходимым запретить кочевникам добывать рыбу переметами и неводами, разрешив вылов только удами и малыми сетями, отвести им места казенных и откупных угодий, запретив частным лицам покупать у них рыбу, икру и клей. Сенат поручал П. А. Соковнину выработать окончательное решение по ограничению калмыцкого и татарского рыболовства и доложить о принятых мерах [ГА АО. Ф. 614. Оп. 1. Д. 238. Л. 2]. Изборщикам и доверенным лицам, определенным И. Мыльниковым, предписывалось наблюдать, чтобы калмыки не ловили рыбу в казенных водах с использованием запрещенных снастей, подавать жалобы в соответствующие инстанции без прямого конфликта с нарушителями [ГА АО. Ф. 614. Оп. 1. Д. 238. Л. 2].

Преемник В. Н. Татищева И. О. Брылкин продолжил активное взаимодействие с правительством и Дондук-Даши по вопросам регулирования

рыбодобычи калмыцких ловцов. 23 декабря 1745 г. губернатор получил указ императрицы Елизаветы Петровны из Государственной коллегии иностранных дел, направленный на пресечение «калмыцкого воровства» (разбоев и грабежей) [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 210. Л. 10]. Указ предписывал разрешить обедневшим калмыкам иметь для рыбной ловли и пропитания только мелкие, двухвесельные лодки, четырех- и шестивесельные лодки, а также другие крупные суда, было предписано отбирать и уничтожать (колоть), жителям Астраханской губернии было запрещено продавать калмыкам лодки без ведома губернатора под угрозой тяжкого штрафа [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 210. Л. 10]. 31 января 1746 г. И. О. Брылкин приказал сообщить об этом приказе в Духовную консисторию, магистрат, Астраханскую рыбную контору, Полицмейстерскую контору, в гарнизонную канцелярию, портовое управление, Татарскую контору, а также воеводам и комендантам всех городов губернии [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 210. Л. 10].

Местным властям, управителям учугов, ватаг и промышленникам предписывалось строжайше следить, чтобы калмыкам не продавали лодки без разрешения губернатора. Если же обедневшим калмыкам разрешалось жить при учугах и ватагах для пропитания рыбой, то за ними следовало установить крепкий надзор силами управителей этих промыслов и зайсангов [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 210. Л. 10об.]. В случае если у калмыков обнаруживались крупные лодки, их следовало отбирать, уничтожать и докладывать губернатору [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 210. Л. 10об.].

Указ 1745 г. свидетельствовал об ужесточении политики в отношении калмыцких ловцов в середине 1740-х гг., что было вызвано ростом несанкционированной рыбодобычи и экономическим кризисом в ханстве.

В фонде И-36 «Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе» НА РК нами было выявлено письмо Дондук-Даши астраханскому губернатору И. О. Брылкину, демонстрирующее реакцию светской элиты ханства на ограничения калмыцкой рыбодобычи в 1745–1746 гг.

Приведем это письмо полностью:

«Перевод с письма калмыцкого наместника Дондук-Даши, полученного 6 апреля 1746 года, через посланика его Эльдепа

Ее Императорского Величества действительному советнику, сенатскому обер-прокурору, кавалеру, Астраханской губернии губернатору Ивану Онуфриевичу Брылкину пишу.

Писали ко мне бодокчеи, что убогих калмык лодки колют, и для того о причине оного к вам пишу, в минувшем зимнем первом месяце 22 то есть декабря в 4 числе великий канцлер Алексей Петрович писал ко мне, что указом повелено калмыкам лодки держать против обыкновенных российских ловецких двувесельных лодок, а ежели явятся более, те лодки колоть, о чем и к вам указ послан, и повелено мне в калмыцком во всем народе о том объявить, чего ради прошедшей зимою в калмыцких улусах объявлено, а по Волге и в прочих местах для объявления к бодокчеям письмо с переводчиком Калюшкиным послано, и ежели бы по тому объявлению калмыки не унялись, то б винови быть могли, и оных лодки колоть бы

должно, вы же до вскрытия вод, и калмыки еще объявлению преслушие не учинили, а колоть приказали, оное мне не бессумнительно, великий канцлер ко мне писал, чтоб у калмык имелись лодки против российских ловецких лодок, а в расколотых вами лодках надеюся, что больших явилось лодок немного, и ежели канцлерское письмо недействительно, а калмыки все содержание свое имеют от лодок, то не по велено ли будет по вашему рассмотрению русским людям за оные лодки деньги или другие лодки дать, или дозволить, что б калмыки большие лодки малыми могли переделать, ибо по крайней мере калмыцких лодок может быть пять или шесть тысяч, в которых весьма немалая сумма денег обстоит, которые ни казне их величества, или б у вас быть не может, и ежели оные напрасно утратить, то не токмо подданных Ее Императорского Величества, калмыков, но и всякому ущерб приключиться может, и для того предаю на ваше рассуждение.

2. Я уповаю скудные калмыки ежели будут иметься при Волге, и в других близ Волги местах, то без суда никогда пробыть не могут, ибо и на преж сего между калмык у волжских россиян в несогласиях усмирять было неможно, и для того прошу вашего совету о оных калмык, кои имеются по городам, на ватагах по Волге, и в косах, и на Волжском устье, всех безостатку неповеленному будет выслать в Мочаги, а в Астрахань, кому потребно, чтоб ездили с проезжими письмами, а кроме оного ежели лодки у калмык переведутся, то калмыков к содержанию своему никакого способа иметь не можно, из оных же убогих несколько калмыки в косах бы жить дозволить, да по нынешнему случаю препятствуют кайсаки.

3. О вышеписанном и о прочем что касается до справедливости, велел вам Бордону объявить, а что от вас приказано будет, Бордон меня уведомит.

4. По нашему обыкновению Басурману с войсками надлежало выступить 17 числа, то есть 27 марта, которого дня уже и выступил, а при вас которые находятся улус о том известия от вас еще не получил.

5. По возвращении от меня вашего лекаря я весьма одержим был застарелою болезнею, дружески вас прошу отписать, чтоб наискорее прислано было лекарство.

Вашего приятельства снискатель

Дондук-Даши

Писано при урочище Джан Сенме вешнего второго месяца 19, то есть 29 марта 1746 году.

У письма печать Дондук-Даши наместника калмыцкого, переводил Гаврило Калюшкин» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 211. Л. 102–103об.].

Сохранился и оригинал письма Дондук-Даши на «тодо бичиг» («ясном письме»), дополняющий контекст переписки [НА РК. Ф. И–36. Оп. 1. Д. 211. Л. 101–101об.].

Ниже приведены транслитерация и современный (диахронический) перевод текста письма. В транслитерации использованы те же обозначения, что и выше: в круглых скобках — номера страниц и строк; косая черта

— в случае переноса части слова на следующую строку; дефис — в случае раздельного написания аффиксов; фигурные скобки — для пропущенных слов, вписанных между строк, угловые скобки — для вычеркнутого текста. Что касается пунктуации, то в данном письме часто используется сочетание четвероточий, разделенных двоеточием. Из дополнительных знаков транслитерации, не встречающихся в тексте первого письма, можно указать *ҡ*, обозначающий твердый *k* (*zaҡā*, *ҡalaškinār*, *ҡančilāriyin*). Также стоит отметить, что в тексте письма используются цифры, но не традиционные для «ясного письма» тибетские, а арабские.

Данное письмо немного отличается с точки зрения графики и орфографии от вышеприведенного письма Дондук-Омбо. В первую очередь это касается способа написания лабиальных гласных *o* / *ö*, которые здесь уже не имеют выраженной квадратной формы и схожи с гласными *u* / *ü*. У гласного *u* отсутствует диакритика в написании аффиксов *-xu*, *-xuna*[1], что отмечено в транслитерации с помощью обозначения *u* с нижним подчеркиванием, а также в сочетаниях *ou* / *uu*. Также можно отметить, что долгота гласных чаще передается сочетаниями *ou* / *öü*, нежели *uu* / *üü*, что, по мнению многих исследователей ойратского письма, является особенностью ранних текстов на «тодо бичиг» [Павлов 1994: 193; Яхонтова 1996: 20]. Что касается грамматических особенностей данного текста, привлекает внимание частое использование аффикса условного деепричастия (CV.SUCC) *-xuna* / *-küne*, который Н. С. Яхонтова характеризует как инвариант аффикса *-xulā* / *-külē*, более близкий к разговорному стилю [Яхонтова 1996: 94].

Транслитерация

(1r: 1) ayidarxani güberni gübernator: ibān anoubpi-üči birilkin-dü bičibe:: : :: (2) mani bōdoqčin nāda bičiǰi: ügeyitei xalimagiyin ongγocosi ebdeǰi bayinai geǰi: töüni (3) učiri tandu bičinei bi:

zarliq geǰi önggüröqči zula sariyin xorin xoyor-tu (4) orusiyin zaγasu angnadaq ongγocoyin yosutu ongγocōr xoyor xayibuurtayiγār (5) yabuǰi xalimaq üyile zaγasān angnatuγai: töünēse biši ilöü yeke bolōd xoyor (6) xayibāsa ilöügēr bolxu̲na: töüni abči ebdetügei geǰi tandu zaҡā ilgebe: tegēd (7) namayigi bügüde xalimaq-tu ene yosu zarloul geqsen tere yosōr endeki ulus/tu zarloulād eǰil-dü bolōd tere aldiyin γazarmoud-tu-ki ulus-tu: zarla/xu̲ bičigi piravāčiq ҡalaškinār bōdoqčin-du übülēr ilgeǰi belei bi: töügēr ese (10) uuraxu̲na xalimaq buruutai bolxu̲ sanǰi: tegēd yamāru bese ebdeküdü zöb sanǰi: odō (11) mösün unād ödüi xalimaq zarčimāsa dabād ödüi bayitala: tani ebdöülǰi bayinai gekü/dü alang bolbobi: yeke ҡančilāriyin nada bičiqsen orusiyin zaγasu angnadaq ongγocoyin (13) yosōr bolxu̲ geqsen tere youn belei: tani ebdöülsen ongγoco-du orusiyin zaγa/su angnadaq ongγocōso yeke ongγoco cō̲kün beyize: ҡančilāriyin tere zarliq dimei (15) bolxu̲na: tere ügeyitei küüni tere ongγoconi xamuq aǰi töröülǰi yabuuldaq youmani (16) tere bišu: töüni esküne mönggü öqči esküne tani zöb geqsen ongγoco

[1] Д. А. Павлов указывает, что в «ясном письме» допускалось написание твердого *u* без диакритики после твердых согласных *x* и *γ* [Павлов 1994: 105].

ene xoyo/riyin nigeyini öqči orus küün abtaγayila: esküne töüni ezen xalimaqni töünēn bičixan (18) bolγoǰi xasuǰi abtuγai: bügüdēr xalimagiyin ongγoconi adaq bolxu̲dān tabun zuryān (19) mingγan beyize: tere cuγār yamāru yeke mönggün: tödüi caq mönggün ezen-düni čigi (20) biši: esküne tandu čigi biši eǰi ügei ebdeǰi ürēküne: töüni ezen xalimaqtu (21) bayituγai ken-dü bese xoromǰi bišiyu: tere tölō ezeni üyileči ta medekü ülü (22) bayinu:: ::

2. yerü ene ügeyitei xalimaq eǰil bolōd: tere aldayin γazarmuud/tu bayixu̲na: yerü iyimi üge zaryu̲ moxorxu̲ aryа ügei beltei: urāla yamar (24) besēr aryalaǰi ügeyitü xalimaq eǰiliyin orus xoyoriyin zuugīn zaryui/gi tasulǰi yadaba bida: odō tiyimi xalimagi youma üldēl ügei: (26) balγasud bataγa bolōd eǰil kiyiγas eǰiliyin belčir edendü küü üldēl ügei (1v: 1) macaqtu γaryād: ayidarxan-du odxu̲ töünei kereqtei küün xālu/γayin bičiqtei yabuxu̲na aryani ene bolxu̲ bu geǰi tanā zöbčilöǰi bičibe: (3) töünēse bišēr <tani> ongγoco {cuγari} ügei bol{γo}xu̲na: tere ulus yerü aǰi (4) bayiǰi ulus bolǰi čidaxu̲ ügei: nige zarimiyini kiyiγastu bayilγaxu̲ (5) belei: xasagiyin iyigeǰi bayixu̲ caqtu boluši ügei:: : ::

(6) 3. ene üyileyin učir bolōd: biši čigi zaryu̲ youmani xu̲bi (7) bordōn-ni tandu küüneǰi tani youn geqsei{gi}: bordōni nāru ilge gebe<bi> (8) bi:: : ::

4. ceriq-tü yabuqči busurmani arban dolōn mani yosōr (9) ödürni tere bolōd γaryababi:: tani γartuki ulusiyin xu̲bi (10) xariu̲ irēd ödüi:: : ::

5. tani emčiyin xoyino xoučin mini (11) küdölōd yekede zobōbo: dēre bičiqči emiyin učiri ali (12) ötörōr bolxu̲i-gi tanāsa inaγāran erinei bi:: : ::

(13) tan-du inagi küseqči don-rob raši[1] *(14) γal bar ǰiliyin moγoi sariyin 19-dü rgya seyidtü (15) bičibe::*

Перевод

«Обращаюсь к губернатору Астраханской губернии Ивану Ануфриевичу Брылкину.

Наши бодокчеи пишут мне о том, что у бедных калмыков разбивают лодки, и потому обращаюсь к Вам по этому вопросу. По приказу 22 числа минувшего первого месяца зимы было объявлено, что калмыкам дозволяется иметь двухвесельные лодки по размеру обычных российских промысловых лодок, а если лодки больше по размеру или имеют больше двух весел, то разрешается их бить. Этот указ был направлен и Вам. Мне было велено объявить об этом всему калмыцкому народу, поэтому зимой я довел это до сведения местных жителей и направил бодокчеям приказ [в улусы] на Волге и других близлежащих территориях через переводчика Калюшкина. Если бы после этого [калмыки] не прекратили [рыбачить на таких лодках], они были бы виноваты, и их лодки следовало разбить. Однако мне непонятно, почему Вы дали поручение их разбивать еще до того, как сошел лед и люди еще не нарушили данный указ. Великий канцлер писал мне о том, что можно использовать лодки размером как российские промысловые. Среди лодок, которые были разбиты по Вашему приказу, мало таких, которые по размеру превышают российские промысловые лодки. Может быть, слова канцлера уже утратили силу, тем не менее

[1] От тиб. *don grub bkra shis* ‘[наделенный] благополучием, достигший цели’.

эти бедные люди живут только за счет этих самых лодок. В таком случае пусть русские покупают эти лодки или дают взамен другие, разрешенные по Вашему [повелению], либо пусть владеющие этими лодками калмыки уменьшат их в размере. Ведь в целом общее количество калмыцких лодок может составлять пять–шесть тысяч, что составляет весьма большую сумму, которой сейчас нет ни в казне Его Величества, ни у Вас. И если ее потерять впустую, то это будет ущерб не только для подданных калмыков. Поэтому я обращаюсь к Вам, чтобы Вы подумали об этом.

2. Вообще эти бедные калмыки на Волге и близлежащих землях без лодок жить никак не смогут, не нарушая закон. Ведь и раньше в любом случае между бедными калмыками и волжскими русскими возникали споры, которые очень тяжело было разрешить. Поэтому я прошу Вашего совета и предлагаю отправить в Мочаги таких калмыков, кто находится в городах, ватагах вдоль Волги, в устье и на косах реки, всех без исключения, а если им нужно отправляться в Астрахань, требовать от них проезжие письма. В противном случае, если совсем лишить этих людей лодок, у них не будет никакого способа существования и пропитания. Можно было бы поселить некоторых на косах, но, пока там живут кайсаки, это невозможно.

3. Я направил Бордона, чтобы он изложил Вам эти обстоятельства и все, что касается справедливости, и передал мне Ваш ответ.

4. Бусурмана с войском я направил в семнадцатый день по нашему календарю. Ответ относительно вашего улуса еще не пришел.

5. После [визита] Вашего лекаря моя старая [болезнь] вернулась и меня совершенно измучила. Дружески прошу Вас, чтобы запрошенные лекарства были отправлены как можно скорее.

С дружескими чувствами к Вам Дондук-Даши. Написано в год *огонь-тигр* месяца змеи 19-го числа в [местечке] Джа-сейид».

Заключение

Анализ архивных материалов, отложившихся в фондах Государственного архива Астраханской области и Национального архива Республики Калмыкия, позволяет констатировать наличие комплекса документальных источников, посвященных вопросам государственной регламентации рыбодобычи населения Калмыцкого ханства в 40-е гг. XVIII в. Выявленный корпус документов имеет важное значение для изучения механизмов административного регулирования рыбного промысла региона.

Рыбодобыча в Калмыцком ханстве в рассматриваемый период выступала не просто хозяйственным промыслом, но и свидетельством социально-экономического кризиса и инструментом выживания населения ханства. Жестко регламентированная откупная система Российского государства, защищавшая фискальные интересы казны и региональных рыбодобытчиков, не позволяла интенсивно развиваться калмыцкой рыбодобыче, что вызывало озабоченность светской элиты ханства. Кризис кочевого скотоводства, спровоцированный погодными условиями зимы 1739–1740 гг., вызвал волну несанкционированного рыбного промысла, которая, в свою очередь, спровоцировала поэтапное ужесточение госу-

дарственного регулирования, вплоть до репрессивных мер 1745–1746 гг. Вводимые в научный оборот источники свидетельствуют, что в рассматриваемое время политика Российского государства в отношении калмыцкой рыбодобычи носила ситуативный характер и не имела системности. Фискальные интересы Российского государства доминировали над потребностями населения Калмыцкого ханства, что закладывало основу для дальнейших социально-экономических конфликтов в регионе. Дальнейшее изучение переписки позволит уточнить механизмы принятия решений в условиях взаимодействия элиты Калмыцкого ханства с региональными властями и имперскими инстанциями.

Источники

ГА АО — Государственный архив Астраханской области.
НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.

Литература

Бакунин 1995 — *Бакунин В. М.* Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского и поступков их ханов. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. 158 с.

Батмаев 2022 — *Батмаев М. М.* Развитие калмыцкого рыболовства в XVIII в. и его регулирование российской администрацией // Вестник Калмыцкого университета. 2022. № 3(55). С. 14–21.

Батмаев 2026 — *Батмаев М. М.* Положение калмыков на рыбных промыслах Нижнего Поволжья в XVIII в. // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2026. № 1(86). С. 9–18.

Батыров 2010 — *Батыров В. В.* Рыболовный промысел. Отходничество // Калмыки. М.: Наука, 2010. С. 105–111.

Виноградов, Ещенко, Савельева, Лихолет 2022 — *Виноградов С. В., Ещенко Ю. Г., Савельева Е. В., Лихолет О. В.* Проблемы освоения окраинных российских территорий в XVIII в.: Поиск стратегии (на примере Волго-Каспийского рыболовного района) // Былые годы. 2022. № 17(4). С. 1564–1574.

Кара 1972 — *Кара Д.* Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М.: ГРВЛ, 1972. 195 с.

Кокшаева 2011 — *Кокшаева Н. О.* Языковые особенности эпистолярного наследия калмыцкого хана Дондук-Даши (середина XVIII в.). Элиста: Герел, 2011. 191 с.

Крепская 2008 — *Крепская И. С.* Калмыки в экономической политике России (1700–1771 гг.): автореф. дисс. … канд. ист. наук. Астрахань, 2008. 21 с.

Комиссаренко 2009 — *Комиссаренко А. И.* Астраханский рыбный промысел в контексте административной политики России в XVIII веке // Русь, Россия. Средневековье и Новое время: Мат-лы Междунар. науч. конф., посвящ. памяти акад. РАН Л. В. Милова (г. Москва, 17–18 сентября 2009 г.). М.: Изд-во МГУ, 2009. С. 30–35.

Кузнецов-Липецкий, Виноградов, Кулакова 2023 — *Кузнецов-Липецкий Н. В., Виноградов С. В., Кулакова Н. И.* Государственная политика регулирования трудовой миграции в Волго-Каспийском рыболовном районе во второй половине XVIII – первой половине XIX в. // Журнал фронтирных исследований. 2023. № 4. С. 178–202.

Курышев 2013 — *Курышев А. В.* Рыбный промысел у казаков Волжского войска // Этнографическое обозрение. 2013. № 5. С. 21–28.

Манджиев 2020 — *Манджиев А. К.* К вопросу о развитии рыболовства у калмыков в дореволюционный период // Монголоведение. 2020. Т. 12. № 2. С. 232–243.

Медведев 2013 — *Медведев В. Н.* Рыболовный промысел населения Сарепты и Черноярского уезда Астраханской губернии // Этнографическое обозрение. 2013. № 5. С. 14–21.

О недопущении 1830 — О недопущении калмыков к ловле рыбы на Астраханских казенных рыбных промыслах // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Т. 12. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 587–589.

Об отводе 1830 — Об отводе удобного места на реке Волге для рыбного промысла кочующим при Астрахани калмыкам и о запрещении им ловить рыбу в прочих местах // Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое: в 50 тт. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Величества Канцелярии, 1830. Т. 10. С. 254–255.

Павлов 1994 — *Павлов Д. А.* Вопросы истории и строя калмыцкого литературного языка. Элиста: КалмГУ, 1994. 270 с.

Панченко 2006 — *Панченко И. С.* Развитие калмыцкого рыболовства в 40-е гг. XVIII в. // Востоковедные исследования в Калмыкии. 2006. Вып. 1. С. 35–40.

Панченко 2007 — *Панченко И. С.* Политика России и экономическое развитие Калмыкии в первой половине XVIII в. // Известия Алтайского государственного университета. 2007. № 4/3(56). С. 253–256.

Татищев 1990 — *Татищев В. Н.* Записки. Письма. М.: Наука, 1990. 440 с.

Яхонтова 1996 — *Яхонтова Н. С.* Ойратский литературный язык XVII века. М.: Вост. лит., 1996. 152 с.

Rákos 2015 — *Rákos A.* Colloquial Elements in Oirat Script Documents of the 19th Century // Rocznik Orientalistyczny. 2015. T. LXVIII. Z. 2. Pp. 102–114.

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).

УДК / UDC 93/94

Материалы газеты «Астраханский вестник» 1899 г. как исторический источник о необходимости судебной реформы в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде

Евгений Александрович Гунаев[1]

The Astrakhansky Vestnik: Newspaper Materials of 1899 as a Historical Source on the Need for Judicial Reform in Kalmyk Steppe and Inner Kirghiz Horde

Evgeniy A. Gunaev[1]

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

кандидат юридических наук, старший научный сотрудник

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

Cand. Sc. (Law), Senior Research Associate

0000-0002-7173-4170. E-mail: gunaevea(at)yandex.ru

Аннотация. *Введение.* В статье исследуются материалы «Навстречу реформе» газеты «Астраханский вестник», опубликованные в августе 1899 г. В них рассматривается проблема реформирования и модернизации судебного устройства и организации правосудия в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде Астраханской губернии в соответствии с судебными уставами 1864 г. *Результаты.* В газетной публикации кратко представлено актуальное на тот период состояние дел в судебной сфере Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орды, приведены данные судебной статистики, которые подтверждают критические тезисы публикации об отсталости организации судоустройства в названных местностях, совмещении административных и судебных функций в органах власти, низкое качество след-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Гунаев Е. А. (Gunaev E. A.), 2026

ствия, слабый прокурорский контроль, наличие действия традиционных форм правосудия, непрофессионализм чиновников следствия и суда. Положительно характеризуется действовавшее устройство правосудия, согласно судебным уставам 1864 г., в особенности суд присяжных, и соответственно содержался призыв быстрее провести судебную реформу у калмыков и казахов Астраханской губернии. *Выводы.* Материалы публикации «Навстречу реформе» раскрывают недостатки сохранявшейся системы судоустройства и организации судебного процесса и прокурорского надзора в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде. Приводятся аргументы в пользу введения основных положений судебной реформы 1864 г. в указанных национальных местностях. Как исторический источник газетная публикация содержит ценный материал, особенно статистический о рассмотрении и движении судебных дел, движении следственных дел, прокурорском надзоре в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде.
Ключевые слова: периодическая печать, Астраханский вестник, Калмыцкая степь, Внутренняя Киргизская орда, модернизация, судоустройство, судопроизводство, статистика
Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Юго-восточный пояс России: исследование политической и культурной истории социальных общностей и групп» (номер госрегистрации: 122022700134-6).
Для цитирования: Гунаев Е. А. Материалы газеты «Астраханский вестник» 1899 г. как исторический источник о необходимости судебной реформы в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 42–54. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-42-54

Abstract. *Introduction.* The paper examines materials entitled ‘Towards Reform’ published by *The Astrakhansky Vestnik* in August 1899. The materials addressed the issue of reforming and modernizing the judicial system and administration of justice in Kalmyk Steppe and Inner Kirghiz Horde of Astrakhan Governorate in accordance with the judicial statutes of 1864. *Results.* The newspaper article provided a brief overview of the judicial situation in Kalmyk Steppe and Inner Kirghiz Horde at that time. It presented judicial statistics supporting the publication’s critical arguments regarding the backwardness of the judicial organization in the mentioned territories, conflation of administrative and judicial functions within government bodies, poor quality of investigation activities, weak prosecutorial oversight, persistence of traditional forms of justice, and lack of professionalism among investigative and judicial officials. The article positively characterized the judicial system established by the 1864 statutes — particularly the jury system — and called for the expedited implementation of judicial reform among Kalmyks and Kazakhs of Astrakhan Governorate. *Conclusions.* The ‘Towards Reform’ materials highlighted the shortcomings of the then judicial system, the organization of legal proceedings, and prosecutorial supervision in Kalmyk Steppe and Inner Kirghiz Horde. The introduced arguments were in favor of introducing the key provisions of the 1864 judicial reform in these ethnic territories. As a historical source, the newspaper publication contains valuable material — particularly statistical data — regarding the hearing and processing of court cases and investigative files, as well as prosecutorial oversight in Kalmyk Steppe and Inner Kirghiz Horde.
Keywords: periodicals, Astrakhansky Vestnik, Kalmyk Steppe, Inner Kirghiz Horde, modernization, judicial system, legal proceedings, statistics

Acknowledgements. The reported study was funded by government subsidy, project no. 122022700134-6 'The Southeastern Belt of Russia: Exploring Political and Cultural History of Social Communities and Groups'.
For citation: Gunaev E. A. *The Astrakhansky Vestnik*: Newspaper Materials of 1899 as a Historical Source on the Need for Judicial Reform in Kalmyk Steppe and Inner Kirghiz Horde. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 1. Pp. 42–54. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-42-54

Введение

Пореформенный период в России второй половины XIX в. характеризовался как масштабными реформами в основных сферах жизни общества (отмена крепостного права, судебная, финансовая, военная, образовательная реформы, введение земств и городского самоуправления и др.), так и контрреформами, начавшимися к концу века. Если даже в целом по стране касательно ее основного населения реформы продвигались с трудом, то в национальных окраинах Российской империи они запаздывали или не были проведены к тому времени вовсе. Особенно это касалось кочевых восточных инородцев. Однако государственные власти всегда стремились приобщить указанные народы к необходимости оседлого образа жизни, постепенно вовлекая их в орбиту жизни полноправных российских граждан, несших и соответствующие обязанности. Актуальность исследования обусловлена необходимостью изучения процесса вовлечения национальных окраин Российской империи в общероссийское пространство, модернизации сфер их общественной жизни в рамках национальной политики Российского государства.

Историография работ рассматриваемого периода представлена в трудах как общего плана [Аверин, Никитин, Попова 2020; Большакова 2021; Верняев, Воропанов, Крестьянников 2026; Правосудие 2025], так и регионального, посвященных кочевым народам [Анисимова 2013; Далматов 2020; Деревскова 2014; Черник 2013, Черник 2016]. В историографии среди аспектов российских судебных преобразований выделяются проведение реформ «сверху» и проблема реализации в пространстве и времени [Большакова 2021: 155–156]. Это особенно, на наш взгляд, было характерно для национальных окраин России, где реформы зачастую так и не были доведены до конца или же не проведены вовсе. Также отмечается, что судебная реформа 1864 г. способствовала активизации образованной части населения в плане реформирования судоустройства и судопроизводства, «открытие окружных и мировых судов активно освещалось в периодической печати, публика активно присутствовала на судебных процессах» [Большакова 2021: 176].

В литературе отмечается, что периодическая печать (газеты и журналы) пореформенного периода активно освещали ход судебной реформы в губерниях России, работу судебных инстанций и резонансные судебные дела. В этой связи одним из направлений в исследовании хода судебной реформы в Российской империи является анализ периодической печати [Михаэлис 2021: 133]. Можно сказать, что с началом пореформенного пе-

риода работа периодической печати находилась «в прямой взаимосвязи с хроникой реформаторского процесса» [Карнишина 2022: 8].

В этой связи исследование материалов газетных публикаций также вносит свой вклад в изучение проблем реформирования и модернизации судоустройства и судопроизводства на территориях национальных меньшинств, например, калмыков и казахов Астраханской губернии. Публикации периодической печати уже становились объектом исследования российских авторов по тематике кочевых народов [Гунаев 2024; Почекаев 2025]. В данной статье объектом исследования выступает публикация «Навстречу реформе» газеты «Астраханский вестник», которая выходила в Астрахани с апреля 1889 г. по 28 ноября 1917 г. и представляла собой торгово-промышленное, политико-общественное и литературное издание «коммерческого характера, рассчитанное на читателя из среды торговцев, мещан и чиновников» [Русская 1959: 690].

Цель и задачи

Судебная реформа являлась одной из важнейших великих реформ второй половины XIX в., осуществление которой растянулось на 35 лет [Большакова 2021: 170]. Безусловно, что модернизация судоустройства и судопроизводства кочевых инородцев также включалась в план реформирования их общественного и административного устройства. В настоящей статье на примере публикации «Навстречу реформе» газеты «Астраханский вестник» 1899 г. как исторического источника исследуется проблема реформирования и модернизации судоустройства и судопроизводства калмыков и казахов (в дореволюционный период и первые годы советской власти именовались киргизами) Астраханской губернии конца XIX в. Для этого необходимо исследовать общую характеристику судоустройства и судопроизводства и статистику движения и рассмотрения следственных, судебных дел в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде на материалах названной газетной публикации.

Материалы и методы

Статья «Навстречу реформе» опубликована в четырех номерах газеты «Астраханский вестник» в августе 1899 г. без авторства или псевдонима. Нами рассматриваются первые три номера (№№ 3086–3088), объединенные общим смысловым содержанием. На это также указывает, что в номере 3088 говорится об окончании статьи. Публикация поднимает вопрос о необходимости реформирования, модернизации судебного устройства Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орды, в обширном газетном материале приведено краткое описание состояния дел в судебной сфере, где функции судов выполняли улусные зарго [Команджаев 2014; Убушаев, Надбитов 2012] и Временный Совет [Гунаев 2026]. В указанной статье, по нашему мнению, в публицистическом аспекте, свойственном для периодической печати, раскрыты основные проблемы судоустройства и судопроизводства, а также приводятся данные судебной статистики в

обоснование тезисов статьи о необходимости реформирования судебной сферы в названных этнических образованиях.

Газетная публикация содержит табличный материал, который приведен в настоящей статье. В газете не все таблицы имеют названия. В данной работе названия таблиц составлены автором исходя из контекста и логики материала.

В номере 3091 «Астраханского вестника» 1899 г. статья также именуется «Навстречу реформе», но содержит под названием римскую цифру II, т. е. это вторая часть публикации. В ней также дана характеристика судоустройства и судопроизводства Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орды, но в более сжатом виде и историческом контексте того периода. Приводится краткая информация о проекте реформирования административного и судебного устройства названных этнических образований с 1894 г. Автором настоящей статьи уже ранее исследовался материал, опубликованный в номере 3091. Также ранее частично были рассмотрены материалы номера 3086 касательно отдельных аспектов административного управления и истории развития судоустройства в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде к концу XIX в. [Гунаев 2025]. В настоящей статье используется иной материал вышеназванных номеров «Астраханского вестника», содержащий актуальные на тот период данные о состоянии судебной сферы двух этнических образований.

В статье использованы историко-генетический, описательный, сравнительный и статистический методы исследования.

Общая характеристика судоустройства и судопроизводства в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде

В начале статьи «Навстречу реформе» отмечено, что в ходе судебной реформы 1864 г. и последующих изменений законодательства значительная группа людей, именовавшихся на официальном языке инородцами, была изъята из общего правила. Там все оставалось по-старому. Бумажное производство в киргизской и калмыцкой степях продолжало царить, как и до 1860-х гг. «Волокита» и прочие недостатки дореформенного суда продолжали поддерживать давно уже поколебленный в юридическом отношении авторитет чиновников администрации [Навстречу реформе 1899а: 2].

Дела тяжебные (исковая сумма в расчет не принималась) и о проступках, предусмотренные уставом о наказаниях, налагавшиеся мировыми судьями, в Калмыцкой степи осуществлялись улусными зарго — судами первой степени. Их было пять: Малодербетовский, Харахусовский, Эркетеновский, Яндыко-Икицохуровский и Александровско-Багацохуровский. Состояли они из председателя — попечителя улуса, двух членов — помощников его и двух заседателей — выборных от улусных сходов. Таким образом, суд состоял из административных чиновников, на которых лежали вместе с тем и обязанности предварительного следствия, и все другие обязанности, как попечительные, хозяйственные и т. д., так что

власть исполнительная и судебная находились в одних руках, вследствие чего на практике постоянно возникали вопросы, касающиеся неустранимого противоречия между судом и административным учреждением. При старых порядках эти вопросы всегда решались в пользу администрации, что не всегда являлось справедливым. Согласно законодательству (ст. 516–525 ч. 2, т. II Свода законов, ст. 772–811 отд. 2 и ст. 771–813 отд. 3 ч., 2 т. XVI Свода законов изд. 1892 г.), указывалось, что по гражданским делам апелляционной инстанцией являлась соединенная палата, с октября 1894 г. — заменивший ее окружной суд, относительно же уголовных дел ясных указаний никаких не имелось, кроме того, на медленность суда жалобы подавались в управление калмыцким народом, и некоторые дела, подлежавшие прекращению, шли на ревизию палаты, т. е. окружного суда. Но в действительности и для уголовных дел апелляционной инстанцией являлся также окружной суд [Навстречу реформе 1899а: 2].

По местным обычаям, дела гражданские могли быть разбираемы еще посредниками, выбранными по два с каждой стороны, т. е. третейским судом, решения которого были безусловны. Такие же суды, «превратившиеся в суд господ нойонов и зайсангов», существовали и по уголовным делам, но как не признанные законом, они правовой основы не имели и творились лишь в степи, «подальше от начальства» [Навстречу реформе 1899а: 2].

Что касалось исковых сумм, убытков и других денежных расчетов, то устанавливались они так называемыми присяжными ценовщиками, избираемыми на улусном сходе — трое в каждое улусное управление. Обычное право, как и в практике волостных судов, играло большую роль. Суду Зарго подлежали все калмыки, учинившие проступки и преступления в пределах улусов. Изъяты были из их подсудности только ламы (высшие духовные лица), депутаты калмыков в управлении калмыцким народом и их семьи, дела о которых разбирались в общих судебных местах. Порядок возбуждения дел был таков же, как и в общих судебных местах, т. е. по заявлению частных лиц и по требованию администрации, в данном случае самих же членов суда, производивших первоначальное полицейское дознание, чем собственно и характеризовалось, главным образом, старое судопроизводство, не отличавшее преследователя и исполнителя от судьи [Навстречу реформе 1899а: 2].

За преступления, предусмотренные Уложением о наказаниях, калмыки, а также и лица других национальностей, совершившие даже самый маловажный проступок в Калмыцкой степи, подлежали суду Астраханского окружного суда. Производство следственных дел было следующим: попечитель, или чаще его помощник производил дознание и, если усматривал «факт преступления», начинал следствие, отличавшееся от дознания только тем, что допросы свидетелей подкреплялись присягой — для калмыков по ламайскому (буддийскому) обряду. Законченное следственное дело передавалось в прокурорский надзор, который и направлял его, за исключением большого процента дел, возвращаемых для доследования

(до 35 %), в окружной суд: или с обвинительным актом, или с заключением о прекращении, или же просто на прекращение по ст. 64 ч. 2 т. XVI Свода законов, причем на утверждение судебной палаты акты и заключения не представлялись. Следовательно, —содержится вывод в статье, — наблюдение за делами, ограничивалось лишь одним лицом прокурорского надзора, тогда как дела общего порядка (имеется в виду стандартный, базовый режим рассмотрения дел — *Е. Г.*) находились под непосредственным наблюдением участкового прокурора, затем следствие и акт или заключение проверялись прокурором окружного суда и, наконец, прокурором судебной палаты. На суде следствие вновь тщательно проверялось через новый, самостоятельный опрос свидетелей и обвиняемых, допускались прения сторон, и при участии присяжных заседателей дело решалось по совести, а не по букве неумолимого закона. Словом, принимались все меры, чтобы гарантировать справедливость и предотвратить судебные ошибки, причем девизом являлась идея, что лучше оправдать троих, десятерых виновных, чем осудить одного невинного. В статье «Навстречу реформе» утверждается: «А часто, и очень часто, обществу возвращаются присяжными люди полезные, нравственные, совершившие преступление лишь по несчастной случайности. Калмыки лишены всех этих преимуществ, совершив преступление у себя дома: в суд их не вызывают, а через некоторое время, иногда через несколько лет тягостного ожидания, прямо объявляется приговор по всей строгости законов, раз только имеются достаточные улики. Этими преимуществами они пользуются только иногда, когда привлекаются за преступления, совершаемые не на калмыцкой земле» [Навстречу реформе 1899а: 2].

То же самое можно было сказать и о судебных порядках во Внутренней Киргизской орде. Правда, в законе было сказано (ст. 812, отд. 2, ст. 814 и 815, отд. 3, ч. 2. XVI т. Свода законов), что и гражданское, и уголовное судопроизводство совершалось по общим законоположениям, но тем не менее Временный Совет, являвшийся и административным, и судебным учреждением, почти никакому контролю не подчинялся, и решения его обжалованию не подлежали. Следственные дела направлялись точно так же, как и калмыцкие, причем на всю орду был лишь один следственный чиновник, назначаемый обыкновенно из канцеляристов, «ознакомившихся хорошо с уголовными законами». И через руки его проходили в год до 300 и более дел. Также и киргизы, совершившие преступление или заподозренные в совершении его не на киргизской земле, подлежали суду общих установлений, т. е., следовательно, и суду присяжных [Навстречу реформе 1899б: 2].

Как и общая полиция, улусные управления, Временный Совет, попечители, правители частей и их помощники могли направлять свои дознания на прекращение, будто факт преступления не установлен. По установившемуся в Астраханской губернии порядку прекращения эти производились с утверждения прокурорского надзора [Навстречу реформе 1899б: 2].

Статистика движения и рассмотрения следственных, судебных дел в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде

За 1895 г. (данные за 1894 г. неполны, так как окружной суд открыл свои действия с 1 октября года), т. е. с полного года введения в Астраханской губернии окружного суда, движение следственных инородческих дел в прокурорском надзоре было таково:

Табл. 1. Рассмотрение и движение калмыцких дел [Навстречу реформе 1899б: 2]

Годы	с обвинительным актом		заключение о прекращении		по ст. 64 т. XVI Свода законов		возвращено для доследования	
	кол-во	%	кол-во	%	кол-во	%	кол-во	%
1895	24	11,16	84	39,07	80	37,21	27	12,56
1896	15	4,87	58	18,83	193	62,66	42	13,64
1897	6	3,74	33	15,07	124	56,61	56	25,58
1898	8	1,19	25	9,96	164	65,34	59	23,51

Табл. 2. Рассмотрение и движение киргизских (казахских) дел [Навстречу реформе 1899б: 2]

Годы	с обвинительным актом		заключение о прекращении		по ст. 64 т. XVI Свода законов		возвращено для доследования	
	кол-во	%	кол-во	%	кол-во	%	кол-во	%
1895	22	9,24	68	28,57	127	53,36	21	8,83
1896	12	8,03	45	31,25	61	42,36	26	18,06
1897	3	1,94	27	17,42	27	48,39	50	32,25
1898	21	6,42	92	28,12	115	35,18	99	30,28

Через прокуратуру, следовательно, прошло дел калмыцких и киргизских: в 1895 г. — 453, в 1896 г. — 452, в 1897 г. — 374 и в 1898 г. — 578, а по 1 августа 1899 г. насчитывалось уже около 350 дел, «так что с конца года количество их далеко превысит цифру 1898 г.» [Навстречу реформе 1899б: 2].

Всего же в производстве одних улусов, попечителей, их помощников и у следственного чиновника было: в 1896 г. — 1 201 дело, в 1897 г. — 1 199 и в 1898 г. —1 533 (примечание в статье «Навстречу реформе»: «цифры несколько меньше действительных, так как не достает нескольких отчетов попечителей улусов» [Навстречу реформе 1899б: 2]).

Далее в статье «Навстречу реформе» содержится следующий предварительный вывод: количество преступлений в степях увеличилось почти на 10 %, но количество дел, направленных с обвинительным актом, сильно уменьшилось, тогда как в то же время количество дел прекращенных возросло, причем большинство — по 64 ст., т. е. за не обнаружением виновных, за недостатком улик, за смертью обвиняемых и т. п. И это показывает, отмечается в статье, особенно, если прибавить к этому, что треть всех направляемых в прокурорский надзор дел отсылалась обратно для доследования, насколько неудовлетворительно было поставлено в степи предварительное следствие. В статье указывается, что личный

состав следствия не обладал подготовленными специалистами, был завален другой работой, и был положительно не в состоянии нести трудные и сложные обязанности следователей, и исправляли ошибки следствия спустя рукава, что особенно обнаруживалось при знакомстве с мотивами отсылки дел для доследования. Свободным от «другой» работы был только следственный чиновник Внутренней Киргизской орды, однако район его деятельности был велик и соответственно запущенность дел было явление нормальным, некоторые следствия продолжались свыше 15 лет [Навстречу реформе 1899б: 2].

В статье сделан вывод, что «в результате от недостаточной постановки следствия получается, что часто истинные бичи степного населения — конокрады, барантичи и т. д. — ускользают от правосудия и становятся все более и более дерзкими в своих набегах, а маленькие должностные лица и даже сами потерпевшие нередко из боязни более крупных потерь покрывают своих разорителей — это им кажется много выгоднее. Продолжительность следствия чрезвычайно тяжело отзывается как на обиженной, так и на обидевшей стороне, особенно, когда последняя содержится под стражей» [Навстречу реформе 1899б: 2].

Далее приводится «несколько ярких, но не резких, примеров медленности следствия» [Навстречу реформе 1899б: 2]. В указанной статье утверждается: «Мы взяли дела первые попавшиеся, их же дожидается в прокурорском надзоре своей очереди очень много, есть еще присланные туда в январе месяце и даже, кажется, раньше» [Навстречу реформе 1899б: 2].

Деятельность чиновников, производивших следствие в Калмыцкой и Киргизской степях, зафиксирована в таблице, приводимой в статье газеты. Отмечается, что таблица является «несколько не полной, но совсем не нарушающей характеристику этой деятельности» [Навстречу реформе 1899в: 2]:

Табл. 3. Движение следственных дел
[Навстречу реформе 1899в: 2]

За 3 года	Всего было уголовных дел оставлено от 1895 г.		Направлено в прокурорский надзор		Направлено в улусные Зарго	Вновь поступило на доследование		Осталось	
	Калм.	Кирг.	Калм.	Кирг.	Калмыцкая степь	Калм.	Кирг.	Калм.	Кирг.
1896	573*	628	110	279	225	49	26**	238	349
1897	710*	489	159	194	263	58	50	388	295
1898	1 038*	495	269	301	376	150	99	393	194

К таблице 3 в статье «Навстречу реформе» содержатся примечания:

1) За 1896 г. недостает 1 месячного отчета, за 1897 г. — 5 и за 1898 г. — 4 отчета из 72-х и притом по улусам, имевшим меньше всего дел, что, по мнению составителей, не является неточностью.

2) В отчетах следственных чинов не указана цифра, но составители ограничились настольным реестром для отметок о направлении дел прокурорским надзором.

Далее сказано, что годичные отчеты улусных Зарго за последние 3 года также показывают увеличение преступности, а именно: в 1896 г. в степи совершено было новых преступлений — 333, в 1897 г. — 377 и в 1898 г. — 530, из которых более 90 % составляют кражи и угоны скота — главного имущества кочевников. Временным Советом в то же время было зарегистрировано: в 1896 г. — 982 новых преступления, в 1897 г. — 670 и в 1898 г. — 603 преступления, т. е. количество преступлений уменьшается, но уменьшение, как предполагается в статье, связано с почти 17 тысячами киргизов, кочевавших в Красноярском уезде, т.е. не на территории Внутренней орды [Навстречу реформе 1899в: 2].

В статье приводятся данные функционирования судов 1-й степени в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде:

Табл. 4. Рассмотрение и движение дел по улусным Зарго и во Временном Совете [Навстречу реформе 1899в: 2]

Уголовные и гражданские дела									
Судебные места	Было всех дел			Решено			Переданы в окружной суд по апелляции		
Улусные Зарго	1896	1897	1898	1896	1897	1898	1896	1897	1898
Яндыко-Икицохуровское	51	74	98	35	37	92	35	37	79
Харахусовское	29	52	60	24	46	36	0	4	1
Малодербетовское	219	188	254	193	153	217	3	6	5
Эркетеновское	32	23	43	29	22	39	1	2	3
Александровско-Багацохуровское	38	40	41	38	40	41	0	3	0
Временный Совет	3 166	2 542	2 667	1 663	878	1 167	–	–	–

Табл. 5. Итоги рассмотрения дел по годам во всех Зарго и во Временном Совете [Навстречу реформе 1899в: 2]

По годам	Решено дел		Осталось нерешенных
	Уголовных	Гражданских	
Во всех Зарго			
1896	309	10*	50
1897	280	18	79
1898	420	5	71
Во Временном Совете			
1896	1 005	658	1 503
1897	546	332	1 664
1898	700	467	1 500

Примечание:
* Дела, разобранные выборными от тяжущихся сторон, сюда не вошли.

В завершении статьи констатируется, что судебных учреждений в названных местностях слишком мало, особенно во Внутренней Киргизской орде. И поэтому давность некоторых дел простиралась до 1887 г. и далее, были даже дела, тянувшиеся более 15 лет. Приблизительно, нерешенные дела в 1896 г. составляли 47 %, в 1897 г. — 58 % и в 1898 г. — 50 %, т. е. около половины. Также, судя по количеству уголовных дел, с одной стороны, и по количеству осужденных лиц, показанных в годичных ведомостях, с другой, отмечается, что более 80 % обвиняемых оправдывались за отсутствием ясных доказательств их виновности и по другим причинам.

Статья «Навстречу реформе», судя по названию и в основных своих выводах, утверждает настоятельную ее необходимость. В ней говорится: «Стоить только подумать, что в руках чинов улусных управлений и Временного Совета сосредоточены целые учреждения, как суд, земство, опека, полиция, тюрьма, на них же лежат обязанности следовательские, школьных попечителей и проч., и проч., и проч. Судебная реформа будет первым шагом и самым важным на пути развития инородцев; она внесет больший распорядок во все стороны быта степей и особенно правового» [Навстречу реформе 1899в: 2].

Обсуждение

В статье «Навстречу реформе» обращается внимание на функционирование в Калмыцкой степи традиционного (третейского) суда по гражданским делам, который характеризуется как «суд господ нойонов и зайсангов», т. е. не соответствующий основным началам справедливого правосудия. Более того, указывается на наличие такого суда и по уголовным делам, что противоречило российским законам, и творился он в степи «подальше от начальства». Среди недостатков судоустройства и судопроизводства Калмыцкой степи статья «Навстречу реформе» отмечает низкое качество следствия, например, оно отличалось от дознания только тем, что допросы свидетелей подкреплялись присягой, для калмыков по ламайскому обряду. Указывается на большой процент (до 35 %) возвращаемых прокурором дел для доследования, многие дела закрывались по ст. 64, за отсутствием факта преступления и др. Также были характерны медленность следствия, его волокита и слабый прокурорский надзор. Эти же недостатки были характерны и для организации судоустройства и судопроизводства во Внутренней Киргизской орде, где на всю территорию был один следственный чиновник, как правило, из канцеляристов.

Основной недостаток виделся в том, что правосудие в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде по гражданским и малозначительным уголовным делам осуществлялось административной властью, не отделенной от судебной. Кроме того, непрофессионализм чиновников, осуществлявших дознание и следствие, слабый контроль со стороны вышестоящих инстанций и практически редкая возможность обжалования действовавших административно-судебных органов — улусных Зарго и Временного Совета.

В статье положительно характеризуются проведенная на тот период реформа правосудия в России, в особенности уголовного, наличие многоступенчатого прокурорского контроля, наличие суда присяжных. Все это предлагалось ввести и для калмыков и казахов Астраханской губернии.

Заключение

В статье «Навстречу реформе» довольно подробно дано состояние судебного устройства Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орды на конец XIX в., раскрыты недостатки сохранявшейся системы судоустройства и организации судебного процесса и прокурорского надзора. Ценным в статье видится привлечение некоторых статистических данных по рассмотрению и движению дел по улусным Зарго и во Временном Совете. Приведены аргументы в пользу введения основных положений судебной реформы 1864 г. в указанных национальных окраинах, а именно: отделение судебной власти от административной, состязательность и равноправие сторон, оценка доказательств по внутреннему убеждению, а не формальным доказательствам и др.

Как исторический источник газетная публикация «Навстречу реформе» содержит ценный материал, особенно статистический табличный о рассмотрении и движении судебных дел, движении следственных дел, прокурорском надзоре в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде.

Источники

Навстречу реформе 1899а — Навстречу реформе // Астраханский вестник. 1899. 13 августа. № 3086. С. 2.

Навстречу реформе 1899б — Навстречу реформе // Астраханский вестник. 1899. 14 августа. № 3087. С. 2.

Навстречу реформе 1899в — Навстречу реформе // Астраханский вестник. 1899. 15 августа. № 3088. С. 2.

Литература

Аверин, Никитин, Попова 2020 — *Аверин М. Б., Никитин П. В., Попова А. В.* Роль Министерства юстиции в совершенствовании судоустройства национальных окраин Российской империи (конец XIX в. – 1914 г.) // Былые годы. 2020. № 55(1). С. 162–172. DOI 10.13187/bg.2020.1.162

Анисимова 2013 — *Анисимова И. В.* Вопрос об эффективности реформирования традиционной судебной системы казахского общества (80–90-е гг. XIX в.) // Известия Алтайского государственного университета. 2013. № 4-2(80). С. 109–113. DOI: 10.14258/izvasu(2013)4.2-22

Большакова 2021 — *Большакова В. М.* Динамика судебных преобразований в России во второй половине XIX – начале XXI века (историко-правовое исследование) / под науч. ред. А. А. Демичева. Тамбов: Издат. дом «Державинский», 2021. 660 с.

Верняев, Воропанов, Крестьянников 2026 — *Верняев И. И., Воропанов В. А., Крестьянников Е. А.* Национальный вопрос в российских судебных реформах конца XVIII – начала XX вв. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2026. Т. 17. № 1(159). DOI: 10.18254/S207987840037908-7

Гунаев 2026 — *Гунаев Е. А.* Имперская и традиционная системы правосудия у кочевых народов в XIX – начале XX вв. (на примере Внутренней Киргизской орды Астраханской губернии) // Новый исторический вестник. 2026. № 1(87). С. 8–24. DOI: 10.54770/20729286-2026-1-8

Гунаев 2025 — *Гунаев Е. А.* Калмыцкая степь и Внутренняя Киргизская орда в XIX – начале XX вв.: модели административного управления // Новый исторический вестник. 2025. № 3(85). С. 133–151. DOI: 10.54770/20729286-2025-3-133

Гунаев 2024 — *Гунаев Е. А.* Материалы газеты «Астраханский листок» 1913 г. как источники по вопросам реформирования судебного устройства в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской орде в начале XX в. // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2024. № 3. С. 68–86. DOI: 10.22162/2587-6503-2024-3-31-68-86

Далматов 2020 — *Далматов К. Ж.* Правосудие и прокурорский надзор в Казахстане в составе Российской империи во второй половине XIX века // Вестник Института законодательства и правовой информации Республики Казахстан. 2020. № 1(59). С. 340–345.

Деревскова 2014 — *Деревскова В. М.* Вопросы реформирования судебной системы коренных народов Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Известия Иркутского государственного университета. Серия: История. 2014. Т. 7. С. 69–78.

Карнишина 2022 — *Карнишина Н. Г.* Периодическая печать Российской империи пореформенного периода второй половины XIX в. в контексте проблемы взаимодействия власти и общества // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2022. № 2(62). С. 3–9. DOI:10.21685/2072-3024-2022-2-1

Команджаев 2014 — *Команджаев Е. А.* Осуществление правосудия в Калмыкии в XIX в. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2014. Т. 7. № 4. С. 223–227.

Михаэлис 2021 — *Михаэлис Д. В.* Освещение судебной реформы 1864 г. и деятельности судебной системы в печатных изданиях России // Проблемы социально-экономического развития Сибири. 2021. № 2(44). С. 133–136. DOI: 10.18324/2224-1833-2021-2-133-136

Почекаев 2025 — *Почекаев Р. Ю.* Традиционный казахский суд на страницах русской прессы конца XIX – начала XX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Юридические науки. 2025. Т. 29. № 1. С. 103–116. DOI: 10.22363/2313-2337-2025-29-1-103-116

Правосудие 2025 — Правосудие на периферии Российской империи: между унификацией и разнообразием / сост. Е. А. Крестьянников, С. В. Любичанковский, Г. Б. Азаматова [и др.]. Тюмень: ТюмГУ-Press, 2025. 560 с.

Русская 1959 — Русская периодическая печать: Справочник / под ред. А. Г. Дементьева [и др.]; предисл. А. Западова. М.: Госполитиздат, 1957–1959. В 2 тт. Т. 1 (1702–1894). 1959. 835 с.

Убушаев, Надбитов 2012 — *Убушаев В. Б., Надбитов М. В.* Развитие института суда Зарго в Калмыкии XVIII – XIX вв. // Вестник Института комплексных исследований аридных территорий. 2012. № 1(24). С. 74–78.

Черник 2016 — *Черник М. В.* Институты судебной власти Внутренней Киргизской орды в Нижневолжском фронтире // Журнал фронтирных исследований. 2016. № 2. С. 52–60.

Черник 2013 — *Черник М. В.* О некоторых проблемах реализации Судебных уставов 1864 г. в Калмыкии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки. 2013. № 1. С. 35–37.

УДК / UDC 94

Торжественное открытие Комиссии калмыцких дел (26 июля 1826 г.)

Лариса Бадмаевна Манджикова[1]

Grand Opening of the Kalmyk Affairs Commission (July 26, 1826)

Larisa B. Mandzhikova[1]

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

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

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

Cand. Sc (History), Senior Research Associate

0000-0003-3902-2664. E-mail: 0862larisa(at)gmail.com

Аннотация. *Введение.* Высочайше утвержденные 10 марта 1825 г. «Правила для управления калмыцким народом» стали поворотным моментом в истории Калмыкии. В соответствии с документом Калмыцкая степь вошла в состав Астраханской губернии, с подчинением Министерству внутренних дел. Калмыцкая степь стала подконтрольна Астраханскому губернатору и Главноуправляющему Кавказским краем. Согласно Правилам 1825 г., была создана Комиссия калмыцких дел, в полномочия которой входило административное управление Калмыцкой степью. Информационный материал о ее деятельности введен в научный оборот. Однако в составе документов архивного фонда И-2 «Комиссия калмыцких дел» нет данных об истории создания данной Комиссии. Сведения о причинах, порядке рассмотрения вопроса о создании органа управления калмыцким народом опубликованы в «Актах, собранных Кавказской археографической комиссией». Целью исследования является документ «№ 938. Сведения об открытии Комиссии

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Манджикова Л. Б. (Mandzhikova L. B.), 2026

калмыцких дел» от 26 июля 1826 г., введение его в научный оборот, изучение содержания документов, а также рассмотрение вопроса о том, почему документы о калмыцком народе опубликованы в данном издании. *Результаты.* Исследованный документ способствовал изучению порядка проведения протокольного мероприятия, в котором принимали участие высшие должностные лица, имеющие отношение к управлению Калмыцкой степью, представители калмыцкой знати и духовенства во главе с Ламой калмыцкого народа, зарубежные гости из Персии, Армении, Индии и других стран. Данный документ является уникальным источником по изучению истории проведения имперской политики по интеграции калмыцкого общества в общероссийскую государственную систему.
Ключевые слова: Комиссия калмыцких дел, Калмыцкая степь, «Акты, собранные археографической комиссией», А. П. Берже, административная реформа, архивный документ, интеграция калмыцкого общества
Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Юго-восточный пояс России: исследование политической и культурной истории социальных общностей и групп (номер госрегистрации: 122022700134-6).
Для цитирования: Манджикова Л. Б. Торжественное открытие Комиссии калмыцких дел (26 июля 1826 г.) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 55–62. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-55-62

Abstract. *Introduction*. The Rules for the Management of the Kalmyk People, highly approved on March 10, 1825, became a turning point in the history of Kalmykia. In accordance with the document, the Kalmyk steppe became part of the Astrakhan province, with subordination to the Ministry of Internal Affairs. The Kalmyk steppe became controlled by the Astrakhan governor and the General Manager of the Caucasus region. According to the Rules of 1825, the Kalmyk Affairs Commission was created, whose powers included the administrative management of the Kalmyk steppe. The information material on its activities has been put into scientific circulation. However, the documents of the archive fund of the I-2 "Commission of Kalmyk Affairs" do not contain the data on the history of the creation of this Commission. The information on the reasons, the procedure for considering the creation of a governing body for the Kalmyk people is published in the "Acts collected by the Caucasian Archaeographic Commission". The *aim* of the study is to examine the document "No. 938. Information on the Establishment of the Kalmyk Affairs Commission" dated July 26, 1826, to introduce it into scholarly circulation, to study the content of the documents, and to consider why documents on the Kalmyk people were included into this particular publication. *Results.* The examined document contributed to the study of the procedure for holding a protocol event, which was attended by senior officials related to the management of the Kalmyk steppe, representatives of the Kalmyk nobility and clergy led by the lama of the Kalmyk people, foreign guests from Persia, Armenia, India and other countries. This document is a unique source for studying the history of the imperial policy of the integrating Kalmyk society into the all-Russian state system.
Keywords: Kalmyk Affairs Commission, Kalmyk Steppe, "Acts Collected by the Archaeographic Commission" A. P. Berger, administrative reform, archival document, integration of Kalmyk society
Acknowledgments. The reported study was funded by government subsidy, project no. 122022700134-6 "Southeast Belt of Russia: a Study of the Political and Cultural History of Social Communities and Groups".

For citation: Manzhikova L. B. Grand Opening of the Kalmyk Affairs Commission (July 26, 1826). *Bulletin of the Kalmyk Scientific Centre of the RAS.* 2026. No. 1. Pp. 55–62. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-55-62

Введение

В начале XIX в. Калмыцкая степь вошла в общероссийскую государственную систему и как административно-территориальная единица стала составной частью Астраханской губернии. В это время в государственной системе управления проводилась административная реформа, одной из задач которой было урегулирование на законодательном уровне взаимоотношений между верховной властью и органами управления инородческими народами, в том числе калмыками. Первым правовым актом, способствовавшим реализации государственной политики по интеграции калмыцкого общества в общероссийское пространство, стали высочайше утвержденные «Правила для управления калмыцким народом» от 10 марта 1825 г. (далее — Правила 1825 г.). Согласно Правилам 1825 г., была создана Астраханская Комиссия калмыцких дел (далее — Комиссия или ККД), являвшаяся коллегиальным органом, в состав которой входили губернатор (председатель Комиссии), главный пристав, губернский прокурор и два выборных представителя со стороны калмыков — от владельцев улусов и из духовенства [Правила 1825: 156; Государственное строительство 2009: 155; Манджикова 2022а: 77].

К полномочиям Комиссии калмыцких дел как распорядительно-исполнительного органа относились вопросы административно-хозяйственного характера и некоторые судебные функции [Манджикова 2025: 383]. Комиссия рассматривала вопросы, касавшиеся земельно-правовых отношений, оспопрививания населения, перехода калмыков к оседлому образу жизни, переселенцев, религиозные и др. Кроме того, решали вопросы финансового и кадрового обеспечения. Комиссия калмыцких дел прекратила свою деятельность 13 мая 1836 г. [Манджикова 2023а: 401; Фонды 2002: 25–26].

Документы, созданные в период деятельности Комиссии, находятся на хранении в Национальном архиве Республики Калмыкия (далее — НА РК) и входят в состав архивного фонда И-2 «Комиссия калмыцких дел» (1825–1836 гг.). Изучение состава и содержания документов позволило установить, что в данном фонде отсутствуют сведения о причинах, повлиявших на проведение административных реформ в Калмыцкой степи и создание первого органа по управлению калмыцким народом — Комиссии калмыцких дел. Такие данные были обнаружены в «Актах, собранных Кавказской археографической комиссией» (далее — Акты), изданных в Тифлисе в период с 1866 по 1904 гг. [Акты 1866; Акты 1869; Акты 1870; Акты 1873; Акты 1875; Акты 1878]. Основателем данного издания был А. П. Берже, председатель Кавказской археографической комиссии, известный российский историк-востоковед, кавказовед и археограф. Под его руководством было издано 12 томов, в том числе том 6 в 2-х частях.

В одном из разделов Акта, который называется «Кавказская линия», публикуются ценные источники по истории народов, проживавших на Кавказе, а также о калмыках. Данный факт объясняется тем, что Калмыцкая степь являлась административно-территориальной единицей в составе Астраханской губернии и в период 1785–1796 гг. совместно с Астраханской и Кавказской губерниями входила в состав Кавказского наместничества, вплоть до его упразднения. Однако после возобновления деятельности Кавказского наместничества (1844 г.) Астраханская губерния и Калмыцкая степь не вошли в его состав, но продолжали взаимодействовать, вести переписку и др. К тому же, калмыки продолжали нести кордонную службу.

Кроме того, Н. Ш. Ташнинов, кандидат исторических наук, сотрудник Калмыцкого НИИЯЛИ (ныне — КалмНЦ РАН), в ходе научной командировки в 1960 г. в Государственный архив Ставропольского края (далее — ГА СК) выявил документы и материалы по истории калмыков и передал в научный архив КНИИЯЛИ копии документов (500 отпечатанных страниц) [Манджикова 2026: 404].

Материалы и методы

В составе поступивших копий архивных документов были документы о калмыках, выявленные в «Актах, собранных Кавказской археографической комиссией». Эти документы вошли в сформированное архивное дело «Акты, собранные Кавказской археографической комиссией о калмыках в Ставропольском госархиве. 1866 г.», которому был присвоен архивный шифр: НА КалмНЦ РАН. Ф. 4. Оп. 2. Д. 51 [НА КалмНЦ РАН. Ф. 4. Оп. 2. Д. 51]. Именно это дело является объектом исследования.

Архивное дело № 51 подшито в твердом переплете, на 162 листах. Тексты документов отпечатаны, хорошо читаемы. Встречаются опечатки и правки, написанные карандашом. Кто делал правки, неизвестно. Дело состоит из 6 разделов, по томам «Актов, собранных Кавказской археографической комиссией», в которых выявлены сведения о калмыках:

– Т. I. «Кавказская линия. Калмыки» [Л. 1–25];
– Т. III. «Г. Калмыки и ногайцы» [Л. 26–51];
– Т. IV. «Кавказская линия. «Г. Калмыки и ногайцы» [Л. 52–57];
– Т. V. «Кавказская линия» [Л. 58–153];
– Т. VI. Ч. II. «Кавказская линия. «Г. Ногайцы и калмыки» [Л. 58–153];
– Т. VII. «Астраханская губерния» [Л. 154–162].

В конце каждого раздела проставлены штампы ГА СК с надписью «Проверено», «Верно», «Сверено с подлинником. Сотр. гос. арх.», с указанием даты, должности специалиста и его подписи.

При исследовании применялись исторические методы исследования: сравнительно-исторический, историко-генетический и хронологический, что позволило исследовать историю взаимоотношений Калмыцкой степи с Астраханской губернией и Кавказским наместничеством, взаимосвязи народов, проживавших на Кавказе, состояние развития Калмыцкой сте-

пи и другие вопросы, а также проследить последовательность принятия решения в создании органа управления калмыцким народом в первой половине XIX в.

Официальные документы, опубликованные в данном издании, свидетельствуют о ходе реализации государственной политики по интеграции калмыцкого общества в общероссийскую государственную систему.

Документы о торжественном открытии Комиссии калмыцких дел

Многие исторические данные о калмыцком народе, опубликованные в «Актах, собранных Кавказской археографической комиссией», известны и введены в научный оборот. Внимание автора статьи привлекли документы (отношение, рапорт, предписание и др.), содержащие сведения о необходимости создания самостоятельного органа управления калмыцким народом. Так, например, в рескрипте № 915 «Всеподданнейший рапорт ген. Ермолова, от 11-го декабря 1822 года, № 300» представлен рапорт о необходимости урегулирования вопроса по управлению калмыцким народом в связи с «неразберихой» в калмыцких делах. Данное обращение было аргументировано тем, что калмыками сначала управляло ведомство Азиатского Департамента Коллегии иностранных дел, позже, согласно инструкции Главноуправляющего Грузией генерала от инфантерии князя П. Д. Цицианова, Калмыцкая степь перешла в ведение Кавказского наместника, а с 14 марта 1816 г. — в подчинение Астраханского гражданского губернатора. Сложилась ситуация, когда Главный пристав калмыцкого народа оказался в двойном подчинении: «Коллегии иностранных дел и гражданского начальства, не определяя с точностью его отношения к оным, не могло не дать повода к беспорядкам» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 4. Оп. 2. Д. 51. Л. 77], что и повлекло за собой принятие решения о передаче калмыцких дел в ведение Министерства внутренних дел и необходимости создания самостоятельного органа по управлению калмыцким народом.

Исходя из содержания опубликованных документов, вопрос о создании такого органа власти решался следующим образом:

1) сенатором Д. С. Ланским был разработан проект «Правил по управлению калмыцким народом» и в январе 1824 г. внесен на рассмотрение Комитета министров;

2) 10 марта 1825 г. были высочайше утверждены «Правила для управления калмыцким народом»;

3) 14 марта 1825 г. принято решение о передаче управления калмыками в ведение Министерства внутренних дел;

4) 24 июня 1825 г. принято решение о создании Комиссии калмыцких дел;

5) 26 июля 1826 г. состоялось официальное открытие Комиссии калмыцких дел.

Особый интерес представляет документ «№ 938. Сведения об открытии Комиссии калмыцких дел» от 26 июля 1826 г., опубликованный в томе VI части II «Кавказская линия. «Г. Ногайцы и калмыки». Ранее автором

статьи была проведена исследовательская работа по изучению состава и содержания документов архивного фонда И-2 «Комиссия калмыцких дел» (1825–1836 гг.), насчитывающего порядка 111 ед. хр. [Манджикова 2022а; Манджикова 2022б; Манджикова 2023а; Манджикова 2023б], и в их составе не имелось документов, описывающих историю создания Комиссии и его торжественном открытии.

Приведем ниже текст документа[1]:

«№ 938. Сведения об открытии Комиссии калмыцких дел»

26-го июля 1826 года

Члены, составлять оную долженствующие, извещены были от гражданского губернатора, как председателя Комиссии, особыми отношениями. Сверх сего, приглашены к торжественному открытию оной воинские и гражданские чиновники, почетные граждане города и некоторые лица из прибывающих в Астрахани инородцев: Армян, Татар, Персиян, Индийцев и проч.

В 11 часов по полуночи собрались в зал казенного дома, гражданским губернатором занимаемого, и. д. вице-губернатора советник Казенной Палаты к. а. Караулов, губернский прокурор к. с. Сучков, главный пристав калмыцкого народа н. с. Корсаков, депутаты от Калмыцкого народа: владелец, имеющий золотую саблю с надписью «*За храбрость*», кап. Джамбо Тайши Тундутов и лама Генин Цембель.

С сим вместе прибыли несколько членов из владельческих Калмыкских семейств, почетные зайсанги и гелюнги. Тогда протоиерей Астраханского кафедрального собора Федор Александров с прочим духовенством совершил молебствие с водоосвящением, а по возглашении многолетия Е. И. В. и всему Его августейшему Дому архиерейские певчие воспели: «*Тебе Бога хвалим*»; в заключение же концерт: «*Сей день, его же благослови Господь, возрадуемся и возвеселимся в оный*».

После, когда духовные наши оставили зал собрания, Калмыцкий лама с своим духовным причтом приносил молитвы по своему обряду приличными настоящему случаю стихами.

С окончанием сего председатель Комиссии и члены заняли свои места около присутственного стола, приуготовленного покрытым во вкусе Калмыцком желтым сукном, пристойно украшенным, а посетители заняли расставленные в несколько рядов кресла.

В сем промежутке времени музыканты, на хорах размещенные, играли симфонию, Калмыкам весьма понравившуюся. Затем были прочитаны:

1) Указ Правительствующего Сената с изображением Высочайшего указа 5-го мая 1825 года об учреждении правил для управления Калмыцким народом и о назначении Комиссии, и некоторые из правил, в обязанность ее входящих.

2) Главный при Калмыцком народе пристав произнес речь, объясняя великую пользу, дарованную в Бозе почившим Г. И. Александром Калмыц-

[1] Автор статьи сохранил написание слов и стиль документа.

кому народу настоящею переменою управления оного. Речь сия повторена на Калмыцком языке переводчиком при гражданском губернаторе во услышание всех Калмык, в зале бывших. Наконец,

3) Председатель кратко объяснил членам оной цель общего их с ним занятия и желание совокупными силами ревностно стараться об исполнении предлежащего им подвига к благоугодности высшего правительства и к точной пользе народа Калмыцкого.

Сим заключено открытие Комиссии с назначением приступить, с Божьей помощью, к делу на другой день, т. е. 27-го числа, в 6 часов по полудни.

Гражданский губернатор пригласил к себе членов Комиссии и посетителей на завтрак, где при питии за здравие Е. И. В. всемилостивейшего Г. И. и Его августейшего Дома играла музыка, Калмык восхищавшая».

[Акты 1875: 553–554; НА КалмНЦ РАН. Ф. 4. Оп. 2. Д. 51. Л. 139–141].

Заключение

Из содержания документов видно, что в рассматриваемый период российское правительство изучало состояние развития национальных окраин и принимало меры по интеграции инородного населения в общероссийскую государственную систему, в том числе калмыков. На примере вводимого в научный оборот архивного документа «Об открытии Комиссии калмыцких дел» можно сделать вывод о том, что калмыцкая знать и высшее калмыцкое духовенство вовлекалось в государственную систему управления. В тоже время учитывались национальные традиции и обычаи калмыцкого народа. Например, на торжественном открытии Комиссии калмыцких дел Лама калмыцкого народа и сопровождавшие его духовные лица вознесли молитвы, согласно буддийским канонам.

Исследование показало, что благодаря деятельности Кавказской археографической комиссии, личному вкладу А. П. Берже, основателю «Актов, собранных Кавказской археографической комиссией», исследователи получили возможность ознакомиться с архивными документами Главного управления Кавказского наместника, в составе которых представлены документы о народах Кавказа, а также калмыках, их истории, обычаях и традициях, взаимоотношениях между ними. Данные документы дополняют источниковедческий материал, находящийся в региональных государственных архивах.

Источники

Акты 1866 — Акты, собранные Кавказскою Археографической комиссией. Т. 1. Тифлис: Тип. Главного управления Наместника кавказского, 1866. 827 с.

Акты 1869 — Акты, собранные Кавказскою Археографической комиссией. Т. 3. Тифлис: Тип. Главного управления Наместника кавказского, 1869. 767 с.

Акты 1870 — Акты, собранные Кавказскою Археографической комиссией. Т. 4. Тифлис: Тип. Главного управления Наместника кавказского, 1870. 1019 с.

Акты 1873 — Акты, собранные Кавказскою Археографической комиссией. Т. 5. Тифлис: Тип. Главного управления Наместника кавказского, 1873. С. 889–890. 1187 с.

Акты 1875 — Акты, собранные Кавказскою Археографической комиссией. Т. 6.

Ч. 2. Тифлис: Тип. Главного управления Наместника кавказского, 1875. 954 с.
Акты 1878 — Акты, собранные Кавказскою Археографической комиссией. Т. 7. Тифлис: Тип. Главного управления Наместника кавказского, 1878. 1011 с.
НА КалмНЦ РАН — Научный архив Калмыцкого научного центра РАН.
НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.
Правила 1825 — Правила для управления калмыцкого народа. 10 марта 1825 г. (№ 30290) // Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собр. I. Т. XXXX. СПб.: Тип. II Отд. Собств. его имп. величества канцелярии, 1830. С. 155–161.

Литература

Государственное 2009 — Государственное строительство Калмыкии. XVII–XXI вв. Сб. док-тов и мат-лов. Элиста: НПП «Джангар», 2009. 399 с.
Манджикова 2022а — *Манджикова Л. Б.* Архивные документы фонда И-2 «Комиссия калмыцких дел. 1825–1836 гг.» Национального архива Республики Калмыкия как источник по изучению истории государственных учреждений в дореволюционной Калмыкии (некоторые вопросы организации делопроизводства) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2022. № 2. С. 70–87.
Манджикова 2022б — *Манджикова Л. Б.* Документы Комиссии калмыцких дел как источник по изучению организации делопроизводства и документооборота в Калмыкии в XIX в. (на примере рассмотрения прошения калмыцкого владельца Э. Ц. Кичикова о дозволении носить бронзовую медаль) // Oriental Studies. 2022б. Т. 15. № 5. С. 1126–1135.
Манджикова 2023а — *Манджикова Л. Б.* Архивный фонд И-2 «Комиссия калмыцких дел» Национального архива Республики Калмыкия как источник по изучению организации делопроизводства и документооборота в Калмыкии в первой половине XIX в. (на примере рассмотрения проекта об оспопрививании в калмыцких улусах, разработанного инспектором Соломоном в 1832 г.) // Гуманитарные и юридические исследования. 2023. Т. 10(3). С. 398–409.
Манджикова 2023б — *Манджикова Л. Б.* О порядке рассмотрения наградных материалов за оспопрививание в дореволюционной Калмыкии XIX в. (на примере архивного дела № 141 фонда И-2 «Комиссии калмыцких дел» Национального архива Республики Калмыкия) // Oriental Studies. 2023. Т. 16. № 3. С. 602–615.
Манджикова 2025 — *Манджикова Л. Б.* Архивные документы органов управления калмыцким народом как источники по изучению процесса интеграции калмыцкого общества в общероссийскую государственную систему в XIX в. // Новый исторический вестник. 2025. № 3(85). С. 382–394.
Манджикова 2026 — *Манджикова Л. Б.* Документальные материалы о калмыцком народе в «Актах, собранных Кавказской археографической комиссией»: источниковедческий анализ административной интеграции кочевого общества (XVIII–XIX вв.) // Новый исторический вестник. 2026. № 3(87). С. 400–416.
Фонды 2002 — Фонды Национального архива Республики Калмыкия, 1713–1993 / сост. В. З. Атуева и др. 2-е изд., испр. и доп. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. 205 с.

УДК / UDC 398.22

Сравнительный анализ поэтических формул в национальных версиях эпоса «Джангар»

Байрта Барбаевна Манджиева[1]

Ethnic Versions of the Epic of Jangar: A Comparative Analysis of Poetic Formulas

Bayrta B. Mandzhieva[1]

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

доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник

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

Dr. Sc (Philology), Leading Research Associate

0000-0002-5644-3340. E-mail: mbbairta(at)yandex.ru

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена сравнительному анализу поэтических формул односюжетной песни «*Догшн Шар Гүргүһин бөлг*» («Песнь о Свирепом Шара Гюргю») в калмыцкой и синьцзян-ойратской версиях эпоса «Джангар». Изучение поэтико-стилистических констант дает возможность не только установить степень сохранности текста, но и проследить динамику его вариативности. *Цель статьи* — сравнительное изучение поэтико-стилевых единиц в текстах калмыцкой и синьцзян-ойратской эпических традиций «Джангара». *Материалом исследования* являются тексты эпических песен синьцзян-ойратской и калмыцкой версий «Джангара». В настоящей работе применены сравнительно-сопоставительный и текстологический методы исследования. *Результаты*. Рассмотрение поэтико-стилевых единиц односюжетной песни в калмыцкой и синьцзян-ойратской версиях «Джангара» показало специфику использования поэтических формул. В калмыцкой традиции инициальные формулы имеют отточенную поэтическую структуру, тогда как в синьцзян-ойратской версии описание движется не круговым ритмом,

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Манджиева Б. Б. (Mandzhieva B. B.), 2026

а линейным перечислением объектов ландшафта и быта. Медиальные формулы демонстрируют вариативность в передаче эмоционального состояния Джангара, подготовки богатыря и его коня в дальний путь, описания красоты девы-рагни и др. Наличие вариативности связано с тем, что ойратский сказитель Рампиль является представителем хобуксарской сказительской традиции и в процессе исполнения он использует характерные для данной школы поэтические формулы. Финальные формулы эпоса тесно связаны с инициальными: они возвращают сюжет к описанию победного пира, прибытию богатырей и процветанию Бумбы. Формула пира в калмыцкой версии лаконична, тогда как в синьцзян-ойратской более детализирована. Различия в обряде наречения именем отражают разные уровни эпической традиции: калмыцкая отражает идею героического эпоса, ойратская — архаические представления об имени как обереге (имя является магическим средством защиты). Сравнение формул подтверждает вывод о том, что «эпическая память» сказителя хранит не столько точное словесное оформление, сколько художественное содержание формулы, позволяя варьировать его в зависимости от конкретной песни и традиции сказительской школы.
Ключевые слова: эпос «Джангар», текст, калмыцкая версия, синьцзян-ойратская версия, сравнение, формула, поэтическая структура, сказитель, традиция
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: Манджиева Б. Б. Сравнительный анализ поэтических формул в национальных версиях эпоса «Джангар» // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 63-76. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-63-76

Abstract. *Introduction*. This article presents a comparative analysis of poetic formulas from the single-plot song '*Dogshin Shar Gürgüshin Bölg*' ('The Song of the Fierce Shar Gürgü') within the Kalmyk and Xinjiang Oirat versions of the Jangar epic. Insights into poetic and stylistic constants make it possible not only to determine the degree of textual preservation but also to trace the dynamics of variation. *Goals*. The article attempts a comparative study of poetic and stylistic units within texts of the Kalmyk and Xinjiang Oirat epic traditions of the Jangar. *Materials and methods*. The work focuses on texts of epic songs from the Xinjiang Oirat and Kalmyk versions of the Jangar. The study employs the comparative and textological research methods. *Results*. Our examination of poetic and stylistic units inherent to this single-plot song in the Kalmyk and Xinjiang Oirat versions of the Jangar has revealed some specific patterns in the use of poetic formulas. In the Kalmyk tradition, opening formulas are characterized by refined poetic structures, whereas in the Xinjiang-Oirat version, the description proceeds not through a circular rhythm but through a linear enumeration of landscape features and elements of daily life. Medial formulas are distinguished by certain variation when it comes to depict Jangar's emotional state, preparations of the hero and his horse for a long journey, describe the beauty of a maiden, and so forth. This variation stems from the fact that the Oirat taleteller Rampil represents the Qobuqsar tradition and employs poetic formulas characteristic of that school during his performance. The epic's closing formulas are intricately linked to the opening ones: they return the narrative to descriptions of the victory feast, arrival of heroes, and prosperity of Bumba. The formula of feast is quite con-

cise in the Kalmyk version, whereas it is more detailed in the Xinjiang Oirat one. Differences in the name giving ritual reflect distinct levels of the epic tradition: the Kalmyk version embodies the concept of heroic epic, while the Oirat version reflects archaic notions of name as an amulet (name as a magical protective means). Our comparison of these formulas confirms the conclusion that a taleteller's 'epic memory' preserves some artistic essentials of a formula rather than its exact wording, which allows for variation in particular songs and performance schools.
Keywords: epic of Jangar, song, hero, objects, things, space, palace, country, clothing, weapons
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: Mandzhieva B. B. Ethnic Versions of the Epic of Jangar: A Comparative Analysis of Poetic Formulas. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 1. Pp. 63–76. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-63-76

Введение

Исследование национальных версий героического эпоса «Джангар» представляет собой важное направление современного эпосоведения. Тем не менее, несмотря на обширную историографию вопроса, ряд аспектов остается вне поля зрения исследователей. К числу малоизученных проблем относятся сравнительная характеристика поэтических формул калмыцкой и синьцзян-ойратской традиций, а также специфика процессов передачи и усвоения эпического наследия.

Цель данной статьи — сравнительное изучение поэтико-стилевых единиц, а именно поэтических формул в текстах односюжетной песни «*Догшн Шар Гүргүһин бөлг*» («Песнь о Свирепом Шара Гюргю») в калмыцкой и синьцзян-ойратской версиях героического эпоса «Джангар». Изучение поэтико-стилистических констант дает возможность не только установить степень текстовой сохранности, но и проследить динамику его вариативности.

Материалы и методы

Материалом исследования являются тексты ойратской традиции эпоса «Джангар», опубликованные проф. Даваан Тая в г. Хух-Хот Внутренней Монголии КНР на старомонгольской письменности «худам бичиг» в 2013 г. [Тая 2013], их переложение на современный калмыцкий язык, выполненное М. В. Босхомджиевым в 2024 г. [Ойратский героический эпос 2024], а также тексты калмыцкой версии «Джангара» [Джангар 2020]. В настоящей работе применены сравнительно-сопоставительный и текстологический методы исследования.

Из истории рукописи

История записи и исследования песен Малодербетовского цикла неразрывно связана с деятельностью монголоведа К. Ф. Голстунского. В 1856 г. в ходе научной экспедиции в Калмыкию ученый не только со-

брал обширный лингвистический материал и рукописи, но и познакомился с просвещенным зайсангом Дорджи-Джабом Кутузовым. Профессор А. Ш. Кичиков обоснованно полагает, что именно Д.-Д. Кутузов инициировал запись Малодербетовского цикла «Джангара», обеспечив необходимые условия для работы с джангарчи из рода Барун, проживавших в то время на территории его аймака [Кичиков 1992: 166].

В настоящее время рукопись К. Ф. Голстунского, состоящая из двух тетрадей и датируемая 9 августа 1862 г., хранится в собрании рукописного фонда библиотеки СПбГУ под шифром Calm. C 4 и имеет название «Джангара (список М[ало]дербетовского улуса)» [РО БВФ СПбГУ. Calm. C 4]. На титульном листе первой тетради рукописи указано название «Догшн Шар Гүргүһин бөлг» («Песнь о Свирепом Шара Гюргю») [РО БВФ СПбГУ. Calm. C 4]. В дальнейшем стало очевидно, что это заглавие характеризует лишь первую часть произведения. Поскольку вторая и третья песни, находящиеся во второй тетради, также предваряются развернутой экспозиционной частью, их ошибочно приняли за черновики первой песни. Это привело к тому, что две другие уникальные песни Малодербетовского цикла долгое время оставались неизвестными. Широкую известность получила только первая песнь, опубликованная К. Ф. Голстунским в 1864 г. в издании «Убаши хун-тайджин тууджи, народная калмыцкая поэма Джангара и Сиддиту кюрийн тууль» [Догшн Шар Гүргүһин 1864]. К. Ф. Голстунский осуществил литографическое издание сборника, содержащего четыре памятника на ойратской письменности *тодо бичиг*. В книгу вошли «Сказание о Убаши Хун-тайджи», две песни из калмыцкого эпоса «Джангар» («Свирепый Шара Гюргю» и «Свирепый Хара Кинес») и «Сказка Сиддиту кюр» [Догшн Шар Гүргүһин 1864]. Публикация песни «Шара Гюргю» стала значимым событием, впервые представив научному сообществу архаичный образец Малодербетовского цикла «Джангара». Несмотря на то, что после этого издания наступил почти полувековой перерыв в публикации новых песен эпоса, тексты продолжали переиздаваться, что позволило сохранить интерес к «Джангару» и предотвратить его забвение.

Так, песнь «*Догшн Шар Гүргүһин бөлг*» («Песнь о Свирепом Шара Гюргю») была трижды переиздана на ойратской письменности *тодо бичиг* («ясное письмо») — в 1892 г. [Догшн Шар Гүргүһин 1892], 1911 г. [Догшн Шар Гүргүһин 1911] и 1915 г. [Догшн Шар Гүргүһин 1915]. Вероятно, одно из этих изданий попало в Синьцзян-Уйгурский Автономный район Китая в сказительскую среду ойратских певцов эпоса «Джангар», и джангарчи переняли сюжет песни о Шара Гюргю. Подтверждением этому служит тот факт, что данная песнь присутствует в репертуаре известного хобуксарского джангарчи Перлян Рампиля [Джангар 2005: 605–698; Ойратский героический эпос 2024: 327–362].

Эпическое наследие джангарчи Перлян Рампиля, зафиксированное синьцзянскими исследователями (в 1977 г. профессор Университета Внутренней Монголии Чойжинжав записал 6 песен, в 1980–1982 гг. Т. Бадма — 4 песни, в 1981 г. Ба. Олцу — 2 песни, в 1982 г. Т. Джамцо — пять

глав и два восхваления, в 1991 г. племянник сказителя Даваан Тая записал 17 песен), включает две широко распространенные песни «Песнь о свирепом Шара Гюргю» и «Песнь о свирепом Хара Кинесе», а также три поэмы прославленного калмыцкого джангарчи Ээлян Овла [Манджиева 2022: 890].

Поэтические формулы «Песни о Шара Гюргю» в сравнительном аспекте

Исследователи, изучающие различные виды фольклора, отмечают, что сказители часто прибегают к устойчивым словесным оборотам, которые переходят из одного произведения в другое. Эти стереотипные выражения используются для описания внешности героев, их уникальных навыков, действий, а также для передачи развития сюжета. Такие элементы называют «общими местами», «типическими описаниями» или «формулами», что подчеркивает их повторяемость. В фольклористике также используются более точные термины, например, «этнопоэтические константы» [Гацак 1999: 111–112]. По определению М. Пэрри, «формулы» — это группы слов, которые постоянно применяются в одинаковых метрических условиях для передачи определенной мысли [Parry 1930: 80].

Структура эпических песен предполагает классификацию формул с делением на инициальные, медиальные и финальные.

Инициальные формулы

Инициальные формулы служат не только для того, чтобы обозначить время, место и героев сказания, но и помогают слушателю настроиться на восприятие эпического мира. Ключевой задачей таких формул является утверждение достоверности описываемых событий в сознании слушателя. В изучаемых версиях эпоса «Джангар» инициальные формулы представляют собой совокупность устойчивых оборотов, описывающих персонажей, а также место и время действия.

Сравним формулы места и времени действия в текстах песни «*Догшн Шар Гүргүһин бөлг*» («Песнь о Свирепом Шара Гюргю») калмыцкой и синьцзян-ойратской версий эпоса «Джангар».

Формула места действия (описание страны):

Малодербетовский цикл

Үкл уга мөңкин орта, / Үвл уга зуни орта, / Үрглҗд җивхлңтә / Баатр Бумбин орта. / Өрин улвр шар нарн / Улвтрҗ һарна, / Увъяр өңгтә ноһань шавшн һарна, / Үдин тамбл шар нарнь / Мандлҗ һарна, / Тарни хар батхнь / Җиргҗ һарна, / Җирклң хурнь орна, / Җивсрң нарн һарна 'Смерть не познавшая, вечной жизни страна его, / Зим не знающая, [вечного] лета страна его, / Во все времена величественна страна его, / Бумба — богатырей страна его. / На рассвете плавно желтое солнце, / Алея, восходит. / Зеленые травы зыблются здесь, / В полдень яркое желтое солнце / В выси небесной сияет, / В поле букашек рой / С жужжанием носится, / То мелкий дождь моросит, / То ласковое солнце выглянет' [Джангар 2020: 226–227].

Песнь Перлян Рампиля

Эврән урһсн / Эрднь Цаһан уулын тевцң деер / Киитн булгин усн ундта, / Көк тевцң бүүртә, / Өвдгт күрсн / Көк өвсн сеңслн нәәхлсн, / Тавн өңгин цецгнь / Дүрклн шавшсн, / Тавн зүүлин аһурсн малнь / Тевцң деер / Идн шуукрад, / Талтаһад кевтдг. / Нәәмн сай нутгнь / Эңк җирһлтә, / Мөңк наста, / Үкл га мөңк, / Үргән га тогтун, / Үрглҗ мөңкд / Хөрн тавн насна дүрәр / Җирһн бәәдг / Баатр Җаңһрин / Җирһлңтә / Ар Бумбан орн гиҗ келдг 'На священной горе Цаган, / Возникшей самой природой, / Там, где бьет прохладный родник, / Раскинулось цветущее кочевье, / Высокие травы колышутся на ветру, / Пять видов цветов / Раскрашивают луга, / Пять видов скота / На просторах / Пасется, / И отдыхает сытый скот, / Восьмимиллионное кочевье / В благоденствии живет, / Вечной жизни [страна], / Смерть не познавшая, / Без тревог, в спокойствии, / Вечной жизни [страна], / Где все двадцатипятилетними всегда / В благоденствии живут, / Богатыря Джангара / В благоденствии процветающая / Северная Бумба страна, говорят' [Ойратский героический эпос 2024: 327].

В калмыцкой традиции в формуле места действия природные детали (солнце, травы, дождь, жуки) даны как элементы вневременного, циклически совершенного пейзажа, без привязки к конкретному ландшафту или хозяйственному быту. В синьцзян-ойратской версии формула, сохраняя ядро идеализации (бессмертие, вечная жизнь, благоденствие), приземляет образ, переводя его к конкретике кочевого быта: священная гора, родник, пять видов скота, сытый отдыхающий скот. Это реалии кочевого быта, выстроенные в порядке восприятия реального ландшафта — от горы к травам, от цветов к скоту, от скота к благоденствию народа. В калмыцкой традиции формула имеет отточенную поэтическую структуру, тогда как в синьцзян-ойратской версии описание движется не круговым ритмом, а линейным перечислением объектов ландшафта и быта. По нашему мнению, наличие вариативности связано с тем, что сказитель П. Рампиль является представителем хобуксарской сказительской традиции и в процессе исполнения использует характерные для данной школы поэтические формулы.

Формулы времени действия:

Малодербетовский цикл

Делкән шар нарн / Дегҗәд һархин алднд / Эзн, нойн Җаңһр тиниҗ босв 'Вселенскому желтому солнцу / Взойти пора когда настала, / Властитель, *нойон* Джангар, потягиваясь, поднялся' [Джангар 2020: 274–275].

Песнь Перлян Рампиля

Арвн тавн давхр / Алтн царльг бамбла дотр / Алдр Җаңһр толһалад, / Арзан нәәмн миңһн баатрмуднь / Нәәр наадм болҗ бәәтл 'В пятнадцать ярусов / В золотом дворце, / Когда славный Джангар, возглавляя, [восседал], / Когда восемь тысяч богатырей / В это время пировали...' [Ойратский героический эпос 2024: 327].

Временная локализация событий в анализируемых эпических текстах варьируется: если в песне Малодербетовского цикла действие разворачивается на рассвете, то в версии джангарчи П. Рампиля повествование на-

чинается с описания пира богатырей. Подобные расхождения свидетельствуют об индивидуальной интерпретации текста сказителем П. Рампилем при создании эпической песни.

Медиальные формулы

Медиальные формулы представляют собой наиболее обширный и структурно значимый пласт эпических клише. В отличие от инициальных, они выполняют более широкий спектр композиционных функций. Будучи сюжетно обусловленными, эти конструкции занимают устойчивое место в композиции эпоса и служат для описания ключевых действий персонажей.

Формула печали хана Джангара:

Малодербетовский цикл

Эзн, нойн Җаңһр / Шүүсән зооглл уга, / Уха туңһа[һа]д бәәв 'Властитель, *нойон* Джангар, / Кушаний не отведав даже, / В размышления погрузился' [Джангар 2020: 274–275].

Песнь Перлян Рампиля

Алдр Җаңһрнь / Гев генткн / Арвн һурвн соянь хәргәд, / Аср хар нүднәснь, / Аршан хар нүлмсн цацгдад, / Көк торһн / Улан торһн хойр алчурар / Селәд арчв чиг, / Нульмсн болл га / Бульглн бәәвә 'У славного Джангара / Вдруг / Тринадцать клыков скрежетнули, / Из его больших черных глаз / Прозрачные слезы хлынули, / То синим шелковым, / То красным шелковым платком / Попеременно хоть и утирал их, / Но слезы, словно неукротимый поток, / Лились, не переставая' [Ойратский героический эпос 2024: 327].

Формула обращения к Джангару:

Малодербетовский цикл

Дарвд Алтн хаани көвүн — / Дала Җилвң / Дав гиҗ, сууһад медүлв: / — Сөң дала хан Җаңһр! / Сөмр уулын өргл болсн Җаңһр! / Орх нарни сүүр талас, / Орг Йондн уулын наад бийәс, / Күслңт Күҗ Зандн хаанаһас / Күрәд, залад иргсн / Һунхн наста Шавдл / Тас уга болхнь, / Тавта олн бодңгудтан / Күүн[д]әд хәәрлит… / Хәрү зәрлг үл өгәд бәәв 'Дарвад Алтан хана сын — / Дала Джилванг / Выйдя вперед, коленопреклоненным молвил: / — Величия преисполненный хан Джангар! / Вершине Сумеру горы подобно недостижимый Джангар! / Со стороны захода солнца, / С ближней стороны Орог Йондон горы, / От достигающего цели Кюджи Зандан-хана / Привезенная / Трехлетняя Шавдал / Если не по душе пришлась, / Готовым [на все] многочисленным вепрям[-богатырям] / Так и скажите. / И снова ответить не соизволил [Джангар]' [Джангар 2020: 276–277].

Песнь Перлян Рампиля

Аср Улан Хоңһрнь босад: / — Алдр Җаңһрм, / Юн болва? — гигәд келв чиг 'Асар Улан Хонгор встал: / — Славный Джангар, / Что случилось? — так он спросил' [Ойратский героический эпос 2024: 327].

Сравнительный анализ формул показывает различие в подаче психологического состояния главного героя. Если в калмыцкой версии хан пребывает в загадочном молчании, которое безуспешно пытаются прервать его соратники, то в ойратской традиции он открыто выражает скорбь че-

рез плач. В обоих случаях, несмотря на попытки богатырей выяснить причину происходящего, Джангар не раскрывает причин своего состояния и приказывает готовиться к походу.

Формула подготовки коня к походу:

Малодербетовский цикл

— Мөрч Буру Маңна! — гиһәд дуудв. — / Бумблуһин сәәхн Зеердиг тавл! — гив '— Конюший Буру Мангна! — позвал. — / Бумбайского прекрасного Зерде подготовь! — повелел' [Джангар 2020: 278–279].

Песнь Перлян Рампиля

— Тунҗрмудын үрн, / Туңһг гүүнә унһн / Арнзл Зеердиг авч ирәд, / Тохҗ ок! — гигәд 'Потомок тунджуров (чистокровных отборных скакунов), / Прекрасной кобылицы жеребенка / Аранзала Зерде приведя, / Седлайте! — сказал' [Ойратский героический эпос 2024: 328].

Формула преображения коня:

Малодербетовский цикл

Сән бийән / Сәәр талан авад, / Сәәхн бийән / Чееҗ талан авад, / Хурдн бийән дөрвн һашг алтн / Турун талан авад; / Туула сәәхн зоота, / Тошл сәәхн һуйта, / Ялмн сәәхн хаата, / Еңсг сәәхн толһата, / Өрм сәәхн нүдтә, / Өргн сәәхн чееҗтә, / Өл йоңхр дөрвн һашг алтн турута, / Найн алд шур сәәхн сүүлтә, / Нәәмн алд сувсн сәәхн делтә, / Тунҗрмудын тохм — / Долан зун гүүтә, / Долда зеерд ажрһта, / Ажрһин уунһ үрн — / Дольңһрхн сәәхн Зеердиг / Дуут Җаңһрин өргә тал зөрүләд һарв 'Стать свою / В крупе он собрал, / Красу свою / В груди собрал, / Резвость свою в четырех прекрасных крепких / Копытах собрал. / Как у зайца, прекрасной была спина его, / Гладкими были красивые бедра его, / Как у тушканчика, прекрасными были передние ноги его, / Изящной была красивая голова его, / Как сверла бурава, острыми были глаза его, / Широкой была красивая грудь его, / Крепкими были четыре прекрасных копыта его, / В восемьдесят саженей с коралловым отливом хвост был у него, / В восемь саженей с жемчужным отливом грива была у него. / Из породы тунджуров, / Того, чей косяк — семьсот кобылиц, / Округлившегося рыжего жеребца, / Того жеребца первенца — / Резвого прекрасного Зерде / Ко дворцу прославленного Джангара повели' [Джангар 2020: 280–281].

Песнь Перлян Рампиля

Арнзл Зеерд күлг агтнь / Найн алд бамбла сүүлән / Сәәр деерән тәвсн, / Сән махан / Сәәртән хурасн, / Хурц бийән / Хойр нүдн талан хурасн, / Хурдн бийән / Ялмн сәәхн / Дөрвн ха талан хурасн, / Иир-чиир болад, / Кииркҗ одсн бәәнә 'Аранзал Зерде скакун его, / В восемьдесят саженей хвост свой / На круп закинул, / Стать свою / В крупе собрал, / Резвость свою / К двум глазам своим собрал, / Быстроту свою, / Как у тушканчика, / К прекрасным ногам своим собрал, / Преобразился [конь]' [Ойратский героический эпос 2024: 328–329].

Формула одевания богатыря:

Малодербетовский цикл

Эрвң нертә киилг зооглад, / Эрднь хул бүшмүд зооглад, / Дөш цаһан биизән зооглад, / Үүниг цуһариг дарулхдан / Далн туулн мөрн үнтә / Бүкр

луудң бүс бүсләд, / Намчин нег өрк үнтә / Намҗл торһн альчуран хавчулад, / Зун нәәмн давхргта / Зулг башмг һосна / Зууза деернь миимлзәд, / Дөш мөңгн дуулхан зооглв 'Из нежного шелка рубаху поднесли, / Из шкуры кулана ценный *бешмет* поднесли, / Широкое белоснежное *бизе* поднесли, / Все [одеяние] это / Пятилетних семидесяти коней ценой / Поясом из особого шелка *луданг* затянули. / Ценой в одно семейство за листик узорный / Тонкий, как паутина, шелковый платок за пояс он заткнул, / С каблуками в сто восемь слоев / Сапог на ранту / Задники приминая, плавно ступал он. / Сплошь из серебра шлем ему поднесли' [Джангар 2020: 281–282].

Песнь Перлян Рампиля

Үмсәд га / Хувцан үмсәд, / Зүүһәд га / Земшгән зүүһәд 'Одел то, что не знало плеч, вооружился тем, что не знало боя' [Ойратский героический эпос 2024: 328].

Эпические традиции калмыков и синьцзянских ойратов по-разному подходят к описанию подготовки богатыря в дальний путь. Различия заметны в деталях: например, в калмыцкой версии коня седлает табунщик Боро Мангна, а в ойратской — Эргю Хара Нюдюн. Калмыцкий текст более обстоятелен в описании того, как ловят и готовят скакуна, тогда как ойратский излагает это кратко. Тем не менее, в обоих случаях используется схожий прием описания коня «по частям», подчеркивающий его красоту.

Особое место в культуре кочевников занимает *магтал* — восхваление коня. Этот жанр, существовавший как самостоятельно, так и в эпических песнях, уходит корнями в глубокую древность [Окладников 1949: 317–318]. В таких произведениях достоинства скакуна — от масти до резвости — описываются с помощью ярких гипербол. Б. Л. Рифтин подчеркивает, что для *магтала* характерно именно «расчлененное» описание, где каждая деталь внешности животного возводится в идеал, отражая эстетические представления народа [Рифтин 1982: 71].

В песне Малодербетовского цикла калмыцкого эпоса «Джангар» формула одевания богатыря отличается детализацией и выразительностью. В калмыцком тексте процесс одевания героя представлен как ритуальное действие, где подробно перечисляются элементы одежды, их ценность и качество материалов. Напротив, в синьцзян-ойратской версии этот эпизод упрощен до лаконичной формулы, подчеркивающей лишь сам факт облачения в доспехи и одежду, без описания их внешних характеристик.

Формула описания объезда дворца перед отправкой в путь:

Малодербетовский цикл

Зүн аминь нуһлад, / Зүн өвдг деерән авад, / Барун аминь нуһлад, / Барун өвдг деерән авад... 'Налево его поворачивая, / К левому колену [повод] притянул, / Направо его поворачивая, / К правому колену [повод] притянул' [Джангар 2020: 284–285].

В калмыцкой традиции эпоса «Джангар» ритуал движения «посолонь» перед отъездом героя является обязательным элементом магической защиты и залогом покровительства небесных сил, однако в синьцзян-ойратской версии этот сакральный мотив сказителем опущен.

Формула красоты красавицы-рагни:

Малодербетовский цикл

Цааран хәләхнь — / Цаад халхин герлд/ Цаад үзгин зандн сөөд тоолгдм, / Наад халхин герлд / Наад үзгин зандн сөөд тоолгдм / Ор һанцхн рагни күүкн сууна 'Отвернется она [от окна] — / В сиянии невидимой / той щеки ее / В той стороне растущие сандалы ночью можно сосчитать, / [Повернется —] в сиянии видимой / этой щеки ее / В этой стороне растущие сандалы ночью можно сосчитать, / Такой красоты *рагни* в одиночестве сидит' [Джангар 2020: 304–307].

Песнь Перлян Рампиля

Гегәнднь аду манм, / Герлднь зү сүвлм 'В сиянии, исходящем от нее, можно табун стеречь, / В свете, излучающем ею, можно в ушко иголки нитку вдеть' [Ойратский героический эпос 2024: 331].

Сравнение формулы красоты в калмыцкой и ойратской эпических традициях показывает, что образ девы-*рагни*, наделенной сакральной красотой, подчеркивает ее небесное происхождение. В изучаемых песнях «Джангара» красота настолько ослепительна, что от ее сияния «растущие сандалы ночью можно сосчитать» (калмыцкая версия) или «табун стеречь» и «в ушко иголки нитку вдеть» (синьцзян-ойратская версия). В облике *рагни* нет ни малейшего изъяна: каждая часть тела идеальна, все пропорции совершенны. Такой прием типичен для героического эпоса, где красота — это завершенная форма. Красота *рагни* символизирует гармонию, процветание и благословение небес. Образ *рагни* воплощает идеал небесной, божественной красоты, которая противопоставлена земному и подчеркивает ее роль как существа из иного, высшего мира.

Формула перерезания пуповины чудеснорожденного младенца:

Малодербетовский цикл

Арвн сарин нүр үзәд, көвүн һарв. / Билгин Шарвң нертә үлдәр / Хар болд киисинь керчәд авв 'Через десять месяцев сын родился. / Билгин Шарвангом именуемым мечом / Плотную пуповину перерезал он' [Джангар 2020: 306–307].

Песнь Перлян Рампиля

Нег цагт / Нег көвүн һарснд / Алдр Җаңһр / Күн бәәхш / Арвн хойр иштә / Билгин шар цоохр үлдәрн / Болд улан киисинь керчәд... 'Однажды / Когда родился мальчик / Славный Джангар / [Потому как] никого не было рядом / С рукоятью из двенадцати граней / Чудесным желто-пестрым мечом / Стальную красную пуповину перерезал он' [Ойратский героический эпос 2024: 332].

В калмыцком эпосе «Джангар» рождение Шовшура, наследника хана, сопровождается необычным событием: его пуповина оказывается настолько прочной (стальной), что перерезать ее можно лишь волшебным мечом Билгин Шарванг. Как отмечает Е. Э. Хабунова, «мифологическим следом, показывающим архаические представления древнего человека о мироустройстве, о роли и месте человека в нем, можно считать то, что

отпавшей пуповине приписывается небесное происхождение. Предки калмыков считали, что жизнь даруется небом, а его продуцирующая сила проецируется на землю через гору — „пуп земли" „gazrin kiisen"» [Хабунова 2006: 37]. Сравнительный анализ формул выявил различия в цветовой характеристике пуповины: в калмыцкой традиции она описывается как черная, в ойратской — как красная. Данная оппозиция цветов несет символическую нагрузку: черный подчеркивает нерушимую силу героя, а красный символизирует саму жизнь.

Финальные формулы

Структурно-семантическое своеобразие финальных формул обусловлено составом начальных формул. Эта взаимосвязь объясняет незначительное количество финальных клише, которые возвращают повествование к исходной точке: описанию пира по случаю победы над врагом Шара Гюргю-ханом и возвращения Джангара и Хонгора из нижнего мира, наречению сына Джангара богатырским именем и описанию благополучия бумбайской страны.

Формула пира:

Малодербетовский цикл

Баатр богдын зергд / Багтмһарн орад, / Балын улан арзин сүүр болв 'Храброго богдо подле, / Битком набившись, [богатыри] / Слаще меда арзой угощались' [Джангар 2020: 368–369].

Песнь Перлян Рампиля

Алдр нойн Җаңһрәкн / Хуучн янзарн / Нәәрин экнд най хонад, / Җирһлин экнд / Җир хонад, / Хортн дәәсн даргдва гигәд / Нәәрлсн цагт... 'Славного нойона Джангара поданные, / Как в старые времена, / На пирах восемьдесят суток ночевали, / На праздниках / Шестьдесят суток ночевали, / В честь победы над врагом / Пировали...' [Ойратский героический эпос 2024: 361].

Формула пира в Малодербетовском цикле сводится к трем составляющим элементам: близость к богдо-правителю (*зергд* 'подле'), сбор богатырей (*багтмһарн орад* 'битком набившись') и угощение арзой. В синьцзян-ойратской версии формула расширена и содержит несколько дополнительных элементов: временная отнесенность — «как в старые времена» (*хуучн янзарн*), длительность пира — «восемьдесят суток ночевали, шестьдесят суток ночевали», повод пира — победа над врагом (*хортн дәәсн даргдва* 'врага одолев'). Формулу пира сказитель П. Рампиль дает развернуто с указанием времени, длительности и причины. Общая же функция пира одна: в прологе (или зачине) — это отправная точка эпического действия, в финале — возврат к исходной точке.

Формула наречения богатырским именем:

Малодербетовский цикл

Тедү аңхн дундан / Арг Улан Хоңһр зәрлг болв: / — Җаңһр бид[н] хойр / Зарһта бәәнә бидн. / Күрәләд суугсн сәәд, / Зарһим бидн кеж өгтн, — гив.— / Һунхн Улан Шовшуран / Ода күртл на[н]д келсн уга! / Сәәд цуһарн

шүүһəд, / Бумбин Хоңһрин зөвтə болв. / Бумбин Улан Хоңһрин зөвтə болхларн, / Һунхн Улан Шовшуртан / Неринь өгх болҗ зарһан авв. / — Төр шаҗҥ хойран бəрн һаргсн, / Төвд Бумбин оран цуглулн һаргсн, / Эрк Бадмин гегəн болтха! — гиҗ нер өгв 'В это самое время / Улан Хонгор Прекрасный завел разговор: / — С Джангаром мы вдвоем / В несогласии пребываем. / Вокруг восседающие *сайды*, / К согласию нас приведите, — сказал. — / О трехлетнем Улан Шовшуре своем / До сих пор ничего он мне не рассказал! / *Сайды* посовещались и признали / Бумбайского Хонгора возмущение справедливым. / Бумбайский Улан Хонгор, правым оказавшись, / Трехлетнего Улан Шовшура / Наречь возможность получил. / — Чтобы державу и веру укреплять рожденный, / Чтобы священную Бумба страну сплотить рожденный / Могущественным Бадмой пусть он зовется! — так он его нарек' [Джангар 2020: 368–369].

Песнь Перлян Рампиля

Һунн Улан Шовшур, / Аср Улан Хоңһр көвүнə / Өвр деернь / Одад суусн цагт / Тавтаднь урһсн / Малмһр хар шалуһинь / Хооран татн илн бəəһəд: / — Эрднь цогцдм эм болсн, / Эн əмиг минь аврсн э! / Чичрсн Бор мөртə / Чилгр Бадмин Герл болтха! — гиҗ / Чилгр Бадмин Герл гидг нер өгч 'Трехлетний Улан Шовшур, / На Асар Улан Хонгора / Колени / Когда он сел, / В пятилетнем возрасте выросшие / Черные волосы его / В сторону поправив, поглаживая: / — Для драгоценного тела моего лекарством ставший, / Жизнь мою спасший! / На сером, подрагивающем мышцами скакуне / Чилгир Бадмин Герелом пусть зовется! — так сказав, / Чилгир Бадмин Герел имя дал' [Ойратский героический эпос 2024: 362].

В эпосе имянаречение Шовшура происходит дважды: сначала родители дают ему имя при рождении, а затем Хонгор на богатырском пиру нарекает его богатырским именем. «Переименование „героя после первого подвига с наступлением воинского совершеннолетия" может быть приурочено не только „к пролитию вражеской крови"; поводов для получения „героического имени", по-видимому, было много. Одно из них — проявление смелости на облавной охоте, практиковавшейся в быту древних тюрок и монголов» [Кичиков 1992: 43].

Несмотря на общую структуру обряда наречения именем, в двух версиях эпоса наблюдаются содержательные расхождения. В калмыцком тексте сказитель акцентирует внимание на государстве и единстве веры, тогда как ойратский джангарчи П. Рампиль концентрируется на магической защите и исцелении героя. Эти особенности отражают разные уровни эпической традиции: калмыцкая отражает идею героического эпоса, ойратская — архаические представления об имени как обереге (имя является магическим средством защиты).

Таким образом, сравнение формул подтверждает вывод о том, что «эпическая память» сказителя хранит не столько точное словесное оформление, сколько художественное содержание формулы, позволяя варьировать его в зависимости от конкретной песни и традиции сказительской школы.

Заключение

Сравнительный анализ поэтико-стилевых единиц односюжетной песни «*Догшн Шар Гүргүһин бөлг*» («Песнь о Свирепом Шара Гюргю») в калмыцкой и синьцзян-ойратской версиях эпоса «Джангар» выявил специфику использования поэтических формул. В калмыцкой версии описание природы бумбайской страны носит вневременной, идеализированный характер. В синьцзян-ойратской версии ландшафт и быт кочевников описываются линейно, через перечисление реальных объектов (горы, источники, скот). Подобная вариативность обусловлена особенностями хобуксарской сказительской школы, где джангарчи использует характерные для данной традиции поэтические формулы.

Медиальные формулы, являясь наиболее значимым композиционным элементом, демонстрируют разницу в передаче эмоционального состояния Джангара: от «загадочного молчания» в калмыцкой традиции до открытого выражения скорби через плач в ойратской версии. При этом общая сюжетная канва остается неизменной. Формулы подготовки богатыря в дальний путь в анализируемых текстах обнаруживают различия в деталях: в калмыцкой версии подробно описывается процесс поимки и снаряжения коня, в то время как ойратская версия тяготеет к лаконичности. При этом обе традиции используют схожий прием описания экстерьера коня «по частям». Ритуал облачения героя в калмыцком эпосе представлен как сакральное действо с акцентом на качестве и ценности доспехов, тогда как в ойратском варианте этот эпизод сведен к краткой констатации факта. Аналогичная тенденция прослеживается и в описании отъезда героя: калмыцкая версия включает обязательный магический обряд «посолонь», отсутствующий в ойратском тексте. Формула описания красоты девы-*рагни* в обеих традициях строится на гиперболизации, подчеркивающей ее божественное происхождение.

Финальные формулы эпоса тесно связаны с инициальными: они возвращают сюжет к описанию победного пира, возвращению богатырей и процветанию страны. При этом формула пира в калмыцкой версии довольно сжата, тогда как в синьцзян-ойратской более детализирована: в ней упоминаются время, длительность и причины празднества. Интересны различия в обряде наречения именем. В калмыцкой версии сказитель ставит во главу государственные и религиозные идеалы, а в ойратской — магическую защиту героя. Таким образом, сравнение формул подтверждает вывод о том, что «эпическая память» сказителя не столько хранит точное словесное оформление, сколько творчески переосмысливает содержание формул, сохраняя их суть, но меняя детали в соответствии со своей школой и традицией.

Источники

Догшн Шар Гүргүһин 1864 — Догшн Шар Гүргүһин бөлг // Убаши хун-тайджин туджи = Народная калмыцкая поэма «Джангара» и Сиддиту кюрийн тууль / сост. К. Голстунский. СПб.: Литограф. Иконникова, 1864. С. 7–38. (на ойратск. письм.).

Догшн Шар Гүргүһин 1892 — Догшн Шар Гүргүһин бөлг // Калмыцкая хрестоматия для чтения в старших классах народных школ. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1892. С. 93–127. (на ойратск. письм.).

Догшн Шар Гүргүһин 1911 — Догшн Шар Гүргүһин бөлг // Джангар =Җаңһр. Героическая поэма калмыков с приложением вновь разысканной и впервые издаваемой третьей главы, в оригинальном тексте / ред. А. М. Позднеев. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1911. С. 1–36. (на ойратск. письм.).

Догшн Шар Гүргүһин 1915 — Догшн Шар Гүргүһин бөлг // Калмыцкая хрестоматия для чтения в старших классах народных школ. Петроград: Тип. Бораганского, 1915. С. 95–129. (на ойратск. письм.).

Джангар 2005 — Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. В 3 тт. Т. 1. Элиста: АПП «Джангар», 2005. 856 с.

Джангар 2020 — Калмыцкий героический эпос «Джангар»: Малодербетовский цикл / вступ. ст. Б. Б. Манджиевой; сверка текстов песен с оригиналом на «ясном письме» Б. Б. Горяевой, Б. Б. Манджиевой, Ц. Б. Селеевой; перевод Т. А. Михалевой; примеч., коммент., словарь, указатели Б. Б. Манджиевой, Т. А. Михалевой; отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев, С. Ю. Неклюдов, В. В. Куканова. М.: Первая Образцовая типография, Филиал «Чеховский Печатный Двор», 2020. 544 с. (Свод калмыцкого фольклора).

Ойратский героический эпос 2024 — Ойратский героический эпос «Джангар». Т. I. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2024. 718 с.

РО БВФ СПбГУ. Calm. С 4 — Рукописный отдел Библиотеки Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. 908 Incipit: (f. 1a) Olon bum burxan üde dumduni üdelegsen: Calm. C. 17, inventory №. 1770. Old call number Xyl. F 63. Golstunsky Collection (1857), № 2.

Тая 2013 — *Тая Д.* Аримпилийн «Жангар» хорин гурван бүлэг. Хух-Хот: Өвөр Монголын ардын хэвлэлийн хороо, 2013. 899 х.

Литература

Гацак 1999 — *Гацак В. М*. Пространство этнопоэтических констант // Народная культура Сибири. Омск: Изд-во ОмГПУ, 1999. С. 109–112.

Кичиков 1992 — *Кичиков А. Ш*. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Вост. лит., 1992. 320 с.

Манджиева 2022 — *Манджиева Б. Б.* Синьцзян-ойратские сказители: хранители эпической традиции «Джангара» // Oriental Studies. 2022. Т. 15. № 4. С. 882–894.

Манджиева 2025 — *Манджиева Б. Б*. Ойратский джангарчи Перлян Рампиль и его репертуар // Монголоведение (Монгол судлал). 2025. Т. 17. № 4. С. 847–859.

Окладников 1949 — *Окладников А. П.* История Якутии. Т. 1. Прошлое Якутии до присоединения к Русскому государству. М.; Л.: АН СССР, 1949. 430 с.

Рифтин 1982 — *Рифтин Б. Л.* Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей (магтал коню и всаднику) // Фольклор. Поэтика и традиция. М., 1982. С. 70–92.

Хабунова 2006 — *Хабунова Е. Э*. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. 256 с.

Parry 1930 — *Parry M*. Studies in the epic technique of oral verse-making. In: *Parry M.* Homer and Homeric Style. Harvard Studies in Classical Philology. 1930. Vol. 41. Pp. 80–84.

УДК / UDC 398.22

«Гесер» в эпической традиции ойратов Кукунора

Баазр Александрович Бичеев[1], *Буйанту*[2]

‘Geser’ in the Epic Tradition of Kokonor Oirats

Baazr A. Bicheev[1], *Buyantu*[2]

[1] Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[1] Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник

Dr. Sc. (Philosophy), Leading Research Associate

0000-0002-9352-7367. E-mail:baazr(at)mail.ru

[2] Северо-Западный университет национальностей (д. 1, Сибей Синчун, 730030 Ланьчжоу, Ганьсу, Китайская Народная Республика)

[2] Northwest Minzu University (1, Xibeixincun, 730030 Lanzhou, Gansu, People’s Republic of China)

Старший преподаватель

Senior Lecturer

0009-0002-4201-5270. E-mail: 3439362079(at)qq.com

Аннотация. *Введение*. В статье рассматривается сложение эпического цикла «Гесер» в устной традиции ойратов (хошутов) Кукунора. Актуальность исследования обусловлена недостаточностью сведений о фольклоре и эпической традиции ойратов этого региона. По имеющимся данным, общая численность кукунорских хошутов составляет около 90 тыс. чел. Часть из них потеряла родной язык и говорит на тибетском и китайском языках. Те, кто сохранил родной язык, пользуются не традиционным ойратским «ясным письмом», а старомонгольской письменностью. Сами себя хошуты Кукунора называют ‘*деед монгол*’ (букв. ‘верхние монголы’), подчеркивая тем самым местонахождение

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Бичеев Б. А., Буйанту (Baazr A. Bicheev, Buyantu), 2026

своих кочевий в стране высоких гор и центре буддийского мира. *Цель* настоящей работы — дать общее представление о сложении и бытовании эпического цикла «Гесер» в устной традиции кукунорских хошутов. На основе общепринятых в отечественной фольклористике методов ретроспективно рассмотрены их эпическое наследие и сказительская традиция. *Результаты*. Разные главы «Гесера» в эпической традиции кукунорских хошутов бытуют только в устной форме. Сам эпический цикл о Гесере кукунорские хошуты обозначают одним общим названием «Истории Гесера» («*Geser-ün tuγuǰi*»). Современные сказители рассказывают «Гесер» как на ойратском, так и на тибетском языках. Некоторые устные сказания представляют собой прямые пересказы тибетских текстов, но в основном бытуют оригинальные сюжеты, созданные хошутскими сказителями. В процессе сложения эпического цикла «Гесер» в устной традиции хошутов Кукунора можно выделить два этапа. На первом этапе при трансформации исходных текстов еще сохранялись значимые элементы устной тибетской словесности. На втором этапе «Гесер» наполнился характерными для ойратской эпической традиции мотивами и героическим содержанием. *Выводы*. Эпический цикл «Истории Гесера» кукунорских хошутов включает сказания трех видов: устные варианты семи глав пекинского ксилографа; сюжеты, представляющие симбиоз тибетской и ойратской эпических традиций; иные эпические тексты, герои которых считаются разными воплощениями Гесера.
Ключевые слова: Гесер, устный эпос, «Истории Гесера», кукунорские хошуты, эпический симбиоз, сказители
Благодарность. Исследование проведено при финансовой поддержке РНФ в рамках научного проекта «Эпический ландшафт ойратов России, Монголии и Китая (от архаического эпоса до книжного текста)» (№ 24-48-03026, https://rscf.ru/project/24-48-03026/).
Для цитирования: Бичеев Б. А., Буйанту. «Гесер» в эпической традиции ойратов Кукунора // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 77–91. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-77-91

Abstract. The article examines how the *Geser* epic cycle took shape in the oral tradition of Kokonor Oirats (Khoshuts). The study proves relevant since there are only insufficient messages in Russian folklore studies about the latter's folklore at large and their epic tradition in particular. According to available data, the total Khoshut population in Kokonor is about 90,000. Some of them do not know their native language and speak Tibetan and Chinese. The remaining Oirat speakers do not use the Oirat 'Clear Script' but rather prefer the traditional Mongolian one. The Khoshuts of Kokonor call themselves '*Deed Mongol*' (lit. 'upper Mongols') to stress they inhabit highland pastures located in the heart of the Buddhist world. *Goals*. The work attempts a general overview of the existence of the Geser epic in the oral tradition of Kokonor Khoshuts. *Methods*. The study employs a variety of methods commonly used in Russian folklore studies to examine Khoshut epic heritage and taletelling tradition in retrospect. *Results.* Quite a number of chapters of the Geser exist only in oral form in the epic tradition of Kokonor Khoshuts. The total of Geser-related narratives is referred to by Kokonor Khoshuts simply as 'Stories of Geser' ('Geser-ün tuγuǰi'). Modern taletellers recite 'Stories of Geser' in both Oirat and Tibetan. Some oral tales are direct interpretations of Tibetan texts, but there are mostly original plots created by Khoshut rhapsodes proper. One can distinguish two stages in the shaping and development of 'Stories of Geser' among Kokonor Khoshuts. In the first stage, the transformed original texts still retained significant elements of the oral Tibetan tradition. In the second one, the Geser

began incorporating heroic motifs and essentials characteristic of the Oirat epic tradition. *Conclusions.* In general, 'Stories of Geser' comprise tales of three types: oral versions of the seven chapters from the Beijing xylographic edition; plots that represent a symbiosis of Tibetan and Oirat epic traditions; and other epic texts whose heroes are considered different incarnations of Geser.
Keywords: Geser, oral epic, Stories of Geser, Kokonor Khoshuts, symbiosis of epic, taletellers
Acknowledgements. The reported study was funded by Russian Science Foundation, project no. 24-48-03026 'The Epic Landscape of the Oirats of Russia, Mongolia, and China (from Archaic Epic to Book Text)'. Available at: https://rscf.ru/project/24-48-03026/.
For citation: Bicheev B. A., Buyantu. 'Geser' in the Epic Tradition of Kokonor Oirats. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 1. Pp. 77–91. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-77-91

Введение

Кукунорские хошуты — потомки той части ойратов, которые под предводительством известного в истории Джунгарии и Тибета Гуши-хана (1582–1655), переселились в первой половине XVII в. в район озера Кукунор. После Гуши-хана хошутами управляли его сыновья и внуки. В 1723 г. предводитель хошутов Лобсан Дандзин поднял антиманьчжурское восстание и потерпел поражение. После этого события хошуты были разделены на 29 хошунов и дисперсно расселены на большой территории двух современных китайских провинций Цинхай и Ганьсу [Успенский 2014; Китинов, Лю Цян 2021].

Кукунорские хошуты называют себя *деед монгол* (букв. 'верхние монголы'), указывая тем самым на место своего проживания в центре буддийского мира и стране снежных гор (Тибете). Их общая численность предположительно составляет 90 тыс. чел. Большинство проживает в провинции Цинхай, а именно в Хайши-Монгольско-Тибетской автономной префектуре, Хуанань-Тибетском автономном округе, Хайбей-Тибетском автономном округе, округе Дулан, уезде Улан, в местностях Делике и Голмуд. Более десяти тысяч хошутов проживают в Субей-Монгольском автономном уезде провинции Ганьсу [Degedü mongγol-un čiγulγan 2008: 2; Degedü mongγol-un sudulul 2004: 28–30]. Хошуты Хайши и Субея сохранили свой язык, но пользуются традиционной монгольской письменностью [Oyuncecеγ 2009: 2–3].

Сведений о фольклоре и эпической традиции хошутов Кукунора в отечественной фольклористике мало. Связано это, прежде всего, с отдаленностью их проживания и дисперсным расселением на большой территории. К тому же, в самом Китае сбор фольклорного материала среди хошутов, в том числе и эпоса «Гесер», целенаправленно начал осуществляться лишь в 1980-е гг., когда в государственной программе очередной пятилетки было закреплено решение о сохранении и изучении устного наследия национальных меньшинств Китая. До этого сбор осуществлялся энтузиастами из среды национальной интеллигенции [Sodanomrabdan 1984: 3–4].

Одним из тех, кто занимался сбором фольклора, был работник культуры уезда Субей С. Дувжин. В конце 1970-х гг. он начал записывать фольклор-

ный материал среди хошутов Субея и Кукунора. С 1981 по 1983 гг. им было инициировано несколько «внутренних изданий» (*dotoγadu keblel*)[1], куда вошли собранные им материалы [Raši, Dübǰin 1984]. С 1980 г. стал издаваться литературно-художественный журнал «Цветущий Цайдам» («*Cecegtu Cayidam*»), в котором стали публиковаться и фольклорные материалы.

Непосредственная деятельность по изучению эпического наследия началась в 1990-е гг., когда в программе очередной пятилетки страны было закреплено решение о сохранении и изучении трех «великих эпосов» — «Гесер», «Джангар» и «Манас». За три последних десятилетия среди кукунорских хошутов было записано более 60 текстов эпоса «Гесер» и более ста мифов, связанных с культом Гесера. Однако тексты «Гесера», записанные у кукунорских сказителей, стали издаваться лишь с начала 2000-х гг. [Degedü mongγol-un sudulal 2004; Sečenbatu 2017; Buyantu; Cayingdum-a 2025].

Эпос «Гесер» кукунорских хошутов

Считается, что эпический цикл о Гесере сложился в Амдо, в королевстве Линг-тшанг, которое возвысилось во время правления исторического царя Гесера. Героизация деяний этого правителя была столь интенсивной, что уже в XIV–XVI вв. в устной традиции сложился эпический цикл о Гесере [Solomon 2015: 3–4]. Тибетцы почитали Гесера как воплощение Падмасамбхавы, более известного как Гуру Ринпоче, который с помощью магических способностей превратил демонов и злых духов Тибета в защитников Дхармы [Мифологический словарь 1991: 423]. Среди последователей Гелугпа бытовал устойчивый миф о том, что наставником царя Гесера в период его правления был сам Цонкапа [Рерих 1999: 63].

У монголов эпический Гесер стал ассоциироваться с их божеством-покровителем Бегцзе (Джамсараном), а у маньчжуров — с божеством-хранителем китайского императора Гуаньди [Ванчикова 2017]. Некоторые современные исследователи видят в сказаниях «Гесера» соответствующую аллегорию на земные деяния самого Будды Шакьямуни [Сэцэнбат 2020].

Однако известный буддийский деятель Сумпа-кенпо Еше Пелджор[2], несмотря на все существовавшие в его время представления, отказывал историческому Гесеру в эманации и не считал его особо почитаемой фигу-

[1] «Внутренние издания» — книги, опубликованные без идентификационного кода (ISBN) и не представленные обязательными экземплярами в фондах государственных библиотек и книгохранилищ. Они издавались по инициативе работников культуры и образования при поддержке руководства автономных монгольских провинций небольшими тиражами для внутреннего пользования и не были предназначены для распространения за пределами провинции.

[2] Сумпа-кенпо Еше Пелджор (1704–1788) — буддийский монах, ученый, историк, дипломат. Родился в Кукуноре. Его отец был хошутом, а мать — джунгаркой. В семь лет был признан перерождением настоятеля монастыря Гонлунг. Получил монастырское образование, поддерживал связь с императорским двором в Пекине. Автор исторических сочинений «Пагсам-джонсан» и «История Кукунора» [Еше Пелджор 2023].

рой. В его переписке с VI Панчен ламой Лобсанг Палден Еше (1738–1780) затрагиваются вопросы историчности сказаний о Гесере. Сумпа-кенпо хорошо знал как тибетскую, так и монгольскую культуры. Опираясь на устные тибетские предания, он высказал мнение о том, что эпического Гесера следует считать реальной исторической личностью, который жил не так давно и был царем королевства Линг-тшанг. Он допускал, что Гесер мог быть воплощением какого-то местного горного божества [Solomon 2015: 4]. Известно, что некоторые тибетские племена почитали Гесера как защитное божество [Рерих 1999: 57].

Ойраты (хошуты), прикочевавшие в Амдо в первой половине XVII в., адаптировали тибетский «Гесер» к своей эпической традиции несмотря на то, что героико-сатирическая аллегория тибетского эпоса не вполне соответствовала героическим представлениям ойратов. Однако восприятие Гесера, прежде всего, как бодхисаттвы, перевоплотившегося в земного богатыря и призванного искоренить корни десяти зол, способствовало успешной трансформации тибетского эпоса под соответствующие требования ойратской эпической традиции. Закрепившись в художественной системе хошутов Кукунора, эпический цикл о «Гесере» начал свое распространение в большом монгольском мире в устной и письменной формах [Козин 1935: 13; Неклюдов 2019: 436].

Эпос «Гесер» настолько глубоко проник в художественную систему хошутов, что со временем герои прежних эпических сказаний стали восприниматься ими как разные воплощения Гесера. Исследователи отмечают, что некоторые сказители творчески переосмысливали традиционные эпические сюжеты, некоторые же, поведав историю, не связанную напрямую с Гесером, завершали ее сентенцией о том, что воспетый ими герой есть одно из воплощений Гесера [Degedü mongγol-un üliger tuulis 2013]. Таким образом, исходя из сложившейся традиции, герои прежних эпических сказаний стали восприниматься разными ипостасями Гесера, а сами тексты причисляться к эпическому циклу под общим названием «Истории Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»).

Современные сказители рассказывают «Гесер» как на родном ойратском языке, так и на тибетском. Часть сюжетов представляют пересказы тибетских текстов на ойратский язык. Но в основном бытуют оригинальные сюжеты, созданные самими ойратскими сказителями. Хотя в них и сохранились элементы тибетского влияния, но содержательно они были наполнены мотивами, характерными для ойратской эпической традиции (освобождение украденной демоном суженой, преодоление препятствий по подсказке коня, проникновение в пасть гигантского барса и др.). Следует отметить, что под тибетским влиянием в эпических сказаниях кукунорских хошутов к трем видам традиционных мужских игрищ (скачки, борьба и стрельба из лука) добавились состязания в мудрости, знании законов, пении, а также мотив борьбы принадлежащих героям животных (олени, быки, верблюды).

Таким образом, эпический цикл «Гесер», сформировавшись в устной традиции кукунорских ойратов, получил затем распространение в

остальном монгольском мире как в устной, так и в письменной форме. Хошуты же стали воспринимать героев своих прежних эпических сказаний как разные воплощения Гесера, а сами тексты причислять к эпическому циклу под общим названием «Истории Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»).

История записи и издания эпоса «Гесер» кукунорских хошутов

Становление гуманитарной науки у хошутов связано с открытием в 1974 г. отделения монгольского языка и литературы в Кукунорском университете национальностей (г. Синин, Цинхай). В 2000 г. отделение было преобразовано в факультет монгольского языка и литературы, который стал центром подготовки национальных кадров [Cerengbal 2013].

В 1977 г. преподаватели университета Җа Шару и Ба. Оюнбилиг провели фольклорную экспедицию в уезде Хайши (в местностях Улан, Дулан, Голмуд). Часть собранного ими материала была напечатана литографским способом в университетской типографии для использования в учебном процессе [Uran ǰokiyal-un teüke 2013: 93]. Весной 1978 г. преподаватель Северо-Западного университета национальностей (г. Ланьчжоу, Ганьсу) Д. Хандабулаг вместе с группой студентов записал у старейшего сказителя Уузара[1] эпос «Хан Ценгел». Текст этого эпического сказания был опубликован в 1981 г. на «ясном письме» в одном из номеров альманаха «Хан Тенгер» [Xān Cenggel 1981].

В 1981 г. профессор Ц. Чойдандар вместе со студентами провел летнюю полевую экспедицию в уезде Субей. Другая часть студентов осуществляла сбор фольклорного материала в уезде Хайши, в местностях Голмуд, Утморин и Кенгши. У сказителей Легджура и Балчага были записаны четыре главы «Гесера». В 1982 г. преподаватели Педагогического института Внутренней Монголии Нарсу и Булаг в местности Улан уезда Хайши записали несколько глав «Гесера» у сказителей Уузара и Баджалта.

В 1983 г. преподаватели Кукунорского университета Церенбал и Оюнбилг записали несколько глав «Гесера» у сказителей Уузара и Норбо [Cerengbal 2013: 93–95]. В том же году преподаватель Центрального уни-

[1] Выдающийся сказитель кукунорских хошутов Уузар (1909–1986) родился в семье мелкого административного чиновника-зайсанга в местности Хоот Тариан. Его мирское имя — Чойринджав. Ребенком был посвящен в послушники. После принятия обета гецуля был наречен именем Уузар. С малых лет он любил слушать устные истории, предания, эпос «Гесер», народные песни, мудрые высказывания пожилых людей. К 17 годам он уже стал признанным сказителем. Будучи грамотным человеком, знавшим монгольский, тибетский и китайский языки, удостаивался чиновничьих степеней *ка*, *зайсанга*, *зангги*, *меерина*. В 1958 г. во время кампании «большого скачка» был признан «богатым скотоводом» и лишен имущества. В последующие годы был реабилитирован, вернулся в свое селение, где прожил до конца своих дней. Его репертуар состоял как из эпических сказаний («Хан Ценгел», «Истории Гесера»), так и образцов других фольклорных жанров. Уузар был прекрасным исполнителем народных песен. Он считал, что каждый мужчина должен иметь «три мужских украшения» (серебряное кольцо, нож и огниво) и знать хотя бы три песни, которыми открывают застолье, три песни духовного содержания и три песни государственного содержания. Богатый репертуар сказителя Уузара послужил основой репертуара последующего поколения кукунорских сказителей [Ösürünggüi 2008: 268–269].

верситета национальностей (г. Пекин) Ангжинху, сотрудники Института общественных наук (г. Хух-Хото) Доронга и Бекчулун провели полевую экспедицию среди кукунорских хошутов в районах Большого и Малого Цайдама. У старейшего кукунорского сказителя Уузара (в год записи ему было 72 года) были записаны эпос «Хан Ценгел» и мифы о Гесере. У известного сказителя Сюке[1] были записаны главы эпоса «Гесер». В общей сложности им удалось записать 13 глав «Гесера», 25 мифов, связанных с культом Гесера [Angčinqu, Dorongγ-a 1984; Dorongγ-a 1984; Dorongγ-a 1986; Bökečilaγu, Oyunbatu 1986].

Часть собранного материала была издана в виде «внутреннего издания», состоявшего из трех книг. В первую книгу «„Истории Гесера". Мифы Кукунора о Гесере» («*Geser-ün tuγuǰi. Küke naγur «Geser-ün tuγuǰi»-yin tuqai domoγ yaryi-a*») вошли 25 мифов, связанных с культом Гесера на монгольском языке, и 22 мифа на китайском языке. При этом мифы на китайском языке не являются переводами с монгольского языка, а представляют фольклорный материал, записанный у китаеязычных хошутов [Geser-ün tuγuǰi 1984].

Вторая книга «„Истории Гесера" Кукунора» («*Küke naγur „Geser-ün tuγuǰi" (qoyar)*») содержит 13 глав эпоса «Гесера», которые разделены на два эпических цикла. В первый включены девять глав, записанных у сказителя Норджина. Они представляют традиционный цикл «Истории Гесера», включавший девять (иногда десять) глав.

Глава 1. «О том, как Тенгри-хан отправил в Средний мир Уйиле Бютегчи» («*Tengri qaγan dumdadu-yin oron-du Üyile bütügeγči-yi iteqen tomilaγsan-ni*»).

Глава 2. «О том, как кукушка накуковала рождение сына старику Сенгненгу» («*Küküge šibaγun dongγodaǰu Sengneng ebügen-dü ür-e ǰaγaγaγsan-ni*»).

Глава 3. «О том, как Манжутай убил корову и заставил поклясться девушку» («*Manǰui-tai köbegün üker alaǰu ayil-un keüken-ü andaγar-yi abuqsan-ni*»).

Глава 4. «Сын Сенгненг-эбугена Нусхай Джор на вшивом сивом жереб-

[1] Сюке (1947–2015) — известный сказитель кукунорских хошутов. Родился в местности Дулан уезда Хайши. В младенчестве лишился зрения. Обладая хорошей памятью, легко запоминал услышанные им образцы устного творчества. Несмотря на отсутствие зрения, получил образование. Кроме своего родного ойратского языка, хорошо знал тибетский и китайский языки. Практиковал традиционную медицину, поэтому также был известен как Сюке-*мамба* (от тиб. *sman pa* 'целитель'). В его репертуар входили мифы, предания, сказки, песни, благопожелания, а также главы «Гесера», которые он рассказывал на ойратском и тибетском языках. Три объемных текста из его репертуара — «Богдо Гесер хан на скакуне Бурхан Хара» [*«Boγdo qar-a moritu Geser boγdo qaγan»*], «Мерген Гесер-хан, подавивший врагов десяти сторон» [*«Arban ǰüγ-ün dayisun-i darun dayiluγsan ariγun mergen Geser qaγan»*] и «Эркем Баян-хан» [*«Erkem Bayan qan»*] вошли в книгу под названием «„Истории Гесера" деед монголов, рассказанные сказителем Сюке» [Sečenbatu 2017]. Эпическое сказание «Мерген Гесер-хан, подавивший врагов десяти сторон» он рассказывал в двух вариантах. По сути, оба варианта представляют симбиоз тибетской и ойратской эпических традиций. Записанные у сказителя главы «Гесера», а также другие образцы устного творчества вошли в содержание ряда фольклорных сборников.

чике» («*Sengnen qebügen-ü köbegün bögesütü boro daγ-a-tai Nisuqai ǰoru*»).

Глава 5. «О том, как [Гесер] одержал победу на скачках и женился на дочери Цаган зайсанга» («*Urulduγa möröyičiqen-dü uruyilaǰu Caγan ǰayisang-un keüken-i ǰalaqsan-ni*»).

Глава 6. «О том, как [Гесер] отправившись на охоту, женился на Буучи Мерген хатун» («*Aba-yin ayan-du mordaǰu Buuči mergen qatun-i ǰalaqsan-ni*»).

Глава 7. «О том, как Ака Чотон обманом лишил Гесера Ажу Мерген хатун» («*Qar-a sanaγatu Akačoton qumuqai sedekil egüskeǰü Geser Aǰumergen qatun-iyan aldaγsan-ni*»).

Глава 8. «О том, как Ажу Мерген указала, где находиться душа муса, как Гесер его уничтожил и лишился памяти, а также о том, как он вернулся домой» («*Aǰumergen muus-un ami-yi keleǰü Geser muus-i daruγad ger-yian martaγsan ba gedergü-ben bucaγsan-ni*»).

Глава 9. «О том, как [Гесер] подавил шарайгольских ханов и взял в жены дочь Шара-дархана» («*Širaγool-un qan-i daruǰu Šira darqan-u keüken-i ǰalaqsan-ni*») [Geser-ün tuγuǰi (qoyar) 1986: 1–51].

Второй традиционный для эпической традиции кукунорских хошутов цикл состоит из четырех глав «Истории Гесера». Вошедшие в эту книгу главы были записаны у сказителя Цультима. Эти главы, органично бытующие в репертуаре кукунорских сказителей, исполняются ими как на ойратском языке, так и на тибетском.

Глава 1**.** «О рождении Гесер Богдо-хана в мире» («*Geser boγda qaγan yirtinčü-dü mendüleγsen-ni*»).

Глава 2**.** «О том, как Мангажир уничтожил тринадцатиголового мангуса и опозорил Ака Чотона» («*Mangγaǰir kübegün arban γurban toloγayitu artaqar manγus-i daruqsan ba cayillaγ-a talbiǰü Akačoton-i muquγaqsan-ni*»).

Глава 3**.** «О том, как Мангажир одержав победу в скачках, стал Гесером» («*Mangγaǰir kübegün möröyičiqen-dü uruyilaǰu Geser qaγan buluqsan-ni*»).

Глава 4**.** «О том, как Гесер уничтожил черного мангуса и спас Алтан Усету-хатун» («*Geser artaγar qar-a manγus-i daruǰu Altan üšütü qatun-yian aburaγsan-ni*») [Geser-ün tuγuǰi 1986 (qoyar): 52–70].

В третью книгу вошли шесть других глав, которые хотя и причисляются к «Истории Гесера», но на самом деле представляют образцы традиционного архаического эпоса, широко бытовавшего в эпической традиции кукунорских хошутов до распространения «Гесера». В отличие от остальных прозопоэтических текстов «Гесера», эти тексты бытуют в традиционной для ойратских сказаний стихотворной форме. В эту третью книгу вошли следующие тексты:

Глава 1**.** «О том, как Гесер Богдо спустился с неба и уничтожил двенадцатиголового мангуса» («*Geser boγda tengri-eče bayuǰu arban qoyar toloγai-tai mangγuš-i daruγsan-ni*»).

Глава 2**.** «О том, как [Гесер] усмирил мангуса Хоркор Джалбо» («*Qorgir*

ǰalbo mangγus-i nomoγudaγaγsan-ni»).

Глава 3. «Богдо Гесер-хан на скакуне Бурхан Хара» («*Burqan qar-a moritei Boγda Geser qaγan*»).

Глава 4. «О том, как [Гесер] уничтожил мангуса Олонг Шара» («*Ölöng šir-a mangγus-i daruγsan-ni*»).

Глава 5. «О том, как [Гесер] уничтожил мангуса на черном верблюде» («*Qar-a buur-a-tai mangγus-i darugsan-ni*»).

Глава 6. «Ану Мерген Абахай» («*Anuu Mergeün abaqai — temür tungγas mangγus-i daruqsan-ni*»)» [Geser-ün tuγuǰi 1986 (γurba): 1–169].

В 1985 г. руководитель администрации уезда Хайши Ч. Бюренбаяр организовал полевую экспедицию в местности Улан и Дулан. В числе членов экспедиции были руководитель отдела культуры уезда Байансан, редактор журнала «Цветущий Цайдам» До. Чойсурунг, работники отдела языка и письменности уезда Цаганбаатар и Церендондуб. Материал, собранный ими, вкупе с другими материалами, послужил основой для издания трехтомного «Свода устного народного творчества деед монголов» [Degedü mongγol-un čiγulγan 2008: 127].

Начиная с 1990-х гг. стала осуществляться систематическая работа по фиксации глав «Гесера». В 2004 г. в честь полувекового юбилея факультета монгольского языка и литературы Кукунорского университета национальностей вышел в свет коллективный труд под названием «Исследование деед монголов». Книга состоит из четырех разделов, каждая из которых освещает отдельные вопросы истории, языка и культуры [Degedü mongγol-un sudulal 2004].

Среди других исследований, посвященных фольклору и эпической традиции кукунорских хошутов, следует указать на работы Лха. Осеренгу. Он является составителем и редактором книг «Мифы о Гесере кукунорских монголов», «Кукунорские торгуты», «Культура деед монголов», в которых опубликованы записанные им главы эпоса «Гесер», мифы о Гесере, а также другие образцы устной словесности [Ösürünggüi 2003; Ösürünggüi 2008; Ösürünggüi 2024].

Особый интерес представляет «Свод устного народного творчества деед монголов» в трех книгах, составленный Лха. Осеренгу [Degedü mongγol-un čiγulγan 2008]. В него вошел большой объем фольклорного материала, собранный в разные годы как самим составителем свода, так и другими исследователями. Свод представляет собой «внутреннее издание», которое было опубликовано силами местной администрации и небольшим тиражом.

Первая книга свода состоит из трех разделов. В начальный раздел вошли тексты 91 народной песни. Во втором разделе опубликованы обрядовые тексты заговоров (*dom šibšilge*), заклинаний (*saculi miliyalγ-a*), призываний (*sang dalalγa*), жертвоприношений (*takila γatayilaγa*). В третий — включены тексты 65 благопожеланий и восхвалений [Degedü mongγol-un čiγulγan 2008].

Вторая книга также состоит из трех разделов. В первом разделе опубликованы тексты 31 богатырской сказки (*bayaturliγ tuuli*), во втором — 100

текстов мифов (*domoγ yaryi-a*). Третий раздел включает сказки (*yabaγan üliger*), среди которых 31 волшебная сказка (*ubadistu üliger*), 102 бытовые сказки (*aǰu bayidal-un üliger*), 36 сказок о животных (*amitan-u üliger*), 23 сатирические сказки (*šoγ üliger*), а также загадки (*onisuγa dayalγ-a*), пословицы (*ǰüir sečen üge*), скороговорки (*kele yariyan-u nayadum*) [Degedü mongγol-un čiγulγan (degedü) 2008].

В третью книгу вошли четыре цикла «Историй Гесера», представляющих эпическую традицию кукунорских хошутов. Первый цикл из десяти глав соответствует уже упомянутому выше циклу из девяти глав [Geser-ün tuγuǰi 1986 (qoyar): 1–51]. Десятая глава в этом цикле появилась вследствие разделения текста девятой главы «О том, как Гесер подавил шарайгольских ханов и женился на дочери Шара-дархана» («*Širaγool-un qan-i daruǰu Šira darqan-u keüken-i ǰalaqsan-ni*») на два сюжета. В данном своде глава представлена в виде двух отдельных текстов: глава «О том, как [Гесер] с неустрашимой храбростью и жаждой мести выступил на шарайгольских ханов» («*Šintaraši ügei ǰoriγ-iyar öšyi-e nekeǰü širaiγool-un qan-du oroqsan-ni*») и глава «О том, как [Гесер] объединившись с дочерью Шар Дархана, уничтожил шарайгольских ханов» («*Šira darqan-u keüken-tei küčü qamturaǰu širayiγool-un qan-tai eǰüreldüγsen-ni*») [Degedü mongγol-un čiγulγan (dooradu) 2008: 1257–1281].

Второй цикл «Истории Гесера» состоит из девяти глав:

Глава 1. «О рождении Гесер Богдо-хана в мире» («*Geser boγda qaγan yirtinčü-dü mendüleγsen-ni*»).

Глава 2. «О том, как сын старушки Амангегча уничтожил тринадцатиголового мангуса» («*Amangegča emegen-ü köbegün arban qoyar toloγayitu arǰaγar qar-a manγus-i daruqsan-ni*»).

Глава 3. «О том, как Нусхай Джор выиграл состязание и стал ханом» («*Nisuqai ǰoro köbegün mörüi abču qan sayuγsan-ni*»).

Глава 4. «О том, как Нусхай Джор выиграл состязание и женился на Алу Мерген-хатун» («*Nisuqai ǰoro mörüi abču Alumergen qatun-i ǰalaqsan-ni*»).

Глава 5. «О том, как Гесер выстрелив особой стрелой, раскрыл истинный вид Тунгамал-хатун» («*Geser ǰolo nidütü šumu-ben qarbun tomilaǰu Tungmaγul qatun-u-ben bayidal-i uyilaγaγsan-ni*»).

Глава 6. «О том, как [Гесер] подавил хана хоров, сделал своей хатун дочь Шара-дархана» («*Qor-un qan-i daraǰu Šira darqan-u keüken-i qatun ǰalaqsan-i*»).

Глава 7. «О том, как, будучи на охоте, Гесер связал судьбу с Лхамо-хатун» («*Geser aba-yin ayan-du merdeqü Lhamo qatun-tai ǰayaγ-a qolboqsan-ni*»).

Глава 8. «О том, как тринадцатиголовый мангус Лубсалма превратил Гесера в осла и о том, как Гесер с помощью Манухай-хатун уничтожил его» («*Arban γurban toloγayitu Lubsalm-a mangγus Geser-i elǰige bolγaγsan ba GeserManuqai qatun-u demǰilge-ber tegün-ü daruγsan-ni*»).

Глава 9. «О том, как Гесер, уничтожив двенадцатиголового черного мангаса, вернул Алумарка-хатун» («*Geser arban qoyar toloγayitu arǰaγar*

qar-a mangγus-i daraǰu Alumarka qatun-iyan egegülün bucaγasan-ni») [Degedü mongγol-un čiγulγan (dooradu) 2008: 1282–1326].

Третий эпический цикл из четырех текстов идентичен упомянутым выше текстам четырех глав [Geser-ün tuγuǰi 1986 (qoyar): 52–70]. Однако тексты, публикуемые в данном своде, записаны от других сказителей.

Четвертый эпический цикл, опубликованный в данном своде, представлен пятью текстами:

1. «Джалбо Тохай-хан» («*J̌albo toqoi xaγan*»)
2. «О том, как Гесер уничтожил Ангдулмус-хана со змеиной шеей» («*Geser moγoi küǰütü Ang-dulmus xaγan-u daruqsan-ni*»)
3. «Дери тологой» («*Deri toloγoi*»)
4. «Три шарайгольских хана» («*Širayiγool-un γurban qaγan*»)
5. «О том, как Гесер-хан спал три года» («*Geser qaγan γurban ǰil untaqsan-ni*») [Degedü mongγol-un čiγulγan (dooradu) 2008: 1336–1359; Degedü mongγol-un čiγulγan (dooradu) 2008: 1227–1335].

Завершают третью книгу свода тексты 96 мифов, связанных с культом почитания Гесера («*Geser qaγan-un utuγ usun-u domoq*») [Degedü mongγol-un čiγulγan (dooradu) 2008: 1360–1406].

Таким образом, в двух рассмотренных нами сборниках представлены образцы разных жанров устного народного творчества кукунорских хошутов, в том числе и эпические циклы, под общим названием «Истории Гесера».

Среди современных работ исследователей следует указать вышедшую в 2025 г. книгу под названием «„История Гесера" деед монголов», подготовленную молодыми исследователями Северо-Западного университета национальностей (г. Ланьчжоу, Ганьсу) Буянту и Ценгдума [Buyantu, Cayingdum-a 2025]. В ней опубликованы главы эпоса «Гесер», записанные ими с 2014 по 2025 гг. у одиннадцати сказителей (за исключением текста из репертуара сказителя Сюке).

1. «История Амни Мерген Гесер Богдо-хана, сумевшего подавить врагов десяти лет» («*Arban ǰil-ün dayisun-i darun türin čidaqsan amni mergen Geser Boqda qaγan-u tuγuǰi*»). Текст записан в 1983 г. у известного сказителя Сюке профессором Ку. Церенбалом.
2. «История Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»). Текст записан 26 июля 2016 г. у известного сказителя Нима[1] (1941–2022) исследователем Буянту.
3. «История Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»). Текст записан 19 августа 2020 г.

[1] Нима (1941–2022) — известный потомственный сказитель кукнорских хошутов. Родился в 1941 г. в местности Цека уезда Хайши. С детских лет он рос возле своего деда Цультима (1884–1960), который был именитым сказителем и гесерчином, а бабушка исполнительницей народных песен. Цультим мог легко воспроизвести ойратский текст «Истории Гесера» на тибетском языке, а тибетский текст — на ойратском языке. С детских лет Нима усвоил репертуар своего знаменитого деда. В 2005 г. профессор Цеценбат (Институт этнических литератур КАОН) записал у Нимы боле ста сказок и несколько глав «Гесера», которые

у сказителя Тюмби (1939 г. р.) исследователем Буянту.

4. «История Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»). Текст записан 8 августа 2014 г. у сказителя Сиди (1947 г. р.) исследователем Буянту.

5. «История Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»). Текст записан 24 июля 2016 г. у сказителя Буре (1957 г. р.) исследователем Буянту.

6. «История Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»). Текст записан 7 августа 2014 г. у сказительницы Сонгдел (1941 г. р.) исследователем Буянту.

7. «История Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»). Текст записан 21 декабря 2020 г. у сказительницы и исполнительницы народных песен Норчинцу (1951 г. р.) исследователями Буянту и А. Зоригту.

8. «История Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»). Текст записан в 2020 г. у сказителей Санджи (1945 г. р.) и Джума (1949 г. р.) исследователем Буянту. Сказитель Джума рассказал сюжет на тибетском языке, а сказитель Санджи пересказал его на ойратском языке.

9. «История Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»). Текст записан 7 августа 2022 г. у сказительницы Цецек (1965 г. р.) исследователем Цендемой.

10. «История Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»). Текст записан в 23 февраля 2015 г. у сказителя Баяра (1969 г. р.) исследователем Буянту.

11. «История Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»). Текст записан 15 февраля 2015 г. у сказителя Церенжа (1966 г. р.) исследователем Буянту.

12. «История Гесера» («*Geser-un tuγuǰi*»). Текст записан в 2022 г. у сказителя Лубсанга (1968 г. р.) исследователем Цендумой [Buyantu, Cayingdum-a 2025].

В данном издании представлены главы «Истории Гесера», записанные у известных сказителей старшего поколения Сюке и Нима, а также младшего поколения сказителей Норчинцу, Лубсанга и Цецек, репертуар которых состоял из нескольких глав «Истории Гесера».

Таким образом, запись этих текстов является документальным свидетельством существования живой сказительской традиции у хошутов Кукунора. Следует признать, что сказительская традиция претерпевает в последнее время значительную трансформацию в силу ряда причин. Ограниченное функционирование родного языка, деятельность исследователей в рамках существующих государственных программ, массовое внедрение электронных средств оказывают свое влияние на сказительскую традицию, к примеру, существование групповых чатов в китайском мессенджере WeChat, в которых обучаются устной традиции исполнения эпосов «Джангар» и «Гесер», а также протяжных песен [Музганова 2025: 221–223].

Заключение

Таким образом, в процессе становления и развития эпоса «Гесер» кукунорских хошутов можно выделить два этапа. На первом этапе при трансформации исходных тибетских текстов сохранялись значимые элементы

вошли в разные сборники [Erdenibiliγ, Ösürünggüi 2008: 772–775].

тибетской эпической традиции. На втором этапе сказания наполняются характерными для художественной системы эпической традиции ойратов мотивами и эпическим содержанием.

Главы «Истории Гесера» в эпической традиции кукунорских хошутов бытуют только в устной форме и представляют сказания трех видов: устные варианты семи глав пекинского ксилографа; сюжеты, представляющие симбиоз тибетской и ойратской эпических традиций; иные эпические тексты, герои которых считаются разными воплощениями Гесера.

Источники

Angčinqu, Dorongγ-a 1984 — *Angčinqu, Dorongγ-a emkidekebe*. Qüqenaγur Geser-ün tuγuǰi-yin tuqai domoγ yaryi-a (= Кукунорские мифы о Гесере). Begeǰing (= Пекин): Ündüsüten-ü keblel-ün qoryi-a (= Национальное изд-во), 1984. 357 q. (На старописьм. монг. яз.)

Buyantu, Cayingdum-a 2025 — *Buyantu, Cayingdum-a nayiraγulun ǰokiyaba*. Degedü mongγol-un «Geser-ün tuγuǰi» (= «Истории Гесера» деед монголов). Begeǰing (= Пекин): Ündüsüten-ü keblel-ün qoryi-a (= Национальное изд-во), 2025. 357 q. (На старописьм. монг. яз.)

Bökečilaγu, Oyunbatu 1986 — *Bökečilaγu, Oyunbatu emkidegeǰü cuγlaγuluγsan*. Qüqenaγur Geser-ün tuγuǰi – qoyar. 13 bölöγ (= Кукунорские «Истории Гесера» – вторая. 13 глав). Begeǰing (= Пекин): Ündüsüten-ü keblel-ün qoryi-a (= Национальное изд-во), 1986. 357 q. (На старописьм. монг. яз.)

Geser-ün tuγuǰi 1984, 1986(q), 1986(γ) — Küke naγur «Geser-ün tuγuǰi»-yin tuqai domoγ yaryi-a (= Мифы Кукунора о Гесере). Quqqoto (= Хух-хото): Öbör mongγol-un öberteken ǰasaqu oron-u neyigem-ün šinǰilekü uqaγan-u küriyeleng-ün utq-a ǰokiyal sudulqu γaǰar (= Кабинет изучения литературы Института общественных наук Внутренней Монголии), 1984. 53 q.; 1986 (qoyar). 79 q.; 1986 (γurba). 173 q. (На старописьм. монг. яз.)

Degedü mongγol-un čiγulγan 2008, 2008(q), 2008(γ) — Degedü mongγol-un arad-un aman ǰokiyal-un čiγulgan. *L. Ösürünggüi γololan nayiraγulba* (= Свод устного народного творчества деед монголов. Сост. Л. Осеренгуй). Quqqoto (= Хух-хото): Öbör mongγol-un surγan kümüǰil-ün keblel-ün qoryi-a (= Педагогич. изд-во Внутренней Монголии), 2008; 2008 (qoyar); 2008 (γurba). 1406 q. (На старописьм. монг. яз.)

Degedü mongγol-un üliger tuulis 2013 — Degedü mongγol-un üliger tuulis. Aman ǰokiyal-un qubilburi-yin qaricaγuluγsan emkidekel. *Sečenbatu, Erinčen, Qüqe, Buyannemeqü cuγlaγulun emkidekebe* (= Эпос деед монголов. Сборник сравнительных версий устных произведений. Сост. Сэцэнбат, Ринчен, Хухэ, Буяннэмэх). Begeǰing (= Пекин): Ündüsüten-ü keblel-ün qoryi-a (= Национальное изд-во), 2013. 322 q. (На старописьм. монг. яз.)

Dorongγ-a 1984 — *Dorongγ-a emkideken cuγlaγuluγsan*. Qüqenaγur Geser-ün tuγuǰi. 4 bölöγ (= «Истории Гесера» Кукунора. Четыре главы). Quqqoto (= Хух-хото): Öbör mongγol-un surγan kümüǰil-ün keblel-ün qoryi-a (= Педагогич. изд-во Внутренней Монголии), 1984. 1406 q. (На старописьм. монг. яз.)

Dorongγ-a 1986 — *Dorongγ-aemkideken cuglaγulugsan*. Qüqeneγur Geser-ün tuγuǰi. 6 bölöγ (= «Истории Гесера» Кукунора. Шесть глав). Quqqoto (= Хух-хото): Öbör mongγol-un surγan kümüǰil-ün keblel-ün qoryi-a (= Педагогич. изд-во Внутренней Монголии), 1986. 1406 q. (На старописьм. монг. яз.)

Ösürünggüi 2003 — *Ösürünggüi La*. Qüqenaγur mongγol Geser-ün üliger domoγ (= Мифы о Гесере монголов Кукунора). Quqqoto (= Хух-хото): Öbör mongγol-un

soyol-un keblel-ün qoryi-a (= Педагогич. изд-во Внутренней Монголии), 2003. 208 q. (На старописьм. монг. яз.)

Ösürünggüi 2008 — *Ösürünggüi La*. Manǰi-yin Uuǰar (= Манджин Уузар) // Degedü mongγol-un arad-un aman ǰokiyal-un čiγulγan (= Свод фольклора деед монголов). Quqqoto (= Хух-хото: Öbör mongγol-un surγan kümüǰil-ün keblel-ün qoryi-a (Педагогич. изд-во Внутренней Монголии), 2008. Q. 268–269. (На старописьм. монг. яз.)

Sečenbatu 2017 — *Sečenbatu cuglaγulun emkidekebe*. Süke-yin keldeγ degedü mongγol «Geser-ün tuγuǰi» (= «Истории Гесера» деед монголов, рассказанные Сюке). Begeǰing (= Пекин): Ündüsüten-ü keblel-ün qoryi-a (= Национальное изд-во), 2017. 314 q. (На старописьм. монг. яз.)

Xān Cenggel 1981 — Xān Cenggel tayiǰi (=Хан Ценгел-тайджи) // Xān Tenggeri. 1981. № 4. С. 38–80. (На ойрат. «ясном письме»)

Литература

Ванчикова 2017 — *Ванчикова Ц. П.* О культе Гэсэра по обрядовым текстам на монгольском языке // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12. № 2. С. 145–151.

Еше Пелджор 2023 — *Сумпа-кенпо Еше Пелджор*. История Кукунора: Исследование, текст, перевод / вступ. ст. и прилож. И. Р. Гарри; пер. с тиб., примеч. и указат. Ю. Ж. Жабон. М.: Фонд содействия буддийскому образованию и исследованиям, 2023. 227 с.

Китинов, Лю Цян 2021 — *Китинов Б. У., Лю Цян*. Джунгаро-тибетские отношения в первой половине XVIII в.: особенности периодизации // Ориенталистика. 2021. № 4(1). С. 77–95.

Козин 1935 — *Козин С. А.* Гесериада. Сказания о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / пер., вступ. ст. и коммент. С. А. Козина. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1935. 245 с.

Мифологический словарь 1991 — Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия, 1991. 736 с.

Музганова 2025 — *Музганова К. И., Бичеев Д. И.* Актуализация фольклорной традиции в групповых приложениях WeChat // III Сибирский форум фольклористов: Тезисы докладов (г. Новосибирск, 16–20 июня 2025 г.) / отв. ред. Е. Н. Кузьмина. Новосибирск: СО РАН, 2025. С. 221–223.

Неклюдов 2019 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 592 с.

Рерих 1999 — *Рерих Ю. Н.* Сказание о царе Кэсаре Лингском / пер. с англ. О. Альбедиля // *Рерих Ю. Н.* Тибет и Центральная Азия: Статьи, лекции, переводы. Самара: Издат. дом «Агни», 1999. С. 56–87.

Успенский 2014 — *Успенский В. Л.* О государстве Гуши-хана // Тибетология в Санкт-Петербурге. Сб. статей. Вып. 1. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. С. 52–59.

Сэцэнбат 2020 — *Сэцэнбат*. Гэсэрийн тууж хийгээд Бурханы намтар цадиг (= История Гесера и биография Будды) / ред. Б. Мөнхбаяр. Уланбаатар: Бэмби сан, 2020. 230 х. (На монг. яз.)

Solomon 2015 — *Solomon George Fitz Herbert*. On the Tibetan Ge-sar epic in the late 18th century: Sum-pa mkhanpo's letters to the 6th Paṇ-chen Lama // Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines. 2015. Vol. 46. Pp. 1–21.

Cerengbal 2013 — *Cerengbal Kü.* Uduridaqal (= Вступление) // Degedü mongγol-un uran ǰokiyal-un teüke (= История литературы деед монголов). Begeǰing (= Пекин): Ündüsüten-ü keblel-ün qoryi-a (= Национальное изд-во), 2013. Q. 1–24. (На старописьм. монг. яз.)

Degedü mongγol-un sudulul 2004 — Degedü mongγol-un sudulul. Qüqe naγur-un ündüsüten-ü degedü surγaγuli-yin mongγol kele utq-a ǰokiyal-un salburi ǰokiyaba

(= Исследование деед монголов. Факультет языка и литературы Кукунорского университета национальностей). Quqqoto (= Хух-хото): Öbör mongγol-un arad-un keblel-ün qoryi-a (= Народное изд-во Внутренней Монголии), 2004. 507 q. (На старописьм. монг. яз.)

Erdenibiliγ, Ösürünggüi 2008 — *Erdenibiliγ, Lqa*. *Ösürünggüi.* Quvarǰa-yin Nima (= Хуварҗин Нима) // Degedü mongγol-un arad-un aman ǰokiyal-un sudulul (= Исследование фольклора деед монголов). Begeǰing (= Пекин): Ündüsüten-ü keblel-ün qoryi-a (= Национальное изд-во), 2008. Q. 772–775. (На старописьм. монг. яз.)

Oyuncecεγ 2009 — *Oyuncecεγ ǰokiyaba*. Degedü mongγol aman ayalγun-u sudulul (= Исследование диалектов деед монголов). Quqqoto (= Хух-хото): Öbör mongγol-un arad-un keblel-ün qoryi-a (= Народное изд-во Внутренней Монголии), 2009. 292 q. (На старописьм. монг. яз.)

Ösürünggüi 2024 — *Ösürünggüi La. ǰokiyaba*. Degedü mongγol soyol (Культура деед монголов). Begeǰing (= Пекин): Ündüsüten-ü keblel-ün qoryi-a (= Национальное изд-во), 2024. 448 q. (На старописьм. монг. яз.)

Raši, Dübǰin 1984 — *Raši, Dübǰin S. emkidügsen*. Sübei-yin mongγol aman ǰokiyal-un üliger (= Сказочный фольклор монголов Субея). Begeǰing (= Пекин): Ündüsüten-ü keblel-ün qoryi-a (= Национальное изд-во), 1984. 448 q. (На старописьм. монг. яз.)

Sodanomrabdan 1984 — *Sodanomrabdan*. Emüneke ügei (= Предисловие) // Kükenaγur «Geser-ün tuγuǰi»-yin tuqai domoγ yaryi-a (= Мифы Кукунора о Гесере). Quqqoto (= Хух-хото): Öbör mongγol-un öberteken ǰasaqu oron-u neyigem-ün šinǰilekü uqaγan-u küriyeleng-ün udq-a ǰokiyal sudulqu γaǰar (= Кабинет изучения литературы Института общественных наук Внутренней Монголии), 1984. Q. 1–6. (На старописьм. монг. яз.)

Uran ǰokiyal-un teüke 2013 — Degedü mongγol-un uran ǰokiyal-un teüke. Erkilen nayiraγuluγči Kü. Cerengbal (= История литературы деед монголов. Главный редактор Ку. Церенбал). Begeǰing (= Пекин): Ündüsüten-ü keblel-ün qoryi-a (= Национальное изд-во), 2013. 388 q. (На старописьм. монг. яз.)

УДК / UDC 394.7+398.332

Млечный путь: мифологические и лексические образы астрономического объекта во Внутренней Азии

Марина Михайловна Содномпилова[1], *Баир Зориктоевич Нанзатов*[2]

The Milky Way: Mythological and Lexical Images of the Astronomical Object in Inner Asia

Marina M. Sodnompilova[1], *Bair Z. Nanzatov*[2]

[1]

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

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

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

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

0000-0003-0741-0494. E-mail: sodnompilova(at)yandex.ru

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

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

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

Cand. Sc. (History), Senior Research-Associate

0000-0001-8012-2515. E-mail: nanzatov(at)yandex.ru

Аннотация. *Введение.* Масштабным объектом ночного неба, хорошо известным тюрко-монгольским кочевникам Внутренней Азии, является Млечный Путь. Актуальность и новизна исследования заключаются в уточнении и расширении исследований традиционных астрономических знаний тюрко-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З. (Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z.), 2026

монгольских народов. *Целью* исследования является изучение мифологических образов, связанных с Млечным путем, в представлениях тюрко-монгольских народов Внутренней Азии, выявление их связи с другими образами, сложившимися в иных регионах и культурах. *Материалы и методы.* Работа базируется на комплексном, системно-историческом подходе к изучению прошлого. Методика исследования основана на историко-этнографических методах. Основными источниками исследования стали материалы по мифологии и фольклору тюрко-монгольских народов, отражающие представления кочевников о звездном скоплении Плеяды. *Результаты.* Млечный путь является неотъемлемой частью мифологической картины мира тюрков и монголов, раскрывая их представления об устройстве известного им мира. В лексических и мифопоэтических образах Млечного пути просматриваются основные хозяйственные занятия людей данного региона (образ лыжного следа, указывающий не только на актуальность охоты в этих местах, но и появление лыж), модели мира, подобные традиционному жилищу кочевников, бытовым материалам. Основным мифологическим образом, широко распространенным в регионе, является образ «Небесного шва», который тесно связан с разными версиями образа «небесных дверей». В контексте миграций людей и идей интерес представляют мифы унгинских бурят, содержащие мотив пролития молока небесного божества, в результате которого образовался Млечный путь. На данный момент это единственный очаг существования такой интерпретации возникновения Млечного пути во Внутренней Азии. *Выводы.* Образ «Небесного шва» обнаруживает сходство с образом «Треснутого неба» на юге Китая и Юго-Восточной Азии. Возможно, это архаичные представления, имеющие южные корни, прочно укоренившиеся в Сибири, на основе которых формировались новые взгляды об «отверстиях» и «дверях неба». Оригинальное бурятское толкование Млечного пути, вероятно, носит случайный характер и имеет позднее происхождение, связанное с тесными торговыми контактами Сибири с далекими западными регионами.

Ключевые слова: Внутренняя Азия, тюрко-монгольские народы, Млечный путь, мифические образы, межкультурные контакты

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: Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З. Млечный путь: мифологические и лексические образы астрономического объекта во Внутренней Азии // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 92–105. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-92-105

Abstract. *Introduction*. The Milky Way is a large object in the night sky, well known to the Turkic and Mongolic nomads of Inner Asia. The relevance and novelty of this research is in its refinement and expansion of the research into the traditional astronomical knowledge of the Turkic and Mongolic peoples. The *aim* of the research is to examine mythological images associated with the Milky Way in the beliefs of the Turkic and Mongolic peoples of Inner Asia and to identify their connections with other images developed in other regions and cultures. *Materials and methods*. This research is based on a comprehensive, systemic-historical approach to the study of the past. The research methodology is based on historical and ethnographic methods. The main sources of the study were materials on the

mythology and folklore of the Turkic and Mongolic peoples, reflecting the nomads' beliefs about the Pleiades star cluster. *Results*. The Milky Way is an integral part of the Turkic and Mongolic mythological worldview, revealing their understanding of the structure of the world they knew. Lexical and mythopoetic images of the Milky Way reveal the main economic activities of the people of this region (the image of ski tracks, indicating not only the importance of hunting in these areas but also the advent of skis), worldviews similar to traditional nomadic dwellings, and household materials. The main mythological image, widespread in the region, is that of the "Heavenly Seam" which is closely linked to various versions of the "Heavenly Doors" image. In the context of migrations of people and ideas, the myths of the Ungiin Buryats, containing the motif of the spilling of milk by a heavenly deity, resulting in the formation of the Milky Way, are of interest. Currently, this is the only source of this interpretation of the Milky Way's origin in Inner Asia. *Conclusions*. The image of the "Heavenly Seam" reveals similarities with the image of the "Crack in the sky" in southern China and Southeast Asia. These are perhaps archaic ideas with southern roots, firmly rooted in Siberia, which formed the basis for new views about the "openings" and "doors of heaven." The original Buryat interpretation of the Milky Way is likely accidental, having a later origin, arising during the close trade contacts between Siberia and distant western regions.

Keywords: Inner Asia, Turkic and Mongolic peoples, Milky Way, mythical images, intercultural contacts

Acknowledgements. 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: Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z. The Milky Way: Mythological and Lexical Images of the Astronomical Object in Inner Asia. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 1. Pp. 92–105. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-92-105

Введение

Масштабным объектом ночного неба, хорошо известным тюрко-монгольским кочевникам Внутренней Азии, является Млечный Путь. С глубокой древности Млечный путь привлекал внимание людей, оставивших в языке и мифологии свои взгляды, объясняющие появление и природу этого объекта. В отечественной науке есть ряд исследований, посвященных этому астрономическому объекту. Традиционно одна часть этих исследований представляет анализ космонима в языках народов России, другая часть посвящена изучению Млечного пути в народной мифологии. Сравнительный анализ Млечного пути в языке и мировоззрении народов России и мира в целом является характерной чертой большинства исследований [Березкин 2017; Иликаев, Шарипов 2024; Яковлева 2015]. Характер и выводы данных исследований определяются, вероятно, тем, что, несмотря на свои размеры и хорошую видимость, данный объект ночного неба в целом не имел большого значения в жизни людей, выступая лишь прекрасной декорацией их жизни. Возможно, в этой связи мифологические сюжеты в фольклоре тюрко-монгольских народов региона, связанные с этим астрономическим объектом, немногочисленны. И все же необходимо учитывать, что сегодня уже невозможно достоверно

узнать, какое значение имели разные астрономические объекты в жизни людей прошлого. Вполне вероятно, что наше предположение о слабом практическом значении Млечного пути в жизни номадов Внутренней Азии ошибочно.

Материалы и методы

В данной статье мы рассмотрим мифологические образы, связанные с Млечным путем в представлениях тюрко-монгольских народов Внутренней Азии, их связь с другими образами, сложившимися в иных регионах и культурах. Работа базируется на комплексном системно-историческом подходе к изучению прошлого. Методика исследования основана на историко-этнографических методах. Основными источниками исследования стали материалы по мифологии и фольклору тюрко-монгольских народов, отражающие представления кочевников.

Результаты и обсуждение

Дорога

Среди всех объектов ночного неба Млечный путь выделяется своей вытянутой формой, что легло в основу большинства образов, известных нам с древности, — дороги, следов на небе, пояса. Известно, что в средних и северных широтах Млечный Путь расположен на небосклоне меридионально, хотя может иметь некоторые отклонения в зависимости от времени года (зимой Млечный путь пересекает небосвод с северо-запада на юго-восток, а весенними вечерами — с севера на юго-запад). Такое расположение объекта, по мнению исследователей, совпадает с направлениями ежегодных миграций птиц. Это нашло отражение в большой группе названий с птичьей тематикой: «дорога птиц», «дорога журавлей», «путь уток», «путь гусей» (финно-угорские, тюркские народы) [Иликаев, Шарипов 2024; Хизбуллина 2010]. Ю. Е. Березкин считает, что «дорога птиц» является архаическим североевразийским космонимом, возникшим еще до выделения известных языковых семей [Березкин 2017: 149].

Идея дороги получила развитие и в других названиях Млечного пути, возникших позднее: «путь невольников» (рум., серб.), «Мамаева дорога», «Батыева дорога», «соломенный путь» (хор., серб, арм., кирг.), «дорога Иисуса Христа», «дорога святых», «лыжный след» (якут., эвен., хант., нан.) и др. [Потанин 1883: 742; Карпенко 1981: 21; Иликаев, Шарипов 2024: 127–132; Ботоканова 2017: 116].

Образ Млечного пути как дороги, пересекающей небо, обнаруживается и в мировоззрении тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. Хакасы именовали Млечный путь «Дорогой инея», связывая яркое чистое свечение объекта с усилением морозов: «если Млечный путь виден ярко, то на утро выпадает иней» [Бутанаев 1975: 231]. С этим образом связан миф, в котором один из персонажей, участвовавших в сотворении мира, Ирлик вынужден был удалиться в подземный мир через отверстие размером с его посох и ободрал себе бока. «Кровь нечестивца брызнула на землю и

небо. На небе капли крови Ирлик-хана превратилась в Млечный Путь, называемый по- хакасски «Хырочолы» — «Дорога инея». Когда приходит осенняя пора, то с Млечного пути падает иней и замораживает землю» [Бутанаев 2003: 113]. Существует и иное объяснение названия Млечного пути «дорогой инея»: «дорога инея» образуется по пути восхождения на небосклон в осеннюю пору другого творения Ирлика — Ӱлгер (Плеяд), несущего холод на небеса из подземного мира своего создателя [Бутанаев 2003: 49]. Алтайцы представляли Млечный путь «небесной дорогой» [Потапов 1983: 104] и связывали его яркое чистое свечение с наступлением зимнего сезона [ПМА]. Очевидно, что в представлениях тюрков Южной Сибири образы и функции звездного скопления Плеяд и Млечного пути, как символов наступления зимы, совпадают. Напомним, что начало зимы у народов обширного лесного ареала северной периферии монгольского мира, в частности у бурят, связывалось только с появлением на небе Плеяд [Содномпилова 2024: 622, 627].

У якутов Млечный путь — следы лыж небесного человека (*халлан уолун хаjы сарын суола*) [Попов 1949: 261]. В фольклоре якутов существует миф о сыне неба Халлаан уола, который преследовал на лыжах по небу оленя и проложил Млечный путь *Халлаан сиигэ*. Этот сюжет лег в основу загадки о лыжном следе, проложенном небесным парнем [Филлипова 2010: 247]. Согласно мифам алтайцев, Млечный путь представляется небесной дорогой [Потапов 1983: 104]. В представлениях якутов есть и другая мифологическая версия появления Млечного пути: «это следы ступней Бога, оставленные им на Небе, когда он ходил там, созидая мир» (Намский улус) [Серошевский 1993: 643]. Образ лыжного следа сформировался в силу сходства двух светлых полос Млечного пути, разделенных его темной частью. Этому образу, очевидно, предшествовали представления эвенков о следе, оставленном на небе медведем — первым охотником, загнавшим на небо лося. Согласно эвенкийскому мифу, «медведь гнался за лосем по снежной дороге, что пересекла ночное небо с востока на запад и задавали его на середине пути. „Вертук" лосиный остался влево возле тропы — „*токи дууки*" (Орион), а нога валяется на первой стороне „*токи халганин*" (Большая Медведица). По этой ноге тунгусы считают ночное время. Потом медведь ушел на запад, уже усталый и обожравшийся так, что под конец даже едва ноги волочил — из одной тропы сделал две (Млечный путь)» [Титов 1923: 96].

В языках монгольских народов отмечен калмыцкий вариант названия Млечного пути как дороги — *Теңгрин хаалһ* (калм.) [Мушаев, Хонинов, Баринова 2022: 111]. Однако мифологические сюжеты, связанные с этим образом, очень скудны: в представлениях предбайкальских бурят Млечный путь трактуется как дорога, по которой «небесные бурханы судят и ходят» [Хангалов 1960: 13]. Этот факт, вероятно, указывает на то, что образ дороги не является для исследуемого региона основным, либо этот образ уже утрачен.

Нить. Пояс

Тюркам Южной Сибири было известны и другие названия Млечного пути — «Ах чібек» (Белая шелковая нитка). По объяснению стариков, это дорога чудовища Чилбегена, поднявшегося от земли к Луне, чтобы ее съесть [Карпенко 1981: 23]. В хакасском мифе по аркану, по нитке с кончика ножа или шила к луне поднимается колдун либо колдунья, желавшие волосами закрыть луну (объяснение лунного затмения) [Бутанаев 2003: 47; Бурнаков, Цыденова 2013: 276]. Сходное понимание Млечного пути обнаруживается у алтайцев, которые считали Млечный путь опояской неба [Потапов 1983: 104]. Как опояска неба воспринимался кочевниками не только Млечный путь, но и такое атмосферное явление, как радуга (тувинцы) [Дьяконова 1976: 287], что показывает, как воспринимаются визуально сходные объекты, явления в мировоззрении представителей традиционной культуры народов Саяно-Алтая.

Река

Образы Млечного пути, как небесной реки, образа, сформировавшегося в Юго-Восточной Азии и распространенного в Китае, обнаруживаются у монгольских народов Китая (дунсяне) [Березкин 2017: 33]. Отмечен такой образ у тазов, маньчжуров, нанайцев и далее фиксируется у народов побережья Охотского моря [Подмаскин 2004: 97]. Возможно, как отголосок образа небесной реки, можно рассматривать одно из значений бурятского названия *Тэнгэрийн задаahан* как «Небесная межа» [БРС 1973: 240].

Небесная прореха, трещина

Тюрко-монгольским народам Внутренней Азии хорошо известно такое название Млечного пути, как «Небесный шов». В бурятском языке известно несколько вариантов: *Тэнгэрийн задаahан* [БРС 1973: 240], *Тэнгэрийн зүйдэл* (селенг., хорин. диалекты) [БРС 1973: 454]. В монгольском *Тэнгріинь-цатыс* / *Тэнгэрийн заадал* (монг.) [Потанин 1881: 127; БАМРС 2001: 190], в калмыцком языке — *Тэнгрин Уйдл* [КРС 1977: 495], в тувинском языке — *Дээр тии* [ТРС 1968: 196], в якутском языке — *Халлаан сигэ* (так считали якуты Колымского улуса [Серошевский 1993: 643]). Обнаруживается такое воззрение и у башкир [Хизбуллина 2010: 31]. В этом названии отражаются архаичные воззрения о разорванном либо треснувшем небе. Подобные представления, вероятно, являются отражением разных периодов в истории человечества, описывая тот или иной уклад жизни общества. В архаичных мифологических моделях мира тюрко-монголов небо и земля представлялись в виде шкур животных, меховых или войлочных ковров, одежды, которые впоследствии сменили ткани. Такой образ отражается в бурятской лексике, связанной с определением небес, которое дается в эпическом произведении: «*Таталгата тэнгэриин ойдол даража hууhан Манзан Гүрэмэй төөдэй*» («На Небесном шве восседающая Манзан Гурмэ бабушка»). Выражение «*Таталгата тэнгэри*» буквально означает 'протянувшиеся небеса', 'протяженные небеса', 'стянутые небе-

са' от *татаха* 'тянуть, тащить, натягивать, стягивать, подтягивать' [ГПБ 2024: 161]. В этих определениях явно передается фактура шкуры, кожи, в меньшей степени — ткани. Выражение «*Таталгата тэнгэриин ойдол*» означает 'Шов/шитье стянутых небес' [ГПБ 2024: 161].

Среди образцов малых жанров фольклора монгольских народов есть загадки, в которых земля и небо представляются в образе шкуры, войлока, изделий из шкур (шуба), позднее — ткани. Примером являются калмыцкие загадки: *Көк торһн көнжлтә, шар торһн ширдгтә* (*теңгр һазр хойр*) 'Имеет одеяло из синего шелка и циновку из желтого шелка' (небо и земля); *Аавин девлиг алхҗ болхш, ээҗин девлиг өвкҗ болхш* (*теңгр һазр хойр*) 'Шубу дедушки невозможно перешагнуть, шубу бабушки нельзя свернуть (небо и земля)' [Эрдниева 2017: 104, 105]. Были такие представления и у тюрков Сибири. Согласно якутскому космологическому мифу, записанному Я. Линденау в середине XVIII в., мир, созданный триадой богов — Аар Тойоном, Юрюн Айыы тойоном и Сюгэ тойоном, состоял из земли и неба, которые были похожи на четырехугольные коврики «тэллэх» [Бравина 2005: 20].

Это был мир, способный расширяться, растягиваться подобно эластичной шкуре. Вероятны были и его повреждения — разрывы, трещины, которые мифологические персонажи должны были поправлять. Следы этих представлений обнаруживаются в бурятских эпических произведениях. В бурятских мифах Млечный путь появился потому, что небо пришлось зашить, чтобы из него не высыпались звезды [Бурчина 2007: 409]. Этот мотив отражен и в эпосе «Алтан-Шагай Мэргэн». Невестка эпического героя по имени Ногон-Толё должна указать эпическому герою его суженую. Начиная свой рассказ, она вспоминает прошлое и говорит: «В давние-давние времена, когда я была молода и сшивала небо…» [АШМ 1889: 6].

В особенной мифопоэтической картине мира, созданной воображением шаманов и сохраняющей архаичные мотивы, разрывы, которые необходимо чинить, присущи и земной поверхности. По представлениям телеутов, у земной щели живут 20 мастериц, которые зашивают ее. Шаман и сам в своих путешествиях по мирам восстанавливает порядок, зашивая земную щель, ведущую в нижний мир, откуда выбираются на поверхность земли духи болезней [Львова и др. 1988: 108].

Позднее, со времен знакомства людей с металлами, сложились представления о сходстве неба с металлами — жестью, серебром. Такие взгляды обнаруживаются в хакасском фольклоре. «Согласно зачинам героических сказаний, земля создавалась в сплаве с медью, небо возникло из жести» [Бутанаев 2003: 44]. В. Я. Бутанаев приводит в пример выражение «во время сотворения высокого неба, похожего на белую жесть» [Бутанаев 1999: 141].

Комплекс идей, характеризующих небо как что-то способное порваться, треснуть, дополняют представления о непрекращающихся дождях — в таких случаях люди сетуют на то, что «дно неба прорвалось». Такова, например, хакасская поговорка, характеризующая ненастную погоду с за-

тяжными дождями: «*тигір тӱбі тизіл партыр*» букв. 'неба дно продырявилось' [Бурнаков 2013: 260].

Согласно материалам аналитического каталога Ю. Е. Березкина и Е. Н. Дувакина, мотив С 39 «Починка неба» распространен в Восточной, Юго-Восточной Азии, включая Приамурье и Сахалин [Березкин, Дувакин б.г.]. По мнению Ю. Е. Березкина, образ Млечного пути как «небесного шва» мог быть достаточно давно заимствован тюрками у монголов [Березкин 2017: 136]. Обнаруженный у мяо Южного Китая мотив «треснутого неба», по мнению Ю. Е. Березкина, находится в одном ряду с мотивом «небесного шва». «Это далеко не единственный космологический мотив, общий для Сибири и Монголии, с одной стороны, и для юга Китая и Юго-Восточной Азии — с другой, так что нет причин считать его случайным совпадением» [Березкин 2017: 136].

С мотивом прорехи тесно связан мотив дверей, отверстий неба, также хорошо известный тюрко-монголам Сибири. В мировоззрении народов Сибири актуален многоярусный образ мира, с его небесной частью, земным и подземным мирами. Эпические и сказочные герои могут проникать из своего земного мира в нижний подземный и верхний миры через особые отверстия.

В эпосах и сказочной прозе кочевников стандартной моделью известного им мира выступала юрта. По этой модели верхний мир мыслился населенным божествами, и нижний мир — злыми духами, чудовищами. Входами в подземный мир служили пещеры, глубокие ущелья, норы, которые воспринимались как *газари өрхө* (бур.) 'светодымовое отверстие земли'. В бурятском эпосе герой попадает в подземный мир через *газари өрхө*, прикрытое черным валуном величиной с быка [Бурчина 2007: 78].

Со стороны неба в земной мир открывались небесные двери *тэнгэрийн үүдэн* [Манжигеев 1978: 74]. Буряты верили, что небожители тэнгэрины открывают двери неба, чтобы посмотреть, что происходит на земле. Небесный мир бурят поделен на два лагеря, населенные добрыми божествами, живущими на западной/южной половине неба и злыми божествами восточной/северной стороны. В этой связи двери неба могут открываться в разных частях неба. Если двери открывают добрые небожители, то свет в юго-западной части неба бывает белый, и, человек, увидевший такой свет, будет наделен счастьем и богатством. Если двери откроют небожители восточной стороны, то свет неба бывает красный, что не сулит людям, увидевшим этот свет, ничего хорошего [Хангалов 1960: 13].

В якутском олонхо, так же как и в мифах бурят, небо имеет два входа — широкий небесный проход, Сиэги Маган Аартык, который соединяет Средний мир с добрыми божествами-*айыы* во главе с Юрюнг Аар Тойоном, открывается на востоке. «На западной стороне находится небесный проход Кээхтийэ Хаан Аартык, который соединяет Средний мир с миром верхних злых существ во главе Улуутуйар Улуу Тойоном» [Винокуров 2019: 75].

Подобное явление, понимаемое как «раскрытие неба», было известно и хакасам. Это явление приурочивалось к определенному времени — но-

волунию, краткому периоду времени, когда на небе еще не было видно луны. «В момент рождения новой луны небо внезапно озарялось. Явление озарения неба мог увидеть только счастливый человек. В том случае, если хонгорцу открылось озарение неба в „междулуние", то надо быстро опрокинуться на спину, схватить из-за правого плеча любой попавшийся предмет на земле и произнести заветное желание. Оно будет исполнено» [Бутанаев 2003: 46].

Если в представлениях бурят и хакасов феномен «раскрытия неба» находился вне связи с Млечным путем, то у якутов «раскрытие неба» непосредственно связывалось с Млечным путем. Они верили, что когда «раскрывается рай», то небо расходится по Млечному пути, и если в это время подумать о чем-нибудь хорошем, то желание исполнится. Вот почему во время такого явления и принято было испрашивать детей, говоря: «надели нас золотым ножом (мальчиком), надели нас золотыми ножницами (девочкой) [Попов 1949: 261]. «Небесный шов» (*халлаан сиигэ*), согласно верованиям якутов, раскрывался в день летнего солнцестояния, во время главного календарного праздника якутов *Ысыах*. В этот день древние якуты обращались к божествам-творцам *айыы*, во главе которых стоял *Юрюнг Айыы Тойон* (Светлый Создатель господин), который считался создателем вселенной и творцом душ людей, скота и всего живого [Бравина 2013: 250].

В представлениях долган небо имеет дыру, через которую жители трех миров общаются друг с другом. Обычно дыра, дорога, ведущая в Верхний мир, находится далеко на востоке [Винокуров 2019: 71]. Следы представлений о «раскрытии неба» обнаруживаются в алтайском мифе: небо приоткрывает (*тӓнгӓрӓ нӓачып*) верховное божество Ульгень, чтобы понаблюдать за борьбой земных богатырей [Потапов 1991: 245].

Ряд представлений, связанных с небесными дверями/отверстиями, продолжают воззрения монголов: они верят, что особые двери есть у луны. Монголы считают, что у луны есть 15 дверей. Первая дверь открывается на второй день новолуния. До полнолуния открываются все 15 дверей, а после полнолуния двери закрываются. Двадцать девятого числа закрывается последняя дверь [Неклюдов 2009: 356]. Эти взгляды, по-видимому, входят в комплекс воззрений о небесном шве или трещине, но уже не ассоциируются с Млечным путем. Однако отголоски представлений о треснутом или лопнувшем небе видятся в следующем представлении монголов: «Еще говорят, что первого числа, когда нарождается месяц, небеса становятся очень крепкими» [Неклюдов 2009: 356].

Пролитое молоко

В бурятских мифах наблюдается несоответствие названия астрономического объекта и сюжета мифа о его происхождении. В языке бурят Млечный путь, обозначаемый как «Небесный шов», имеет отличную от названия мифологическую версию своего происхождения. Эта версия отражена в разных вариантах эпоса «Гэсэр». Согласно ей, глава лагеря за-

падных добрых небожителей Манзан Гурмэ, желая смягчить свой гнев, вызванный ее внуком, бросает ему вслед капли своего молока:

«Манзан Гурмэ бабушка закляла:
— Раз ты, не спросив у меня,
Выкрал, закрой же собой отверстие
Восточного ада Эрлэн!
Абай Гэсэр хана
Силой волшебной
На восток понесло.
Манзан Гурмэ бабушка подумала,
Что сына слишком сурово наказала,
Но средство остановить найти не могла
И от своих грудей молоко надоила
И окропила вдогонку.
И грудное молоко
Манзан Гурмэ бабушки,
Вдогонку за ним разбрызгиваясь,
Стало небесным швом (Млечным путем)» [Абай Гэсэр 1960: 279].

Образ пролитого молока представляет особый интерес, ведь преимущественно он распространен в западной части Евразии (Иран, Кавказ, Южная, Западная, Центральная Европа), в Малайзии. В Южной Сибири мотив известен только среди унгинских бурят (части предбайкальских бурят), по данным аналитического каталога Ю. Е. Березкина и Е. Н. Дувакина [Березкин, Дувакин б.г.].

В бурятском эпосоведении принято считать, что унгинские версии бурятского «Гэсэра» являются идентичными западно-монгольским (ойратским) версиям. В этой связи интерес вызывает вопрос, есть ли в ойратских версиях эпоса мотив о возникновении Млечного пути? В бурятском «Гэсэре» мотив о возникновении Млечного пути является частью главы/песни о посещении Гэсэром китайского Гома-хана. Этот сюжет присутствует и в ойратской, и в бурятской версиях эпоса, но при этом тексты сюжетов различаются. В отличие от бурятских версий, в ойратской (калмыцкой) версии бабушка Гесера Абса Хурцзе добровольно отдает необходимые внуку сокровища и провожает его на землю. «В то время было в обычае провожать уезжавших, бросая в след им золу. И бабушка бросила во след ему золу:

— Благополучного пути, мой родимый! Говорят, что рассыпающиеся по небу белые облака и есть та самая зола, бросаемая ею на прощанье» [Гесериада 1935: 103]. Как видим, в ойратском эпосе «Гесер» речь о молоке не идет, и объясняется происхождение облаков, а не Млечного пути. Таким образом, мотив о происхождении Млечного пути правомерно охарактеризовать как сугубо локальный, присущий только бурятским версиям «Гэсэра».

Таким образом, мы имеем дело со сходством мотивов эпических произведений унгинских и ойратских версий, но их разной интерпретацией.

Такое сходство структуры и содержания эпических произведений Гэсэриады обусловлено тесными контактами населения Предбайкалья с регионами Западной Монголии и Синцзяна (XVI–XVIII вв.). По предположению Ц. Дамдинсурэна, «…вся Гэсэриада проникла в Бурятию из Джунгарии или княжества Алтан-ханов Западной Монголии» [Дамдинсурэн 1957: 132]. Исходя из этого, полагаем, что оригинальное бурятское толкование происхождения Млечного пути является продуктом не такого далекого времени.

Название «Млечный путь» *сүт оруу* было известно и тувинцам, при отсутствии мифа о его возникновении [ТРС 1968: 394]. Просматривается оно и в молитвенном обращении алтайцев к природным божествам: «Белое облако в белом небе! О, владыка, белое небо»; «О, бледное небо!»; «О, тасхыл, побеждаемый только бледным (небом)! О, железный тасхыл, побеждаемый бледным (небом)!», «Ты как будто пролил молоко, протянувши под белеющим (небом) белый шелк» [Бурнаков 2013: 261]. Из других тюркских языков номинация Млечного пути, связанная с мотивом пролития молока божеством, отмечена в азербайджанском (*südlü yol* ‘молока путь’) [Яковлева 2014: 76].

Кроме мотива пролития молока божеством, существуют версии образования Млечного пути от молока зооморфных персонажей. Как возникший из молока животного, Млечный путь известен киргизам — *Ак Майанынг сюйди* ('молоко белой верблюдицы') [Березкин 2017: 149]. К этой группе представлений, вероятно, следует отнести башкирское название «Путь белой верблюдицы» [Хизбуллина 2010: 31].

Самой поздней версией происхождения Млечного пути является миф о пуговицах-звездах. В калмыцком мифе звездами на ночном небосклоне стали серебряные пуговицы с бешмета дочери небесного божества Саглар [Семь звезд 2007: 43]. С этими воззрениями перекликаются представления бурят о Млечном пути как о серебряных пуговицах с безрукавки верховного небесного божества.

Заключение

Исследование Млечного пути в мировоззрении тюрко-монгольских народов Внутренней Азии показывает, что данный астрономический объект не имел важного практического значения в жизни кочевников, выступая только в некоторых традициях как маркер наступления холодного сезона. И все же Млечный путь является неотъемлемой частью мифологической картины мира тюрков и монголов, раскрывая их представления об устройстве известного им мира, исследование которого чрезвычайно важно в целях реконструкции традиционного мировоззрения населения региона. В лексических и мифопоэтических образах Млечного пути просматриваются основные хозяйственные занятия людей данного региона (образ лыжного следа, указывающий не только на актуальность охоты в этих местах, но и на появление лыж), модели мира, подобные традиционному жилищу кочевников, бытовым материалам.

К числу значимых результатов исследования названий и образов астрономических объектов относится возможность выявления маршрутов разных по хронологии миграций населения, экспорт информации и идей. Основным мифологическим образом, широко распространенным в регионе, является образ «Небесного шва», который тесно связан с разными версиями образа «небесных дверей». По мнению Е. Ю. Березкина, образ «Небесного шва» обнаруживает неслучайное сходство с образом «Треснутого неба» на юге Китая и Юго-Восточной Азии. Возможно, это архаичные представления, имеющие южные корни, прочно укоренившиеся в Сибири, на основе которых возникли новые взгляды об «отверстиях» и «дверях неба».

В контексте миграций людей и идей интерес представляют также мифы унгинских бурят, содержащие мотив пролития молока небесного божества, в результате которого образовался Млечный путь. На данный момент это практически единственный очаг существования такой интерпретации возникновения Млечного пути во Внутренней Азии, очень отдаленный от зоны его основного распространения — европейской части материка. Предполагаем, что данное оригинальное бурятское толкование Млечного пути носит случайный характер и, возможно, имеет позднее происхождение, связанное с тесными торговыми контактами Сибири с далекими западными регионами [Содномпилова, Нанзатов 2016]. Вероятность его проникновения в предшествующие эпохи остается под вопросом и требует дальнейших исследований.

Литература

Абай Гэсэр 1960 —Абай Гэсэр / вступ. ст., подготовка текста, перевод, коммент. А. И. Уланова. Л.: Тип. № 5, 1960. 314 с.

АШМ 1889 — Алтан–Шагай мэргэн. Бурятские сказки и поверья, собранные М. Н. Хангаловым, О. Н. Затопляевым и другими // Записки Восточно-Сибирского Отдела Императорского русского географического общества. Т. I. Вып. 1. Иркутск: Тип. газеты «Восточное Обозрение», 1889. С. 1–20.

БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь. В 4-х тт. / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 2. Д–О. М.: Academia, 2001. 507 с.

Березкин 2017 — *Березкин Ю. Е.* Рождение звездного неба. Представления о ночных светилах в исторической динамике. СПб.: МАЭ РАН, 2017. 316 с.

Березкин, Дувакин б.г. — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [электронный ресурс] // URL: http://www.ruthenia.ru/ folklore//berezkin/114-93.htm (дата обращения: 20.03.2026).

Бравина 2005 — *Бравина Р. И.* Концепция жизни и смерти в культуре этноса на материале традиций саха. Новосибирск: Наука, 2005. 307 с.

Бравина 2013 — *Бравина Р. И.* «Небесный шов» и «окно земли»: сакральное пограничье в культуре якутов // European Social Science Journal. 2013. №2(30). С. 250–257.

Ботоканова 2017 — *Ботоканова Г. Т.* Традиционные астрономические знания кыргызов // Известия вузов Кыргызстана. 2017. № 8. С. 116–120.

БРС 1973 —Бурятско-русский словарь / сост. К. М. Черемисов. М.: Сов. энциклопедия, 1973. 803 с.

Бутанаев 1975 —*Бутанаев В. Я.* Представления о небесных светилах в фольклоре хакасов // Ученые записки. Вып. XX. Сер. филологическая. № 3. 1975. С. 231–240.

Бутанаев 1999 — *Бутанаев В. Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: Хакасия, 1999. 236 с.

Бутанаев 2003 — *Бутанаев В. Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Хакасск. гос. ун-т, 2003. 260 с.

Бурчина 2007 — *Бурчина Д. А.* Героический эпос унгинских бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск: Наука, 2007. 544 с.

Бурнаков, Цыденова 2013 — *Бурнаков В. А., Цыденова Д. Ц.* Луна в традиционном мировоззрении хакасов // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2013. Т. 12. № 3. С. 267–279.

Бурнаков 2013 — *Бурнаков В. А.* Образ неба в традиционном мировоззрении хакасов // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2013. Т. 12. № 5. С. 255–263.

Винокуров 2019 — *Винокуров В. В.* Космологические представления в эпических произведениях долган, эвенков и якутов // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия: Эпосоведение. 2019. № 4(16). С. 69–79.

Гесериада 1935 — Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / перевод, вступ. ст. и коммент. С. А. Козина. М.-Л.: Изд-во Акад. наук, 1935. 245 с.

ГПБ 2024 — Гэсэриада предбайкальских бурят. Книга 1. Аалиин шэнээн бэетэй Абай Гэсэр Богдо. Великикй Абай Гэсэр Богдо. Науч. пер., коммент., примеч. Н. Н. Николаевой. Иркутск: Оттиск, 2024. 224 с.

Дамдинсурэн 1957 —*Дамдинсурэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. М.: Изд-во Акад. наук, 1957. 239 с.

Дьяконова 1976 —*Дьяконова В. И.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1976. С. 268–291.

Иликаев, Шарипов 2024 — *Иликаев А. С., Шарипов Р. Г.* Параллели в астральных мифах тюрков и финно-угров: на примере мифологем Млечного пути и Полярной звезды // Genesis: исторические исследования. 2024. № 12. С. 119–142. DOI: 10.25136/2409-868X.2024.12.72533

Карпенко 1981 —*Карпенко Ю. А*. Названия звездного неба. М.: Наука, 1981. 184 с.

КРС 1977 — Калмыцко–русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.

Неклюдов 2009 — *Неклюдов С. Ю.* Монгольские экспедиции 2006–2008 гг. // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2009. № 9. С. 353–358.

Манжигеев 1978 — *Манжигеев И. А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М.: Наука, 1978. 125 с.

Мушаев, Хонинов, Баринова 2022 — *Мушаев В. Н., Хонинов В. Н., Баринова Б. В.* Номинативы звезд и созвездий в лексико-культурологической традиции калмыков // Вестник Калмыцкого университета. 2022. № 4(56). С. 108–114.

Подмаскин 2004 — *Подмаскин В. В.* Космография тунгусо-маньчжуров и нивхов // Вестник Дальневосточного отделения Российской академии наук. 2004. № 1(113). С. 94–105.

Попов 1949 — *Попов А. А.* Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник музея археологии и этнографии. Т. IX. 1949. С. 257–323.

Потанин 1881 — *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. II. СПб.: Тип. Киршбаума, 1881. 181 с.

Потанин 1883 — Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: Тип. Безобразова и К., 1883. 1029 с.

Потапов 1983 —*Потапов Л. П.* Мифы саяно-алтайских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983. С. 96–110.

Потапов 1991 — *Потапов Л. П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 320 с.

Семь звезд 2007 — Семь звезд: калмыцкие легенды и предания / сост. Д. Э. Басаев. Изд. 2-е, стер. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. 414 с.

Серошевский 1993 — *Серошевский В. Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: Моск. тип. № 2, 1993. 736 с.

Содномпилова, Нанзатов 2016 —*Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З.* Предметы роскоши в жизни монгольских народов: коралл в символической и социальной ценностной ориентации // Вестник Томского государственного университета. 2016. № 412. С. 114–120. DOI: 10.17223/15617793/412/19

Содномпилова 2024 — *Содномпилова М. М.* Плеяды в системе народных знаний тюрко-монгольского населения Центральной и Внутренней Азии // Oriental Studies. 2024. Т. 17. № 3. С. 619–631. DOI: 10.22162/2619-0990-2024-73-3-619-631

Титов 1923 — *Титов Е. И.* Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов кондогирского рода (Баргузинский округ Северо-Западного Забайкалья) // Сибирская живая старина. 1923. № 1. С. 90–105.

Львова и др. 1988 — *Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Традиционная культура тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. 225 с.

ТРС 1968 — Тувинско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Сов. энциклопедия, 1968. 646 с.

Филиппова 2010 — *Филиппова В. В.* Образные представления якутов о звездах (на материале загадок) // Наука и современность. 2010. № 1–2. С. 246–249.

Хангалов 1960 —*Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. В 3 тт. Т. III. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1960. 420 с.

Хизбуллина 2010 —*Хизбуллина Д. И.* О космологических представлениях по данным языка // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 336. С. 26–31.

Эрдниева 2017 —*Эрдниева Э. В.* Сравнение в калмыцких загадках // Вестник Калмыцкого университета. 2017. № 35(3). С. 100–106.

Яковлева 2014 — *Яковлева С. В.* Мифопоэтическое сознание и образные номинации в картине звездного неба // Вестник Центра международного образования Московского государственного университета. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. 2014. № 3. С. 73–77.

Яковлева 2015 — *Яковлева С. В.* Космоним «Млечный путь» в индоевропейской картине мира // Вестник Центра международного образования Московского государственного университета. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. 2015. № 2. С. 79–83.

Полевые материалы автора

ПМА — Э. Ч., теленгит, Кош-Агачский район.

УДК / UDC 398.1[821.512.37:821.512.151]

Образ Миитр-нойона в устной традиции калмыков: исторический прототип и вариативность сюжета

Баир Макаровна Коваева[1]

The Image of Miitr Noyon in the Oral Tradition of the Kalmyks: Historical Prototype and Variation of the Plot

Bair M. Kovaeva[1]

[1] Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[1] Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

кандидат филологических наук, доцент

Cand. Sc. (Philology), Associate Professor

0009-0000-3225-4003. E-mail: bkovaeva(at)mail.ru

Аннотация. *Введение*. Актуальность исследования обусловлена необходимостью комплексного изучения исторической прозы калмыков. Особый научный интерес представляет фигура Миитр-нойона, чей образ и связанные с ним нарративы до настоящего времени не становились объектом специального системного анализа. Научная новизна работы заключается в том, что впервые в калмыцкой фольклористике подробно рассмотрены и сопоставлены различные варианты сюжета о Миитр-нойоне, что позволяет проследить эволюцию его образа. *Цель исследования* — рассмотреть варианты исторического предания об образе Миитр-нойона и выявить его исторический прототип (Нитар-Дорджи). Источниковую базу исследования составили нарративы, опубликованные в фольклорных сборниках, а также неопубликованные полевые материалы автора. Впервые в научный оборот вводятся аутентичные тексты на калмыцком языке, зафиксированные от информантов в районах Калмыкии. *Результаты*. Автор приходит к заключению, что фоль-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Коваева Б. М. (Kovaeva B. M.), 2026

клорный образ героя носит двойственный характер: с одной стороны, он воплощает идеал народного защитника и борца за свободу, с другой — несет в себе черты неукротимого бунтаря, чья дерзость выходит за рамки общепринятых норм.
Ключевые слова: устная традиция, мотив, история, прототип, вариант, сюжет, фольклор
Для цитирования: Коваева Б. М. Образ Миитр-нойона в устной традиции калмыков: исторический прототип и вариативность сюжета // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 106–118. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-106-118

Abstract. *Introduction*. The relevance of this study is driven by the need for a comprehensive examination of the Kalmyk historical prose. Of particular scholarly interest is the figure of Miitr Noyon, whose image and associated narratives have yet to be the subject of a dedicated, systematic analysis. The novelty of this research lies in the detailed examination and comparative analysis of various versions of the Miitr Noyon plot—the first of its kind in Kalmyk folkloristics—which allows for tracing the evolution of his character. The *aim* of the study is to examine the various versions of the historical tale concerning Miitr Noyon and to identify his historical prototype, Nitar-Dorji. The source base for the study consisted of narratives published in folklore collections, as well as the author's unpublished field materials. This paper introduces into scholarly circulation authentic Kalmyk-language texts recorded from informants in various districts of Kalmykia. *Results*. The author concludes that the hero's folkloric image is inherently dual: on the one hand, he embodies the ideal of a defender of the people and a champion of freedom; on the other, he displays the traits of an untamed rebel whose audacity defies conventional norms.
Keywords: oral tradition, motif, history, prototype, variant, plot, folklore
For citation: Kovaeva B. M. The Image of Miitr Noyon in the Oral Tradition of the Kalmyks: Historical Prototype and Variation of the Plot. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 1. Pp. 106–118. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-106-118

Введение

Исторические предания широко распространены в калмыцком фольклоре. Они содержат важный исторический и этнографический материал, в котором отражено отношение народа к событиям прошлого.

Цель данного исследования — рассмотреть варианты исторического предания, связанного с образом Миитр-нойона в фольклоре калмыков и его историческим прототипом Нитар-Дорджи.

Для достижения поставленной цели в работе необходимо решить следующие задачи:

— изучить различия в вариантах предания, изменяющихся в процессе бытования;

— оценить степень историзма, установив, какие элементы повествования отражают реальную действительность Калмыцкого ханства начала XVIII в., а какие являются результатом мифологизации сюжета.

Решение данных задач открывает возможности для восстановления биографии исторического персонажа и раскрытия закономерностей

трансформации исторической действительности в сюжет устной традиции. Наибольшее количество исследований посвящено образу Мазан-батора [Кичиков 1983; Батмаев 1985; Горяева 2004; Цекеева 2004; Сенглеев 2019].

Э. П. Бакаевой исследованы предания о нойоне Шеаренге [Бакаева 2022б], нойоне Галдаме [Бакаева 2022а], о калмыцком хане Дондуке Омбо [Бакаева 2021], а также предания, связанные с личностью Убаши-хана [Бакаева 2016]. Образ Лоузан Шуну анализируется в статьях П. Э. Алексеевой [Алексеева 1999] и Т. Г. Басанговой [Басангова 2011]. Б. Б. Горяевой изучены фольклорные тексты об Ээт Мерген Темене [Горяева 2010]. Осорин Утнасун изучены предания о нойоне Лоузан Шуну, Сетрджаве и нойоне Цебеке-Дорджи [Осорин 2019]. Образы Шуну, Галдамы и Мазанбатыра описаны в работах Б. Б. Оконова [Оконов 1984] и С. В. Мирзаевой [Мирзаева 2016]. Также С. В. Мирзаева и З. С. Адьяева исследовали предания о нойоне Шеаренге [Мирзаева, Адьяева 2016].

При этом образ Миитр-нойона до настоящего времени не становился предметом специального исследования в калмыцкой фольклористике.

Статья посвящена комплексному анализу образа данного персонажа в устной традиции калмыков.

Материалы и методы

Материалом для исследования послужили полевые записи из личного архива автора и тексты, опубликованные в различных фольклорных сборниках [Алтн чеежтә келмрч 2010: 35–37; Мифы, легенды 2017: 258–259; По следам Номто Очирова 2018: 94; Семь звезд 2007: 136–137; Хальмг амн зокъял 2024: 53–54; Хальмг амн урн 2022: 31–33; Хальмг туульс 1968: 156–159; Хальмг туульс 1974: 252–254].

Впервые введены в научный оборот аутентичные тексты на калмыцком языке, зафиксированные автором от информантов в районах Калмыкии и г. Элисте.

В ходе исследования применен комплекс методов: сравнительно-типологический метод, историко-генетический метод, контекстуальный анализ, мотивный анализ.

Результаты и обсуждение

В устном народном творчестве калмыков широко известны песни, легенды и предания о Миитр-нойоне (*Миитр-нойн, Миитр Дорҗ нойн*).

Историческим прототипом легендарного персонажа является Нитар Дорджи — представитель ханской династии: внук самого Аюки-хана и сын Чакдорджаба. По характеру он отличался вспыльчивостью и непокорностью, а особая страсть к скакунам нередко становилась поводом для серьезных конфликтов и разногласий. Исторические хроники связывают его имя с непростым периодом 1722–1725 гг., когда Калмыцкое ханство охватила смута: политический кризис, ожесточенная борьба за власть и раздел наследства.

Жизнь Нитар-Дорджи трагически оборвалась в 1725 г.

Общая характеристика исторических преданий о Миитр-нойоне представлена в научной работе А. Г. Митирова [Митиров 1990] и во вступительной статье Д. Э. Басаева в сборнике «Семь звезд» [Басаев 2007]. Историк А. Г. Митиров подчеркивает, что в записанных версиях Миитр-нойон переплывает Волгу и отправляется на Алтай, надеясь вернуться позже и освободить калмыков. В легенде заложена идея борьбы за свободу, а Миитр-нойон изображен как защитник этой идеи [Митиров 1990: 57].

Исторический прототип

Для того, чтобы глубже понять суть сюжетной линии предания, обратимся к историческим фактам. Вопрос престолонаследия в Калмыцком ханстве был решен еще в 1714 г., когда хан Аюка утвердил старшего сына Чакдорджаба официальным преемником, вручив ему главную ханскую печать. Однако планы нарушила кончина наследника в 1722 г., произошедшая за два года до смерти самого хана. После Чакдорджаба осталось многочисленное потомство — двенадцать сыновей, чьи права на власть различались в зависимости от статуса матерей. Старший из них, Бату, рожденный от наложницы ногайского происхождения, был исключен из претендентов на власть. Трое сыновей (Дасанг, Баксадай-Дорджи и Нитар-Дорджи) происходили от первой законной супруги, остальные восемь (Дондук-Даши, Данджин-Дорджи, Бодонг, Гунцук-Джал, Яндык, Дорджи-Раши, Солом-Добчин и Бусурман) — от второй. Сложившаяся ситуация вынудила Аюку вернуться к вопросу о передаче власти, значительное влияние на этот процесс оказала молодая супруга хана Дарма- Бала, которая стремилась обеспечить права на престол для своих трех сыновей.

Аюка-хан был вынужден отстаивать интересы своих младших сыновей. На стороне Дасанга выступал астраханский губернатор А. П. Волынский, известный государственный деятель и сподвижник Петра I.

Изначально конфликт разгорелся между старшими сыновьями Чакдорджаба. Несмотря на последнее волеизъявление отца, завещавшего им держаться вместе под руководством Дасанга, братский союз быстро распался. Первым нарушил завет Дондук-Даши: он счел распределение имущества (кибиток) несправедливым и перешел под непосредственное покровительство хана Аюки. Впоследствии к нему присоединились Бату и Данджин-Дорджи.

В последние годы жизни хан Аюка предпринимал дипломатические усилия для урегулирования спора между внуками, однако переговоры оставались безрезультатными. В условиях нарастающего противостояния на передний план вышел Нитар-Дорджи, приходившийся Дасангу младшим братом по отцу. Конфликт обострился во время аудиенции у хана Аюки: Дасанг явился в сопровождении вооруженного войска, которым руководил Нитар-Дорджи. Противники Дасанга упрекали его, утверждая, что присутствие оружия перед правителем противоречит нормам уважения к ханской власти [Митиров 2002: 150–151].

В условиях обострения внутренней борьбы Баксадай-Дорджи, не располагавший достаточным влиянием и поддержкой в улусах, избрал стратегию сближения с российским правительством. Решающим шагом стало принятие православия. В ноябре 1724 г. в Санкт-Петербурге состоялось таинство крещения, в ходе которого он получил имя Петр Петрович Тайшин. Особый политический вес придавало то, что восприемником его выступил лично император Петр I [Батмаев 1993: 239].

Данное решение спровоцировало резкую негативную реакцию со стороны калмыцких владельцев, в частности его братьев, которые считали губернатора виновным в крещении Баксадай-Дорджи. Нитар-Дорджи прибег к физическому давлению на переводчика В. М. Бакунина и допустил угрозы в адрес А. П. Волынского. Подобная агрессия привела к изменению политической позиции губернатора: он постепенно отказался от поддержки Дасанга, выбрав сторону наместника [Митиров 2002: 152].

Сам переводчик В. М. Бакунин пишет, что «в проезд его, Бакунина, Нитар Доржи, будучи на дороге с нарочною партиею, зазвав его, Бакунина, к себе в кибитку, бил его палками, метался на него с кинжалом и, выведя его из кибитки, хотел его из ружья застрелить за то, что он, Нитар Доржи, обнадеясь на него, Бакунина, присягу, вошел с улусами своими в линию, а на оную, как они видят, для воевания их собираются российские войска, проговаривая, что то ж сделает он и с Губернатором Волынским, ежели он попадется в его руки…» [Бакунин 1995: 52–53].

Нитар-Дорджи понимал, что нападение на В. М. Бакунина является государственным преступлением, поэтому заявлял, что ему остается только уйти на Кубань или в Крым. При этом его старший брат Дасанг занимал двойственную позицию: с одной стороны, он осуждал действия Нитар-Дорджи, а с другой — передавал ему информацию о местонахождении губернатора, В. М. Бакунина и Петра Тайшина. Нитар-Дорджи защищал Дасанга и собирался убить Петра Тайшина, в то время как Дасанг тайно вел заговор с Петром против Нитар-Дорджи [Митиров 2002: 153].

Образ Миитр-нойона в устной традиции

В фольклорных текстах Миитр-нойон представлен как молодой неженатый человек, в то время как его исторический прототип Нитар-Дорджи был женат. По свидетельству историков, в документах говорится «о его семье, которая, в силу неблагоприятных обстоятельств, вынуждена была менять места кочевок, скрываться от недругов» [Митиров 1990: 56]. Лишь в тексте, опубликованном в сборнике «Семь звезд», в конце повествования Миитр-нойон женится на дочери китайского императора, которая в итоге его отравляет [Семь звезд 2007: 137].

В исторических документах прототип Миитр-нойона предстает как противоречивая фигура. С одной стороны, он изображен как справедливый человек, заботящийся о простом народе, к примеру, при мобилизации в войско он «у тех, у кого есть сто лошадей и больше, обирал и отдавал <…> тем, кому за скудостью не на чем было выехать» [История

Калмыкии 2009: 384]. С другой стороны, он был отчаянным и жестоким бунтарем, его действия часто вызывали страх и недовольство среди окружающих. Так, М. Новолетов в своих исторических очерках подчеркивает: «Нитар-Дорджи самый отчаянный из детей Чакдоржапа. Из дел видно, что не проходило ни одного дня, чтобы он не убивал кого-нибудь — человека, лошадь, корову — что первое подвертывается под руку» [цит. по: Митиров 2002: 152].

В предании Миитр-нойон изображен как ловкий, храбрый и сильный человек, обладающий отличными навыками верховой езды. В тексте «*Арвн долата Миитр-нойн*» («Семнадцатилетний Миитр-нойон») одна из жен его двух братьев проверяет силу Миитр-нойона:

Миитр-нойн ик бөк гиһәд, тегәд бергнь күлгин шүрүс хойр эркәдән иигәд чимкәд, бәрм[1] *чиңгәһәр иигәд томад, өгәд орксмн. «Энүг тасл, тегәд чамаг би йосн баатр гиҗ меднәв», — гиҗ бергнь. Тегәд хойр чигчәһинь яснд күртлнь иигәд тер күлгин шүрүсиг таслад өгсмн Миитр-нойн* ‘Миитр-нойона считали большим силачом, жена его старшего брата дала ему сухожилие рысака (боевого коня), сжала его так большими пальцами рук, скрутила и дала. «Вот это разорви, тогда я поверю, что ты настоящий богатырь», — говорит сноха. Тогда Миитр-нойон [пытаясь разорвать], стер кожу мизинцев до костей и разорвал конское сухожилие’[2] [Хальмг амн урн 2022: 31].

Исторический прототип Миитр-нойона Нитар-Дорджи имел настоящую страсть к лошадям: он содержал табуны различных мастей и довольно часто угонял их у своих родственников. А. П. Волынский пытался убедить его не красть у калмыков коней, поскольку это могло привести к междоусобным конфликтам. Однако Нитар-Дорджи отвечал, что «как увидит у противных партии ево калмык лошадиные табуны, тогда утерпеть не может». Подобное поведение порождало множество ссор и стычек [Митиров 1990: 43].

Во всех вариантах фольклорного сюжета образ Миитр-нойона связан с конем пегой (пего-гнедой) масти, обладающим сверхъестественными способностями. Именно конь становится его верным другом и помогает ему совершить побег из крепости (Астраханского кремля), куда заточили Миитр-нойона из-за доноса. Благодаря своей смекалке, решительности и ловкости герою удается вырваться на свободу, что подчеркивает мотив чудесного бегства. Приведем пример:

Тегәд, одак Миитр нойн келҗәнә: «Намд нег мишк элс өгтн», — гиҗәнә, — и четвертушк әрк, четушкин өрәл, иим өгтн, — гиҗәнә. Эә, одакс өгчәнә. Элсиг мөрндән һанзһлчкад, мөрән эргүләд ода чонж, чонжин хотн дотраһар гүүлгәд-гүүлгәд, гүүлгәд бәәтл мөрн көшәд ирхов, ода. Тигәд, четушк әркән өгәд, шилнь хайчкад, ода җолаһаснь [бәрәд], мөрн нисәд һарад одсн болҗана. Тегәд ар көләрн нег бичкн һазрт [кемтллһн], кемтл угаһар

[1] *Бәрм* — мера длины, равная расстоянию между крайними точками сжатых в кулак пальцев; большой палец прилегает к указательному пальцу [КРС 1977: 91]..

[2] Здесь и далее перевод автора статьи.

һарад йовхн бийнь ард нерн болтха гиһәд, нег бичкн һазр, кем-трсн һазр бәәнә ‘Тогда Миитр-нойон говорит: «Ну, давайте посмотрим каким мастерством и умением обладают калмыки», — говорит судьям. Русские судьи согласились. Затем тот Миитр-нойон говорит: «Мне один мешок песка дайте», — говорит, — и четвертушку водки, половину такой чекушки водки дайте», — говорит. Да-а, те дали. [Он] привязал мешок с песком к торокам своего коня и начал водить его, а затем пустил коня в бег по территории крепости. Во время бега конь утомился. Напоил [коня] чекушкой водки, бутыль выбросил, и разгоряченный конь помчался, готовый выпрыгнуть из уздечки. Он мог уйти, ничего не зацепив задними ногами, но, чтобы оставить свое имя [в истории], в одном месте крепости есть отломанная часть’ [ПМА 1].

В репертуаре сказителя Санджи Манжикова, представленном во втором томе сборника «Хальмг туульс» [Хальмг туульс 1968], опубликован наиболее полный вариант сюжета. В данном нарративе обращает внимание второе имя героя — Миитр Дорджи. Герой показан еще с детского возраста: когда мальчику исполняется десять лет, его родители умирают. Через несколько лет он отправляется в другой хотон (поселение) и остается жить у престарелой бездетной пары, которые пасут коров у богатого человека. Мальчик помогает им пасти скот и пего-гнедого жеребенка, которого когда-то нашел старик. Через некоторое время юноша просит у стариков этого жеребенка-двухлетку и взамен обещает привести несколько коров.

Мотив бездетных родителей, связанный с обрядом инициации, характерен для эпической и сказочной традиций монголоязычных народов. Исследователь А. Ш. Кичиков пишет: «Время пребывания „паршивого-плешивого” у стариков (мнимых, приемных) — это период адаптации к условиям иного мира, чужой страны, период „разведывательных действий” и сбора информации о положении в стране» [Кичиков 1997: 60].

Дальнейшее развитие сюжета из репертуара Санджи Манжикова происходит следующим образом: через некоторое время парень пригоняет пять, а затем десять коров старикам, благодаря чему они начинают жить в достатке. Однако, повзрослев, юноша начинает грабить имущество и вступает в драки с людьми. В итоге его решают сдать русским властям и отправляют в Астрахань. Судья выносит смертный приговор и перед этим спрашивает, есть ли у него какое-либо предсмертное желание (*букв*. обида) [Хальмг туульс 1968: 156–159].

Мотив трех предсмертных желаний распространен в сказочной и эпической традициях калмыков. В исторических преданиях он встречается реже, зачастую в упрощенном виде (одно желание, а не три), и связан с процессом взаимопроницаемости фольклорных жанров.

В повествовании Миитр Дорджи просит позволить ему в последний раз проехать на своем коне по тюремному двору. Он просит два мешка с песком и четвертинку водки. Перекинув мешки с песком через седло, юноша выпивает водку в два приема. Затем, пустив коня сначала рысью, а

потом галопом, он отрезает мешки с песком, и конь перепрыгивает через высокую стену крепости.

Мотив быстрого передвижения коня в данном тексте подчеркивает силу и ловкость волшебного помощника главного героя:

Хурдлулж ирəд, шивə һарəдүлв. Мөрн һарəдəд һарад одв. Нег киисəд, Иҗлин уснур киисəд мөртəһан орв. Мөрнь өөмəд, йовад йобб. Мөрнə хойр ташань нег булхад, нег булхл уга өөмəд йобб ‘Пустив коня в карьер, перепрыгнул через стену крепости. Конь перепрыгнул. Приземлившись, он вместе с конем оказался в реке Волге. Конь поплыл. Круп коня то исчезал под водой, то снова появлялся’ [Хальмг туульс 1968: 158].

Мотив трех предсмертных желаний представлен и в тексте, записанном автором от одного из информантов:

Негдгчнь — мах чанх, хойрдгчнь — эрк нерх, һурвдгчнь — һанз дүүрң тəмк. Дəкəд алг мөриг тохҗ орктн, — гиҗ сурҗадгч ‘Первое — приготовить мясо, второе — приготовить *араку*, третье — [подготовить] полную курительную трубку. И еще моего пегого коня оседлайте, — просит’ [ПМА 2].

Анализ исследуемого материала показал, что в исторических преданиях пространственная организация играет роль структурообразующего элемента. Локализация событий отличается высокой степенью конкретизации, что обусловлено жанровой установкой на достоверность и служит доказательством реальности описываемых событий. В сюжете о Миитр-нойоне основными топографическими объектами выступают река Волга и Астраханская крепость. В текстах Волга функционирует как пограничный рубеж и непреодолимая преграда, которую герой успешно преодолевает на чудесном коне, спасаясь от погони.

Почти во всех изученных вариантах предания о Миитр-нойоне река Волга выступает в качестве рубежной зоны: 1) *Əəдрхнə шивə һарəдхлə, шивəһəр һарəдəд һарад, Иҗлəн хəр юмн кевтə деегүр, усарнь һарад йовж оддг болҗана* ‘Перепрыгнув через Астраханскую крепость, как по мелководью, он ускакал по Волге’ [По следам Номто Очирова 2018: 94]; 2) *«Чу!» — гиһəд, алг мөрн деерəн һарəдəд унад, теднəс Иҗл һол тал һарч зулж* '«Чу!» — сказав, запрыгнул на своего оседланного пегого коня и помчался в сторону реки Волги’ [ПМА 2].

В исследуемом материале рубежная гора встречается реже. По мнению А. Ш. Кичикова, герой «по преодолении невраждебной (бумбайской) пространственной зоны, оказывается на пограничной черте, отмеченной чаще одинокой горой», «…рубежная гора есть гора пограничная, стоящая на незримой черте, разделяющей две страны, а в плане мифологических представлений — два мира…» [Кичиков 1997: 262]. Приведем пример:

Тер кевтəн йовад, ода тер Богд уулын дораһур орна тер, зулж һарад. Богд уулын дораһур орад, тендəснь ода тер мөрəн үлдəсн, бийнь йовж одсн. Цаһан Китдин орнд одж тер. Бийнь һурв үкж, һурв əмдрж ирж төрхв отгнутгтан гисн анднарта [бəəж] ‘Убегая от погони, он укрылся в ущелье горы Богдо. Войдя в ущелье горы Богдо, оттуда [ведь] уходил, оставив коня. Отправился он в Китай (*букв*. Белый Китай). Сам же трижды умер,

трижды воскрес и, перевоплотившись, вернулся в свой нутук, такой была его клятва' [Хальмг амн урн 2022: 218].

Мотив клятвоприношения наиболее характерен для героического эпоса и богатырских сказок. Важно отметить, что клятва (*андһар*) у калмыков уходит корнями в древние верования и связана с представлением о магической силе слова: произнесенное вслух обещание становится неотвратимым законом. Кроме того, за ритуалом клятвоприношения стоит серьезная моральная ответственность: нарушение клятвы в традиционном сознании равносильно потере чести и рода, что, наряду с осознанной готовностью героя к самопожертвованию ради цели, делает его несгибаемым перед опасностью.

Мотив клятвоприношения встречается в нарративе, записанном от информанта Ш. В. Боктаева. Герой клянется отомстить русским в седьмом поколении:

Миитр нойн тиигхд келсн юмнж: «Орсас доладгч үйдән ирж, өшәһән авнав», — гиж. Доладгч үйдән Миитр нойн нег эмгн өвгн хойрт көвүн болж төрж. Орадан ор һанцхн нүдтә тер көвүг медлгч улст үзүләд, иигән-тиигән авад йовна. Олн улс цугтан уга кетхә гинә. Тиигәд уснд хайж, уснд көвәд бәәж. Һалд шатаж, шач өгсн юмн уга. «Яахмб?» гиһәд, икәр киитц (хөөнә арһсн) түләд, тер цог деер тәвәд, ик замин хәәсәр бүркчкж. Тер цагла нег дөрвн турунь болд унһн һарч. Унһн һарад гүүһәд йовж оч. Унһиг хәәсн улс тер унһна зәңгәр ирхлә, унһн ирәд, тер хәәс чавчад хамхлхла, көвүн уга болж. Унһн гүүһәд йовжоч 'Оказывается, нойон Миитр тогда сказал: «В седьмом поколении вернусь и отомщу русским», — говорят. В седьмом поколении нойон Миитр родился сыном у старика и старухи. Того мальчика с единственным глазом на макушке показывают знахарям и возят туда-сюда. Многие люди, [почти] все, сказали, что от него нужно избавиться. Затем его бросали в воду, но он оказывался на берегу. В огне сжигали, но он не сгорал. «Что делать?» — подумали и разожгли много овечьего кизяка, положили его на жар и накрыли большой крышкой от котла. В это время родился жеребенок со стальными копытами на четырех ногах. Жеребенок выбежал и убежал. Люди, отправившиеся на его поиски, пришли по его следам и увидели, как жеребенок ударил копытом по котлу, котел сломался, а мальчик исчез. Жеребенок тем временем убежал' [Алтн чееҗтә келмрч 2010: 37].

В некоторых вариантах в конце повествования Миитр-нойон отправляется за советом к Далай ламе, который советует ему покинуть родные места. Миитр Дорджи-нойон отправляется в сторону восхода солнца к корейцам и обретает семейное счастье.

Следует отметить, что в нарративе, зафиксированном от Э. К. Бадаевой, Миитр-нойон также добирается до Кореи, женится на кореянке и решает остаться жить там:

Тер Миитр-нойн бәргдл уга йовад, талдан һазр, корейцин һазрт одад, корейц күүк авад, түүндән иигәд бәәсн болҗана 'Тот Миитр-нойон, совершив побег [из плена], сбежал в Корею, женился на кореянке и остался жить там' [ПМА 1].

В конце повествования, опубликованном в сборнике «Семь звезд», жена Миитр-нойона, дочь китайского императора, отравила его:

Через некоторое время Миитр-нойон говорит своей жене:

— Я поеду обратно, к берегам Волги, там остались калмыки. Я хочу их всех привести в Азию.

— Ты хочешь меня обмануть, уедешь и не вернешься, — ответила с недоверием ему жена и вскоре отравила Миитр-нойона ядом [Семь звезд 2007: 137].

В данном моменте исторические факты отражены косвенно, в реальной жизни родной брат Баксадай Дорджи (Петр Тайшин) готовился отравить Нитар-Дорджи. Он сообщал «губернатору, «„что имеет он у себя такова человека, который может ево, Нитар Дорджи, зазвав к себе в гости, опоить и для этого дать бы ему отравы (да вина) <…> ежели оной отравы брать от калмыцкого лекаря, то де того чтоб не разгласил". И губернатор дал ему отравы и вина, обещал и пятьдесят рублей тому человеку, что берется Нитар Дорджи отравить» [Митиров 1990: 46].

Текст предания «*Миитр-нойна туск тууҗ*» («История о Миитр-нойоне») был записан от С. М. Басангова в городе Лагань Республики Калмыкия, в нем дано объяснение о происхождении рода главного героя:

Тер Миитр-нойн нааран һарч ирсн бәәҗ. Түүнәс авн бидн әңг баһуд, цаатн гиһәд, Миитр-нойн мана цаатн биш, шарс баһуд эс гиҗ ик баһуд, дойда баһуд, хар ус баһудас. Тегәд тер Иҗлин усна өвр бәәв 'Тот Миитр-нойон, оказывается, вышел сюда. С тех пор наш род багуд именуется цаатанами. Нойон Миитр не цаатан. Шарс багуды или большие багуды, дойда багуды, черноводные багуды. Поэтому стали жить у Волги' [Хальмг амн зокъял 2024: 53–54].

Заключение

Подводя итоги исследования, необходимо отметить двойственность образа Миитр-нойона в исторических преданиях калмыков: с одной стороны, он смелый, свободолюбивый, искренне заботится о своем народе и стремится к его освобождению. С другой стороны, он проявляет дерзость, склонен к дракам и грабежам.

Несмотря на это, несомненно, в устной народной традиции Миитр-нойон является легендарным героем. Популярность его образа проявляется в том, что его имя продолжает существовать в настоящее время: о нем сложены песни, легенды и предания, которые передаются из поколения в поколение. В них подчеркиваются его бунтарский характер, сила и храбрость, а образ Миитр-нойона олицетворяет дух борьбы и стремление к независимости.

Образ Миитр-нойона в калмыцком фольклоре неразрывно связан с его историческим прототипом Нитар-Дорджи-нойоном, который оставил значительный след в истории калмыцкого народа. С его именем связано возникновение политического кризиса в Калмыцком ханстве; его считали государственным преступником и в конечном итоге он был физически устранен. По мнению историка В. Т. Тепкеева, «физическое устране-

ние Нитар-Дорджи не прекратило одномоментно политический кризис в Калмыцком ханстве. Однако оно устранило условия для силового его разрешения, за которое выступала часть калмыцкой знати и которое могло бы привести к разрушению всего калмыцкого общества» [Тепкеев 2021: 246].

В устной традиции калмыков сохранились различные варианты предания о Миитр-нойоне, в которых отражены смелые поступки и трагические моменты жизни его исторического прототипа Нитар-Дорджи. При этом в нарративах использованы характерные для жанра преданий образы, мотивы и сюжетные элементы. Кроме того, в рассмотренных фольклорных текстах встречаются мотивы, характерные для сказочной и эпической традиций калмыков, что обусловлено процессами трансформации и взаимопроницаемости фольклорных жанров.

Источники

Алтн чееҗтә келмрч 2010 — Алтн чееҗтә келмрч Боктан Шаня. Хранитель мудрости народной Шаня Боктаев / сост., предисл., коммент., прилож. Б. Б. Манджиевой. Элиста: КИГИ РАН, 2010. 172 с. (Серия «Өвкнрин зөөр»).

Мифы, легенды 2017 — Мифы, легенды и предания калмыков / подготовка текстов, пер., вступ. ст., примеч., коммент., указ., словарь, сверка калмыцких текстов Т. Г. Басанговой, Т. А. Михалевой; отв. ред. А. А. Бурыкин, Е. Н. Кузьмина и др. М.: Наука, Вост. лит., 2017. 367 с.

По следам Номто Очирова 2018 — По следам Номто Очирова. Материалы Международной экспедиции «Джангар – 2017», собранные в Малодербетовском и Кетченеровском районах Республики Калмыкия 7–8 августа 2017 г. / запись, сост. и расшифровка Б. М. Коваевой. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2018. 120 с.

Семь звезд 2007 — Семь звезд. Калмыцкие легенды и предания / сост., пер., вступ. ст., коммент. Д. Э. Басаев. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. 415 с.

Хальмг амн зокъял 2024 — Хальмг амн зокъял. Кеерин хураңһу материал. Калмыцкий фольклор. Коллекция экспедиционных материалов / сост., вступ. ст. Е. Э. Хабунова. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2024. 480 с.

Хальмг амн урн 2022 — Хальмг амн урн үгин билг-эрдм (Әрәсән номин академин Хальмг номин төвин 1960–1970 ққ. бичүлҗ авсн зуульчллһна материалмуд) (= Устное народное творчество калмыков (экспедиционные аудиоматериалы 1960–1970-х гг. из Научного архива КалмНЦ РАН) / вступ. ст., расшифровка аудиозаписи, подготовка текста к печати и прилож. И. М. Болдыревой. Элиста: КалмНЦ РАН, 2022. 476 с. Серия «Өвкнрин зөөр» («Сокровища предков»).

Хальмг туульс 1968 — Хальмг туульс. II боть. Манҗин Санҗас бичҗ авснь Бембән Ш. Элст: Хальмг дегтр haphач, 1968. 264 х.

Хальмг туульс 1974 — Хальмг туульс. IV боть. Элст: Хальмг дегтр haphач, 1974. 274 с.

Литература

Алексеева 1999 — *Алексеева П. Э.* О джунгарском князе Лоузанг-Шуну // Теегин герл. 1999. № 8. С. 123–126.

Бакаева 2016 — *Бакаева Э. П.* 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. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 344–352.

Бакаева 2021 — *Бакаева Э. П.* Предания о калмыцком хане Дондуке-Омбо: исторические факты в фольклоре // Новый филологический вестник. 2021. № 2(57). С. 404–421.

Бакаева 2022а — *Бакаева Э. П.* Нойон Галдама в письменной и народной традиции монгольских народов // Oriental Studies. 2022. Т. 15. № 6. С. 1271–1292.

Бакаева 2022б — *Бакаева Э. П.* Нойон Шеаренг в фольклоре калмыков России и ойратов Монголии: исторический персонаж и специфика образа // Новый филологический вестник. 2022. № 4(63). С. 368–384.

Бакунин 1995 — *Бакунин В. М.* Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев: Сочинение 1761 года / вступ. ст. М. М. Батмаева, предисл. В. Разумовской. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. 153 с. (Серия «Наше наследие»).

Басаев 2007 — *Басаев Д. Э.* Устная несказочная проза калмыков // Семь звезд: калмыцкие легенды и предания / сост. Д. Э. Басаев. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. С. 5–28.

Басангова 2011 — *Басангова Т. Г.* Новые сюжеты исторических песен калмыков // Фольклор в контексте культуры. Махачкала: ДГПУ, 2011. С. 9–10.

Батмаев 1985 — *Батмаев М. М.* Мазан-Батыр: легенды и действительность // Тегин герл. 1985. № 6. С. 110–112.

Батмаев 1993 — *Батмаев М. М.* Калмыки в XVII–XVIII веках. События, люди, быт: в 2-х кн. Элиста: Калмкнигоиздат, 1993. 381 с.

Горяева 2004 — *Горяева Б. Б.* Легенды и предания о Мазан-батыре // Мазан-батыр: известный военачальник XVII в. и легендарный герой калмыцкого народа. Элиста: КИГИ РАН, 2004. С. 46–53.

Горяева 2010 — *Горяева Б. Б.* Ээт Мерген Темене: сказка или реальность? (К вопросу об историчности персонажа) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Элиста: КИГИ РАН, 2010. № 2. С. 145–150.

История Калмыкии 2009 — История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3-х тт. Т. 1. Элиста: Издат. дом «Герел», 2009. 848 с.

Калмыцко-русский словарь 1977 — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.

Кичиков 1983 — *Кичиков А. Ш.* Жанровое своеобразие повествования о Мазан-баатаре в аспекте калмыцко-башкирских межэтнических связей // Межэтническое общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. Казань: ИЯЛИ КФАНСССР, 1983. С. 120–128.

Кичиков 1992 — *Кичиков А. Ш.* Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Вост. лит., 1992. 320 с.

Кичиков 1997 — *Кичиков А. Ш.* Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Вост. лит., 1997. 320 с.

Мирзаева 2016 — *Мирзаева С. В.* Лузанг Шуну, Галдама и Амурсана — нойоны Джунгарского ханства // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 313–343.

Мирзаева, Адьяева 2016 — *Мирзаева С. В., Адьяева З. С.* О преданиях о Шеаренге в фольклоре западных монголов и алтайцев // Проблемы этнической истории и культуры тюркомонгольских народов. Вып. 4. Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 102–111.

Митиров 1990 — *Митиров А. Г.* По следам находок и утрат. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. 91 с.

Митиров 2002 — *Митиров А. Г*. Истоки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. 272 с.

Оконов 1984 — *Оконов Б. Б*. Калмыцкие народные исторические песни XVII–XVIII вв. («Галдама», «Мазан-Батыр», «Шуна-Батыр», «На кого же оставил нас Убаши?») // Калмыцкая народная поэзия. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1984. С. 30–58.

Осорин 2019 — *Осорин У*. Шинҗәнә өөрднрин болн хальмгудын домг-үлгүрмүд, домгуд, амн үгин тууҗс: дүңцүллһн болн зергүллһн (= Мифы, легенды и предания синьцзянских ойратов и калмыков: сравнительно-сопоставительный анализ). Элиста: КИГИ РАН, 2015. 188 с.

Сенглеев 2019 — *Сенглеев Б. Ю.* Исторические предания и легенды о Мазан-батыре у калмыков: эпическая биография: дисс. ... канд. филол. наук. М., 2019. 234 с.

Тепкеев 2021 — *Тепкеев В. Т*. В поисках выхода из политического кризиса в Калмыцком ханстве: организация убийства Нитар-Дорджи в 1725 г. // Монголоведение. 2021. Т. 16. № 2. С. 231–247.

Цекеева 2004 — *Цекеева Т. Э*. Образ Мазан-Батыра в калмыцком устном народном творчестве // Мазан-батыр: известный военачальник XVII в. и легендарный герой калмыцкого народа: Мат-лы науч.-практ. конф., посвящ. 350-летию со дня рождения известного военачальника XVII в., легендарного героя калмыцкого народа Мазан-батыра / науч. ред. В. Б. Убушаев, М. С. Горяев. Элиста: КИГИ РАН, 2004. С. 54–60.

Полевые материалы автора

ПМА 1 — Б. Э. К., 1923 г. р., торгут, г. Элиста. Записано в 2015 г. Расшифр. и пер. Б. М. Коваевой.

ПМА 2 — Л. А. Б., 1932 г. р., дербет. Записано в 2015 г. Расшифр. и пер. Б. М. Коваевой.

УДК / UDC 398.224

Ойратские книжные и устные сюжеты о демоне Андулма

Кема Игоревна Музганова[1]

Oirat Plots about Demon Andulma in Books and Oral Narratives

Kema I. Muzganova[1]

[1] Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

стажер

[1] Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

Intern

0009-0000-2845-6016. E-mail: kemamuz(at)mail.ru

Аннотация. *Введение*. В эпической традиции монгольских народов эпос «Гесер» параллельно функционировал в двух системах художественной словесности — устной и письменной. Однако в ойратской традиции исходная устная форма эпоса, получившая распространение у других монгольских народов, уступила книжному тексту. Свидетельством доминирования книжного эпоса являются многочисленные рукописные главы «Гесера» на «ясном письме». В научных и частных коллекциях ойратских книг России, Монголии, Китая и других стран насчитывается более пятидесяти рукописных текстов. Одной из распространенных является глава о владыке демонов Андулма-хане. *Методы*. Сравнительное исследование устного и письменного текстов наиболее известной и распространенной главы ойратского «Гесера» позволяет выявить процесс изменения сюжета и композиции, присущие письменным и устным текстам характерные особенности. *Результаты*. Эпос «Гесер» не получил у ойратов (калмыков) широкого распространения в устной форме. В основном он представлен в виде коротких пересказов

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Музганова К. И. (Muzganova K. I.), 2026

книжных текстов в весьма упрощенном виде, которые все же сохраняют определенную связь с письменным источником. В ойратской книжной традиции сюжет о пятнадцатиголовом демоне Андулма встречается как в виде отдельных рукописей, так и в виде сводного текста, включающего в себя два текста — сюжет о воскрешении богатырей и сюжет о победе над Андулма-ханом, без разделения их на главы. В устной традиции этот сюжет сохранился лишь в виде коротких эпизодов в общей канве устных повествований о Гесере. Сюжет о победе Гесера над демоном Андулма имел широкое распространение в письменной традиции других монгольских народов. Однако в их устной традиции он также представлен в виде пересказов, восходящих к книжному тексту. Одним из таких устных образцов является текст под названием «Ан-Дулма-Хан», записанный в 1883 г. путешественником, побывавшим в Монголии, исследователем этнографии монгольских народов Я. П. Дубровой. Судя по русскому переводу текста сказания, записанного у жены мелкого урянхайского чиновника-залана, он близок к письменному тексту. В то же время в нем присутствуют элементы, которые присущи устной форме повествования.

Ключевые слова: «Гесер», книжный эпос, глава о демоне Андулма, списки рукописей, Я. П. Дуброва, устная версия

Благодарность. Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта «Эпический ландшафт ойратов России, Монголии и Китая (от архаического эпоса до книжного текста)» (№ 24-48-03026, https://rscf.ru/project/24-48-03026/).

Для цитирования: Музганова К. И. Ойратские книжные и устные сюжеты о демоне Андулма // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 119–128. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-119-128

Abstract. *Introduction*. In Mongol epic traditions, the Geser has simultaneously functioned in two forms — oral and written ones. However, in the Oirat tradition, the original epic form of which became widespread among other Mongolic ethnic groups had been oral. And it was eventually replaced by written forms. The proof of written form being the dominant one is that there are numerous handwritten chapters of the Geser in Clear Script. In scientific and private collections of books in Clear Script across Russia and other countries, there are over fifty handwritten chapters of the Geser. A most popular chapter is that about the lord of demons Andulma Khan. *Methods.* A comparative study into the oral and written texts of a most famous and widespread chapter of the Oirat Geser helps identify the process of change in plot and composition, as well as trace characteristic features inherent to written and oral narratives. *Results.* The Geser epic never became widespread among the Oirat (Kalmyk) in its oral form. It was mainly present in short simplified retellings which have certain connection with the written source. In the Oirat book tradition, the story about fifteen-headed demon Andulma is found both as a manuscript and as a unified text consisting of two narratives — one about the resurrection of heroes and another about the victory over demon Andulma, sometimes without dividing them into separate chapters. In the oral tradition, the plot has been preserved only as short episodes in a variety of oral stories about Geser. The plot of Geser's victory over demon Andulma had been widespread in written form among other Mongol ethnic groups. However, in their oral traditions it was also presented in the form of simplified retellings tied to the literary (printed) text. One such oral example is the text titled 'An-Dulma-Khan' recorded in 1883 by the traveler to Mongolia, researcher of Buryat and Kalmyk ethnography Ya. P. Dubrova. Judging by

the Russian translation of this tale recorded from the wife of a minor Uriankhai official-zalan, it is close to written text. At the same time, it contains elements characteristic of oral narration.
Keywords: Geser, literary epic, chapter about demon Andulma, lists of manuscripts, Ya. P. Dubrova, oral version
Acknowledgements. The reported study was funded by Russian Science Foundation, project no. 24-48-03026 'The Epic Landscape of the Oirats of Russia, Mongolia, and China (from Archaic Epic to Book Text)'. Available at: https://rscf.ru/project/24-48-03026/.
For citation: Muzganova K. I. Oirat Plots about Demon Andulma in Books and Oral Narratives. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 1. Pp. 119–128. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-119-128

Введение

Эпос «Гесер» является органичной частью ойратской эпической традиции. Однако это не означает, что тибетская Гесериада была близка эпической традиции ойратов и плавно перетекла в нее, обретя свое новое воплощение. Процесс адаптации был достаточно продолжительным и сопровождался сложным процессом наполнения изначального текста эпической героикой и художественной эстетикой присущей ойратским сказаниям. Итогом этого кропотливого процесса стало создание собственно ойратских текстов «Гесера». Следует отметить присущую этому сказанию описательную героику, перекликающуюся с сатирическими эпизодами, в отличие от традиционных ойратских сказаний, которые до предела насыщенны героическими и эмоциональными описаниями жестоких битв.

В ойратском «Гесере» от предшествующей тибетской традиции сохранилась ощутимая буддийская составляющая его содержания. Прежде всего, это относится к основной функции главного героя, как универсального божества защитника живых существ, искоренителя вселенского зла и хранителя буддийского учения. В ойратских текстах Гесера называют «рожденным искоренить корни десяти зол и владычествовать над живыми существами десяти сторон света» (ойр. *Arban zügiyin amitani ezelen: arban xoroyin ündüsü tasulun töröqsön*).

Эпос «Гесер» функционировал в двух системах монгольской художественной словесности — устной и письменной. Однако в эпической традиции ойратов (калмыков) исходная устная форма эпоса уступила первенство книжному тексту. По данным известных отечественных и зарубежных каталогов, в научных и частных коллекциях Монголии, России, Китая, Венгрии и Германии насчитывается 52 рукописных текста разных глав «Гесера» на «ясном письме».

Наибольшее число (26 рукописей) находится в Монголии: шестнадцать текстов — в Институте языка и литературы АН Монголии [Gerelmaa 2005: 228–230], семь — в Национальной библиотеке Монголии [Тунгалаг 2006: 15–16]. По одной рукописи располагают Музей-квартира академика Ц. Дамдинсурэна [Билгүүдэй, Отгонбаатар, Цендина: 2018], Музей Увс аймака [Тувшинтөгс 2025: 24–25] и Библиотека За-

падного филиала Монгольского национального университета в г. Ховд [Даваадорж 2022: 45–46].

В государственных и частных коллекциях Китая выявлено пятнадцать рукописей «Гесера» на «ясном письме», три рукописи находятся в Институте этнических литератур КАОН (г. Пекин) [Сэцэнмунх 2004: 25]. Три текста — в Фонде ойратских рукописей г. Урумчи [Alateng, Yakhontova, Yampolskaya 2021; Alateng, Yakhontova, Yampolskaya 2022] и девять — в частных коллекциях ойратов Синьцзяна[1].

Отечественные архивы располагают одиннадцатью рукописями «Гесера» на «ясном письме». Семь из них находятся в ойратской коллекции Института восточных рукописей РАН [Сазыкин 1988: 33–36]. Три рукописи имеются в научной библиотеке восточного факультета СПБГУ [Uspensky 1990: 502–503] и одна принадлежит Научной библиотеке Калмыцкого научного центра РАН [Орлова 2002: 58]. По одной главе «Гесера» располагают собрания монгольских рукописных книг Венгрии [Kara 2000: 204] и Германии [Heissig 1961: 26].

Материалы и методы

Материалом данного исследования послужили вышеуказанные тексты рукописей, а также немногочисленные публикации текстов письменного и устного ойратского (калмыцкого) эпоса «Гесер». Из общего числа выявленных рукописей значительную часть составляют тексты трех глав — первая глава о героическом детстве героя и две дополнительные главы (о воскрешении богатырей и победе над демоном Андулма).

Следует обратить внимание на тот факт, что в ойратской традиции существовал сводный текст, состоявший из двух вышеуказанных сюжетов без разделения их на главы. Среди выявленных рукописей оказалось четыре таких текста. Наряду с этим обе главы существовали в виде самостоятельных рукописей и были распространены в книжной традиции других монгольских народов [Хундаева, Бадмацыренова 2016: 172].

Распространенность и популярность сюжета о победе Гесера над владыкой демонов мангусом Андулма-ханом, является свидетельством того, что он входил в число ядерных глав калмыцкой Гесериады, наряду с вводной первой главой и сюжетом об оживлении богатырей, погибших в битве с шарайгольскими ханами. Глава о владыке демонов Андулма-хане интересна своей структурой. Содержание повествования насыщенно действиями и разнообразными персонажами. Сравнительный анализ устного и письменного текстов этой наиболее известной и распространенной главы ойратского «Гесера» позволил выявить процесс изменения сюжета и композиции, а также характерные особенности содержания, присущие письменным и устным текстам этой главы.

Письменные и устные версии сюжета об Андулма-хане

По мнению исследователей, глава о владыке демонов Андулма-хане, является наиболее ранней по своему происхождению, о чем свидетель-

[1] В Пекине с 2015 по 2019 гг. было издано 50 томов свода ойратских рукописей из частных коллекций ойратов Синьцзяна. В нем опубликовано факсимиле 607 рукописей из 113 частных коллекций.

ствует обилие вариантов этого сюжета [Неклюдов 2019: 363]. Сюжет о владыке демонов пятнадцатиголовом Андулма-хане имел широкое распространение в письменной традиции монгольских народов, в том числе и на ойратском «ясном письме». Все известные нам ойратские рукописные тексты этой главы восходят к одному источнику и идентичны по своему содержанию. Все различия текстов традиционно сводится к разному написанию некоторых слов или замене их другими словами.

В самом общем виде структура сюжета о владыке демонов пятнадцатиголовом мангусе Андулма-хане выглядит следующим образом.

Сказка про сражение Гесер-хана с Андалмой[1]

1. Владыка демонов мангас Андалма-хан порабощает пять провинций местности Таг. Правители пяти провинций отправляют послов к Гесер-хану с просьбой о помощи.

2. Выслушав послов, Гесер-хан объявляет сбор войска. По совету богатырей он отправляется в поход с тремястами богатырями.

3. Вставной эпизод со старцем Царгином, которому Гесер повелевает править его подданными на время похода.

4. Богатыри Буянтуг и Улан-Нидун, отправленные Гесером в разведку, угоняют десятитысячный табун Андалма-хана. В погоню за ними отправляются богатыри Архай и Шархай с тысячным войском. Буянтуг и Улан-Нидун разбивают войско, убивают богатыря Архая. Пленив богатыря Шархая, они отправляют его назад с наказом донести Андалма-хану слова Гесер-хана.

5. Андалма-хан убивает вернувшегося богатыря Шархая и выступает в поход.

6. Гесер вступает в поединок с Андалмой, но не может его одолеть и обращается за помощью к трем небесным сестрам. Сестры дают знать о случившемся Хурмусте-хану. Владыка небожителей отправляет на землю старшего брата Гесера богатыря Зас Шикира, оказавшегося на небесах, будучи убитым во время войны с шарайгольскими ханами.

7. Зас Шикир спустившись с небес на землю, видит сошедшихся в схватке Гесера и Андалму. Зная, что владыку демонов можно лишить жизни лишь поразив его между глаз, он пускает стрелу с расстояния пяти дней езды и убивает его. Зас Шикир поведал об обстоятельствах своей смерти Гесер-хану.

8. Богатыри Шумар и Нанзанг спорят о том, кому из них достанется супруга Андалмы красавица Бадма-рага. Гесер-хан убивает ханшу. Из ее чрева выпадает девятимесячный мальчик-демон с пятнадцатью головами, которого убивают богатыри.

9. Подданные во главе со старцем Царгином встречают Зас Шикира и Гесер-хана. В честь победы над Андалма-ханом и возвращения с небес Зас Шикира воздвигают золотой дворец и устраивают большой пир.

10. На пиру захмелевший Зас Шикир хочет убить Цотон-нойона, по-

[1] Калмыцкий текст и русский перевод под названием «Сказка про сражение Гесер-хана с Андалмой» были опубликованы А. М. Позднеевым в 1895 г. в «Записках Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества» [Калмыцкие сказки 1895].

винного в его смерти и гибели богатырей. Гесер останавливает его словами о том, что Цотон является одной из его ипостасей. Гесер одаривает своих богатырей военной добычей.

[Калмыцкие сказки 1895: 1–59]

В устной традиции калмыков сюжет о демоне Андулма представлен лишь в виде упрощенных пересказов книжного текста и коротких эпизодов в общей канве устных повествований о Гесере. Пожалуй, единственным значительным пересказом этого сюжета можно назвать сказку «Гесер Богдо и Андалма-хан» («*Геср Богд Андалма хан хойр*»). По свидетельству самого сказителя, сюжет был усвоен им из рукописи, которую читал ему отец. Структурно он состоит из ряда следующих разделов.

1. Гесер отправляет своих богатырей угнать табун Андалмы-хана. Узнав об угоне табуна, Андалма-хан со своими воинами отправляется в погоню.

2. В пути им встречается девяностолетний старец. Андалма одарив его шелковым бешметом со своего плеча, с почетом отправляется домой. Догнав угонщиков табуна, он вступает с ними в сражение. Гесер Богдо-хан отправляется на помощь своим воинам. Андалма-хан со своим войском отступает.

3. Во владениях Андалмы, Гесер оказывается околдованным красотой жены одного из местных нойонов. Забыв обо всем, он наслаждается жизнью с красавицей. Его приводит в чувство старший брат Зесе Шикер. Гесер разрубает красавицу-шулмуску. Из ее чрева выпадает девятимесячный мальчик, который вступает с ним в битву. После долгой борьбы Гесер удается его уничтожить.

4. Гесер-хан возвращается к своему войску и вступает в битву. Андалма-хан обращается в тридцатипятиголового черного муса. Гесер отрубает ему тридцать четыре головы. Андалма, оставшись с одной головой, заходит по пояс в океан и замораживает его. Гесер, обернув ноги кожей, добирается до него и отрубает ему голову.

5. Жена Андалма-хана запрягает в двуколку синего хайнука и отправляется на поиски останков супруга. Она добралась до реки Маныч. Началась сильная засуха. Синий хайнук стал рыть рогами землю, чтобы добыть воду. Так образовался родник Ганза-Булук.

[Геср Богд 1968: 203–458]

Повествование восходит к книжному тексту и в нем сохранена канва сюжета. Однако сюжет существенно упрощен и дополнен топонимическим преданием. К примеру, эпизод со старцем (в рукописном тексте — старец Царгин) перенесен в лагерь Андулмы, в то время как в ркописном тексте событие происходит в стане Гесера. Вообще появление этого эпизода в устном повествовании никак не обосновано и для тех, кто не знаком с письменным текстом, его наличие в сюжете повествования не совсем понятно.

В других текстах устной традиции калмыков этот сюжет представлен в виде короткой фабулы, имеющей определенную связь с книжным пове-

ствованием. К примеру, сказка «Гесер Богдо-хан» («*Геср Богд хан*») заканчивается кратким сюжетом о том, что Гесер уничтожил хана демонов Андулму, но поддался чарам его жены и впал в забвение. Старшие сестры героя, обратившись в лебедей, вручают ему сосуд с живительным аршаном. Пробудившись от чар ханши, он возвращается домой [Геср Богд 1972: 181].

В тексте «История Гесер Богдо» («*Геср Богдын тууж*») герой вступает в битву с демоном, который воплощается в гигантского синего быка. Понимая, что ему не справляется с ним, Гесер обращается за помощью к божествам. Его старший брат выстрелом с небес убивает гигантского синего быка [Буутан 2008: 195]. Этот эпизод перекликается со сказочным сюжетом «Сказание о Гесере-богдо» («*Геср богдын туск тууж*»), в структуре которого есть краткий эпизод о том, что на горе Цаста-уула жил демон Анжула. Гесер с вершины Богдо-уула выстрелил в Анжулу. Анжула успел спрыгнуть с горы, стрела же разбила гору на две части. Затем Анжула обратившись в черного быка, вступает в схватку с Гесером, который превратился в красного быка. Брат Гесера выстрелом с небес убивает черного быка. Гесер разрубает жену Анжулы и на земле устанавливается благоденствие [Хабунова 2021: 382–398].

К этим же сюжетам примыкает текст «Гесер Богдо» (*«Геср Богд»*), в структуре которого присутствует краткий сюжет о том, что Гесер прибывает к подножью горы, где в норе прячется пятнадцатиголовый мус Андулма. Герой одним выстрелом лишает его пяти голов и вступает в схватку, но не может одолеть. Тогда брат героя Зесе Шикер выстрелом с небес лишает чудовище пяти голов. Оставшиеся пять голов срубает сам Гесер [Геср Богд 1974: 115–116].

Другим устным образцом является текст под названием «Ан-Дулма-Хан», записанный в 1883 г. путешественником в Монголию, исследователем этнографии бурят и калмыков Я. П. Дуброва. О жизни этого православного священника миссионера мало что было известно. Однако исследователям удалось установить некоторые данные его биографии [Полянская 2025]. Он был выпускником Полтавской миссионерской духовной семинарии, по окончании которой был направлен в Иркутскую духовную миссию. Помимо миссионерского служения, Я. П. Дуброва занимался также изучением этнографии бурят, кочевавших вдоль реки Ангары в Иркутской губернии.

В 1883 г. он оставил миссионерскую службу и занялся научной деятельностью в качества члена Восточно-Сибирского отделения Императорского Русского географического общества. В тот же год на средства, выделенные Иркутским отделением РГО, совершил поездку в Монголию, результаты которой обнародовал в виде путевых заметок, опубликованных в «Известиях Восточно-Сибирского Императорского Русского Географического Общества» [Дуброва 1884; Дуброва 1885].

Целью его экспедиции были сбор этнографического материала и пополнение географических сведений. В своих путевых заметках он помещает интересные наблюдения о характере, нравах, быте и религии монголов. Вот как он описывает историю записи сказания «Ан-Дулма-Хан». Застигнутый непогодой путешественник разбил свой лагерь рядом с юртой

урянхайского чиновника Залан-ноина, которого не было дома. «Нужно было разделить скуку с несловоохотливой — женой залана, да и ту насилу удалось упросить рассказать нам хоть сказку. Сказка, между прочим, с исторической подкладкой и не безынтересна» [Дуброва 1884: 52].

Поскольку публикация Я. П. Дубровы представляет определенный интерес для исследователей, приведем текст его русского перевода.

Ан-Дулма-Хан

1. В стародавнее время жил и царствовал жадный и завистливый Ан-Дулма-Хан. Он покорил пять соседних племен местности Тан. Часть людей перебил, часть отвел в свое царство, а остальных сделал своими подданными и наложил на них тяжелую подать.

2. Князья пяти племен собрались на общий съезд и выбрали из пяти племен сто человек, дали им четыреста коней и отправили к Богдо-Гесер-Хану поведать ему о бедственном положении земли Тан и зверстве Ан-Дулма-Хана.

3. Богдо-Гесер-Хан выслушав послов, велит бить тревогу. Вскоре на клич хана собрались 35 богатырей и 300 родов со своими родоначальниками. Богдо-Гесер-Хан поведал им о несчастье, постигшем пять племен земли Тан.

5. Богдо-Гесер-Хан по совету своего любимца Буйдуна отправляется в поход на Ан-Дулма-Хана, взяв с собою тридцать пять лучших богатырей.

6. Богдо-Гесер-Хан отправляет в стан противника богатырей Улан-Нгодуна и Буйдуна, которые угоняют табун белых лошадей Ан-Дулма-Хана.

7. Табунщики поведали Ан-Дулма-хану, что пришел могучий и славный Богдо-Гесер-Хан со своими тридцатью богатырями и требует, чтобы его подданные, подчинились ему, иначе грозит истребить войско, оторвать пятнадцать голов Ан-Дулма-хана, взять себе его жену Бадмару.

8. Выслушав их, Ан-Дулма-Хан испугался и захлопал в ладоши.

[Дуброва 1884: 52–57]

Приведя в дневнике своего путешествия русский перевод записанного им отрывка, Я. П. Дуброва пишет, что сказка завершается тем, что «Гесер-Хан победил Ан-Дулма-Хана, женился на красавице его жене Бадмаре, освободил пять хошунов земли Тан, возвратился в свое царство и благодушествовал» [Дуброва 1884: 57]. Он называет записанный им текст сказкой, но «с исторической подкладкой» и приводит его жанровое определение, услышанное от жены залана — «*хушина тужи*» ('старая история'). Судя по русскому переводу отрывка сказания, записанного у жены урянхайского чиновника-залана, он близок к письменному тексту, но в то же время в нем присутствуют элементы, которые присущи устной форме повествования.

Заключение

Таким образом, в книжной традиции ойратов (калмыков) сюжет о пятнадцатиголовом демоне Андулма был распространен как в виде отдельных рукописей, так и в виде свода, состоявшего из сюжетов о воскрешении богатырей и победе над Андулма-ханом. Распространенность и

популярность этих двух сюжетов свидетельствуют о том, что эти тексты входили в число ядерных глав ойратского «Гесера».

Эпос «Гесер» не получил широкого распространения у ойратов (калмыков). В устной традиции он представлен в виде коротких и изрядно упрощенных пересказов книжных текстов, которые, тем не менее, сохраняют определенную связь с письменным источником. Сюжет о победе Гесера над демоном Андулма имел широкое распространение и в письменной традиции других монгольских народов, однако в их устной традиции он также сохранился в виде упрощенных устных повествований.

Источники

Буутан 2008 — *Буутан Санҗин туульс* / сост. Б. Х. Борлыкова. Элиста: КИГИ РАН, 2008. С. 194–195. (На калм. яз)

Геср Богд 1968 — Геср Богд Андалма хан хойр // Хальмг туульс. II боть / Манҗин Санҗас бичҗ авснь Бембән Ш. Элст: Хальмг дегтр haphач, 1968. С. 203–458. (На калм. яз)

Геср Богд 1972 — *Геср Богд хан* // Хальмг туульс. III боть / нәәрүлҗ кевлелд белдҗ диглснь: Н. Н. Мусова, Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкинова. Элст: Хальмг дегтр haphач, 1972. С. 175–181. (На калм. яз)

Геср Богд 1974 — *Геср Богд* // Хальмг туульс. 4-гч боть / сост. Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкинова. Элиста: Респ. тип., 1974. С. 114–118. (На калм. яз)

Калмыцкие сказки 1895 — *Калмыцкие сказки*. VII. Сказка про сражение Гесер-хана с Андалмой // Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества, Т. 9. СПБ.: Тип. Имп. Акад. наук, 1895. С. 1–59.

Литература

Билгүүдэй, Отгонбаатар, Цендина 2018 — *Билгүүдэй Г., Отгонбаатар Р., Цендина А. Ц.* Дамдинсурэнгийн гэр музейн монгол ном судрын бүртгэл. Улаанбаатар: Соёмбо Принтинг, 2018. 620 с. (На монг. яз)

Даваадорж 2022 — *Даваадорж Б.* Ховд ик сургуульд хадгалагдаж буй тод үсгийн судрууд. Тод үсгийн номын бүртгэл үйлдэж, галиглан удиртгал, тодорхойлолт хийсэн профессор Б. Даваадорж. Улаанбаатар: Соёмбо Принтинг, 2022. 200 с. (На монг. яз)

Дуброва 1884 — *Дуброва Я. П.* Поездка в Монголию в 1883 году // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО. 1884. Т. XV. № 1–2. С. 1–92; № 5–6. С. 1–43.

Дуброва 1885 — *Дуброва Я. П*. Поездка в Монголию в 1883 году // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО. 1885. Т. XVI. № 1–2. С. 24–237.

Неклюдов 2019 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 592 с.

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

Полянская 2025 — *Полянская О. Н*. Деятельность Восточно-Сибирского отдела РГО по изучению монгольских народов. Я. П. Дуброва — миссионер и этнограф // Вестник Томского государственного университета. История. 2025. № 98. С. 66–76. DOI: 10.17223/19988613/98/8

Сазыкин 1988 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. Т. I. М.: Наука, 1988. 511 с.

Сэцэнмунх 2004 — *Сэцэнмунх У*. Исследование письменного монгольского эпоса о Гэсэре. СПБ.: Астерион, 2004. 255 с.

Тунгалаг 2006 — *Тунгалаг Б.* Монгол Улсын Үндэсний номын сан дахь тод бичгийн

судрын гарчиг (= Каталог рукописей на «ясном письме» Национальной библиотеки Монголии). Улаанбаатар: Таймпринтинг, 2006. 278 с. (На монг. яз)

Түвшинтөгс 2025 — *Түвшинтөгс Б.* Увс аймгийн музейд буй тод бичгийн дурсгалын судалгаа. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2025. 252 с. (На монг. яз).

Хабунова 2021 — *Хабунова Е. Э.* «Сказание о Гесере-богдо» в записи от Дорджиева Шарлда Дорджиевича, 1893 г. р.: общая характеристика, текст, комментарий // Монголоведение. 2021. № 2. С. 382–398.

Хундаева, Бадмацыренова 2016 — *Хундаева Е. О., Бадмацыренова Д. Б.* Текстология списков о Гэсэре на старомонгольской письменности // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 11(65). Ч. 1. С. 168–172.

Alateng, Yakhontova, Yampolskaya 2021 — *Alateng Aoqier, Yakhontova N. S., Yampolskaya N. V.* Oirat Manuscripts in the Cabinet for Collecting, Cataloguing and Publishing Old Books of Ethnic Minorities in Ürümqi (Part One) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2021. Т. 13. №. 4. С. 530–541.

Alateng, Yakhontova, Yampolskaya 2022 — *Alateng Aoqier, Yakhontova N. S., Yampolskaya N. V.* Oirat Manuscripts in the Cabinet for Collecting, Cataloguing and Publishing Old Books of Ethnic Minorities in Ürümqi (Part 2) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2022. Т. 14. №. 1. С. 71–84.

Gerelmaa 2005 — *Gerelmaa G.* Brief Catalogy of Oirat Manuscripts kept by Institute of Language and Literature. Ulaanbaatar: Соёмбо принтинг, 2005. 269 p. (На монг. яз.)

Heissig 1961 — *Heissig V.* Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Band I. Valter Heissig. Mongolische Handschriften Blockdrucke, Landkarten. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag CMBG, 1961. 494 p.

Kara 2000 — *Kara G.* The Mongol and Manchu Manuscripts and Block prints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences / described by G. Kara. Budapest: Akademiai Kiadu, 2000. 603 p.

Uspensky 1999 — *Uspensky L.* Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Peterburg State University Library. Compiled by Vladimir L. Uspensky. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999. 530 p.

УДК / UDC 398

Устные нарративы о семейных реликвиях калмыков как репрезентация их культурно-исторической памяти (по экспедиционным материалам)

Евдокия Эрендженовна Хабунова[1], *Бамба Эрендженовна Убушиева*[2], *Светлана Гарриевна Батырева*[3]

Oral Narratives about Kalmyk Family Heirlooms as Manifested Cultural and Historical Memory: Analyzing Expedition Materials

Evdokia E. Khabunova[1], *Bamba E. Ubushieva*[2], *Svetlana G. Batyreva*[3]

[1]Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[1] Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

доктор филологических наук, профессор

Dr. Sc. (Philology), Professor

0000-0002-2113-6877. E-mail: khabunova(at)mail.ru

[2]Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[2] Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

кандидат филологических наук, профессор

Cand. Sc. (Philology), Professor

0000-0002-4237-6765. E-mail: ubamba(at)yandex.ru

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Хабунова Е. Э., Убушиева Е. Э., Батырева С. Г. (Khabunova E. E., Ubushieva E. B., Batyreva S. G.), 2026

[1]Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[1] Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

доктор искусствоведения, профессор

Dr. Sc. (Art History), Professor

0000-0003-4268-0705. E-mail: sargerel(at)mail.ru

Аннотация. *Введение.* Статья *нацелена* на изучение устных нарративов о предметах, имеющих большое значение для калмыков, хранящихся в семьях и передающихся калмыками из поколения в поколение как объект почитания и свидетельство прошлых событий. Устные нарративы о семейных реликвиях впервые в калмыцкой фольклористике выделяются в отдельную тематическую группу, что указывает на *актуальность* и *новизну* данного исследования. *Материалом* для анализа служат устные нарративы о семейных реликвиях, записанные в Республике Калмыкия с 2012 г. по настоящее время от представителей разных поколений. *Методы*. При сборе информации по теме исследования использовался комплекс методических приемов (опрос, интервью, наблюдение, фиксация, расшифровка, систематизация), в процессе анализа были применены элементы сравнительно-исторического, описательного, функционально-структурального методов, также учитывались теоретико-методологические обобщения В. Б. Шкловского, У. Лабова и Д. Валетски в области изучения устных нарративов. *Результаты*. В ходе исследования установлено, что перечень почитаемых калмыками предметов повторяется (буддийские культовые предметы, личные вещи высоких духовных лиц или предков, предметы быта и культуры, атрибуты традиционной обрядности, народной лечебной практики), но история их сакрализации в устных рассказах варьируется. Определено, что устные нарративы о семейных реликвиях являются надежным способом сохранения и передачи из поколения в поколение народных знаний о событиях историко-культурного значения, о духовных ценностях предметов материального мира. Они раскрывают символический смысл предметов и вещей, почитаемых в калмыцких семьях, объясняют причину благоговейного отношения к ним, актуализируют значимость соблюдений запретов и правил, наставлений и предостережений при их практическом применении. Знания о семейных реликвиях, сохраненные в памяти и транслируемые в устной форме, охватывают несколько поколений и передаются как один из базовых элементов этнической идентичности калмыков.

Ключевые слова: калмыки, устные нарративы, реликвии, духовные ценности, культура, история, память, полевые исследования

Благодарность. Исследование проведено в рамках реализации программы развития ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова» на 2021–2030 годы.

Для цитирования: Хабунова Е. Э., Убушиева Б. Э., Батырева С. Г. Устные нарративы о семейных реликвиях калмыков как репрезентация их культурно-исторической памяти (по экспедиционным материалам) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 129–146. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-129-146

Abstract. *Introduction.* The article attempts a study into oral narratives about objects that are of utmost significance to Kalmyks and are kept in families to be passed from generation to generation as objects of veneration and evidence of past events. For the first time in Kalmyk folklore studies, oral narratives about family heirlooms are identified as a separate thematic group, which attests to the research be relevant and original enough. *Materials and methods*. The paper analyzes oral narratives about family heirlooms recorded in the Republic of Kalmykia from 2012 to the present day from representatives of different generations. To collect data on the research topic, a set of methodological techniques have been employed, such as surveys, interviews, observations, recordings, transcription, and systematization. The analysis has involved elements of the comparative historical, descriptive, and functional structural methods. Special attention has been paid to theoretical and methodological generalizations by V. B. Shklovsky, W. Labov, and D. Valetsky related to studying oral narratives. *Results*. The work reveals that the list of objects revered by Kalmyks is repetitive enough (Buddhist cult objects, personal belongings of high-ranking clergy or ancestors, household and cultural items, attributes of traditional rituals, and folk medicinal practices), but histories of their sacralization in oral narratives actually tend to vary. It has been determined that oral narratives about family heirlooms are a reliable means to preserve and pass on folk knowledge about events of historical and cultural significance from generation to generation, as well as about spiritual values of material objects. The former reveal symbolic meanings of objects and items revered in Kalmyk families, explain reasons behind the reverent attitudes, and highlight the importance of observing prohibitions and rules, as well as following instructions and warnings in their practical use. Such knowledge about family heirlooms preserved in memory and transmitted orally involves several generations and is passed on as a basic element of Kalmyk ethnic identity.

Keywords: Kalmyks, oral narratives, relics, spiritual values, memory

Acknowledgements. The reported study was conducted within the framework of the 2021–2030 Development Program of the B. B. Gorodovikov Kalmyk State University.

For citation: Khabunova E. E., Ubushieva B. E., Batyreva S. G. Oral Narratives about Kalmyk Family Heirlooms as Manifested Cultural and Historical Memory: Analyzing Expedition Materials. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS.* 2026. No. 1. Pp. 129–146. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-129-146

Введение

Устное народное творчество как неотъемлемая часть духовной культуры калмыков не прерывалось, продолжало свое развитие в посттрадиционную эпоху, наполняясь новым содержанием и облекаясь в самые различные формы, но не все ее проявления подвергались фиксации и научному анализу.

В период активной собирательской работы (1960–1980-е гг.) внимание калмыцких исследователей было обращено на основные жанры калмыцкого фольклора: героический эпос «Джангар», сказки, народные песни, легенды и предания. При фиксации жанров несказочной прозы в эти годы за рамками собирательского «поля» оставались устные нарративы

определенной тематики (о буддизме, депортации калмыков в 1943 г., народной медицине, о легендарных личностях прошлых столетий, повествования меморативного характера, демонологической направленности и др.).

Материалы и методы

Исследование базируется на материалах, собранных в полевых условиях на территории Республики Калмыкия по внутривузовским грантам КалмГУ (2012–2017), а также в рамках различных проектов по грантам РФФИ, РНФ (2018–2026). Экспедиции были нацелены на «фронтальный опрос», т. е. на фиксацию «всего и у всех». Такой подход позволил собрать полевой материал, в какой-то степени восполняющий пробел предшествующих экспедиций, расширить тематику зафиксированных ранее устных нарративов калмыков и частично ввести их в научный оборот для предметного изучения. В данной статье используются устные нарративы о вещах и предметах, имеющих большое значение для конкретной семьи, хранящиеся и передающиеся калмыками из поколения в поколение как объект почитания и свидетельство прошлых событий. «Событийный статус рассказанного происшествия (истории) не определяется никем субъективно: ни повествователем, ни героем, ни читателем. Он определяется интерсубъективно–активированной в ходе нарративной коммуникации картиной мира» [Тюпа 2016: 46]. Обретая статус реликвии в ходе взаимодействия и вербальной коммуникации людей, отдельные предметы попадают в разряд тех ценностей, которыми определяется этническая идентичность.

Собранные материалы указывают на то, что перечень почитаемых в различных семьях предметов, как правило, повторяется, но история их сакрализации в устных рассказах варьируется. Эти и другие факты все еще не получили должного научного освещения, что актуализирует обоснованность проблемы, анализируемой в данной статье.

При сборе информации по теме исследования использовался комплекс методических приемов (опрос, интервью, наблюдение, фиксация, расшифровка, систематизация), в процессе анализа были применены элементы сравнительно-исторического, описательного, функционально-структурального методов, при определении границ объекта изучения особое внимание уделяется теоретико-методологическим обобщениям В. Б. Шкловского, У. Лабова и Д. Валетски в области изучения устных нарративов [Шкловский 1929: 55–67; Labov, Waletzky 1997: 3–38].

В данной статье устные нарративы калмыков о семейных реликвиях как отдельная тематическая группа выделяются впервые в калмыцкой фольклористике, что дополнит новыми сведениями представление о семейных ценностях калмыков, а также может высветить актуализированные аспекты культурного наследия калмыков.

Результаты и обсуждение

В данном исследовании устный нарратив понимается как повествовательный текст, зафиксированный в момент его воспроизведения информантом, содержащий краткое изложение, описание или оценку прошлых событий, рассматривается как форма устной передачи знаний и опыта отдельных людей в тех объемах и в той последовательности, в какой они сохранились в памяти самого нарратора. Вербализация информации о разных аспектах жизни человека и прошедших событиях — явление повседневное и многообразное, рассказчик имеет возможность излагать запомнившую информацию так, как он ее понимает, но при этом он сохраняет ее устойчивые сегменты, как самые важные, на его взгляд. «Последовательность и суть произошедшего события в таких рассказах интерпретируется с учетом опыта, знаний и мировоззренческих представлений нарратора» [Хабунова 2022: 1424]. Учитывая то, что тематическая рамка его повествования определяется интервьюером, мы вправе рассматривать такой материал как «средоточие памяти — в общеэтническом ли, групповом или семейном масштабе, получившее организованные формы. В нем концентрируется часть опыта, накопленного традицией, и материализуется в известных пределах сама традиция» [Путилов 1994: 54].

Записанные в Калмыкии повествования носят синкретичный характер, их содержание зависит от сказительского умения нарратора и предмета объективизации в рассказе. В этой связи для анализа используется междисциплинарный подход, позволяющий осмыслить содержание и суть различных по форме нарративов, раскрыть этническую специфику устного текста, не лишенного субъективизма и обусловленного мировоззренческими представлениями рассказчиков, их социальным опытом, мерой участия в событии. Беседы, интервьюирование, проведенные в благоприятных для рассказчика условиях, были направлены на выявление информации, сохраненной в памяти рассказчика как обобщение личного или коллективного опыта.

Значительную часть из рассматриваемой группы устных повествований составляют рассказы о предметах сакрального значения, в числе которых чаще всего упоминаются молитвенные четки (*эркн*). В этих нарративах акцент делается на преемственность в праве на их обладание, объясняется причина выбора определенного члена семьи как хранителя четок, подчеркивается важность передачи семейной реликвии по мужской линии — кому-то из сыновей или их женам, детям. Также подчеркивается важность бережного отношения к ним как к атрибуту буддийской практики, отмечается необходимость умелого их использования, соблюдения определенных правил и запретов: так, семейные четки (*эркн*) не отдают в чужие руки, а обладатель четок должен регулярно перебирать бусины (108, 32, 21 раз), произнося определенные молитвы: *Эркиг цеврәр бәрх кергтә, бурхна өвр; бәәҗ бәәҗәһәд тос түркәд, түнгрцгт бәрхмн болҗана* ‘Четки надо держать в чистоте, на алтаре; время от времени следует смазывать маслом и хранить в чехле’[1] [ПМА 1] (рис. 1).

[1] Здесь и далее представлены переводы с калмыцкого языка Е. Э. Хабуновой.



Рис. 1. Четки в замшевом чехле
[Фото Хабуновой Е. Э., 2026 г.]

Из записанных нарративов следует, что четки активно использовались в народной лечебной практике. Считалось, что магическая сила «намоленных» четок исцеляет от недугов: *Хавдриг эркәр домнхла, хавдр хәрҗ оддг билә* ‘Если заговорить опухоль, касаясь ее четками, то она исчезнет’ [ПМА 1].

Ценность четок связывалась не только с их сакральными функциями, но и с магическим смыслом заговорных текстов, которые не были записаны в полном объеме в силу их жанровой специфики. Причину нашептывания заговорного текста информант объясняет так: *Бурхнд келҗәх юмиг шулм бичә соңстха, — гиһәд, шимлдәд келдг бәәҗ <…> үдин өмн домндмн, нарн дорагшан орҗах кемд келҗ болшго* ‘Слова, обращенные к богу, не должен услышать черт, поэтому говорили шепотом <…> лечить заговором надо до полудня, нельзя это делать, когда солнце идет к закату’ [ПМА 1].

Рассказы собеседников не были информативны в отношении заговорных текстов, из их однотипных сообщений следует, что целитель часто и внятно произносил лишь формулу «*эм-дом болг!*» ‘пусть будет лекарством-заговором!’. Подробностями отличаются те фрагменты повествования, где рассказчик конкретизирует аспект, важный на его взгляд, или излагает свою точку зрения на ту или иную ситуацию. Например, один из информантов подчеркивал значимость старинных четок, унаследованных от нескольких поколений предков, другой связывал магические свойства четок с буддийскими культами: *Арья Бала гидг бурхн эркн дунд төрсмҗ <...>. Манад Цаадан Кермн гидг күчтә отч билә. Тер эркәр домндг билә. Мана көвүн, Сиврт чик хәләвр уга, крылцәгәс киисәд, өрәл җилдән һоҗад бәәв. Кермн утцар иигәд-иигәд (показывает) хәләчкәд: «Толһан уйдлнь һарч оч», — гиһәд эркәр домнв. Тохмар ирсн эркәрн, цаадк уңг-тохмаснь ирсн эрк болхугов. Тиигснә хөөн тогтнв, толһань өвддгнь уурч одв* ‘Оказывается, бодхисаттва Арьябала[1] может воплотиться в бусину четок <…>. Среди нас жила Цаадан Кермен, она была сильным целителем. Она лечила четками.

[1] Калмыцкое название Авалокитешвары.

Наш сын упал с крыльца, после чего полгода мучился от диареи. В Сибири не было надлежащего ухода и внимания. Кермен нитками измерила вот так (показывает), посмотрела и сказала: «Произошло сотрясение мозга», и стала заговаривать четками. Родовыми четками, унаследованными от далеких предков, вот так вот. После этого все прекратилось, его голова перестала болеть' [ПМА 1].

Немаловажное значение придавалось физическим свойствам материала, из которого изготовлены бусины четок. Так, информанты подчеркивали, что, прикасаясь четками из сандала или можжевельника к темени или трижды проводя ими вокруг головы человека, можно отпугивать злых духов или устранять негативное влияние вредоносных сил [ПМА 2].

В устной традиции калмыков до сих пор бытует множество рассказов о передаче духовным лицом сакральных предметов и необычных умений конкретному человеку, избранному им по определенным признакам: «В нашей семье хранится *мирде*[1], который наш родственник, служивший в *хуруле*, когда-то завещал нашему дяде, у которого на теле были винные пятна в форме *оркмджи*[2]. Возможно, эти нательные пятна были восприняты как знак, указывавший на его высокий статус в прошлом перерождении. Дядю в младенчестве содержали в особых условиях (*цеврәр бәрдг билә* 'держали в чистоте'), он до семи лет не ел мясо, всегда ходил в чистой одежде, его окружали заботой. Однажды, когда они были еще в Сибири, одна русская женщина угостила мальчика свининой, по незнанию. После этого винные пятна *оркмджи* на теле исчезли. Родители посчитали это плохой приметой, решив, что они не оказали должное внимание обладателю *мирде,* не обеспечили условия, важные для хранения сакрального предмета (*бузрдчкҗ* 'осквернили'). Во избежание плохих последствий, они передали *мирде* Намке, в прошлом служителю *хурула.* К представителям духовенства калмыки относились с большим уважением, скрывали их в своих домах, когда они подвергались гонениям и обращались к ним за помощью, когда они тайно продолжали буддийскую практику, несмотря на репрессии [ПМА 3].

Факты, содержащиеся в устных нарративах, существенно дополняют картину, которая формируется под влиянием социокультурной среды и межличностных отношений. Сохранившись в генетической памяти семьи, они помогают восстановить важные эпизоды истории калмыков и судьбы народа. Следует отметить, что большая часть текстов религиозного значения была нами зафиксирована от родственников священнослужителей. Одна из них поведала историю о схронах буддийских святынь: «Дедушка от своего дяди, в прошлом высокого буддийского иерарха, узнал, где хранятся ценности *Чёёря хурула.* Но дедушка умер в Сибири. Перед смертью он рассказал супруге об их местонахождении. После возвращения из Сибири пытались найти это место, но не смогли. Старики говорили: *Цагнь ирхлә, олдх* 'Найдется, когда время придет' [ПМА 4].

---

[1] Оберег в виде миниатюрного изображения буддийского божества, вложенного в футляр для индивидуального пользования.

[2] Полоса красной материи, которую носят через плечо буддийские монахи.

Аналогичные нарративы, записанные в основном в регионах, где ранее были сосредоточены буддийские центры, носят конфиденциальный характер. Предваряя рассказ, собеседник предупреждает, что информацию не стоит предавать широкой огласке, нельзя передавать сомнительным людям, и в то же время он констатирует важность ее сохранения надежными людьми до лучших времен: «Дома на семейном алтаре хранился сверток, завернутый в шелковую ткань. Родители ничего не говорили о его содержимом, запрещали трогать его. Видимо, они опасались за нашу безопасность в советское время или не были уверены, что мы сможем соблюсти правила, необходимые при извлечении содержимого свертка. Мы понимали, что это семейная реликвия, которую мы должны сохранить для потомков. Запрет «*бичә көндә*!» ('не трогай!') соблюдается до сих пор. Когда появился *хурул*, мы пригласили домой буддийского монаха, чтобы показать ему сверток. Оказалось, что в нем находилось буддийское сочинение *«Дорж Җодв»* («Алмазная сутра»). На толстой черной бумаге золотыми буквами был написан молитвенный текст! Лама открыл, прочитал его, снова завернул в шелковую ткань и положил на алтарь. Сейчас мы знаем, почему он (сверток) прошел Сибирь и до сих пор хранится на семейном алтаре, почему родители скрывали от нас содержимое свертка и запрещали трогать его. Все эти годы никто не трогал, не раскрывал его (сверток), потому что был наложен запрет» [ПМА 3].

Преемственность и таинство передачи семейной реликвии осуществлялись в благоприятное время и при определенных условиях, что должно было, по свидетельствам информантов, усилить его сакральную значимость и способствовать сохранности его магической силы при использовании. В секреты передачи реликвии и историй, связанных с ними, были посвящены только взрослые. Многие признают, что не учли полезность и культурную ценность вещей и предметов, которым их родители придавали особое значение.

В устных рассказах респондентов присутствуют свидетельства о гадании на четках: *Боовуш Пюрвеевна эркәр белг бәрдг билә. Һурвн хурһан иигәд бәрҗәһәд (показывает), һурв эргүләд, темдгләд авчкад, һурвадар хувах. Байр тусна, Худрһ тусна, бүтү тусна. Һурвн байр тусхла, дәкч белг бәрдмн биш. 1 — байр, 2 — невчкн зуур йовдлта болҗана, бүтү тусхла, хаалһ хаалһата. Зәрмдән, һурв бәрсн хөвн ашнь хәләнә. Эркиг ик хурһндан һурв эргүлчкәд, хәләнә* ‘Боовуш Пюрвеевна гадала на четках. Вот так (показывает) на три пальца трижды наматывала четки, отмечала, потом эту часть делила на три. Может выпасть «*байр*» ('радость') или «*худрһ*» ('препятствие'), бывает и «*бүтү*» ('закрыто'). Если три раза выпадает «*байр*», нельзя продолжать гадание. «*Байр*» — это единица, два — это дорога «*хаалһ*», а «*бүтү*» (3) означает, что путь к успеху закрыт’ [ПМА 1].

К сожалению, рассказы о гадании на четках лаконичны и малоинформативны в силу того, что этой практикой искусно владели буддийские монахи и применяли ее при острой необходимости и исключительно для мирян. Из воспоминаний информанта следует, что в советское вре-

мя некоторые калмыки-миряне тоже практиковали гадание на четках. Возможно, их практика была обусловлена упразднением института буддизма, уничтожением буддийских храмов и общин, репрессиями и гонениями на оставшихся в живых буддийских монахов: «Помню, что дедушка (*аава*) использовал четки для гадания, но это происходило очень редко. К нему обращались однохотонцы (односельчане), когда скот потеряется, когда человек заболеет или отправляется в дорогу по важному делу. Он сначала совершал омовение (*аман усар зәәләд, һаран уһадг билә* ‘полоскал ротовую полость и мыл руки водой’), затем, читая молитвы, перебирал четки. После чего некоторое время сидел молча, наверное, настраивался, потом начинал гадание. Подробности не помню, но действие было троекратным. Он отсчитывал по три бусины, это я видела. После каждого раза записывал цифры на листочке: одна бусина означала радость (*байр*), две бусины — дорога (*хаалһ*), три бусины — закрытость, непроницаемость (*бүтүү*). Результат гадания сообщал сразу: если трижды оставалась одна бусина, это интерпретировалось как успех, если троекратно оставалось по три бусины, это рассматривалось как отрицательный результат и недостижимость цели, сочетаемость разного количества бусин (1, 2, 3) расценивалась как возможность достижения положительного результата после дополнительных процедур — отправление определенного обряда или ритуала, например, люди делают обряд *сержем*[1]. Как правило, люди с просьбой о гадании приходили к нему днем, точное время не помню» [ПМА 5].

Отдельные явления, факты, предметы и другие проявления окружающей действительности, оторвавшись от первичной ритуально-мифологической основы, попадают в орбиту повседневности, а попытки их объяснения обычными людьми порождают устные нарративы, структура и содержание которых формируются самим нарратором. Нарратив — это обязательно связный рассказ, целостность которого заключается «в наличии единой причинно-следственной последовательности, способной охватить весь включенный в этот нарратив материал» [Маслов 2020: 87]. «Целостность» и «включенность» свойственны и записанным нами нарративам. В начале повествования нарратор, например, сообщает биографические сведения о хранителе сакральных предметов: «*Аава* (дедушка) родился в местности *Харгата* ('имеющая укрепление, защищенная'), в урочище *Хойр худг* ('два колодца'). В детстве его отдали в *Бага Хурул* ('Малый хурул'), но по настоянию родителей он не принял монашество, так как был единственным сыном. В 1910 г. он женился, а в 1918 г. ушел служить в Красную Армию, участвовал в Гражданской войне и вернулся домой в 1922 г. В 1943 г. Шарлда Дорджиев (дедушка) вместе со всеми калмыками был депортирован в Сибирь, где ему пришлось отбывать срок в тюремном заключении. В 1957 году он вернулся с земляками в родные места и покинул этот мир в 1984 году» [ПМА 5].

[1] *Сержем* — буддийский ритуал подношения чая, «золотого напитка» божествам с просьбой о помощи.

Далее излагается основная история, в которую посвящались только члены семьи и рода: «Он до самой кончины начитывал религиозные тексты [по памяти], перебирал четки, по утрам возжигал лампадку, тайно на чердаке своего дома хранил культовые предметы Бага Хурула (*цаһан мөңгн бүрә бүшкүр* ‘серебряная труба [из хурульного оркестра]’, *зулын цөгц* ‘лампадки’, *торһар орасн ном* ‘сутры, завернутые в шелковые ткани’ и многое другое), которые были спрятаны старыми ламами в тайнике после роспуска хурула. Их местонахождение знали три человека, в числе которых был наш *аава* (дедушка по отцовской линии). Выживший человек должен был вынуть их из тайника после возвращения из Сибири и спрятать в надежном месте. *Аава* хранил их на чердаке своего дома» [ПМА 5].

В финальной части повествования, как правило, говорится о дальнейшей судьбе спасенных реликвий: «После смерти *аавы* наш отец, партийный работник, передал их в Национальный музей им. Н. Н. Пальмова Республики Калмыкия» или сообщается дополнительная информация об их хранителе, как о незаурядной личности: «*Ааву* как знатока калмыцкого фольклора, народных традиций и обычаев часто приглашали на торжества и праздники, к нему обращались за советом люди, оказавшиеся в сложной жизненной ситуации. Он ежедневно начитывал буддийские мантры, тайно занимался лечебной практикой, не отказывал тем, кто обращался с просьбой погадать в случае пропажи скота или ценных вещей» [ПМА 5].

Во всех рассмотренных нарративах присутствует мотив «тайного вывоза» семейных реликвий во время депортации калмыков в 1943 г. в Сибирь: «Буддийские танки вывезли, намотав вокруг себя, затем таким же образом привезли их на родину», сообщаются детали хранения семейных святынь в незнакомой местности — «в тяжелейших бытовых условиях старались содержать в чистоте буддийские реликвии»: *Сиврт мадн землянкд бәәдг билəв, утан дүүрң, түлдг чик түлəн уга. Тер утана көөһəс бурхан цеврлхəр седəд, мана аак цевр аанд ус кеһəд, бурхан уһаж* <...> *Бурх уһадмн биш. Тигəд терүнəсн мана аак сеҗж. Түүнə хөөн мана авһ тер бурх Намкад бəрчкв* ‘В Сибири мы жили в землянке, всегда задымленной, так как не было нормального топлива. Наша мама решила очистить буддийскую танку от копоти, налила чистую воду в чашку и помыла <...> А божества мыть нельзя. Наша мама стала переживать из-за этого. Тогда наш дядя передал их Намке (в прошлом служителю культа)’ [ПМА 1].

Акцент в повествовательных текстах делается на недопустимость оставления без присмотра семейных реликвий, наполненных сакральным смыслом и являющихся неотъемлемой частью семейной (родовой) истории. Как правило, их хранят в отдельной комнате или специально отведенном месте (рис. 2, 3). Несмотря на репрессивную политику того времени, объекты семейного культа были сохранены и переданы потомкам вместе с устными рассказами — воплощением памяти предков.

В рамках семьи передавалась тайна сакрализации предмета и фактов, связанных с ним. Случай, оставивший неизгладимый след в судьбе




Рис. 2, 3. Семейные реликвии (имена хранителей реликвий не указываются по просьбе информантов) [Фото Хабуновой Е. Э., 2015]

какого-то из членов семьи, становится первоосновой для осмысления и устного воспроизведения действительных событий, обретая свою значимость и смысл позднее, когда он становится частью общей истории.

Интерес представляют устные рассказы о предметах быта, которым придается особое значение в семье, причем в их числе часто упоминаются не драгоценности, а обычные предметы быта (нож, посуда, инструменты, тренога и др.). В них раскрываются значимость предмета, история исключительности его свойств, излагается информация о сфере его применения, объясняются правила хранения и т. д. Они не лишены мифологического ореола, что можно продемонстрировать на примере содержания одного из них: «Наш далекий предок перед кончиной решил поделить богатство между своими родными. Некоторым семьям достались золото и серебро, а одной семье — кленовая пиала. Вернувшись домой, супруга высказала мужу свое недоумение и причину такой, на ее взгляд, несправедливости. Каким-то образом это дошло до старца-дарителя. Он вызвал супругов и сказал: „Глупые вы еще, я передал вам самое главное богатство, о его ценности вы узнаете позже". Прошли годы, семья — обладательница пиалы разрослась так, что члены семейств не поддавались счету, а у тех, кто получил золото и серебро, не осталось продолжателей их рода (по мужской линии). Наши старики объяснили это тем, что предок предвидел это и дал им возможность прожить их короткий век безбедно. Пиала хранится у меня, так как я являюсь самым младшим в нашей семье» [ПМА 6].

Отдельные предметы, унаследованные от предков, содержались отдельно от обычных вещей, им пользовались исключительно родственники по мужской линии, к их числу относился ритуальный сосуд: *Түңгичн [аан] уһадмн биш. Цәәһән уучкад, хүүрә кенчрәр арччкхла, гилвкәд бәәнә. <…> эрк биш эцкин саддуд <…> тер аанг көвүнднь болну, ачднь болну өгдг болҗана. Кезәнә тиигҗ агч аан бәрдг билә* ‘Ее [пиалу]’ нельзя мыть. Выпив чай, ее вытирали насухо мягкой тканью так, чтобы она блестела, <…> эту пиалу давали только родственникам по отцу <…>, или его сыну, внуку. Раньше так хранили кленовую чашку’ [Хальмг амн зокъял 2024: 200].

Интерес представляют рассказы, повествующие о лечебных свойствах семейных реликвий, история которых связана с необычными событиями, нестандартной ситуацией или непростой судьбой личности, сохранившей уникальную вещь: «Брат моего отца был набожным человеком. Ему на хранение передали необычный котелок из *хурула*, когда его разрушали в советское время. Котелок был необычный и назывался „*немш хар хәәсн*" (немецкий черный котелок). Он состоял из деталей, подобных лепесткам лотоса, которые складывались и застегивались. Его подвешивали на крючок к поясу в условиях кочевки. Металлические лепестки распускали (расстегивали), наливали воду и варили в нем чай, из него не выливалась даже капля воды. Когда кто-нибудь заболевал, то с этого котелка соскабливали сажу и давали больному для приема внутрь» [ПМА 7].

Внимания заслуживают устные рассказы о предметах, способных отпугивать нечистую силу. Согласно поверьям, к ним относятся острые предметы, чаще всего в этом контексте упоминается нож. Из рассказов следует, что нож, которым перерезалась пуповина новорожденного, служил оберегом для младенцев и помещался под матрац колыбели в период длительного отсутствия отца. Этот нож иногда использовался в лечебной практике, но в быту использовался обычный кухонный нож.

В нарративах демонологического содержания охранительными качествами наделяется кнут (*маля*), рукоять которого изготовлена из таволги. Отмечается, что такую плеть калмыки обязательно брали в дорогу, а ветка таволги всегда висела у входа в жилище. Путник, в ночное время оказавшийся в месте концентрации демонических сил (*донамин хотхр* ‘лощина чертей’), для изгнания злых духов должен был произнести специальные заговорные слова: *тааз-тааз, таньҗанав, тавлһ иштә малятав* ‘тааз–тааз, я распознал [вас], в руках у меня плеть с рукоятью из таволги’. В данном тексте слова «*тааз-тааз*» являются заменителем аппелятива, обозначающего демоническое существо, который не произносится калмыками из-за суеверия. Иногда нежелательные слова, произнесенные случайно, сопровождаются формулой: *Келсн үгәс хол йовг!* ‘Пусть уйдет подальше от сказанных слов’, *Җахн-җахн холаһур!* ‘Мимо–мимо, стороной!’.

Предупреждая потустороннее существо о своей защищенности, путник тем самым избавлялся от страха и без опасений и особых препятствий преодолевал мрачное место. Согласно поверьям, незащищенный путник может всю ночь кружить в этом месте, бороться с нечистой силой и измученный и опустошенный вернуться домой под утро [Хальмг амн зокъял 2024: 88–89].

Плеть (*маля*) как грозное оружие отмечается в калмыцком героическом эпосе «Джангар» в контексте богатырской клятвы (*андһар*): *Түүниг авчи эсе чадхъни, эзн хаани маляла харһҗи үксеви, эрлег хаани засъгла харһҗи үксеви* ‘Если не одолею его [врага], пусть лишусь я жизни от смертоносной силы ханской плети, пусть умру я, подвергшись наказанию Эрлик хана’ [Джангар, I 1978: 248]. Как отмечает один из информантов *джангарчи*, мужчина не должен расставаться с плетью, без нее он стано-

вится уязвимым для нечистой силы (*залу күн маля уга йовдмн биш, хамг тотхр-зеткрлә харһдмн*) (рис. 4).



Рис. 4. Кнут и плеть с рукоятью из таволги, изготовленные джангарчи. Фото 2015 г.

В ходе беседы он рассказал случай, подтверждающий важность следования народным традициям и верованиям: «Произошла большая авария, шансов для выживания практически не было, но человек выжил благодаря тому, что в машине у него лежала ветка таволги» [ПМА 8].

Мотив утраты и сожаления, присутствующий в повествованиях о семейных реликвиях, взаимосвязан с запретами родителей, которые, оберегая своих детей от нежелательных последствий, старались не раскрывать им истинную ценность тех или иных предметов и причину их уникальности. Это в какой-то степени объясняет неполноту перечня объектов, относимых к семейной реликвии, и скудость информации о них. В некоторых нарративах звучит раскаяние информантов в том, что они не сохранили памятную вещь или предмет, так как не учли их полезность и культурную ценность: «У нашей *ээжи* был „змеиный рог” (*моһан өвр*), бабушка держала его во внутреннем кармане жилета в тканевом чехле зеленого цвета. Когда *ээжи* не стало, его [змеиный рог] отдали снохе, которая занималась лечебной практикой. А сейчас я не знаю, у кого он находится» (рис. 5) [ПМА 9].

В народно-лечебной практике часто используется предмет, называемый *лууһин сумн* ('стрела дракона'): *Мана ээжд лууһин сумн билә, оһтрһу ду һарад, һал цәклхлә, унж ирдгч <…> олж авсн күн күүнд өгдго бәәж <…> ээж эврән терүгәр шарх, хавдр домндг билә* ‘У нашей бабушки была «стрела дракона», оказывается, она попадает на землю, когда гремит гром и сверкает молния <…> человек, нашедший ее, никому не отдавал <…> бабушка сама им заговаривала опухоли и раны’ [ПМА 10].

История возникновения змеиного рога «*моһан өвр*» также овеяна легендами с мистическим подтекстом: *Кезәнә нег залу, мөрн деерән тегт йовсн цагт, нег өвртә моһа үзгдсн бәәҗ. Өвртә моһа үзгдхлә, тер моһад цаһан альчур делгәд мөргхлә, моһа өврән унһаҗ өгдгчн. Тер өвриг үзсн күн авх зөвтәч. Авсн күн кишгтә, медлгч болдгчн. Эн залу тиим учринь медлго, эврәннь хаалһар йовҗ оч. Хөөнь эн моһа хәрү залуд харһҗ, залу һарад зулхла, моһа залуг күцҗ авад, залуһин күзүһинь орашад алсн болҗана* ‘Давным-давно один мужчина, оказавшись в степи на коне, увидел рогатую змею. Когда такое случается, надо постелить белый платок, поклониться змее и помолиться. Тогда змея сбрасывает свой рог. Тот рог должен забрать человек, который видел змею [отделение рога]. Забравший [рог] человек становился знахарем, был счастливым' [Хальмг амн зокъял 2024: 222].



Рис. 5. Змеиный рог. Фото Хабуновой Е. Э., 2017 г.
(Имя хранителя предмета не указывается по просьбе информанта)

Тот мужчина не знал об этом и продолжил свой путь. Потом эта змея снова встретилась на пути мужчины. Когда мужчина побежал прочь, змея настигла его, обвила шею и задушила его’.

В повествованиях о змеином роге «*моһан өвр*» и стреле дракона «*лууһин сумн*» акцент делается как на их магических свойствах, так и на избранности его обладателя: *Моһан өвр күн болһнд олдхш. Кеер мал хәрүлҗ йовад, моһа үзгдхлә, зогсад, дотран зальврад, альчур делгхлә, иигәд мөргхләг (показывает), терчн бийнь авч ирәд хайчкна, — гинә. Деерәс залҗ йовх юмн болхгов. Моһан өвр К. Боовад билә, ода кенд үлдснь медҗәхшв. Лууһин сумн гиҗ бас бәәнә. Оһтрһу бууһад, һазр деер ирәд, һурвн җил болад, деегшән һарч. Олдх күүндән олддгч. Ном умшад, терүгәр хавдр эмнлдг бәәсмн. Одачн тиигнәлм* ‘Не каждому суждено найти змеиный рог. Когда в степи пасешь скот и видишь змею, надо остановиться, помолиться про себя, расстелить платок и поклониться (показывает), тогда она сама сбрасывает [рог], говорят так. Сверху так регулируют это, видимо. Змеиный

рог был у К. Боовы, а сейчас он у кого — не знаю. Бывает еще «стрела дракона». Когда гром гремит, он [дракон] спускается на землю, спустя три года поднимается наверх. Находит тот, кому суждено его найти. Им лечили опухоль, начитывая молитвы. До сих пор же так делают’ [ПМА 11].

В некоторых нарративах особое внимание уделяется вещам, с которыми ассоциируются благосостояние членов семьи, продолжение рода и благополучие потомства. В них объясняется причина запретов и высказывается предостережение за нарушение устоявшихся правил: к примеру, говорится, что передача детской колыбели (*өлгә*) (рис. 6) в другую семью может повлечь за собой прекращение деторождения в данной семье, вынос за пределы жилища треножника (*тулһ*) (рис. 7), символизирующего родовой очаг, может привести к несчастью.



Рис. 6. Детская люлька.
Фото Хабуновой Е. Э.

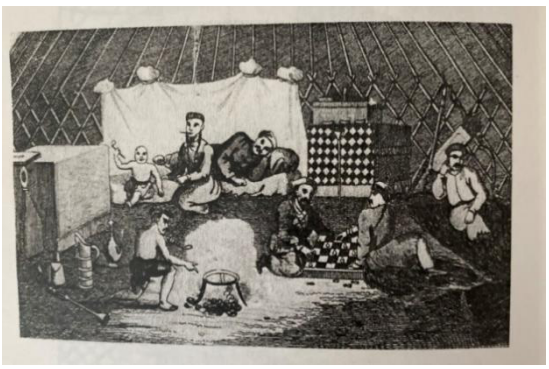


Рис. 7. Рисунок неизвестного художника. XIX в.

Как правило, эти предметы не имели материальной ценности и воспринимались как объект, связывающий семью с предыдущими поколениями, с их исторической и генетической памятью, с традициями и обычаями предков.

Объяснение истории появления вещей и предметов в семье со временем усиливает их значимость и укрепляет их статус как семейной реликвии. Вместе с реликвией очередному хранителю передается информация

о событиях, связанных с ее появлением в семье, что обеспечивало связь поколений и служило связующим звеном между прошлым, настоящим и будущим. Событие — это нарративный статус некоторого отрезка жизни в нашем опыте: дабы определиться с событийным статусом сообщенного нам казуса, необходимо сосредоточиться на том, *как* он рассказывается, — обратиться к нарративной структуре текста.

Манад Рокчинск Гарян зурсн зург бәәнә. Тер мана паапта Широклагд йовж. Хальмгудыг Сиврүр туулһсиг тендән соңсч. Әмд угагньчн меддг арһ уга. Гәәвһә залу дүрстә, салдс хувцта, махта-шөлтә бәәдлтәһәр зурж. Зөрц тиигҗәхгов. Тер зургиг мана паап Сиврүр нег күүһәр йовулж. Өрк-бүл әмд бәәхлә, күргәд өгтхә гиһәд. Тер зургтан көвүнәннь нер бичж. Тер зургиг манахс авад, о, әмд-мент йовдгч! — гиһәд байрлж. Тер зурач тиигәд зурсн болҗана. Тер цагас авн эн зург бидн бурхна өөр бәрнәвидн. Зургин тууҗиг манахс цуһар меднә ‘У нас есть рисунок Рокчинского Гарри (рис. 8). Он и наш отец вместе оказались в Широклаге. Находясь там, они узнали, что калмыков сослали в Сибирь. Не знали, живы ли их родные. В своем рисунке он нашего отца изобразил бравым молодцом в солдатской форме. Специально, наверное. Тот рисунок наш отец через кого-то отправил в Сибирь, чтобы передали родным, если они живы. На том рисунке было написано имя сына. Получив тот рисунок, наши обрадовались: О, жив-здоров! — решили. Таким же художник его изобразил же. С того момента рисунок — портрет отца — хранится у меня и всегда находится на алтаре рядом с божествами. Историю этого рисунка знают все наши’ [ПМА 6].



Рис. 8. Портрет. Карандашный рисунок.
Г. О. Рокчинский, народный художник РСФСР (28.07.1944 г.)

Заключение

Исследование показало, что устные нарративы о семейных реликвиях, собранные в полевых условиях, являются надежным способом сохранения и передачи из поколения в поколение народных знаний о событиях историко-культурного значения и духовных ценностях предметов материального мира. Они раскрывают символический смысл предметов и вещей, почитаемых в калмыцких семьях, объясняют причину благоговейного отношения к ним, актуализируют значимость соблюдений запретов и правил, наставлений и предостережений при их практическом применении.

Содержание рассмотренных нарративов позволяет заключить, что статусом реликвии в калмыцких семьях наделяются буддийские культовые предметы, личные вещи высоких духовных лиц или предков, предметы быта и культуры, атрибуты традиционной обрядности или народной лечебной практики. Обладателями реликвий является член семьи, имеющий право наследования культовых предметов и взявший обязательства по надлежащему уходу за ними. Услышать рассказы о чудотворной силе семейных реликвий, о духовной и культурно-исторической ценности мемориальных предметов можно, но увидеть эти фамильные ценности сейчас очень сложно ввиду их заветной «закрытости» (рис. 9).

Результаты исследования дополняют представление о семейных ценностях калмыков новыми сведениями, высвечивая актуализированные аспекты исторического прошлого и культурного наследия народа.

Знания о семейных реликвиях, сохраненные в памяти и транслируемые в устной форме, охватывают несколько поколений и передаются как один из базовых элементов этнической идентичности калмыков. Рассмотренные устные рассказы актуализируют культурно-историческую ценность мемориальных предметов и связанных с ними проявлений духовной культуры народа.

Полевые материалы авторов

ПМА 1 — Д. Т. В., 1934 г. р.
ПМА 2 — М. К. В., 1980 г. р.
ПМА 3 — Ц. Л. С., 1955 г. р.
ПМА 4 — М. А. Д., 1962 г. р.
ПМА 5 — Ш. Ю. М., 1952 г. р.
ПМА 6 — У. И. Э., 1964 г. р.
ПМА 7 — Б. Б. А. 1957 г. р.
ПМА 8 — Н. Д. Б. 1957 г. р.
ПМА 9 — Б. В. Б., 1957 г. р.
ПМА 10 — Д. Н. А., 1957 г. р.
ПМА 11 — М. В. М., 1952 г. р.

Источники

Джангар 1978 —Джангар. Калмыцкий героический эпос / сост. А. Ш. Кичиков. Т. I. М.: Наука, 1978. 442 с. (На калм. яз.)

Хальмг амн зокъял 2024 — Хальмг амн зокъял. Кеерин хураңһу материал (= Калмыцкий фольклор. Коллекция экспедиционных материалов) / сост., вступ. ст. Е. Э. Хабунова. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2024. 480 с. (На калм. яз.)

Литература

Бахтин 1997 — *Бахтин М. М.* Проблема речевых жанров // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений в 7 тт. Т. 5. М.: Русские словари, 1997. С. 159–206.

Маслов 2020 — *Маслов Е. С.* Что такое нарратив? Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2020. 116 с.

Путилов 1994 — *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994. 457 с.

Тюпа 2016 — *Тюпа В. И.* Введение в сравнительную нарратологию: научно-учебное пособие для самостоятельной исследовательской работы. М.: Intrada, 2016. 145 с.

Хабунова 2022 — *Хабунова Е. Э.* Устные нарративы в записи фольклорных экспедиций (2012–2017 гг.) как репрезентация исторической памяти калмыков // Oriental Studies. 2022. Т. 15. № 6. С. 1422–1431. DOI: 10.22162/2619-0990-2022-64-6-1422-1431

Шкловский 1929 — *Шкловский В. Б.* О теории прозы. М.: Федерация, 1929. 265 с.

Labov, Waletzky 1997 — *Labov W., Waletzky J.* Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience // Journal of Narrative and Life History. Vol. 7. Is. 1–4. Jan 1997. Pp. 3–38.

УДК / UDC 392.11(=512.157)

Репрезентация архаического обряда испрашивания души ребенка в современном шаманском дискурсе (на материале северных районов Якутии)

Сайдара Саарын кыыһа Хомус[1]

Representation of the Archaic Rite of Asking for the Child's Soul in Contemporary Shamanic Discourse (Based on Materials from the Northern Regions of Yakutia)

Saidara Saaryn kyyha Khomus[1]

[1] Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова (д. 42, ул. Кулаковского, 677013 Якутск, Российская Федерация)

[1] Ammosov North-Eastern Federal University (42 Kulakovsky St., 677013 Yakutsk, Russian Federation)

аспирант

Postgraduate Student

0009-0006-7891-6272. E-mail: saidara_khomus(at)mail.ru

Аннотация. В статье анализируется шаманский обряд испрашивания души ребенка у божества *Айыысыт* в традиционной культуре северных якутов. Актуальность обусловлена необходимостью изучения региональной специфики обрядовой практики, сохранившей уникальные формы бытования в силу географической изоляции северных улусов, а также значимостью фиксации современного состояния шаманской традиции. *Цель* статьи — выявление особенностей репрезентации архаического обряда в современном шаманском дискурсе северных районов Якутии. Задачи исследования— анализ вербальных кодов и поэтики *алгысов*, выявление семантики ключевых образов-архетипов, прослеживание диахронической трансформации обрядовой практики, определение степени сохранности архаических фольклорно-мифологических структур. В качестве основного использован сопоставительный метод. Научная новизна состоит во введении в научный

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Хомус С. С. (Khomus S. S.), 2026

оборот полевых материалов автора, собранных в 2019–2026 гг. в Верхоянском, Алданском, Жиганском и Кобяйском улусах. Материалом послужили архивные записи родильной обрядности XX в. и авторские полевые записи текстов *алгысов*, интервью с шестью носителями традиции. В результате выявлена преемственность ключевых элементов традиционного ритуала при исчезновении ряда архаичных составляющих, а также формирование пласта инновационных шаманских практик.
Ключевые слова: шаманизм, душа, шаманы, удаганки, северные улусы, трансформация обряда, полевые материалы, деторождение
Для цитирования: Хомус С. С. Репрезентация архаического обряда испрашивания души ребенка в современном шаманском дискурсе (на материале северных районов Якутии) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 147–156. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-147-156

Abstract. The article analyzes the shamanic ritual of requesting a child's soul from the deity Aiyysyt in the traditional culture of the northern Yakuts. The relevance of the study is conditioned by the need to examine the regional specificity of ritual practice, which has preserved unique forms of existence due to the geographical isolation of the northern uluses, as well as by the importance of documenting the current state of the shamanic tradition. The *aim* of the article is to identify the specific features of the representation of the archaic ritual in contemporary shamanic discourse of the northern regions of Yakutia. The research objectives are: analysis of verbal codes and the poetics of algys; identification of the semantics of key archetypal images; tracing the diachronic transformation of ritual practice; and determining the degree of preservation of archaic folklore-mythological structures. The study employs a comparative method. The scientific novelty lies in introducing into scholarly circulation the author's field materials collected in 2019–2026 in the Verkhoyansky, Aldansky, Zhigansky, and Kobyaysky uluses. The research material comprises published archival records of maternity ritual practices of the 20th century and the author's field recordings of algys texts, as well as interviews with six bearers of the tradition. As a result of the study, the continuity of key elements of the traditional ritual has been revealed alongside the disappearance of a number of archaic components, as well as the formation of a layer of innovative shamanic practices.
Keywords: Shamanism, soul, shamans, Udagan women, northern uluses, transformation of ritual, field materials, childbirth
For citation: Khomus S. S. Representation of the Archaic Rite of Asking for the Child's Soul in Contemporary Shamanic Discourse (Based on Materials from the Northern Regions of Yakutia). *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 1. Pp. 147–156. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-147-156

Введение

В традиционной картине мира якутов концепция души-*кут* занимает центральное место в репродуктивных представлениях. Согласно религиозным воззрениям, душу (*кут*) ребенка даровала *Айыысыт* — сакральная покровительница деторождения. Богиня могла как одарить женщину душой ребенка, так и отказать в этом, что обуславливало необходимость проведения специальных шаманских обрядов «испрашивания души ребенка» среди бездетных пар. Примерами таких практик служили как

прямой ритуал обращения к божеству *Айыысыт тардар*, так и опосредованное ходатайство через культовые деревья *Оруктаах мас*, считавшиеся медиаторами между миром людей и божественным пантеоном [Алексеев 1980; Алексеев 2008: 88–89].

Фундаментальные исследования якутской обрядности заложили основу для изучения традиционных практик. В работе В. Л. Серошевского «Якуты» [Серошевский 2003] реконструированы семейно-брачные отношения конца XIX в. Значительный вклад в осмысление религиозно-мифологических аспектов внесли труды А. Е. Кулаковского [Кулаковский 1979], Г. В. Ксенофонтова [Ксенофонтов 1992], С. И. Боло [Боло 1994] и Г. У. Эргиса [Эргис 1974], в которых систематизированы представления о душе-*кут* и путях ее обретения.

Тем не менее, в указанных работах обряды жизненного цикла якутов, в частности практики испрашивания души ребенка, рассмотрены фрагментарно, без детальной реконструкции их региональной специфики. Особенно это касается северных групп улусов Якутии, где в силу географической изоляции могли сохраниться уникальные формы ритуальных практик.

Цель статьи — выявление особенностей репрезентации архаического обряда испрашивания души ребенка в современном шаманском дискурсе северных районов Якутии. Задачи исследования — анализ вербальных кодов и поэтики благопожеланий *алгысов*, раскрытие семантики ключевых образов-архетипов, рассмотрение диахронической трансформации обрядовой практики, установление степени сохранности архаических фольклорно-мифологических структур.

Научная новизна исследования определяется введением в научный оборот полевых материалов автора, собранных в 2019–2026 гг. от шаманов и удаганок Верхоянского, Алданского, Жиганского и Кобяйского улусов.

Материалы и методы

Материалом для анализа послужили как архивные публикации по родильной обрядности XX в., так и оригинальные полевые материалы автора — записи *алгысов* и беседы с шестью представителями шаманской традиции северных районов Якутии: 1) А. В. К. (с. Боронук, Верхоянский улус); 2) Т. И. И. (п. Хатыстыр, Алданский район); 3) Т. К. Б. (с. Борулах, Верхоянский улус); 4) Л. Н. П. (г. Верхоянск); 5) Н. Н. П. (с. Жиганск); 6) К. П. Д. (с. Себян-Кюель, Кобяйский улус).

В работе использован сопоставительный метод, позволяющий выявить диахронические изменения в обрядовой практике.

Родильная обрядность в практике северных шаманов XX в.

Как свидетельствуют полевые материалы, записанные фольклористом А. А. Саввиным со слов последнего шамана божеств *Айыы* И. А. Суздалова (Сапалая), в дореволюционной Якутии бытовал родильный обряд,

посвященный богине-покровительнице деторождения *Айыысыт* [Илларионов 2020: 130]. Ключевой особенностью ритуала была его синхронность с родовым процессом: с момента начала схваток приступали к приготовлению ритуального блюда — бульона из головы зайца, куропатки или утки. Подношение божеству совершалось сразу после успешного разрешения от бремени.

Сакральным центром обряда выступал столб *Айыысыт*, на который в деревянной чаше возлагалось угощение. Совершались символические действия, визуализирующие пол новорожденного: в случае рождения мальчика на вершину столба водружалась стрела острием к очагу; если рождалась девочка, ее символом выступали ножницы. Эти предметы наделялись также защитной символикой, выступая в качестве оберегов.

Важным элементом была установка у основания столба ножа острием вниз, в землю, как оберега, отпугивающего злых духов.

Дополнительную защиту роженице обеспечивала женская плеть, вывешиваемая на столб.

В авторской книге дочери северного шамана Константина Ивановича Чиркова — Александры Чирковой приведен текст благословения с обряда посвящения ее отца в *Айыы Ойууна ‘Шаман Айыы’*:

Одун Хаан оҥоһуутунан,	*Судьбу мою определил Одун Хаан,*
Улуу Суорун ыйааҕынан...	*Указал Улуу Суорун...*
Айыы Нэлбэр аартыктаах,	*Приехал я с небес по дороге*
Айыыһыт арыалдьыттаах...	*богини плодородия Айыы Нэлбэр*
	в сопровождении богини деторождения Айыысыт...
[Чиркова 2006: 45]	[Чиркова 2006: 45]

Данный текст фиксирует иерархию божеств: верховные божества *Одун Хаан* и *Улуу Суорун* определяют предназначение шамана, а богини *Айыы Нэлбэр* и *Айыысыт* сопровождают его.

Упоминание «дороги *Айыы Нэлбэр*» свидетельствует о тесной связи шаманского призвания с репродуктивной сферой.

Анализ родильной обрядности в практике северных шаманов XX в. позволяет выявить следующие черты:

1) *Ритуальный синкретизм.* Родильная обрядность демонстрирует тесную связь между утилитарными действиями и сакральными практиками.

2) *Семантика сакральных предметов.* Столб *Айыысыт*, стрела, ножницы, нож, плеть, бубен, гнездо выступают носителями устойчивой фольклорной символики, связанной с репродуктивной сферой, защитой и наделением жизненной силой.

3) *Перформативность вербальных формул.* Произнесенные шаманом слова выполняют функцию активного формирования будущей реаль-

ности, что соответствует представлениям о магической силе слова *‘тыл күүһэ’*.

4) *Мифологическая топика.* Тексты *алгысов* фиксируют устойчивую мифологическую топику: небесное происхождение шамана, путешествие по сакральным дорогам.

5) *Символика гнезда.* Образ гнезда как вместилища души будущего ребенка является устойчивым фольклорным мотивом, зафиксированным как в вербальных текстах, так и в материальных артефактах.

6) *Преемственность традиции.* Материалы демонстрируют сохранение ключевых элементов родильной обрядности на протяжении XX в.

Таким образом, родильная обрядность северных шаманов представляет собой многослойный фольклорный комплекс, включающий вербальные, акциональные и предметные коды, направленные на обеспечение репродуктивного благополучия.

Современные практики испрашивания души ребенка

Информант 1: удаганка А. В. К. (Верхоянский район, практикует с 2016 г.) [ПМА 1]

В процессе камлания в нее вселяются духи предков; она пребывает в состоянии измененного сознания (якут. ‘*турук*’), в связи с чем не может дословно реконструировать ход обряда, поскольку все действия и вербальные формулы исходят от вселившегося духа-предка [ПМА 1].

Основными причинами бесплодия, согласно данным информанта, выступают: 1) функциональный сбой (блок) в организме; 2) негативная родовая карма; 3) отсутствие предназначенной роду души-*кут* ребенка. В большинстве случаев обряд оказывал позитивное воздействие: в сроки от трех месяцев до одного года после его проведения женщины благополучно беременели.

Символическое пространство *алгыса* А. В. К. организовано вокруг нескольких ключевых образов-архетипов:

1) Ахтар Айыысыт Хотун — богиня-покровительница деторождения, медиатор между сакральным и профанным мирами. Ее эпитеты (*долгулдьуйар суһуохтаах* 'с волнистыми волосами', *күлүмүрдэс киэргэллээх* 'с переливающимися украшениями', *аламаҕай дууһалаах* 'со светлыми мыслями') создают идеализированный образ женственности, плодородия и милосердия.

2) Срединный мир (*Орто туруу Дайды*), в якутской космологии являющийся местом обитания человека.

3) Родничок, темя (*уу дьулай*) — анатомический локус, через который, согласно традиционным представлениям, душа ребенка внедряется в тело.

4) Золотое гнездышко (*көмүс ньээкэ уйа*) — метафорическое обозначение матки как вместилища будущей жизни.

Концепт души представлен термином *кут*, выступающим в роли объекта прошения. Семантика «внедрения души через темя» (*уу дьулайынан*

иҥэрэн) отражает архаические представления о локализации жизненной силы.

Выводы по практике А. В. К. следующие: текст представляет собой классический образец якутского обрядового фольклора, эксплицирующий ключевые концепты традиционного мировоззрения — душа- *кут*, сакральность женского тела, медиативная роль божеств *Айыы*. Вербальный код *алгыса* состоит из эпической поэтики: трехчастная композиция, параллелизм конструкций, формульность, перформативность.

Информант 2: удаганка Т. И. И. (Алданский улус, практикует с 2014 г.) [ПМА 2]

В ее практике ключевую роль играют родовые духи-помощники, а также божества *Айыысыт* и *Иэйэхсит*. Особое место занимает Дух Гор Срединного мира [ПМА 2].

Информант выделяет три основные причины бесплодия: недоразвитие матки («детская матка»), соматические заболевания, негативная родовая программа (карма). Для устранения данных причин применяется комплекс обрядовых практик: длительное ритуальное лечение, камлание с наложением бубна на живот, работа с родовой программой.

Важным аспектом практики [ПМА 2] является ритуальное создание «гнезда» для души ребенка. Информант подчеркивает, что данный объект формируется духами-помощниками на «тонком плане» и визуализируется как конструкция, напоминающая гнездо аиста. Данный образ восходит к архаическим представлениям о сакральном локусе, вмещающем душу.

Анализ позволяет выявить устойчивое бытование архаических фольклорно-мифологических структур в современной ритуальной культуре якутов. Прослеживаются ключевые элементы традиционного обряда: обращение к божествам-покровителям, взаимодействие с духами-помощниками, ритуальная диагностика, манипуляции с бубном, создание символического «гнезда» для души. Особого внимания заслуживает нарратив о родовом проклятии, эксплицирующий представления о магической силе слова (*тыл күүһэ*) и трансгенерационной передаче установок.

Информант 3: народный целитель Т. К. Б. (с. Борулах, Верхоянский улус, практикует с 1990-х гг.) [ПМА 3]

Специализация включает лечение репродуктивных нарушений. В ее этиологической модели бесплодия выделяются три фактора: последствия искусственного прерывания беременности, органические патологии матки, дисфункциональные родовые сценарии — трансгенерационные паттерны, созвучные представлениям о родовой карме. Методологический подход целительницы характеризуется применением немедикаментозных техник с преимущественным использованием мануальных методов. Особого внимания заслуживает трехэтапная система терапии резистентных случаев, демонстрирующая структурированный подход, наличие дифференцированной методики и сохранение принципа сакральной числовой символики (триады), восходящей к архаическим представлениям о магической силе числа три.

Практика [ПМА 3] представляет собой пример современного народного целительства, в котором синтезируются элементы традиционной якутской медицины, эмпирические знания и архаические мировоззренческие установки. Трехэтапная система лечения демонстрирует преемственность архаических ритуальных структур.

Информант 4: Л. Н. П. (г. Верхоянск). Создала сакральный артефакт, функционально связанный со сферой репродукции, по «наставлениям из тонкого мира» [ПМА 4]

Данный феномен может быть интерпретирован в нескольких аспектах:

1. Архаическая семантика камня. В традиционных культурах народов Сибири камни ассоциируются с плодородием, аккумуляцией жизненной силы. Собирание камней из разных локусов — ритуальная аккумуляция «сил» фертильности.
2. Сакрализация пространства. Создание рукотворного ритуального объекта маркирует территорию (Верхоянский улус, где расположены Кисиляхские горы) как точку доступа к сакральным силам.
3. Ритуальная коммуникация. Возложение ладоней на каменное сооружение — форма тактильного контакта с сакральным объектом.
4. Символика числа три. Использование камней из трех локусов восходит к модели тройственной структуры мироздания (Верхний, Средний, Нижний миры).

Рассмотренная практика [ПМА 4] представляет собой пример современной нетрадиционной ритуалистики, демонстрирующей синтез архаических пластов представлений о фертильности и актуальных форм паломничества.

Информант 5: шаман Н. Н. П. (с. Жиганск, Жиганский район) [ПМА 5]

Его деятельность демонстрирует синтез архаических элементов эвенской обрядности и универсальных структур якутского шаманизма [ПМА 5].

Основной инструмент — ритуальная работа с огнем, выполняющая диагностическую, очистительную и медиативную функции. В сложных случаях шаман прибегает к камланию и обращению к божествам с просьбой даровать душу ребенка.

Ниже приводится текст благопожелания (*алгыса*), записанный от информанта:

Иэйэхсит Хотун, Хомпоруун Хотой, Улуу Суорун Тойон, Дьылҕа, Билгэ, Таҥха Хаан, Үрүҥ Айыы Тойон, көрдөһөбүн, Бу дьоҥҥо оҕо кутун уунун дуо — диэн… 'Госпожа *Иэйэхсит*, *Хомпоруун* Орел, Великий Ворон Господин, Судьба, Предвидение, Рок *Хаан*, Юрюнг *Айыы* Господин, прошу, Этим людям душу ребенка протянете ли…'[1] [ПМА 5].

Текст имеет четкую трехчастную композицию:

- Просительная формула — глагол *көрдөһөбүн* 'прошу, умоляю', маркирующий перформативный акт обращения.

[1] Здесь и далее перевод автора.

• Предмет прошения — *оҕо кутун* 'душу ребенка' с риторическим вопросом *уунун дуо?* 'дадите ли?', приобретающим характер молитвенного вопрошания.

Перечисленные божества представляют иерархически организованную систему якутского пантеона:

1. Иэйэхсит Хотун — божество-покровительница, связанная с изобилием, плодородием и родовой удачей.

2. Хомпоруун Хотой — мифологический орел-творец, медиатор между небесным и земным мирами.

3. Улуу Суорун Господин — верховное божество, связанное с космическим порядком.

4. Дьылҕа, Билгэ, Таҥха Хаан — триада божеств, управляющих судьбой (*дьылҕа*), знанием/предвидением (*билгэ*) и временем/роком (*таҥха*).

5. Үрүҥ Айыы Господин — верховный творец, глава пантеона светлых божеств *Айыы*.

Использование полных, архаичных форм имен с титулами (*Хотун*, *Тойон*, *Хаан*) указывает на сохранение традиционной иерархической номенклатуры. Глагол *көрдөһөбүн* 'прошу, умоляю' фиксирует индивидуальный характер обращения. Риторический вопрос *уунун дуо?* 'протянете ли?' трансформируется в формулу смиренного ожидания, оставляющую решение за божественной волей. Перечисление божеств строится по принципу восходящей градации.

Семантика дарования души (центральный предмет прошения — *оҕо кута* 'душа ребенка') представляет собой ключевой концепт якутской репродуктивной культуры. Постановка вопроса в форме сомнения эксплицирует представление о том, что дарование души не гарантировано, а зависит от благосклонности божеств, состояния родовой кармы, правильности проведения обряда.

Текст может быть квалифицирован как *алгыс-көрдөһүү* ('просительное благопожелание') — поджанр обрядовой поэзии, характеризующийся лаконичностью формулы, четкой адресацией, наличием просительного глагола, открытой структурой.

В практике [ПМА 5] текст представляет собой образец живой шаманской традиции, сохраняющей архаические структуры обрядового дискурса. Теонимический ряд фиксирует устойчивую иерархию якутского пантеона. Включение божеств судьбы в пантеон адресатов прошения эксплицирует представление о репродукции как о процессе, детерминированном не только биологическими, но и метафизическими факторами.

Информант 6: удаганка К. П. Д. (с. Себян-Кюель, Кобяйский улус) [ПМА 6]

Проводит обряд испрашивания души ребенка в три последовательных сеанса, что соответствует архаической символике числа три [ПМА 6].

Зафиксирован случай, когда женщина 40 лет с медицинским диагнозом раннего климакса и невозможностью зачатия обратилась к удаганке. Работа была проведена в три этапа. Первый сеанс включал обряд очищения (*арчы*),

ритуальный осмотр, ручной массаж (*илбийии*). На втором сеансе была продолжена работа методом ручного массажа. Во время третьего сеанса состоялось шаманское камлание как кульминация обрядового комплекса.

После камлания у женщины восстановился менструальный цикл. В апреле 2019 г. наступила беременность, завершившаяся рождением сына. Со слов информанта, удаганка осуществляет иерархически организованное обращение к сакральным силам: сначала испрашивает душу у божеств Верхнего мира, затем у духов Срединного мира, после чего обращается к предкам. Весь процесс структурирован в три этапа: снятие родовой кармы (*кырыыс*) с камланием, очищение просителей (*арчы*), лечение и балансировка биополя.

Трехчастная структура обряда в практике [ПМА 6] соответствует архаической символике числа три, иерархия сакральных адресатов фиксирует иерархическую организацию якутского пантеона. Обряд *арчы* и ручной массаж *илбийии* направлены на восстановление сакральной чистоты.

Заключение

Проведенное исследование обрядовой практики испрашивания души ребенка в северных улусах Якутии демонстрирует устойчивость архаических фольклорно-мифологических структур в современной ритуальной коммуникации. Сравнительно-сопоставительный анализ полевых материалов выявил диахроническую трансформацию обряда при сохранении его ядерной семантики.

Фольклористические методы анализа позволили выявить следующие значимые аспекты: тексты *алгысов* сохраняют каноническую трехчастную структуру (эпическое восхваление божества, описание ритуальных приготовлений, конкретная просьба о даровании души). Поэтическая организация текстов демонстрирует сохранение архаических тропов: параллелизмов, формульных эпитетов, сакральной числовой символики.

Наблюдается переход от коллективных обрядовых форм к индивидуальным практикам, адаптированным к условиям современности. При этом сохраняется базовый мифологический сюжет о путешествии за душой ребенка, реализуемый через камлание с духами-помощниками, создание сакральных артефактов, работу с родовыми программами.

Фольклорный анализ выявил устойчивый комплекс символических кодов: огонь как медиатор между мирами, камень как аккумулятор фертильности, бубен — инструмент коррекции здоровья, «золотое гнездо» — визуализация сакрального пространства.

Филологический аспект исследования выявил процессы жанровой трансформации от канонических форм обрядового фольклора к синкретическим практикам, где вербальные формулы *алгысов* сочетаются с элементами индивидуального психологического консультирования.

Во всех рассмотренных практиках отчетливо прослеживается представление о магической силе слова, реализуемое через перформативные высказывания. Многократно зафиксированная трехчастная структура обрядов свидетельствует о сохранении архаической числовой символики.

Таким образом, современные практики испрашивания души ребенка в северных улусах Якутии представляют собой динамичную фольклорно-ритуальную систему, сохраняющую генетическую связь с традиционной обрядностью при активной адаптации к социокультурным реалиям XXI в. Полевые материалы, введенные в научный оборот, позволяют зафиксировать современное состояние шаманской традиции и проследить механизмы ее трансформации, что имеет существенное значение для фольклористики.

Полевой материал автора

ПМА 1 — *А. В. К.* Записано С. С. Хомус, г. Якутск, 2024.
ПМА 2 — *Т. И. И.* Записано С. С. Хомус, г. Якутск, 2024.
ПМА 3 — *Т. К. Б.* Записано С. С. Хомус, пос. Батагай, 2025.
ПМА 4 — *Л. Н. П.* Записано С. С. Хомус, г. Верхоянск, 2025.
ПМА 5 — *Н. Н. П.* Записано С. С. Хомус, г. Якутск, 2025.
ПМА 6 — *К. П. Д.* Записано С. С. Хомус, г. Якутск, 2026.

Литература

Алексеев 1980 — *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 317 с.

Алексеев 2008 — *Алексеев Н. А.* Этнография и фольклор народов Сибири. Новосибирск: Наука, 2008. 494 с.

Боло 1994 — *Боло С. И.* Прошлое якутов до прихода русских на Лену: по преданиям якутов бывшего Якутского округа. Якутск: Бичик, 1994. 319 с.

Илларионов 2020 — *Илларионов В. В.* ‘Айыы ойууна’ Суздалов Иван Андреевич — Сапалай (Шаман Верхнего мира Суздалов Иван Андреевич — Сапалай): монография. Якутск: Алаас, 2020. 140 с.

Ксенофонтов 1992 — *Ксенофонтов Г. В.* Шаманизм. Избранные труды (публикации 1928–1929 гг.). Якутск: Север-Юг, 1992. 316 с.

Кулаковский 1979 — *Кулаковский А. Е.* Научные труды. Якутск: Кн. изд-во, 1979. 484 с.

Серошевский 1993 — *Серошевский В. Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. М.: Ассоциация РОССПЭН, 1993. 736 с.

Чиркова 2006 — *Чиркова А. К.* Мой отец — шаман. Якутск: Якутия, 2006. 144 с.

Эргис 1974 — *Эргис Г. У.* Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. 391 с.

УДК / UDC 821.512.37+82-1

Поэма Михаила Хонинова о войне «Колокола Хатыни»: авторский текст и переводческие интерпретации

Римма Михайловна Ханинова[1]

Mikhail Khoninov's War Poem "The Bells of Khatyn": the Author's Text and Interpretations in Translation

Rimma M. Khaninova[1]

[1]

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

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

доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник

Dr. Sc. (Philology), Leading Research Associate

0000-0002-0478-8099. E-mail: khaninova(at)bk.ru

Аннотация. В статье впервые рассматривается военная тема в поэме «Хатыня хоңхс» («Колокола Хатыни», 1978) калмыцкого поэта Михаила Хонинова (1919–1981) на основе оригинального текста и его переводов на русский и белорусский языки. Данная поэма до сих пор не была объектом и предметом исследования в предлагаемом ракурсе. Воссоздана творческая история произведения, изучена поэтика оригинального текста и его переводов, проведен сравнительно-сопоставительный анализ авторских интенций и переводческих интерпретаций. Выявлен автобиографический компонент в произведении, связанный с военной биографией поэта, участника партизанского движения в Беларуси в годы Великой Отечественной войны (1942–1944). Это единственная поэма калмыцкого поэта на белорусскую военную тему, которая была переведена дважды на белорусский язык и опубликована после ухода автора из жизни на страницах белорусского журнала, а затем белорусского сборника, посвященного трагедии деревни Хатыни, жители которой были сожжены фашистами в 1942 г. Другие поэмы поэта на белорусскую военную тему также могут

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Ханинова Р. М. (Khaninova R. M.), 2026

быть рассмотрены в историко-функциональном освещении, прежде всего на основе оригинального текста, а не только его русского перевода.
Ключевые слова: Великая Отечественная война, калмыцкая поэма, белорусские партизаны, Хатынь, поэтика, автобиографический компонент, историческая память, перевод
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» (№ госрегистрации: 123021300198-4).
Для цитирования: Ханинова Р. М. Поэма Михаила Хонинова о войне «Колокола Хатыни»: авторский текст и переводческие интерпретации // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 157–170. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-157-170

Abstract. This article offers the first examination of the war theme in the poem “Khatynya Khongkhs” (“The Bells of Khatyn”, 1978) by the Kalmyk poet Mikhail Khoninov (1919–1981), analyzing both the original text and its translations into Russian and Belarusian. Until now, this poem has not been studied from this specific perspective. The study reconstructs the work’s creative history, examines the poetics of the original and its translations, and conducts a comparative analysis of the author’s intentions versus the translators’ interpretations. It identifies an autobiographical element linked to the poet’s wartime experiences as a participant in the partisan movement in Belarus during the Great Patriotic War (1942–1944). This is the only poem by a Kalmyk author addressing the theme of the war in Belarus that was translated into Belarusian twice and published posthumously—first in a Belarusian journal and later in a Belarusian anthology dedicated to the tragedy of the village of Khatyn, whose residents were burned alive by the Nazis in 1942. The poet’s other works on the theme of the war in Belarus could also be examined from a historical-functional perspective, focusing primarily on the original text rather than relying solely on Russian translations.
Keywords: The Great Patriotic War, Kalmyk poem, Belarusian partisans, Khatyn, poetics, autobiographical component, historical memory, translation
Acknowledgements. 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: Khaninova R. M. Mikhail Khoninov’s War Poem “The Bells of Khatyn”: the Author’s Text and Interpretations in Translation. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 1. Pp. 157–170. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-157-170

Введение

Белорусская тема в произведениях известного калмыцкого писателя Михаила Ванькаевича Хонинова (1919–1981) представлена как в поэзии, так и в прозе. Она связана с биографией автора, участника Великой Отечественной войны, легендарного партизанского командира Миши Черного в одном из отрядов Могилевского партизанского соединения в Беларуси в 1942–1944 гг. Он — почетный гражданин г. Березино Минской области (1975 г.), где одна из улиц названа в его честь, на доме № 29 есть мемориальная доска, установленная 8 февраля 2019 г.

Среди поэм о военной молодости «*Муутлын түрүн нүр*» («Первый бой Мутула», 1964) [Хоньна М. 1964: 79–89], в русском переводе «Бой на Березине» [Хонинов 1966: 73–82], «*Нина Рак — белоруск*» («Нина Рак — белоруска», 1969) [Хоньна М. 1969: 61–98], «*Ольсин эрг деер*» («На берегу Ольсы», 1976) [Хоньна М. 1976: 20–41], в русском переводе «Мой райком» [Хонинов 1977: 171–187], «*Хатыня хоңхс*» («Колокола Хатыни», 1978) [Хоньна М. 1980: 28–37], в русском переводе «Колокола Хатыни» [Хонинов 1979: 127–137]. Первая, третья и четвертая поэмы переведены на русский язык Александром Николаевым. Четвертая поэма, помимо перевода А. М. Николаева, переведена и Р. М. Ханиновой [Хонинов 2015: 58–62], на белорусском языке опубликована в переводе Рагнеда Малаховского и Адама Шостака («Званы Хатыні») [Ханінаў 2017: 96–100; Ханінаў 2023: 25–30].

По словам З. Килгановой, «страницы военной биографии М. Хонинова постоянно дают о себе знать в его поэзии. <…> В поэме „Бой на Березине" Хонинов дает очень точные конкретные зарисовки батальных сцен» [Килганова 1971: 110–11]. В этой же поэме Н. Поляков отметил особую динамичность в изображении боя [Поляков 1973: 48]. Для Юрия Розенблюма в стихах М. Хонинова «отчетливо слышен далекий гул сражений, и его поэзия — это эхо отгремевшей войны, активным участником которой он был» [Розенблюм 1970: 282]. Как подчеркнула Д. Дорджиева, «творчество М. Хонинова при всей проблемной общности с творчеством других калмыцких писателей фронтового поколения имеет свою особенную черту: в ней зазвучала лирически осмысленная тема партизанской борьбы с фашистами» [Дорджиева 1987: 124].

Действительно, среди калмыцких поэтов-фронтовиков — Мордаджи Нармаева, Эльди Кектеева, Давида Кугультинова, Лиджи Инджиева, Басанга Дорджиева, Анджи Тачиева, Андрея Джимбиева — Михаил Хонинов, младший лейтенант, вначале командир стрелкового взвода, воевавший на смоленской земле в июле 1941 г., затем участник партизанского движения в годы Великой Отечественной войны (1942–1944).

Объектом и предметом исследования поэма «*Хатыня хоңхс*» («Колокола Хатыни») не стала, за исключением наших двух статей, в которых на материале русского перевода рассмотрены стихотворение Давида Кугультинова «Хатынь» и поэма Михаила Хонинова «Колокола Хатыни» [Ханинова 2008а; Ханинова 2008б: 102–106], а также особенности русского перевода этой хониновской поэмы [Ханинова 2017: 149–156].

Цель данной статьи — исследовать военную тему в поэме Михаила Хонинова «*Хатыня хоңхс*», творческую историю произведения, поэтику оригинального текста, а также русский и белорусский переводы поэмы. Среди задач — выявление автобиографического компонента в произведении, сравнительно-сопоставительный анализ авторского текста и переводческих интерпретаций.

Материалы и методы

Материалом для изучения стали авторский текст поэмы «*Хатыня хоңхс*» и его переводы на русском и белорусском языках «Колокола Ха-

тыни», «Званы Хатыні», опубликованные в разные годы. Описательный метод позволит исследовать оригинальный текст авторского произведения, его поэтику, сравнительно-сопоставительный подход способствует выяснению переводческих стратегий и интерпретаций при выявлении авторских интенций, передаче национальной идентичности или ее трансформации на иных языках. Учитывая, что некоторые из переводчиков опирались на подстрочник, то проблема «оригинал — подстрочник — перевод» по-прежнему остается актуальной.

Творческая история поэмы «*Хатыня хоңхс*» («Колокола Хатыни»)

Произведение не было опубликовано в республиканской печати, вошло в авторскую книгу «*Төрскнәннь төлә*» («За Родину») [Хоньна М. 1980: 28–37], в русском переводе Александра Николаева — в книгу «Ковыль» [Хонинов 1979: 127–137]. Позже, в 2015 г., появился наш перевод на русском языке [Хонинов 2015: 58–62]. На белорусском языке поэма под названием «Званы Хатыні», переведенная Рагнедом Малаховским и Адамом Шостаком, была напечатана в журнале «Полымя» в майском номере 2017 г. [Ханінаў 2017: 96–100], затем в сборнике «*Званоў перазвон*» («Перезвон колоколов») в 2023 г. [Ханінаў 2023: 25–30]. Белорусский писатель Алесь Карлюкевич в предисловии «*Сэрца кажа, што б'е трывогу…*» («Сердце говорит, что бьет тревогу…») к журнальной публикации поэмы писал, что не все из произведений Михаила Хонинова известно белорусскому читателю. «Жаль, что за столько лет после смерти поэта (умер Миша Черный в 1981 году) так раньше и не была переведена поэма про Хатынь. Не способный „забыть огненного шквала" Михаил Ванькаевич очень дорожил этим своим произведением. Более того, он предполагал выстроить поэтический цикл из трех поэм. В 1975 году поэт в составе писательской делегации побывал во Вьетнаме. Он знал о вьетнамской деревне Сонгми и чешской деревне Лидице, сожженной палачами. И очень хотел, как и о Хатыни, о каждой из них написать поэму…

„Колокола Хатыни" только что появились в переводе на белорусский язык. Эту работу осуществили молодые белорусские переводчики Рагнед Малаховский и Адам Шостак. Рагнед Малаховский и раньше обращался к переводу поэзии М. Хонинова на белорусский язык. Консультантом у молодых литераторов выступила кандидат филологических наук Римма Михайловна Ханинова, дочь калмыцкого поэта. Она готовила подстрочник. Она, между прочим, осуществила и второй перевод поэмы на русский язык. Ранее произведение перевел Александр Николаев. Читателю самому предстоит оценить достоинства поэмы „Колокола Хатыни". Сейчас хотелось бы заметить только то, что самим фактом публикации перевода поэмы „Колокола Хатыни" белорусы отдают дань памяти творцу, партизану, который много сделал для нашего народа, нашего Отечества. И, может, со временем в Минске появится новая белорусская книга Михаила Ванькаевича. Уже с переводами неравнодушных творцов нового поколения…

Новое обращение белорусских переводчиков к творчеству Михаила Ханинова можно смело рассматривать как четкий шаг в развитии белорусско-калмыцких литературных отношений на новом этапе» (пер. с белорус. — *Р. Х.*) [Карлюкевіч 2017: 95].

Кроме того, Алексеем Одинцом был создан второй белорусский перевод (семейный архив М. Хонинова).

Сам Михаил Хонинов, будучи командиром партизанской роты на Минщине и Могилевщине, неоднократно спасал жителей белорусских деревень от гибели и угона в Германию [Трембач 1963; Демидов 1967]. По словам Александра Николаева, «одно его постоянно сокрушало, что он со своими лесными братьями не успел спасти белорусскую деревню, дотла сожженную фашистскими изуверами. Колокола Хатыни напоминали ему об этом. Он поименно знал всех жителей Хатыни, ее стариков и детей, бывал в тех избах, от которых остались только трубы печей, ставшие колокольнями» [Николаев 2002: 3].

22 марта 1943 г. в четырнадцать часов деревня Хатынь Логойского района Минской области Беларуси была уничтожена фашистами и карателями за убийство партизанами немецкого капитана и нескольких карателей, попавших в засаду. Сто сорок девять жителей, включая детей, были заживо сожжены в колхозном сарае или расстреляны, когда пытались бежать. Среди жертв этой трагедии — семьи Иосифа Каминского и Александра Новицкого, названных поименно в поэме калмыцкого автора.

Друживший с белорусскими писателями Михаил Хонинов читал и «Хатынскую повесть», написанную в 1971 г. участником Великой Отечественной войны Алесем Адамовичем (1927–1994).

Поэма М. Хонинова при публикации на калмыцком языке в раме произведения имела место и дату создания — Минск, 1978 җ. (Минск, 1978 г.).

Поэт задумал создать трилогию, посвященную трем сожженным в военные годы поселениям: Хатынь (Советский Союз), Лидице (Чехословакия), Сонгми (Вьетнам). Зимой 1975 г. он побывал во Вьетнаме в творческой командировке, но Сонгми, судя по его воспоминаниям, не видел [Ханинова, Нгуен 2013].

Михаил Хонинов с семьей, женой Ниной и младшим сыном Айтой, был на открытии мемориального комплекса «Хатынь» 5 июля 1969 г., где есть «Кладбище деревень» — мартиролог 185 сожженных вместе с жителями во время фашистской оккупации и не возрожденных после войны белорусских поселений: символические пепелища с названиями деревень.

Белорусский писатель Антон Белевич записал в 1972 г.:

«Хороший поэт и душа-человек приехал из своей далекой Элисты в Хатынь. На „Кладбище деревень” он ищет то село, где жил старый пастух, поделившийся с ним последней горбушкой черствого хлеба, показавший ему дорогу к партизанам. Нет теперь на Могилевщине такого села, нет и того пастуха. Их земля, их прах теперь на „Кладбище деревень”.

— Не могу ходить — ноги подкашиваются, не могу глядеть — боль глаза застилает, — говорит мой давний друг Михаил Хонинов. — Душа

стонет, сердце кровью обливается, как погляжу на эти немые могилы, на этого бронзового человека, на эту „Стену памяти". Все это мертво, немо, но все кричит, болью и гневом входит в душу. Буду об этом писать. Кровью сердца буду писать про дорогую мне Беларусь, про ее партизан, про живых и мертвых…

Твердо верю — напишет. Нужно ему высказать свою боль и гнев свой, этому душевному человеку и поэту из далекой ковыльной степи» [Белевич 1972: 83].

Впечатления военных и послевоенных лет отразились в сюжете поэмы «Колокола Хатыни». Это воспоминания автора о войне, о Хатыни, о мемориальном комплексе на месте бывшей деревни, размышления о мире, об уроках истории, о дружбе народов Советского Союза в огненные годы.

Поэма написана катренами, трехстопным хореем. В традициях калмыцкого стихосложения использована анафора, в основном парная, конечная рифма строго не соблюдена, система рифмовки приближена к перекрестной.

Поэтика поэмы «Колокола Хатыни»

Заглавие произведения может быть прочитано в двух планах: 1) фактическом, реальном — колокола на месте печных труб, где прежде находились 26 домов жителей деревни, 2) метафорическом.

Калмыцкая лексема *хоңх* имеет несколько значений: 1) звонок, 2) колокол; колокольчик [КРС 1977: 596].

Текст состоит из 68 катренов с 272 строками, лексема *хоңх* с ее производными встречается шесть раз, название деревни — двенадцать раз. Название деревни образовано от белорусского слова *хата*, означающего 'дом, изба' [Купрысь, Яндальцаў 2016: 255].

Белорусская топография в поэме представлена также обозначением республики (Беларусь), ее столицы (Минск), гидронимов (Неман, Березина), памятных монументов (Мөңкрлтин Толһа = Курган Славы).

Персонажный ряд в поэме определен прежде всего двумя семьями из деревни — Иосиф Каминский и его сын Адам, Александр Новицкий и его дети Леня, Женя, Аня, Маня, Антосик, Костюшка, Михасик.

В противоположном ряду — Оскар Дирлевангер, немецкий офицер, принявший участие в карательной операции, остальные каратели даны безличной массой.

Пространство в тексте локализуется белорусским ареалом, время — настоящее, прошлое, настоящее — объединяет мотив исторической и личной памяти., автобиографический ракурс поэта-повествователя.

Повествование ведется от первого лица («я»), за которым автор. Автобиографический компонент введен в поэму воспоминаниями о знакомстве и дружбе партизанского командира с жителями белорусской деревни, особенно с семьей Новицкого, с его маленьким сыном Михасиком.

Панорамность пространства с первых строк введена упоминанием о том, что Беларусь посещают люди из разных стран: «*Альс-бис нутгас /*

әмтн Белоруссюр ирнә» [Хоньна М. 1980: 28]. Затем пространство локализуется до республики: «*Эн нутг эндр / орчлңгин әмтнд эңкр*» («Этот край сегодня дорог всем людям мира»)[1] [Хоньна М. 1980: 28]. Конкретизация пространства продолжается указанием на Минское направление, на Курган Славы: «*Минскин өөр бәәсн / Мөңкрлтин Толһа деерәс*» [Хоньна М. 1980: 29], *наконец, на конечный маршрут: «Минскин Мөңкрлтин Толһа / манач мет зогсна. / Хатынюр һар суңһад, / хәләсн ахнь болна*» («Минский Курган Славы словно часовой стоит. В сторону Хатыни, протянув руки, точно старший брат приглядывает») [Хоньна М. 1980: 29].

Прием олицетворения обусловлен описанием памятника: на кургане штыковая кольцевая композиция, знаменующая количество фронтов, принимавших участие в освобождении Беларуси. Хатынь находилась в 45 километрах от Минска.

Автобиографический компонент в тексте сразу заявлен: «*Халун сумнла харһад, / хама, кень унсинь / меднәв. Теегәсн ирәд, / махлаһан авч гекнәв*» («Попав под горячую пулю, кто и где упал знаю. Приехав из степей, сняв шапку, кланяюсь») [Хоньна М. 1980: 28–29]. Это автор-повествователь вспоминает своих боевых товарищей, павших в годы войны.

Переходя к описанию трагедии, поэт подчеркнул, что деревня была сожжена вместе с ее жителями. Явившись сюда, он, склонив голову, печалится: здесь сто сорок девять сердец заживо сгорели: «*Ода нааран ирснь / өкәлдң харм төрнә. / Зун дөчн йисн / зүркн заль падрна*» [Хоньна М. 1980: 29].

Характеризуя немецкого офицера войск СС, принимавшего участие в карательной операции, оберфюрера Оскара Дирлевангера, причастного к уничтожению ряда белорусских деревень, к акциям против партизан и местного населения, автор назвал его «*әмд бирмн*» («живая сатана») [Хоньна М. 1980: 29]. *Бирмн* по-калмыцки в первом значении — «злой дух, черт, сатана» [КРС 1977: 100].

Как будто для паровозной топки фашист приказал притащить много сена, обложив стены и двери сарая, в который заперли жителей деревни, взрослых и детей, чтобы сделать из них живой костер: «*Әмтәр түүмр кехәр / әмд бирмн Дирлевангер, / бүтү хаша олв, / белорусмудыг көөң орулв. <…> Дирлевангер паровозин бешт / һал түлхәр бәәхшң, / дала боодг зөөһәд, / һаза, үүднд овалв*» [Хоньна М. 1980: 29–30].

Внимая детскому плачу и крику, шумели деревья, выли, бегая вокруг, собаки: «*Уульсн бичкдүдин шууганд / урһа модд шуукрна. / Бүүрән эргң гүүлдәд, / баргуд уульн хуцлдна*» [Хоньна М. 1980: 30].

Спустя десятилетия, вновь сопереживая трагедии, автор видит в сновидении, как он мечется со всеми в том сарае, словно с теми людьми сгорает: «*Би Хатыня хашад / бас зүүндән тенүв. / Негл тер улста / ноолдн йовң шатув*» [Хоньна М. 1980: 30].

Впечатления поэта от увиденного на открытии мемориального комплекса в Хатыни повлияли на сюжет сновидения: в его сне Каминский-

[1] Здесь и далее смысловой перевод автора статьи.

отец бежит, держа на руках сына Адама, горящего как факел. «*Зүүндм орсн Каминский / зулад Адамтаһан аашна. / Адамнь һартнь шатсн / әмд зальшң дәрвкнә*» [Хоньна М. 1980: 30]. Это скульптурная композиция, передающая горе отца: он выжил, а сын погиб. Так, экфрасис способствует синтезу документального и художественного в произведении, соединяя 1969 г., время открытия мемориала, и 1978 г., время создания поэмы.

Спустя несколько десятилетий автор горюет, что не имел возможности тогда предотвратить трагедию: находился со своим партизанским отрядом далеко от тех мест. Он вспоминает, как наведывался в деревню, гостил в семье Новицких. Теперь на местах прежних домов — только бетонная плита, словно печи серые колокола стоят: «*Герин бүүртнь шоваһад, / һанц бетон һасн, / бешин хол болад, / бор хоңхта зогсна*» [Хоньна М. 1980: 32]. А под колоколом на камне чернеют имена, они точно кричат, плачут: «*Хоңхин дор, чолунд, / харлҗ нернь үзгднә. / Эдн нанур хәәкрәд, / экрәд уульлдсн болна*» [Хоньна М. 1980: 32]. По признанию поэта, из его много горя видевших глаз полились горькие слезы при чтении этих имен: он знал этих детей Новицких. И кажется ему, что он слышит, как зовет его маленький Михасик, которого он называл белорусский Ленок за его волосы цвета льна. «*Мини Ленок болхий? / Мел таньдг дун. / Һалд шатлго үлдсний? — / гисн санан орв*» («Мой Ленок? Очень знакомый голос. Уцелел от огня? — появилась мысль») [Хоньна М. 1980: 34]. Подробно описав карательную операцию, автор заверяет, что убитых, сожженных людей никогда не забудут, мать-земля знает о горьком возмездии.

Степняку ряд труб бетонных печей напоминает верблюдов в пути: «*Бешин утана хол / бор бетонд төрҗ. / Хажуһас эдн мел / хаалһин темәдшң зогсҗ*» [Хоньна М. 1980: 36]. Колокола периодически звонят, и кажется, что это по-прежнему плачут в огне люди. «*Серглң дуута хоңхс / салькнд хәңкнәд одна. / Негл шачах әмтн / ниргәд уульҗасн болна*» [Хоньна М. 1980: 37]. И вновь калмыцкий поэт представляет, что это потерявшая верблюжонка верблюдица плачет: «*Ботхан геесн иңгншң / бууляд, ууляд бәәнә*» [Хоньна М. 1980: 37]. Эти калмыцкие ассоциации, возникающие у поэта на белорусской земле, манифестируют культурные коды, связанные с бытом, кочевничеством, верованиями предков.

В то же время в звоне колоколов автору слышится и название несуществующей уже деревни: «*Хатынь… Хатынь…» гиһәд, / хоңх энрәд бәәнә*» [Хоньна М. 1980: 37]. Сама природа сопереживает людям, ветер: «*Санань зовсн мет / салькн хажуднь саналдна…*» («Словно переживая, рядом задумался ветер…») [Хоньна М. 1980: 37].

Белорусские деревья, словно молодые вдовы, все время глубоко вздыхают: «*Белоруссин модн белвсн / бершң оньдин шуукрна*» [Хоньна М. 1980: 37]. Образ деревьев-вдов — код славянской культуры. Универсальный образ мирового древа, древа жизни здесь соединяется с образом женщин, шум листвы — с переживаниями людей.

«„Хатынь… Хатынь…” гисн / хоңхст амр уга» («„Хатынь… Хатынь…” — нет покоя колоколам») [Хоньна М. 1980: 37], — так завершается поэма.

В русском и белорусском переводах поэма завершена по-разному.

В переводе А. М. Николаева: «И когда пишу, / Пущусь в дорогу, / Сплю когда / Или когда проснусь, / Сердце говорит мне: / — Бьет тревогу / В колокол Хатыни / Беларусь!» [Хонинов 1979: 137].

В белорусском переводе: «*Ці пішу, ці рушу я ў дарогу, / Сплю калі, альбо калі прачнуся, / Сэрца кажа мне, што б'е трывогу / У званы Хатыні Беларусь!*» («Когда пишу, когда я соберусь в дорогу, / Когда я сплю или когда проснусь, / Сердце говорит мне, что бьет тревогу / В колокола Хатыни Беларусь!») [Ханінаў 2017: 100; Ханінаў 2023: 30].

В переводе Р. М. Ханиновой: «Я молча стою. Ведь Хатынь не одна — / Здесь кладбище памяти сел навсегда. / Деревья вздыхают, как вдовы, вокруг, / И звон продолжается — памяти круг…» [Хонинов 2015: 62].

Если у автора поэма заканчивалась олицетворением колоколов, которым нет покоя: они взывают к живым, напоминая об уроках истории, то у русского и белорусских переводчиков эта мысль передана через авторскую интенцию, причем белорусские переводчики повторили ее вслед за первым переводчиком. В переводе Р. М. Ханиновой подчеркнута общая трагедия белорусских сел и деревень: мемориальный комплекс объединил память о 628 сожженных поселениях. Образ круга памяти манифестирует целостность и непрерывность. Общим остается акустический фон текста и концовки произведения, соединяя заглавие и содержание.

Авторский текст поэмы и русский перевод А. М. Николаева

Московский поэт Александр Маркович Николаев (1925–1999), друг и переводчик Михаила Хонинова с начала 1960-х гг., познакомился с ним во время совещания молодых писателей в Элисте.

«Как поэт он быстро рос, прогрессировал, — вспоминал Александр Маркович в 1993 г. — У него был богатейший жизненный материал. Он о многом хотел и мог рассказать читателям.

Его творческий рост был виден от стиха к стиху, от поэмы к поэме, от книги к книге.

Еще тем мне был интересен этот поэт, что оба мы воевали на белорусской земле. Я шел с нашей Армией, а он навстречу нам с партизанами, которых немцы называли лесными бандитами.

У нас — у поэта и переводчика — были общие взгляды на жизнь, на мир, на войну, на ставшую нам родной Белоруссию» [Николаев 2002: 3].

В работе над «Колоколами Хатыни» для Николаева-переводчика строгое следование за оригиналом, как выясняется, было совсем не обязательно. Он по-своему перестроил и начало калмыцкой поэмы о войне.

Если для автора важно было подчеркнуть, что в Белоруссию люди приезжают из разных стран, что здесь каждый четвертый погиб во время войны, то переводчик, уточнив, что приезжают братья и друзья, не упомянул конкретно о каждой четвертой жертве.

В оригинале: «*Аль-бис нутгас / әмтн Белоруссюр ирнә. / Дөрвн күүнәс негнь / дәәнә көлд үклә*» [Хоньна М. 1980: 28].

В переводе: «В Беларусь / Все больше с каждым годом / Приезжает братьев и друзей. / Вся она в честь подвигов народа — / Памятник, / И вся она — музей» [Хонинов 1979: 127].

Автор использовал калмыцкое метафорическое выражение «*дәәнә көлд үклә*», что означает каждый четвертый буквально «под ногами войны умер».

Надо заметить, что эти и другие национальные детали, сравнения не были приняты во внимание переводчиком, в результате чего произведение в русском варианте, на наш взгляд, во многом лишилось калмыцкого колорита, национальной идентичности.

По этому пути вслед за русским переводчиком пошли и белорусские переводчики, несмотря на предоставленный нами подстрочник.

Другой белорусский переводчик А. Одинец постарался учесть в своей работе подстрочник произведения, подготовленный нами, сохранив ментальный компонент.

Поэтому остановимся на тех моментах николаевского русского перевода, которые не передали национального колорита поэмы.

Так, например, калмыцкий поэт показал в одном из эпизодов общность гостеприимства, обозначив калмыцкий обычай.

В оригинале: «*Хотндан оддг кевәр / Хатыньд ирдг билəв. / Хальмг улсин авъясар / хотаснь хамдан идлəв*» [Хоньна М. 1980: 31].

В подстрочнике: «Когда заходили в деревни, / я бывал и в Хатыни. / По калмыцкому обычаю / вместе ел пищу».

В переводе нейтральное упоминание: «Я не раз бывал в домах Хатыни» [Хонинов 1979: 130].

В описании мемориального комплекса, где двадцать шесть сожженных дворов Хатыни олицетворяют двадцать шесть печных труб на их месте, калмыцкий поэт сравнил эти трубы с верблюжьим караваном.

В оригинале: «*Бешин утана хол / бор бетонд төрж. / Хажуһас эдн мел / хаалһин темәдшң зогсж*» [Хоньна М. 1980: 36].

В подстрочнике: «Печные трубы / возродились в сером бетоне. / Со стороны они, / словно остановившиеся верблюды».

В переводе: «Вдоль Хатыни выстроились строем / Трубы» [Хонинов 1979: 136].

Это необычное для белорусской темы сравнение, с одной стороны, передает знакомые автору реалии кочевой жизни степняков, с другой — печные трубы напоминают верблюжьи горбы растянувшегося в пути каравана. У переводчика сравнение с военным строем, на наш взгляд, семантически не совпадает с контекстом. Образ верблюжьего каравана в поэме символизировал движение жизни, переход к новому кочевью, остановка животных сигнализировала или об отдыхе, или об опасности.

Сверху труб-обелисков в мемориале «Хатынь» установлены колокола, звонящие одновременно каждые тридцать секунд.

В поэме автор сравнил этот печальный звон с плачем верблюдицы, потерявшей своего верблюжонка: ««*Хоңхин яарсн дун / хуухин үс босхна. / Ботхан геесн иңгншң / бууляд, ууляд бәәнә*» [Хоньна М. 1980: 36].

В подстрочнике: «Колокольная песня-стон, / словно опаленные волосы поднимает, / Словно верблюдица, потерявшая верблюжонка, / зовет и плачет».

В переводе осталось обобщение о колокольном звоне: «И гудит, / И стонет он, / И плачет» [Хонинов 1979: 136].

В детстве будущему поэту, сыну чабана, приходилось пасти чужих животных — телят, ягнят, верблюжат, подростком он работал в колхозе с лошадьми и верблюдами, поэтому эта жизнь ему была хорошо известна. В одном из стихотворений о партизанской жизни «Баллада о жалости» (перевод А. М. Николаева) М. Хонинов также вспомнил эпизод из детства с участием верблюдицы и верблюжонка.

Другое сравнение в конце поэмы поэт дал уже в славянской традиции.

В оригинале: «*Белоруссин модн белвсн / бершң оньдин шуукрна*» [Хоньна М. 1980: 37].

В подстрочнике: «Белорусские деревья, / точно вдовы, все время вздыхают».

В переводе этого сравнения нет.

Хотя автор не назвал конкретные породы деревьев (береза, лиственница, сосна и т. п.), типичные для белорусского пейзажа, фольклорный контекст очевиден.

Поэма заканчивалась рефреном о мемориальных колоколах: «*„Хатынь... Хатынь...” гисн / хоңхст амр уга*» [Хоньна М. 1980: 37].

В подстрочнике: «„Хатынь... Хатынь...” — / колоколам нет покоя».

В переводе: «И когда пишу, / Пущусь в дорогу, / Сплю когда / Или когда проснусь, / Сердце говорит мне: / — Бьет тревогу / В колокол / Хатыни / Беларусь!» [Хонинов 1979: 137].

Другие особенности русского перевода связаны с некоторыми деталями, которых нет в оригинале или заменены.

Например, А. М. Николаев прямо обратился к Прометею, древнегреческому богу, подарившему людям огонь, теперь ставший гибельным для них: «Прометей! / Быть может, ты повинен, / Что огонь в соломе начал бег? / Для людей спасенный, / Он в Хатыни / Съел сто сорок девять человек» [Хонинов 1979: 135].

В оригинале: «*Әмтнд тус күргдг / әрүн һал әврлв. / Агчмин дунд цугтаг / әгрәһәд үмс кев*» [Хоньна М. 1980: 36].

В подстрочнике: «Приносящий пользу людям, / священный огонь стал страшным. / В кленовых стенах всех, / выгорев, превратил в золу».

Или в другом эпизоде поэмы дети думают, что немецкий офицер вынет из кармана пряник. В оригинале: «*Хавтхан Дирлевангериг уудлхла, / хәәкрлджәсн бичкдүд тотхлдв. / Балта һарһвза гиһәд, / бәәдлнь, тедн өңгәлдв*» [Хоньна М. 1980: 35–36].

В подстрочнике: «Когда Дирлевангер приоткрыл карман, / плакавшие дети затихли. / Может, пряник вынимает, / подумали они с надеждой».

В переводе: «Дирлевангер лез в карман шинели. / Плакать перестали наконец / Дети / И с наивностью глядели: / Может быть, достанет леденец?» [Хонинов 1979: 135].

Автобиографический мотив введен переводчиком в поэму с помощью указания на 1 180 дней войны для младшего лейтенанта М. Хонинова.

Несомненно, что в целом русский перевод Александра Николаева продемонстрировал высокий профессиональный уровень поэта, его сопричастность белорусской теме.

Мы же обратились к некоторым переводческим стратегиям московского писателя, чтобы показать на примере поэмы калмыцкого автора, как подчас микшируется национальная парадигма произведения, когда она по разным причинам не принимается переводчиком во внимание при работе над текстом.

Заключение

Среди поэм калмыцкого поэта, фронтовика и партизана Михаила Хонинова о Великой Отечественной войне «*Хатыня хоңхс*» («Колокола Хатыни») занимает особое место. Это поэма, переведенная на белорусский язык Р. Малаховским и А. Шостаком, опубликованная в Минске на страницах журнала «Полымя» (2017) и сборника «Званоў перазвон» (2023), посвященного трагедии деревни Хатынь. Есть и второй белорусский перевод А. Одинца в семейном архиве поэта, ранее размещенный на сайте «Созвучие». Поэма имеет также два русских перевода. Первый перевод осуществил давний друг, поэт, участник Великой Отечественной войны Александр Николаев, второй — поэт-переводчик Римма Ханинова.

Впервые рассмотрен оригинальный текст поэмы, воссоздана творческая история произведения, введен в научный оборот белорусский перевод поэмы, выявлен автобиографический компонент, связанный с военным периодом жизни поэта, нашедший отражение на страницах произведения, проведен сравнительно-сопоставительный анализ авторского текста и его переводов.

В перспективе предстоит исследовать другие поэмы поэта о Великой Отечественной войне, в том числе и на белорусскую тему. Среди них поэма «*Ольсин эрг деер*» («На берегу Ольсы», 1976) [Хоньна М. 1976: 20–41], в русском переводе А. Николаева под названием «Мой райком» [Хонинов 1977: 171–187]. Эта поэма переведена на белорусский язык поэтом-фронтовиком Алексеем Васильевичем Пысиным (1920–1981) и опубликована под разными названиями: «Мой райком» [Ханінаў 1975в: 4] и «Над Ольсай-ракой» [Ханінаў 1975г: 4]. Кроме того, А. Пысиным осуществлен белорусский перевод хониновской поэмы «*Муутлын түргүн нүр*» («Первый бой Мутула», 1964) [Хоньна М. 1964: 79–89] под названием «*Кулямётчык Мутул*» («Пулеметчик Мутул»). Она была опубликована в белорусских газетах [Ханінаў 1975а: 3; Ханінаў 1975б: 14], а также вошла в книгу избранной лирики калмыцкого поэта [Ханінаў 1977: 74–78].

Изучение в историко-функциональном освещении поэм калмыцких поэтов-фронтовиков о Великой Отечественной войне по-прежнему остается актуальным направлением в современном литературоведении [Ханинова 2026а: 48–58; Ханинова 2026б: 102–106].

Источники

Ханінаў 2017 — *Ханінаў М*. Званы Хатыні (= Колокола Хатыни): паэма / Пераклад Р. Малахоўскага і А. Шостака // Полымя (= Пламя). 2017. № 5. С. 96–100.

Ханінаў 2023 — *Ханінаў М.* Званы Хатыні (= Колокола Хатыни): паэма / Пераклад Р. Малахоўскага і А. Шостака // Званоў перазвон: зб. паэт., празаіч. і публіцыст. тв. (= Перезвон колоколов: сб. поэтических, прозаических и публицистических произведений) / уклад. Рагнед Малахоўскі; прадм. Леоніда Крываноса. Мінск: Звязда, 2023. С. 25–30.

Ханінаў 1975а — *Ханінаў М.* Кулямётчык Мутул // Магілёўская праўда. 1975. 11 студзеня. С. 3.

Ханінаў 1975б — *Ханінаў М.* Кулямётчык Мутул // Літаратура і мастацтва. 1975. 28 сакавіка. С. 14.

Ханінаў 1977 — *Ханінаў М.* Кулямётчык Мутул // Ханінаў М. Жураўлі над стэпам: вершы. Мн.: Маст. літ., 1975. С. 74–78.

Ханінаў 1975в — *Ханінаў М.* Мой райком // Літаратура і мастацтва. 1975. 7 лістапада. С. 4.

Ханінаў 1975г — *Ханінаў М*. Над Ольсай-ракой // Магілёўская праўда. 1975. 22 лістапада. С. 4.

Хонинов 1966 — *Хонинов М.* Бой на Березине: поэма // *Хонинов М. В.* Гимн человеку: стихи и поэмы / пер. с калм. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1966. С. 73–82.

Хонинов 1979 — *Хонинов М.* Колокола Хатыни: поэма / пер. А. Николаева // *Хонинов М. В.* Ковыль: стихи и поэмы / пер. с калм. М.: Сов. писатель, 1979. С. 127–137.

Хонинов 2015 — *Хонинов М.* Колокола Хатыни: поэма / пер. Р. Ханиновой // *Хонинов М. В., Ханинова Р. М.* Материнский хлеб: хрестоматия по калмыцкой литературе для детей и юношества. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2015. С. 58–62.

Хонинов 1977 — *Хонинов М*. Мой райком: поэма // *Хонинов М. В.* Подкова: стихи и поэмы / пер. с калм. М.: Современник, 1977. С. 171–187.

Хоньна М. 1964 — *Хоньна М.* Муутлын түрүн нүр (= Первый бой Мутула) // *Хоньна М.* Мини домбр күңкнхлә: шүлгүд болн поэмс (= *Хонинов М.* Когда звенит моя домбра: стихи и поэмы). Элст: Хальмг дегтр haphач, 1964. Х. 79–89.

Хоньна М. 1969 — *Хоньна М.* Нина Рак — белоруск (= Нина Рак — белоруска) // *Хоньна М.* Мини теегин хавр: шүлгүд болн поэмс (= *Хонинов М.* Весна моей степи: стихи и поэмы). Элст: Хальмг дегтр haphач, 1969. Х. 61–98.

Хоньна М. 1976 — *Хоньна М.* Ольсин эрг деер: поэм (= На берегу Ольсы: поэма) // *Хоньна М.* Шүлг мини, делгр: шүлгүд болн поэмс (= *Хонинов М.* Стихи мои, разворачивайтесь: стихи и поэмы). Элст: Хальмг дегтр haphач, 1976. Х. 20–41.

Хоньна М. 1980 — *Хоньна М.* Хатыня хоңхс (= Колокола Хатыни) // *Хоньна М.* Төрскнәннь төлә: шүлгүд болн поэмс (= За Родину: стихи и поэмы). Элст: Хальмг дегтр haphач, 1967. Х. 28–37.

Литература

Белевич 1972 — *Белевич А. П*. Хатынь: боль и гнев / пер. с белорус. В. Жиженко. Минск: Беларусь, 1972. 95 с.

Демидов 1967 — *Демидов А. С.* В атаку поднимался первым: док. повесть. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1967. 135 с.

Дорджиева 1987 — *Дорджиева Д.* «Перед светлой памятью в долгу…» // Творческая индивидуальность писателя и развитие калмыцкой советской литературы. Элиста, 1987. С. 117–129.

КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.

Карлюкевіч 2017 — *Карлюкевіч А*. Сэрца кажа, што б'е трывогу… (= Сердце говорит, что бьет тревогу…») // Полымя (= Пламя). 2017. № 5. С. 94–95.

Килганова 1971 — *Килганова З.* В атаку поднимался первым (О поэзии Михаила Хонинова) // *Килганова З. И.* Поэты и время. Статьи о калмыцкой поэзии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1971. С. 104–113.

Купрысь, Яндальцаў 2016 — *Купрысь П. Д., Яндальцаў Д. М*. Вялікі беларуска-рускі слоўнік (= *Купрись П. Д., Яндальцев Д. М.* Большой белорусско-русский словарь). Мінск: Харвест, 2016. 576 с.

Николаев 2002 — *Николаев А*. Поэт и воин // Хальмг үнн (= Калмыцкая правда). 2002. Үкр сарин 19 (23 ноября). Х. 3.

Поляков 1973 — *Поляков Н.* Михаил Хонинов // *Поляков Н. Н.* Герои войны — герои литературы (Писатели-фронтовики Калмыкии о Великой Отечественной войне). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1973. С. 44–53.

Розенблюм 1970 — *Розенблюм Ю. Б.* Сквозь пламя костров: Прошлое и настоящее калмыцкой литературы. Элиста: Калмиздат, 1970. 340 с.

Трембач 1963 — *Трембач И.* В лесах Белоруссии // *Трембач И. С.* Дорогой подвигов: очерки. Элиста: Калмгосиздат, 1963. С. 151–166.

Ханинова 2008а — *Ханинова Р. М*. Давид Кугультинов и Михаил Хонинов: диалог поэтов. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2008. 185 с.

Ханинова 2008б — *Ханинова Р. М.* Хатынь как память сердца (по произведениям Д. Кугультинова и М. Хонинова: «Хатынь» и «Колокола Хатыни») // Теегин герл (= Свет в степи). 2008. № 3. С. 102–106.

Ханинова 2017 — *Ханинова Р. М*. О русском переводе поэмы Михаила Хонинова «Колокола Хатыни» // Русская речь в инонациональном окружении. Вып. Х. Элиста: ЗАОр НПП «Джангар», 2017. С. 149–156.

Ханинова 2026а — *Ханинова Р. М.* Поэтика вещи в поэме Х. Сян-Белгина о Великой Отечественной войне // Вопросы национальных литератур. 2026. № 2 (22). С. 48–58. DOI: 0.25587/2782-6635-2026-2-48-58

Ханинова 2026б — Х*анинова Р. М*. Поэтика вещи в поэме Эльди Кектеева о войне «Токуг» // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. 2026. Т. 23. № 3. С. 221–229.

Ханинова, Нгуен 2013 — *Ханинова Р. М., Нгуен Д. Т.* Вьетнам в творчестве Михаила Хонинова // Сборник трудов молодых ученых, аспирантов и студентов Калмыцкого государственного университета. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2013. С. 115–117.

УДК / UDC 82. 091

Специфика концепта *сүнс* в прозе современных монгольских авторов

Мария Павловна Петрова[1]

The Concept of *сүнс* in Modern Mongolian Prose

Maria P. Petrova[1]

[1]

[1] Санкт-Петербургский государственный университет (д. 7/9, Университетская набережная, 199034 Санкт-Петербург, Российская Федерация)

[1] St. Petersburg State University (7/9, Universitetskaya Emb., 199034 St. Petersburg, Russian Federation)

кандидат филологических наук, доцент

Cand. Sc. (Philology), Associate Professor

0000-0002-6120-7676. E-mail: mariap2001(at)mail.ru

Аннотация. *Цель* статьи — проанализировать функционирование концепта *сүнс* в произведениях монгольских авторов XXI в. Современные монгольские прозаики и поэты в последнее время часто используют в своих текстах образы различных демонологических персонажей. Это связано, на наш взгляд, с желанием заинтересовать читателя, предложить ему нечто загадочное, необъяснимое, сверхъестественное. Помимо этого, в период господства метода социалистического реализма в монгольской литературе упоминание демонов, чертей, привидений и т. п. считалось нежелательным. Однако образы потустороннего мира продолжали бытовать в народных верованиях и традиционной словесности: сказках, легендах, народных песнях. В семантическое поле понятия *сүнс* в монгольском языке входят несколько значений. Первое — душа, дух, жизнь, жизненная сила. Второе — сущность, истинный смысл, суть чего-либо. В шаманской традиции — это душа покойного, а также злой дух, который следует усмирять с помощью соответствующих ритуалов. Исходя из этого, мы не можем причислить понятие *сүнс* лишь к демонологическим персонажам, таким как *чөтгөр* (черт), *шулам, шулмас,*

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Петрова М. П. (Petrova M. P.), 2026

шимнус (ведьма-оборотень), *алмас* (человеко-зверь) или *мам* (демоница). В качестве материала данного исследования были использованы рассказы Л. Дашняма (род. 1943) из сборника рассказов «Кольцо с духами» («*Сунстэй бөгж*», 2013) и Д. Намсрая (род. 1949) «Письмена из моих снов» («*Зүүдний бичээс*»), повесть Д. Батболда (род. 1968) «Злой дух» *(«Хар сүнс»*, 2024), а также романы Г. Аюурзаны (род. 1970) «Формула души» («*Сүнсний томьёо*», 2019) и «Тайны священного Хангая» («*Сахиуст Хангайн нууц*», 2017). Основной метод, применяемый в данной статье, — метод описательной поэтики. Также автором были учтены работы коллег, пишущих о демонологических персонажах в монгольском фольклоре и эпосе. В результате проведенного исследования в художественных нарративах монгольских авторов XXI в. было выявлено довольно широкое семантическое поле концепта *сүнс* — от прямого значения «душа-*сүнс*» до «*сүнс*-дух родовых и исторических предков» и даже имен собственных. Отсюда следует вывод о том, что концепт *сүнс* в текстах писателей новейшего времени функционирует как маркер культурного кода современных монголов.

Ключевые слова: концепт *сүнс,* современная монгольская проза, культурный код, описательная поэтика

Для цитирования: Петрова М. П. Специфика концепта *сүнс* в прозе современных монгольских авторов // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 171–180. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-171-180

Abstract. *Goals*. The article aims to analyze the functioning of *сүнс* concept in the works of twenty-first century Mongolian authors. In recent times, modern Mongolian writers and poets have frequently incorporated images of various demonological figures into their texts. In our view, this stems from a desire to engage the reader by offering something mysterious, inexplicable, or supernatural. Furthermore, during the era when socialist realism dominated in Mongolian literature, references to demons, devils, ghosts, and others were considered undesirable. Nevertheless, imagery associated with the otherworld persisted in folk beliefs and traditional oral literature, such as fairy tales, legends, and folk songs. The semantic field of *сүнс* concept in Mongolian discourse encompasses several meanings. The first one includes soul, spirit, life, and vital force. The second one denotes essence, true meaning, or the core nature of something. In the shamanic tradition, it refers to the soul of the deceased as well as to an evil spirit that must be appeased through appropriate rituals. Consequently, the concept of *сүнс* cannot be classified solely alongside demonological figures such as *чөтгөр* (devil), *шулам, шулмас, шимнус* (witch-shape shifter), *алмас* (man-beast) or *мам* (demoness). *Materials and methods*. The study focuses on short stories by L. Dashnyam (b. 1943) from the collection ‘Ring with Spirits’ (‘*Сунстэй бөгж*’; Ulaanbaatar, 2013) and D. Namsrai’s (b. 1949) ‘Writings from My Dreams’ (‘*Зүүдний бичээс*’), novella ‘Evil Spirit’ (‘*Хар сүнс*’; Ulaanbaatar, 2024) by D. Batbold (b. 1968), and the novels ‘Formula of the Soul’ (‘*Сүнсний томьёо*’; Ulaanbaatar, 2019) and ‘Secrets of the Sacred Khangai’ (‘*Сахиуст Хангайн нууц*’; Ulaanbaatar, 2017) by G. Ayurzana (b. 1970). The primary research method employed is that of descriptive poetics. The paper also takes into account available works on demonological figures in Mongolian folklore and epic literature. *Results*. The study reveals a broad semantic field for the concept of *сүнс* in the examined literary narratives of twenty-first century Mongolian authors — ranging from the literal meaning of ‘soul’ (*сүнс*) to the spirits of ancestral and historical forebears, and even to proper names. Consequently, the study concludes that the concept of

сүнс functions as a marker of cultural code to contemporary Mongolians in texts by modern writers.
Keywords: concept of *сүнс*, modern Mongolian prose, cultural code, descriptive poetics
For citation: Petrova M. P. The Concept of *сүнс* in Modern Mongolian Prose. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 1. Pp. 171–180. (In Russ.) DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-171-180

Введение

В последнее время монгольские писатели в своих текстах часто используют образы различных демонологических персонажей. На наш взгляд, это связано с желанием авторов заинтересовать читателей, предложить им нечто загадочное, необъяснимое, сверхъестественное. Помимо этого, в период господства метода социалистического реализма в монгольской литературе упоминание демонов, чертей, привидений и т. п. считалось нежелательным. Образы потустороннего мира продолжали бытовать в народных верованиях и традиционной словесности.

«В народной традиции демонологические персонажи обычно составляют своего рода систему, будучи распределены по нескольким уровням — в соответствии с их дифференциальными признаками (сфера деятельности; время, место, обстоятельства/ условия появления; внешний облик; название) и с их функционированием в рамках верований и обрядовых практик или сказочно-эпической картины мира)», — отмечает С. Ю. Неклюдов [Неклюдов 2019: 227].

В семантическое поле понятия *сүнс* в монгольском языке входят несколько значений. Первое — душа, дух, жизнь, жизненная сила. Второе — сущность, истинный смысл, суть чего-либо. В шаманской традиции —это душа покойного, а также злой дух, который следует усмирять с помощью соответствующих ритуалов. Исходя из этого, мы не можем причислить понятие *сүнс* лишь к демонологическим персонажам, таким как *чөтгөр* (черт), *шулам*, *шулмас*, *шимнус* (ведьма-оборотень), *алмас* (человеко-зверь) или *мам* (демоница). Их характеристики и функции в фольклорной традиции подробно описаны в соответствующих разделах монографического исследования С. Ю. Неклюдова [Неклюдов 2019: 245–288] а также в кандидатской диссертации А. А. Соловьевой [Соловьева 2019].

«Душа-*сүнс*, важный концепт монгольской актуальной мифологии и религиозных представлений, также является сложным полисемантическим персонажем, задействованным в различных дискурсивных практиках и повествовательных жанрах», — пишет А. А. Соловьева [Соловьева 2019: 95].

Как известно, задолго до распространения буддизма, ислама и христианства на обширных территориях Центральной Азии господствовало тэнгрианство или вера в могущество неперсонифицированного божества Вечного Синего неба (*Мөнх хөх тэнгэр*). Один из первых исследователей монгольского шаманизма Д. Банзаров называет его черной верой (*хар шашин*) в противоположность буддизму — желтой вере (*шар шашин*). «Чер-

ная вера монголов произошла из того же источника, из которого образовались многие древние религиозные системы; внешний мир — природа, внутренний мир — дух человека» [Банзаров 2024: 5].

В тэнгрианской традиции одним из важных разделов является представление о душе, смерти и загробной жизни. Душа-*сүнс* человека имеет тройственную природу. «Это — душа ума. Она находится в голове и дыхательном горле человека, являясь невидимой и воздушной. Вторая — мышечная душа живет в сердце, она материальна. И третья — душа находится в костях, скелете человека. Ее средоточием считается тазобедренная кость»[1], — указывает Великий государственный шаман Д. Бямбадорж [Бямбадорж 2004: 149]. *Сүнс* может при определенных обстоятельствах покинуть тело человека, совершить путешествие в мир духов и вернуться обратно. Она способна свободно странствовать по земле и так же, как сам человек, веселиться, радоваться, грустить, печалиться, голодать, злиться. Свойства *сүнс* зависят от личных качеств, пола, возраста, характера ее обладателя. Так, у жадного человека душа тоже жадная, у глупого — глупая, у умного — умная, считают монголы.

Душа-*сүнс* часто покидает тело человека во время сна, но также может выскочить через нос или рот от испуга или вместе с кровью. Человек, лишившись души, лишается и покровительства Вечного Синего неба. Он может начать пить, дебоширить, всячески беспокоить окружающих. В этом случае шаман должен совершить соответствующий обряд призывания души и вернуть ее хозяину. «*Сүнс* умершего человека остается вблизи его тела еще 5–7 дней. Хотя она уже не может говорить, но слышит все звуки и разговоры. Поэтому покойника помещают в отдельную юрту. Мышечная душа существует 49 суток. Душа, живущая в скелете человека, существует 3 года после смерти, оберегая его кости. *Сүнс* может переселиться в любые вещи или скот, и выгнать ее оттуда способен только шаман», — отмечает Д. Бямбадорж [Бямбадорж 2004: 149].

Считается, что первая душа-*сүнс* контактирует с Вечным Синим небом и заботится о своем хозяине; вторая находится в теле. Именно ее могут преследовать злые духи и даже поймать и съесть. В этом случае человек заболевает и умирает. После смерти человека вторая *сүнс* становится призраком, привидением, духом, а третья душа постоянно находится при теле, не оставляя кости хозяина и после его смерти.

«Одной из распространенных функций, общих для сказочной и несказочной прозы, является помощь души после смерти — в одной из записанных сказок душа умершего бедняка помогает богачу обхитрить посланников смерти эрликов в благодарность за прижизненную помощь [Ц. Б., 1926, халх, 2006]. В быличках и бывальщинах души умерших членов семьи являются помогать по хозяйству — сгонять скот, сушить творог, присматривать за детьми. Интересно при этом, что в сказочных нарративах душа умершего чаще является опосредованно, во сне, а в несказочных нарративах, напротив, „наяву”» [Соловьева 2019: 95].

[1] Здесь и далее в статье перевод автора статьи.

Материалы и методы

Предметом настоящего исследования является функционирование концепта *сүнс* в художественных текстах монгольских авторов новейшего времени.

Монгольские писатели XXI в. в качестве базового концепта часто используют это понятие. Так, современный монгольский прозаик, автор более десяти романов, в том числе трех постмодернистских, Г. Аюурзана (род. 1970) в 2019 г. выпустил в свет психологический роман «Формула души» («*Сүнсний томьёо*») [Аюурзана 2019].

Сборник рассказов прозаика, относящегося к старшему поколению писателей Л. Дашняма (род. 1943), носит название «Кольцо с духом» («*Сүнстэй бөгж*») [Дашням 2013]. Его программным произведением является одноименный рассказ.

В большинстве текстов последних десятилетий духи-*сүнс* великих предков являются персонажам во сне. Так, в рассказе Д. Намсрая (род. 1949) «Письмена из моих снов» («*Зүүдний бичээс*») [Намсрай 2018: 25–26] лирический герой встречается то с наследным принцем империи хунну, то с духом богатыря с загорелым обветренным лицом и рыжей бородой (видимо, *сүнс* Чингис хана), то с духом самого известного монгольского поэта XX в. Д. Нацагдоржа.

Протагонист исторического романа Г. Аюурзаны «Тайны священного Хангая» («*Сахиуст Хангайн нууц*») [Аюурзана 2017] Пурэв-гун после преждевременной смерти возлюбленной перестает различать сон и явь. Однажды на стыке пограничных состояний сознания он видит, что в его доме появляются духи-*сүнс* персонажей известной средневековой летописи XVII в. «Золотое сказание» («*Алтан товч*»).

Тяжелая судьба выпадает на долю главной героини Сунжид из повести Д. Батболда (род. 1968) «Злой дух» («*Хар сүнс*») [Батболд 2024: 5–54]. Автор использует это словосочетание в качестве имени собственного для своего персонажа. Это позывной разведчика из спецслужб — супруга главной героини.

Основной метод, применяемый в данной статье, — метод описательной поэтики. Также автором были учтены работы коллег, пишущих о демонологических персонажах в монгольском фольклоре и эпосе.

Материалом для исследования послужили тексты романов Г. Аюурзаны «Тайны священного Хангая» (*«Сахиуст Хангайн нууц»*) [Аюурзана 2017] и «Формула души» (*«Сүнсний томьёо»*) [Аюурзана 2019], а также романа Д. Батболда «Злой дух» («*Хар сүнс*») [Батболд 2024: 5–54].

Помимо этого, были рассмотрены и проанализированы тексты рассказов Л. Дашняма «Кольцо с духом» («*Сүнстэй бөгж*») [Дашням 2013: 161–168] и «Письмена из моих снов» («*Зүүдний бичээс*») Д. Намсрая [Намсрай 2018: 25–26].

Результаты и дискуссия

Присутствующее в названии романа Г. Аюурзаны «Формула души» (*«Сүнсний томьёо»*) [Аюурзана 2019] слово *формула* сразу определяет его

тематическую направленность — речь пойдет о математике. Действительно, два главных героя произведения — талантливые математики: учитель и ученик. Оба — тезки по имени Инжаннаш. В предисловии к своему роману Г. Аюурзана объясняет выбор этого имени для своих героев случайным стечением обстоятельств. Однако нам это представляется далеко не случайным. Так звали одного из самых известных монгольских писателей и поэтов XIX в., автора исторического романа о Чингис хане «Синяя сутра».

В романе «Формула души» имя Инжаннаш становится определяющим маркером жизненного пути главных героев. В специализированной средней школе с углубленным изучением математики в Улан-Баторе учитель Инжаннаш сразу выделяет ученика по имени Инжаннаш, предлагая называть его кратко Инжин. Так незаурядный учитель обретает талантливого ученика, а ученик находит своего кумира и образец для подражания. Отметим, что мотив обретения духовного наставника — важный элемент агиографического жанра *намтар*. Судьбы двух Инжаннашей во многом схожи. Оба родились в провинции, росли без матерей, хорошо учились. Оба обладают блестящими математическими способностями.

Судьба то сводит двух Инжаннашей вместе, то надолго разлучает, но ученик все время идет словно бы по стопам своего учителя. Инжин не просто перенимает привычки, взгляды, пристрастия и вкусы своего кумира, но оказывается вовлеченным в его личную драму. Жизненный путь учителя становится моделью жизненного пути для его ученика. Успешно окончив математическую школу, Инжин получает возможность поехать учиться за границу. Свой выбор он останавливает на МГУ потому, что это университет, где учился его кумир. Инжин попадает на тот же факультет, к тем же профессорам, что и его учитель Инжаннаш два десятка лет тому назад. В одном и том же месте — столице России Москве — с разницей примерно в двадцать лет Инжаннаш и Инжин занимаются одним и тем же — поиском формулы, доказывающей гипотезу Пуанкаре. Как известно, эта гипотеза была выдвинута великим французским математиком Анри Пуанкаре в 1904 г.. который предположил, что пространство не трехмерно, а содержит значительно большее число измерений. На протяжении примерно ста лет теорема Пуанкаре оставалась недоказанной. Это удалось сделать лишь в 2003 г. российскому ученому Григорию Перельману. Гипотеза Пуанкаре, доказанная математическими методами, дает ключ к пониманию сущности Вселенной. Согласно гипотезе, любое трехмерное пространство имеет форму трехмерной сферы.

«Формула была предметом поисков Инжаннаша на протяжении всех лет его жизни. Нигде никем не решенная эта формула имела остаток в двух своих частях. Начальная часть — гипотеза Пуанкаре. <…> И вот теперь нужно доказать вечные стяжку и растяжение пространства во временном течении. Даже если это сущая правда, люди верят только в неопровержимые доказательства. Для того, чтобы показать им, что пространство само искривляется, искажается, перепутывается и скручивается, необходимо

доказать существование некой узловой точки… <…> Пуанкаре выдвинул эту гипотезу. Но сам не смог ее доказать» [Аюурзана 2019: 156–157].

Не пройденный из-за превратностей судьбы путь учителя Инжанна-ша проходит его ученик Инжин. После успешного окончания математического факультета МГУ он становится сотрудником одного из ведущих научно-исследовательских центров, расположенных в Подмосковье. Но, помимо научных поисков, Инжин занимается поиском своего кумира и учителя Инжаннаша. Это ему удается. Ученик приглашает своего учителя на Международный математический конгресс в Москву. Пути учителя и ученика вновь сходятся. «Если бы я жил в таком прекрасном месте, то точно нашел бы свою формулу», — невольно думает Инжаннаш» [Аюурзана 2019: 156].

Уже давно он размышляет над поиском своей формулы — формулы души. Путь, пройденный их с Инжином тезкой — писателем и поэтом XIX в. Инжаннашем — наводит учителя на мысль о существовании такой формулы. «Душа — не есть простое понятие. Однако! Хотя она и не простая, но у нее может быть формула. И, вероятно, это та формула, которая может объяснить все сущее. Без формул этот мир не существует. Возможно даже, в этой формуле содержится разгадка многих болезней, которые сегодня только ожидают своего диагностирования» [Аюурзана 2019: 161].

Г. Перельман математически доказал гипотезу А. Пуанкаре о том, что всякое односвязное компактное трехмерное многообразие без края гомеоморфно трехмерной сфере. Соответственно, наша Вселенная представляет собой сферу или шар. По аналогии с этим можно математически представить душу-*сүнс,* также являющуюся в ментальном сознании монголов трехмерной. А вычислив «формулу души», легко определить и геометрическую форму этой субстанции.

Здесь Г. Аюурзана вводит в свое повествование мотив изустной передачи сокровенного знания от учителя ученику. «Если бы мы разгадали этот код, нашли формулу, где этот код содержится, мы бы смогли увидеть, откуда мы произошли и что должны передать из настоящего в будущее. И если бы узнали, кто мы и кто другие по происхождению, многое стало бы ясным и понятным. <…> Формулу, которую я составляю, я решил оставить тебе, она очень важна для нас самих и для наших душ», — говорит Инжаннаш [Аюурзана 2019: 185]. Таким образом, поиски заветной «формулы души», начатые учителем, будут продолжены его учеником.

Сюжетная ситуация рассказа Л. Дашняма «Кольцо с духом» («*Сүнстэй бөгж*») [Дашням 2013: 161–168] проста: молодая женщина Агиймаа едет на своей машине из Улан-Батора в далекий Кобдоский аймак, чтобы совершить обряд окропления на том месте, где несколько лет назад была «похоронена» ее мать. По дороге она встречает семью, движущуюся в обратном направлении — из Кобдо в Улан-Батор. Мама, папа и их маленький сын остановились на обочине отдохнуть. Они приглашают Агийму выпить с ними чаю. Мальчик указывает на кольцо на руке своей мамы и говорит, что его нужно отдать «этой хорошей тете». Агиймаа узнает коль-

цо своей матери. «Она сделала вид, что ничего не произошло, но внутри словно что-то прояснилось. Она двумя руками смахнула с лица набежавшие слезы. „Это точно то кольцо. Кольцо моей матушки! То кольцо, которое было на ее левой руке в день похорон. Оно в виде родинки было на правой ручке моего сына при рождении. Сыночек мой… О, я несчастная! Действительно несчастная…”— думает про себя Агиймаа» [Дашням 2013: 166]. Мать главной героини была убита неизвестными людьми, сын прожил всего три месяца. Слова утешения тогда сказал ей старый лама: «Из-за того, что Вселенная стремится к полноте, ты еще увидишь это кольцо и узнаешь его по зазубрине на камне. Эту зазубрину не сможет удалить ни один мастер-ювелир, потому что хозяйка кольца умерла. А кольцо к тебе вернется. И будет возвращаться еще много раз. Потому что у тебя с твоей матушкой одна жизнь. Не забудь это! Хорошенько приглядывайся! Материальное становится нематериальным, нематериальное материальным в этом мире…» [Дашням 2013: 166].

Агиймаа не взяла кольцо у незнакомой женщины, но глубоко задумалась о своей судьбе и метафизических законах этого мира. По всей видимости, душа-*сүнс* ее покойной матери переселилась в кольцо с зазубриной на камне. Затем *сүнс* проявилась в родинке на пальце ее сына. И, наконец, Агиймаа увидела материнское кольцо на руке случайно встретившейся женщины. Так, кольцо в рассказе Л. Дашняма становится метафорической формой существования души-*сүнс* в сознании героини.

В современных художественных нарративах часто встречается мотив встречи главных героев с духами-*сүнс* великих предков. Культ предков у монголоязычных народов, как известно, является неотъемлемой частью культа Вечного Синего неба. Духов предков нужно особым образом почитать, совершать соответствующие ритуалы, включая жертвоприношения в виде, например риса, топленого масла, молочных продуктов. Тогда предки будут оказывать ныне живущим покровительство, оберегать и защищать своих потомков.

Духи великих предков являются герою рассказа «Письмена из моих снов» («*Зүүдний бичээс*») Д. Намсрая [Намсрай 2018: 25–26].

«Во сне моя душа блуждает среди минувших лет, и тогда чего только ни увидишь и ни услышишь. Прошлой ночью я видел сон: подъезжает ко мне наследный принц империи хунну. Золотом блестит упряжь его коня, сам он с ног до головы покрыт латами, а на поясе висит колчан. Он молвил: „По-прежнему ли стоит отмеченная древностью Великая стена, что служит границей могущественной державы хунну и напоминает людям о непоколебимости ее порогов?”. „Не знаю, я не знаю”, — дрожа, ответил я» [Намсрай 2018: 25]. Великие предки интересуются современным состоянием территории государства и его границ, которые они оставили в наследство своим потомкам. Душа-*сүнс* героя теперь за это в ответе.

Пурэв-гун — главный герой исторического романа Г. Аюурзаны «Тайны священного Хангая» (*«Сахиуст Хангайн нууц»*) [Аюурзана 2017] — долгое время страдает от потери возлюбленной. Забальзамировав ее труп,

он днем и ночью сидит у ее ложа и на музыкальных инструментах покойной играет ее любимые мелодии. «Однажды он ненадолго оставил ятаг и взялся за хур[1]. Во время игры действительно послышался стук копыт, как будто снаружи подъехало множество всадников. Дверь распахнулась и зашли мужчины плотного телосложения, впустив облако морозного воздуха. Трое, четверо, пятеро. И хотя на них были простые одежды, а лица были темными и грубыми, Пурэв-гун сразу догадался, что это древние богатыри, сошедшие со страниц „Золотого сказания"— летописи с личной печатью мудрого Жагуна» [Аюурзана 2017: 95]. Они пытаются убедить Пурэв-гуна не удерживать душу любимой в мире людей и отпустить ее в их мир.

Диалог главного героя с духами-*сүнс* исторических персонажей древней летописи — Ван-ханом и Джамухой — демонстрирует существование прошлого и настоящего, мифологического и реального в одной плоскости.

Злой рок преследует Сунжид — героиню романа Д. Батболда «Злой дух» («*Хар сүнс*») [Батболд 2024: 5–54] — с раннего детства. Родные отец и мать погибают во время землетрясения. Чудом спасшуюся девочку усыновляют бездетные соседи, но из-за тяжелой болезни она почти лишается зрения. По нелепой случайности гибнет приемный отец Сунжид, и они с мачехой еле сводят концы с концами. Эпитет *хар* — 'черный, несчастный, неудачный' — постоянно используется автором при описании жизни главной героини. Лишь несколько лет после замужества Сунжид живет счастливо в доме свекра. Ее муж после Народной революции 1921 г. становится партийным работником, а затем — разведчиком под псевдонимом Злой дух (*Хар сүнс*).

«Монгольский разведчик с позывным Злой дух в 1930-е годы работал в Шанхае под именем „Рамзай". Вместе с советским разведчиком Рихардом Зорге в конце 30-х годов организовывал разведывательную сеть, обосновавшись в Японии. Занимался международным шпионажем», — пишет автор [Батболд 2024: 43].

Выйдя на пенсию, муж Сунжид, бывший разведчик Злой дух, начинает пить и дебоширить. Сунжид понимает, что в него действительно вселился *хар сүнс,* который не дает им покоя до последних дней жизни.

Заключение

Итак, можно сказать, что семантическое поле концепта *сүнс* в художественных нарративах современных монгольских авторов довольно широкое — от прямого значения душа-*сүнс* до *сүнс*-дух родовых и исторических предков и даже имен собственных.

Авторы то заставляют своих героев искать формулу души-*сүнс,* то напрямую сталкивают их с родовыми духами в реальном мире, то посылают духов великих предков оценивать поступки своих потомков или помогать им в их земной жизни.

[1] *Ятаг*, *хур*, *морин хур* — монгольские народные музыкальные инструменты.

Отсюда следует вывод о том, что концепт *сүнс* в текстах писателей новейшего времени функционирует как маркер культурного кода современных монголов.

Источники

Аюурзана 2017 — *Аюурзана Г.* Сахиуст Хангайн нууц (= Тайны священного Хангая). Улаанбаатар: GUNpublishing, 2017. 250 х.

Аюурзана 2019 — *Аюурзана Г.* Сүнсний томьёо (= Формула души). Улаанбаатар: GUN publishing, 2019.250 х.

Батболд 2024 — *Батболд Д.* Хар сүнс (= Злой дух). Улаанбаатар: Жиком пресс, 2024. 284 х.

Бямбадорж 2004 — *Бямбадорж Д.* Мөнх тэнгэрийн амин судар (= Живая сутра вечного неба). Улаанбаатар: Урлах эрдэм, 2004. 166 х.

Дашням 2013 — *Дашням Л*. Сүнстэй бөгж (= Кольцо с духом). Улаанбаатар: ADMON, 2013. 484 х.

Намсрай 2018 — *Намсрай Д.* Зүүдний бичээс. Утгын чимэг. Шилдэг өгүүллэгүүд. (= Письмена из моих снов. Украшение смысла. Избранные рассказы). Улаанбаатар: Хөх Монгол принтинг, 2018. 376 х.

Литература

Банзаров 2024 — *Банзаров Д. Б.* Черная вера или Шаманство у монголов. Изд. стереотип. М.: ЛЕНАНД, 2024. 129 с.

Неклюдов 2019 — *Неклюдов С. Ю*. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. М.: Индрик, 2019. 520 с.

Соловьева 2019 — *Соловьева А. А.* Новые формы демонологического повествования в современной Монголии: дисс. ... канд. филол. наук. М., 2019. 198 с.

УДК / UDC 821.512.37. 82-3

Поэтика рассказа Олега Манджиева «Скука» в бинарной оппозиции «свой — чужой»

Джиргал Александровна Джаджиева[1]

The Poetics of Oleg Mandzhiev's Short Story "Boredom" in the Binary Opposition of "Friend and Foe"

Dzhirgal A. Dzhadzhieva[1]

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

младший научный сотрудник

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

Junior Research Associate

0000-0001-9536-1383. E-mail: dzhirgal90(at)yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу поэтики раннего рассказа калмыцкого русскоязычного писателя Олега Лиджиевича Манджиева «Скука» в контексте репрезентации бинарной оппозиции «свой — чужой», лежащей в основе сюжета произведения. На примере образа главной героини, ее взаимоотношений с бабушкой и гостем исследуется проблема утраты исторической и нравственной памяти, этнической идентичности, разрыва связей между поколениями. На родственной параллели «бабушка – внучка» в парадигме «свой — чужой» выявлено, как то, что должно быть «своим», становится для внучки Булгун «чужим», непонятным, неприемлемым (образ жизни в степи, чабанский труд бабушки и дедушки, верования предков, калмыцкий язык), а «чужое» ею воспринимается как «свое» (пасьянс, кофе, рыцарство, противостояние европейских религий, гость и т. д.). И, наоборот, на параллели «девушка — мужчина» Булгун принимает «чужого» гостя как «своего» (почти ровесники, горожане, некоторая сходность интересов, кокетливая игра девушки с заезжим человеком), а на деле он так и остался для нее «чужим», когда она отправила его в буран за книгой и не беспокоилась о судьбе человека в степи. Молодой человек по имени Бадик воспринимает, в свою очередь, «чужое» пространство, его людей

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Джаджиева Д.А. (Dzhadzhieva D. A.), 2026

как уже «свое», а не только «другое», иное. В сюжете рассказа такая бинарная оппозиция актуализирована, исключая, по сути, парадигму «свой — другой — чужой», заостряя конфликт, завершившийся смертью гостя. Метод описательной поэтики, способствующий раскрытию названия произведения в прямом и переносном значениях, содержательной его стороны, системы персонажей, конфликта, позволяет сделать выводы об авторской интенции, направленной на актуальные темы и проблемы современной действительности.
Ключевые слова: русскоязычная калмыцкая проза, поэтика, оппозиция «свой — чужой», молодежная тематика
Благодарность. Исследование проведено при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта «„Свой“ – „другой“ – „чужой“ в калмыцкой русскоязычной литературе рубежа XX–XXI веков: имагологический аспект» (№ 25-28-01283, https://rscf.ru/en/project/25-28-01283/).
Для цитирования: Джаджиева Д. А. Поэтика рассказа Олега Манджиева «Скука» в бинарной оппозиции «свой — чужой» // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 181–192. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-181-192

Abstract. The article analyzes the poetics of Oleg Mandzhiev's early story "Boredom" by the Kalmyk Russian-language writer in the context of the representation of the binary opposition "friend or foe" underlying the plot of the work. The article explores the issue of the loss of the historical and moral memory, ethnic identity, and the breakdown of connections between generations through the character of the main protagonist and her relationships with her grandmother and the guest. On a related parallel, the "grandmother — granddaughter" is revealed in the "friend — foe" paradigm, as what should be "one's own" becomes "alien", incomprehensible, unacceptable for the Bulgun granddaughter (the way of life in the steppe, the shepherding work of grandparents, the beliefs of ancestors, the Kalmyk language), and "alien" she perceives him as "her own" (solitaire, coffee, chivalry, confrontation of European religions, a guest, etc.). And, conversely, on the parallel "girl — man" Bulgun accepts a "stranger" guest as "his own" (almost the same age, townspeople, some similarity of interests, flirtatious game of a girl with a visiting man), in fact, he remained a "stranger" to her when she sent him into the blizzard to get a book, and she didn't care about his fate in the steppe. The young man named Badik, on the other hand, perceives the "strange" space and its people as already "his own", rather than just "different". In the story, this binary opposition is highlighted, essentially eliminating the "friend — foe" paradigm and exacerbating the conflict that leads to the death of the guest. The method of descriptive poetics, which helps to reveal the title of the work in both literal and figurative senses, its content, the system of characters, and the conflict, allows us to draw conclusions about the author's intention to address relevant topics and issues of contemporary reality.
Keywords: Russian-language Kalmyk prose, poetics, the "friend — foe" opposition, youth themes
Acknowledgements. The reported study was funded by Russian Science Foundation, project no. 25-28-01283 "One's Own" — "the Other" — "the Alien" in Kalmyk Russian-language literature at the turn of the 20th–21st Centuries: Imagological Aspect. Available at: https://rscf.ru/en/project/25-28-01283/.
For citation: Dzhadzhieva D. A. The Poetics of Oleg Mandzhiev's Short Story "Boredom" in the Binary Opposition of "Friend and Foe". *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS.* 2026. No. 1. Pp. 181–192. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-181-192

Введение

Литературное наследие Олега Лиджиевича Манджиева (1949–2021), известного калмыцкого русскоязычного писателя, охватывает следующий диапазон жанров: рассказ, повесть, роман, киносценарий, стихи.

Однако центральное место в его прозе заняли повести, а итогом творчества стал роман «Ад номер семь» [Манджиев 2003].

Творческий путь автора как прозаика начался в студенчестве с повести «Мальчишка с бантиками» (1970), созданной в соавторстве с бурятским писателем Намжилом Ширабовичем Нимбуевым (1948–1971) [Манджиев, Нимбуев 1975].

В дальнейшем писатель работал над рассказами, первые публикации которых стали появляться в начале 1970-х гг. в журнале «Теегин герл» («Свет в степи»): «Мы любили ее» [Манджиев 1970], «Змея» [Манджиев 1971а], «Скука» [Манджиев 1971б], «Каникулы» [Манджиев 1973].

В 1972 г. была издана дебютная книга автора «Скачки», небольшой сборник из четырех рассказов: «Скачки», «Подарок», «Скука», «Змея» [Манджиев 1972].

Позже увидели свет рассказы «День рождения» [Манджиев 1979], «Волк» [Манджиев 1983], «Диспут» [Манджиев 1985а] и «Для Северного полюса» [Манджиев 1985б]. Так, было написано девять рассказов.

Жанр малой прозы писателя остается малоизученным. Объектом и предметом исследования манджиевские рассказы становились в работах Т. С. Есеновой [Есенова 2003], Р. М. Ханиновой и М. С. Бочаевой [Ханинова, Бочаева 2017; Ханинова, Бочаева 2018], Р. М. Ханиновой и Д. А. Джаджиевой [Ханинова, Джаджиева 2025], в которых дан анализ рассказов «Скачки», «Змея», «Для Северного полюса».

Поэтика ранних рассказов прозаика в аспекте «свой — другой» была рассмотрена в статье Р. М. Ханиновой и Д. А. Джаджиевой [Ханинова, Джаджиева 2026].

Материалы и методы

В данной статье впервые предпринята попытка проанализировать поэтику раннего рассказа «Скука» в контексте репрезентации категорий «свой» — «чужой», поскольку сюжет произведения в значительной мере строится на этой бинарной оппозиции. Материалом для исследования стал рассказ Олега Манджиева «Скука» (1971) в первоначальной журнальной публикации, представляющий интерес с точки зрения вхождения автора в прозу, в малый ее жанр. Метод описательной поэтики позволяет рассмотреть текст в его основных структурных составляющих: заглавие, сюжет, система персонажей, конфликт, стиль.

Поэтика рассказа Олега Манжиева «Скука» в бинарной оппозиции «свой — чужой»

Значительная часть произведений современного калмыцкого русскоязычного автора затрагивает молодежную тематику. Она задает вектор конфликтного противостояния персонажей в парадигме нравственных

ценностей, выявляющих общность или отторжение людей. Молодой прозаик рисует портрет своего поколения в ракурсе отношения к родной земле, истории, культуре, верованиям [Ханинова, Джаджиева 2026].

Как подчеркнула Д. Ю. Зумаева, «содержательную часть повестей и рассказов Олега Манджиева определяет чувство обеспокоенности и тревоги за будущее подрастающего поколения, за выработку в нем чувства принадлежности, сопричастности к судьбе своего этноса, переживание за сохранение культуры народа, духовно-нравственных основ, этического и эстетического опыта предков. Все эти проблемы, поставленные в его произведениях, значимы для художника. Они словно пульсирующая боль в его душе, поэтому их решение является значимым приоритетом в его творчестве» [Зумаева 2011: 145–146].

Главной героиней рассказа «Скука» является студентка Булгун, приехавшая на каникулы к бабушке и дедушке из города на чабанскую стоянку. Декабрьской ночью, в «холода, каких не помнили и старики» [Манджиев 1971б: 99], девушка отправила гостя к его машине за книгой «Двенадцать стульев», чтобы занять себя чтением. Несмотря на предостережение бабушки, что скоро начнется буран, внучка не возвратила Бадика (так звали гостя). Молодой мужчина, сбившись с пути, замерз в степи. А девушка, так и не дождавшись книги, заснула, а проснулась от того, что щенок, приехавший с гостем, заворочался в ее теплой постели, и она «сбросила щенка с койки, зевнула и повернулась на другой бок» [Манджиев 1971б: 105].

Поэтика заглавия рассказа

Концепт «свой — чужой», относящийся к бинарным архетипам, является основой, на которой строится сюжет рассказа и к чему отсылает его заглавие «Скука». В художественном тексте он представлен двойственной парадигмой, где герои произведения делятся на «своих» и «чужих».

«„Свои” по умолчанию принимают устои прописанного писателем мира, они отделяют себя от „Чужих”, чаще считая их формальными врагами. <…> В литературе „Чужие” герои или персонажи зачастую использовались писателями для представления концептов чего-то чуждого, неизведанного, угрожающего, непонятного и т. д., т. е. в полной мере кого-то или чего-то враждебного» [Серикова 2025: 52].

Рассказ О. Манджиева интересен тем, что является ярким примером выражения данного концепта с размытыми, на наш взгляд, в тексте границами между категориями «свой» и «чужой».

Дихотомия «свой — чужой» в произведении репрезентируется на уровне Булгун и ее бабушки и выражается, прежде всего, в их межпоколенческом разрыве, определяющем разные ценностные ориентиры. Приехавшей на каникулярное время из города девушке чужд степной уклад жизни ее предков: в нем отсутствуют интересные для нее занятия, поэтому она скучает. Вынесенное в заглавие нарратива состояние главной героини лишь актуализирует ее отчужденность от своих корней. Она формально «своя» и в то же время среди «своих» (бабушка, дедушка) «чужая».

Пространство дома «своих» (степь как пространство ее предков) вызывает у нее большую скуку, потому что, по ее словам, в степи нет «ни людей, ни театров, пустота одна» [Манджиев 1971б: 99]. Для Булгун «родное» место давно «дыра», в котором и кофе нет [Манджиев 1971б: 100]. Показательно, что внучке недостаточно присутствия в степи родных людей, ее понятие пустоты исключает ландшафт степи, ее обитателей, в том числе мир животных и растений. Понятие «дыра» в ее лексиконе означает заброшенное место, малопригодное для комфортного существования с культурными заведениями (театры), гастрономией (кофе).

Узнав, что их гость из Новосибирска, девушка «мечтательно сказала»:

«— Новосибирск — большой город, приятный. Была я там два дня, проездом. Красный проспект, театр оперы и балета, театр оперетты. Эх, а тут» [Манджиев 1971б: 102]. За неимением какого-либо занятия «она взяла осколок тусклого зеркала и стала смотреться в него, поднимая то левую, то правую бровь, то высовывая язык и говоря, как дети: а-аа» [Манджиев 1971б: 100]. Правда, не очень понятно, почему у девушки нет с собой карманного зеркальца, если она, судя по всему, ухаживает за собой, знакома с домашней обстановкой на чабанской стоянке, где, выходит, нет никакого зеркала.

Состояние девичьей скуки выражается не только на содержательном уровне, но и на лексическом и фонетическом. Так, «— Эх, скука, *ск-у-ка*, — *протянула лениво* девушка <…> *Бр-рр!*», «она *лениво поднялась*», «*вздохнула*», «*вздохнула тяжело и зевнула*, прикрывая ладошкой рот», «*Булгун еще раз вздохнула*», «*посмотрела тоскливо в окно*» [Манджиев 1971б: 99, 100, 102] (курсив здесь и далее наш — *Д. Д.*). Скука усугубляется тоской — по оставленной городской жизни, по комфорту, по институту.

В начале рассказа, когда жена, переживая за мужа, «старого Лиджи», погнавшего в такую холодную погоду в степь овец, молилась о его благополучии, внучка заявила: «— Завтра же уеду в город. Веселенькие каникулы. С институтскими баранами хоть говорить можно» [Манджиев 1971б: 99]. Противопоставление скуки и веселья распознается как отсутствие общения с близкими людьми и пренебрежительное отношение к сокурсникам, которых девушка сравнивает с баранами, но с которыми о чем-то можно разговаривать.

Более того, внучка не разделяет переживаний бабушки за дедушку, которого суровой зимой в степи с отарой овец может ожидать и беда, даже смерть. В это время она сетует на скуку, пытаясь найти для себя занятие: «— Бабушка, ты умеешь пасьянсы раскладывать?» [Манджиев 1971б: 99]. Хотя заведомо понятно, что такое занятие незнакомо старой степнячке, а внучка сама умеет или раскладывать пасьянсы, или наблюдать за этим, пытаясь разгадать, что ожидает в будущем.

Психологическое состояние старой женщины и погруженность в молитву с перебиранием четок объясняют ее молчание на вопрос внучки. Можно предположить, что она не одобряет ее поведение, но и не высказывает ей никаких замечаний, видимо, понимая их бесполезность в этом

случае. Это тоже свидетельствует об отсутствии душевных отношений между родней.

Немаловажным является хронотоп молитвенного действия. Бабушка молится и за мужа, и оттого, что «время подошло молиться»; для этого она покидает внучку, удалившись в другую комнату с «бронзовым буддой в углу», в которой происходит привычный для нее ритуал: «Бабка сидела на овечьей шкуре, не отвечала, а только кланялась, шепча про себя молитву, и когда она кланялась, токуги только звенели, как звон капель весной» [Манджиев 1971б: 99].

Интерьер комнаты детализирован экфрасисом — религиозным атрибутом: статуя / статуэтка Будды. Непонятно, почему в углу. В углу комнаты? Или в углу комнаты на каком-либо возвышении — тумбочке, столике? Кроме того, токуги — металлические, обычно серебряные, подвески на шиверлыках, матерчатых чехлах для двух кос, вряд ли могут звенеть, так как не соприкасаются друг с другом. У бабушки есть четки, другая сакральная вещь, правда, автор не уточняет их материал, как и количество (должно быть 108 бусин).

Внучка настолько эмоционально, духовно оторвана от бабушки, что продолжает навязчиво обращаться к ней, чтобы развеять скуку, в попытках завести разговор во время ее молитвы:

«— Бабушка, что ты все молишься? Бабушк... Поговорила бы, что ли?!

Старуха прошила взглядом девушку и снова принялась читать молитвы. <…>

— Бабушка, а бога-то ведь нет, это во всех книгах пишут. Слышишь, бабушк?..

Старуха молчала. <…>

— Не оставляйте детей одних, дети балуются, пожар от них, — сказала девушка и прислушалась. Старуха бормотала слова в угол.

— А бога все равно нет, это попы все выдумали, чтобы народ дурманить. Религия — опиум для народа! — сказала она громко и посмотрела на старуху. — Тоска!» [Манджиев 1971б: 100].

Характерна реакция молящегося человека: «прошила взглядом девушку» (осуждает), «молчала» (не принимает ее отношения к верованиям предков), снова читала молитвы (сосредоточена на главном). Любопытно, как девушка, наблюдая за молящейся бабушкой, отрицает существование всякой религии (она не уточняет конфессию), ссылается на чужие суждения (в книгах пишут), использует лексему «попы» (православие), цитирует крылатый афоризм (религия — опиум для народа), обычно трансформированный тезис К. Маркса («Религия есть опиум народа»), широко распространенный в советскую атеистическую эпоху. Кроме того, внучка пытается привлечь внимание бабушки включением в свой разговор иной информации, не имеющей отношения к начатой теме (дети и пожар).

Отношение к религии является еще одним маркером чужеродности Булгун. Как известно, наряду со школой и вузом в течение десятилетий советской власти внедрялось обязательное атеистическое воспитание. Проводи-

мая государством комплексная антирелигиозная политика разрывала связь с традицией верования разных народов, которую предки хранили веками.

Молчание хозяйки нарушается внезапным стуком в дверь, который мог возвестить о возвращении Лиджи: «— Открой дверь, кто еще там? Наверное, Лиджи вернулся, — скороговоркой выпалила старуха и засуетилась» [Манджиев 1971б: 100]. Но это был парень лет двадцати пяти в тулупе, с вымазанными в мазуте руками, который попросился на ночлег из-за поломки машины в степи.

С появлением гостя начинается развитие сюжета, меняются динамика повествования, эмоциональное состояние главной героини Булгун, до того вздыхавшей и жаловавшейся на тоску: появляется новый человек, к тому же приезжий, с кем можно поговорить, потому он вызывает у нее интерес. «— Здрасти, — игриво передразнила его девушка и вложила свою маленькую руку в его пятерню, — Булгун» [Манджиев 1971б: 100]. К тому же молодой мужчина явился не один, а с щенком: « — Ой, какая прелесть! — закричала Булгун и протянула к нему руки. Щенок ткнулся ей в теплые, пахнущие молоком ладони и лизнул мизинец» [Манджиев 1971б: 101]. Она кормит его, с любопытством спрашивает Бадика о том, как у него появился щенок, треплет щенка за ухо.

Скука развеивается после сообщения мужчины об имеющейся у него в машине книге «Двенадцать стульев». Упоминание известного сатирического авантюрного романа Ильи Ильфа и Евгения Петрова в произведении играет ключевую роль: книга становится спусковым механизмом, ведущим к трагедии.

Девушка посылает гостя за книгой, несмотря на суровую погоду «злого» «месяца барса» (декабря). Ею движет не столько желание перечитать книгу, чтобы развлечься, сколько игра, которую она затевает с Бадиком: эта игра забавляет ее. Задумывает она ее сразу после того, как узнает о книге: « — Смешная книга, читала когда-то, — Булгун рассмеялась и повела бровью, словно перед зеркалом, потом загадочно улыбнулась и пошла в другой конец комнаты» [Манджиев 1971б: 101].

Девушка не просто просит принести ей книгу, она выстраивает разговор согласно своей игре:

«— Знаете что, — спросила Булгун, — *вы умеете быть рыцарем?*

— А что?

— *С такими могучими руками надо быть рыцарем!* — насмешливо сказала она.

— А что, вам побить кого? Так вы это только скажите, можно.

Бадик слегка покраснел и засунул руки в карманы пиджака.

— Морды будем после бить, я вина хочу!

— Вина? — растерялся парень.

— Это песня такая, — сказала она, — я хочу почитать. Тут такая скука, что мухи дохнут. Принесите мне «Двенадцать стульев».

— Так ведь я завтра...

— *А вы сейчас принесите*, — перебила его Булгун, — *или, может, слабо?*

— Почему слабо? Можно, — сказал Бадик. — А я сначала думал побить кого надо. Честно говоря, страшно не люблю драться. Это у меня еще с детства. При мне одного человека убили. После этого не могу...

— *Вы знаете, а я пошутила, если не хотите, можете не ходить,* — сказала Булгун.

— Да чего там, схожу, тут не очень-то долго. Одна нога здесь, другая там. Я ведь прыткий, как сайгак» [Манджиев 1971б: 102].

Так, в своей игре девушка флиртует и манипулирует, настаивая на желании почитать книгу.

Она не задумывается о возможных опасностях, которые могут ожидать в такую непогоду Бадика, оставаясь равнодушной и безучастной и тогда, когда бабушка предупреждает ее о надвигающемся буране: «— Зачем отпустила его? Буран скоро начнется, беда будет. Туча от злых тенгриев идет, — испуганно бормотала бабка, показывая рукой на восток, — верни его, догони... И Лиджи не возвращается...

Глаза старухи быстро-быстро моргали. Из пиалы, которую она держала в руке, выплескивался чай» [Манджиев 1971б: 103].

Старая женщина использует в разговоре лексему «тенгрии» (небожители), но называет их злыми, что не соответствует канону: злыми предстают их антиподы — асуры.

Авторская неточность искажает характеристику персонажа.

Непростое психологическое состояние бабушки, предчувствующей беду, контрастирует с беспечностью и легкомыслием внучки, что вновь подчеркивает их разобщенность, ее чуждость:

«— Снова ты, бабушка, ругаешься. Ничего не случится. Вернется быстро, принесет книгу, хоть почитать можно будет. А то тут, как в тюрьме сидишь. Выдумываешь всегда какие-то варфоломеевские ужасы. Сейчас не то время, люди на луну летают, а ты все живешь в мезозое.

— Беда может случиться, — сказала растерянно бабка, моргая подслеповатыми глазами, — умные книги читаешь, в городе живешь, зачем гостей в буран гонишь?

— Глупости ты говоришь, бабушка, — возмутилась Булгун, лежа на кровати и рассматривая руки, — вечно испортишь настроение...» [Манджиев 1971б: 103].

Образ девушки раскрывается писателем в основном через ее речь: не только через суждения героини, но и через упоминание реалий, относящихся к пласту городской культуры, которые неизвестны «своим». Так, внучка спрашивает у бабушки, умеет ли она раскладывать пасьянсы, сетует на отсутствие кофе (ср.: в тексте упоминается пиала в бабушкиных руках, та пьет чай (не уточнен: калмыцкий)). Студентке известны такие характерные приметы времени, как книга «Двенадцать стульев» И. Ильфа и Е. Петрова и песенное творчество В. Высоцкого. В разговоре с Бадиком она цитирует часть строчки: «Морды будем после бить, а я вина хочу» из «Песни про Джеймса Бонда», написанной кумиром бардовской песни в 1966 г. Упоминает не к месту «варфоломеевские ужасы», непонятные

старой женщине, незнакомой с европейской историей, «загоняет» бабушку в «мезозой», акцентируя ее «отсталость» от современности, от полетов на Луну.

Возраст и нездоровье бабушки актуализируется: она носит шиверлыки с токугами, соблюдая обычаи предков, знает молитвы, молится, как положено, с использованием четок, имеет статуэтку Будды, у старухи подслеповатые глаза. Ее менталитет определяет сдержанность в отношении к людям, к внучке, она не проявляет властность или суровость в воспитании девушки, предпочитая многозначительное молчание. Она тревожится за мужа, страшится непогоды, зная, чем это грозит, проявляет гостеприимство к заезжему человеку, предоставляет ему кров, ночлег.

В контексте история бабушки и дедушки связана с Великой Отечественной войной, с ссылкой калмыков (1943–1957 гг.), их поколение познало настоящие ужасы бедствий, не знало, что такое скука, безделье, пустое времяпрепровождение. Кроме того, бабушка, вероятно, снисходительна к молодости, полагая, что возможны издержки роста и родительского воспитания.

Категория «другой» в рассказе

Рассматривая категории «Свой — Чужой — Другой» в культурологическом плане, М. Л. Дубоссарская определяет «другого» как явно отличающегося от своих, принципиально иного, чем Свои; но при этом Другой не несет, в отличие от Чужого, уже самим фактом своего существования угрозу существованию Своих [Дубоссарская 2008: 52].

Категория «другого» в рассказе О. Манджиева проявляется через персонаж Бадика, который привносит в замкнутый круг главных героев, Булгун и ее бабушки, динамику и обострение конфликта. Высокий парень лет двадцати пяти, попросившийся переночевать из-за неполадок с машиной, является приезжим — представителем другой национальной культуры. Неизвестно, как звучит его полное имя, он представился сокращенным именем Бадик. В республике живет второй год, приехал из Новосибирска, большую часть времени по работе проводит в пути. Не конкретизирована его профессия, должность: просто шофер или кто-то иной.

Он — «другой» и для Булгун, и для бабушки. При этом для каждой из них он ближе, чем родственные женщины друг другу.

Как и Булгун, Бадик — представитель города, в котором девушка была проездом, и, вспоминая о Новосибирске, она с восторгом упоминает Красный проспект, театр оперы и балета, театр оперетты. Примечательно, что тот не поддерживает ее интерес к этим культурным местам своего города. О его принадлежности к рабочей среде, в первую очередь, говорит такая деталь, как руки, автор подчеркнул их размер, силу и то, что они грязные от работы: Бадик «протянул здоровенную ручищу девушке», Булгун «вложила свою маленькую руку в его пятерню», он «протянул ей (старухе) свою вымазанную в мазуте

руку» [Манджиев 1971б: 100]. Он прост в общении, не привык к этикету. Крепкого сложения, сильный и храбрый, способен справиться с волком. « — Да я с любым волком один на один могу выйти!» [Манджиев 1971б: 101], — заверяет он Булгун, стараясь впечатлить девушку. В задуманной игре Булгун не оставляет без внимания могучие руки гостя, что заставляет его краснеть и в то же время их прятать, потому что они грязные.

Являясь горожанами, социально молодые люди на разных ступенях: он — простой труженик, она — студентка института, у них разный уровень образования, сфера интересов, образ жизни.

Со старой героиней гостя сближает отношение к степному краю, куда он приехал работать. Ему здесь нравится, несмотря на нелегкую рейсовую работу, когда он проводит в пути по десять часов. Ему нравятся местные жители: он отмечает, что ему не страшно одному много ездить, потому что «везде люди, помогут если чего…» [Манджиев 1971б: 101]. Это тоже показательный сигнал-маркер в сюжете произведения. Характеризует молодого мужчину и любовь к животным: подобрал на дороге щенка, берет его с собой в дорогу, заботится о нем.

Восприятие степного пространства Бадиком, приезжим городским человеком другой национальности (для него степь — это «другое»), и восприятие Булгун, коренной жительницы региона, проживающей в городе (для нее оно вроде «свое», но на самом деле «чужое»), противопоставлены, что также актуализирует идею рассказа О. Манджиева — проблему утраты исторической и нравственной памяти, способной привести к гибели идентичность народа в глобальном смысле, к разрыву поколений. И тяжелая смерть Бадика во время бурана символизирует опасность такой утраты в развязке рассказа.

Несмотря на то, что мировосприятие горожанина-шофера из другого региона не отвечает его чувствам и мыслям во время блуждания по степи в буран (поэтическая, возвышенная), описанным автором в произведении, такая условность, наверное, определена намеренным противопоставлением образов Бадика и Булгун.

Заключение

Проведенный анализ раннего рассказа Олега Манджиева «Скука» (1971) показал, что бинарная оппозиция «свой — чужой» служит смысловым стержнем произведения и реализуется через межпоколенческое противостояние Булгун с ее бабушкой, отражающее в более широком смысле конфронтацию традиционного, в чем проявляются маркеры этноса (верования предков, религия, заповеди, традиции, обычаи) и нового, представленного городом, в чем этническое стерто. И причина такого противостояния для писателя в утрате исторической и нравственной памяти, «беспамятстве», что, в конечном счете, чревато опасными последствиями в сохранении национальной идентичности: знание родного языка, истории, религии, культуры.

Источники

Манджиев 1970 — *Манджиев О.* Мы любили ее: рассказ // Теегин герл. 1970. № 4. С. 99–103.

Манджиев 1971а — *Манджиев О.* Змея: рассказ // Теегин герл. 1971. № 2. С. 129–132.

Манджиев 1971б — *Манджиев О.* Скука: рассказ // Теегин герл. 1971. № 4. С. 99–105.

Манджиев 1972 — *Манджиев О.* Скачки: рассказы. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1972. 74 с.

Манджиев 1973 — *Манджиев О.* Каникулы: рассказ // Теегин герл. 1973. № 4. С. 130–132.

Манджиев 1979 — *Манджиев О.* День рождения: рассказ // Теегин герл. 1979. № 3. С. 131–135.

Манджиев 1982 — *Манджиев О. Л*. Небесный родник: стихи. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1982. 82 с.

Манджиев 1983 — *Манджиев О.* Волк: рассказ // Ноорус. 1983. № 7. С. 22–23.

Манджиев 1985а — *Манджиев О.* Диспут: рассказ // Теегин герл. 1985. № 3. С. 62–65.

Манджиев 1985б — *Манджиев О.* Для Северного полюса: рассказ // Теегин герл. 1985. № 3. С. 65–72.

Манджиев 1988 — *Манджиев О. Л*. Дорога в один дун: повесть. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1988. 206 с.

Манджиев 2003 — *Манджиев О. Л.* Ад номер семь: роман. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 448 с.

Манджиев, Нимбуев 1975 — *Манджиев О. Л., Нимбуев Н. Ш*. Мальчишка с бантиками: повесть. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1975. 160 с.

Литература

Дубоссарская 2008 — *Дубоссарская М. Л.* Свой — чужой — другой: к постановке проблемы // Вестник Ставропольского государственного университета. 2008. № 54. С. 167–174.

Есенова 2003 — *Есенова Т. С.* Русский язык в Калмыкии. Элиста: [б. и.], 2003. 207 с.

Зумаева 2011 — *Зумаева Д. Ю.* Проблема нравственной памяти в повести О. Л. Манджиева «Дорога в один дун» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2011. № 2. С. 145–149.

Серикова 2025 — *Серикова Л. А.* Переплетение идентичностей: «свой — чужой — другой» в рассказах С. А. Муминова // Хабаршы Вестник. 2025. № 1. С. 48–58.

Ханинова, Бочаева 2017 — *Ханинова Р. М., Бочаева М. С.* Поэтика рассказа Олега Манджиева «Змея» // Сетевое востоковедение: образование, наука, культура: Мат-лы Междунар. науч. конф. (г. Элиста, 7–10 дек. 2017 г.). Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2017. С. 283–285.

Ханинова, Бочаева 2018 — *Ханинова Р. М., Бочаева М. С.* Поэтика рассказа О. Манджиева «Скачки» в аспекте фольклорной традиции // Кирилло-Мефодиевские чтения–2018 в Калмыцком государственном университете им. Б. Б. Городовикова: Мат-лы Межрегион. науч.-практ. конф. (г. Элиста, 26 мая 2018 г.). Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2018. С. 203–207.

Ханинова, Джаджиева 2025 — *Ханинова Р. М, Джаджиева Д. А.* Ветераны Великой Отечественной войны в современном калмыцком русскоязычном рассказе // «Наше дело правое»: вклад народов СССР в Великую Победу: Мат-лы Всеросс. ист. форума / отв. ред. Р. Н. Рахимов. Уфа: Книга-принт, 2025. С. 176–183.

Ханинова, Джаджиева 2026 — *Ханинова Р. М., Джаджиева Д. А.* Поэтика рассказов Олега Манджиева в аспекте «свой — другой» // Фатих Амирхан в социокультурных контекстах XX века: Мат-лы Международ. науч. конф., посвящ. 140-летию со дня рождения Фатиха Амирхана (г. Казань, 19–20 февраля 2026 г.). Казань: ИЯЛИ, 2026. С. 234–240.

УДК / UDC 82. 091

Новая монография о фольклорной традиции калмыцкой лирики. Рецензия на кн.: Ханинова Р. М. Калмыцкая поэзия XX – начала XXI в.: поэтика лирических и лироэпических жанров малой формы в фольклорном аспекте. Элиста: КалмНЦ РАН, 2025. 332 с.

Людмила Игоревна Бронская[1], *Ирина Николаевна Иванова*[2]

A New Monograph on the Folklore Tradition of the Kalmyk Lyric Poetry. Review of the Monograph: Khaninova R. M. Kalmyk Poetry of the 20th and Early 21st Centuries: the Poetics of Short-Form Lyrical and Lyroepic Genres from a Folkloristic Perspective. Elista: Kalmyk Scientific Center of the RAS, 2025. 332 p.

Lyudmila I. Bronskaya[1], *Irina N. Ivanova*[2]

[1] Северо-Кавказский федеральный университет (д. 1, ул. Пушкина, корп. 20, 355009 Ставрополь, Российская Федерация)

[1] North-Caucasus Federal University (1, bldg. 20, Pushkin St., 355009 Stavropol, Russian Federation)

доктор филологических наук, профессор

Dr. Sc. (Philology), Professor

0000-0003-1188-6567. E-mail: libron(at)yandex.ru

[2] Северо-Кавказский федеральный университет (д. 1, ул. Пушкина, корп. 20, 355009 Ставрополь, Российская Федерация)

[2] North-Caucasus Federal University (1, bldg. 20, Pushkin St., 355009 Stavropol, Russian Federation)

доктор филологических наук, профессор

Dr. Sc. (Philology), Professor

0000-0002-6423-3829. E-mail: ivanovairinna(at)mail.ru

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Бронская Л. И., Иванова И. Н. (Bronskaya L. I., Ivanova I. N.), 2026

Аннотация. Рецензия посвящена монографии известного современного ученого и поэта Р. М. Ханиновой как комплексному исследованию калмыцкой поэзии XX в. и нашего времени в широком языковом и культурном контексте поэзии и фольклора монголоязычных народов. Автор интересно и убедительно рассматривает этическую и эстетическую парадигмы народной культуры как основы национальной идентичности и жанровой системы современной (в широком смысле) поэзии калмыков — как на родном, так и на русском языках. Описывая современную жанровую систему калмыцкой поэзии, Р. М. Ханинова акцентирует внимание на тех жанрах, которые непосредственно или опосредованно восходят к фольклорно-эпическим моделям. Это *магтал* (восхваление), *йорял* (благопожелание), *харал* (проклятие), легенда и баллада, близкие к европейским фольклорным и литературным версиям жанра. В научный обиход впервые вводится или актуализируется целый ряд поэтических текстов, труднодоступных для современного читателя, причем многие из них, не имеющие литературного перевода на русский язык, Р. М. Ханинова, будучи не только ученым-филологом, но и поэтом, переводчиком, делает достоянием русскоязычного читателя. Калмыцкая поэзия России представлена в широком географическом и культурном контексте: автор обращается к литературе и фольклору традициям монголов, бурят, калмыков Синьцзяна, китайцев, хакасов, казахов, народов Дагестана, русских и белорусов, так или иначе отразивших собственно калмыцкие культурные феномены в своей поэзии или, напротив, отраженных в поэзии современных российских калмыков. Тем самым создается широкий евроазиатский культурный контекст, позволяющий читателю увидеть и оценить уникальный художественный мир калмыцкой поэзии, связанный в то же время множеством смысловых нитей со всей современной и древней фольклорно-эпической традицией Евразии.

Ключевые слова: калмыцкая поэзия, жанровая система калмыцкой поэзии, Р. М. Ханинова, *магтал*, *йорял*, *харал*, баллада, легенда

Для цитирования: Бронская Л. И., Иванова И. Н. Новая монография о фольклорной традиции калмыцкой лирики. Рецензия на кн.: Ханинова Р. М. Калмыцкая поэзия XX – начала XXI в.: поэтика лирических и лироэпических жанров малой формы в фольклорном аспекте. Элиста: КалмНЦ РАН, 2025. 332 с. // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 1. С. 193–197. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-193-197

Abstract. This review is devoted to the monograph by the renowned contemporary scholar and poet R. M. Khaninova as a comprehensive study of Kalmyk poetry of the 20th century and the present day within the broad linguistic and cultural context of the poetry and folklore of Mongolian-speaking peoples. The author offers an engaging and compelling examination of the ethical and aesthetic paradigms of folk culture as the foundations of national identity and the genre system of contemporary (in the broad sense) Kalmyk poetry — in both the native and Russian language. In describing the contemporary genre system of Kalmyk poetry, R. M. Khaninova focuses on those genres that directly or indirectly trace their origins to folkloric-epic models. These include the magtal (praise), yoryal (good wishes), kharal (curse), legend and ballad, which are close to European folkloric and literary versions of the genre. The whole range of poetic texts, difficult for the modern reader to access, is introduced into scholarly discourse for the first time or brought to light; moreover, many of them, lacking a literary translation into Russian, are made available to the Russian-speaking public by R. M. Khaninova, who is not only a philologist but also a poet and a translator. Kalmyk poetry in Russia is presented within a broad geographical and cultural context: the author draws on the literary and folkloric traditions of the Mongols, Buryats, Kalmyks of Xinjiang, Chinese,

the Khakass, the Kazakhs, the peoples of Dagestan, the Russians, and the Belarusians, who have in one way or another reflected Kalmyk cultural phenomena in their own poetry or, conversely, have been reflected in the poetry of contemporary Russian Kalmyks. This creates a broad Eurasian cultural context, allowing the reader to see and appreciate the unique artistic world of Kalmyk poetry, which is at the same time connected by numerous threads of the meaning to the entire modern and ancient folkloric-epic tradition of Eurasia.

Keywords: Kalmyk poetry, genre system of Kalmyk poetry, R. M. Khaninova, *magtal*, *yoryal*, *kharal*, ballad, legend

For citation: Bronskaya L. I., Ivanova I. N**.** A New Monograph on the Folklore Tradition of Kalmyk Lyric Poetry. Review of the Monograph: Khaninova R. M. Kalmyk Poetry of the 20th and Early 21st Centuries: The Poetics of Short-Form Lyrical and Lyroepic Genres from a Folkloristic Perspective. Elista: Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 2025. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 1. Pp. 193–197. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-1-37-193-197

Монография Р. М. Ханиновой «Калмыцкая поэзия XX – начала XXI в.: поэтика лирических и лироэпических жанров малой формы в фольклорном аспекте» вышла в Элисте в издательстве Калмыцкого научного центра РАН в 2025 г. и имеет объем 332 с. Автор — поэт, прозаик, драматург, переводчик, член Союза писателей России и Беларуси, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник и заслуженный деятель науки Республики Калмыкия Р. М. Ханинова — давно и успешно совмещает несколько своих творческих и научных ипостасей, что дает ее филологическим исследованиям оригинальную оптику: одновременно извне и изнутри калмыцкой поэзии.

Исследователи творчества Р. М. Ханиновой отмечают создание ею собственного «микромира калмыцкой поэзии» с «особым художественным кодом» [Бурыкин 2005: 98], справедливо говорят о ее «евразийском менталитете» [Дампилова 2010: 78] и, конечно, этнонациональном и буддистском компонентах как базовой составляющей художественного мира поэта [Зумаева 2009; Джушхинова 2008]. Можно утверждать, что основные черты творческой индивидуальности Р. М. Ханиновой проявляются в полной мере и в ее научных текстах (12 монографий и более 300 статей о русской и калмыцкой литературе).

Рецензируемая монография является фундаментальным исследованием жанровой системы калмыцкой поэзии XX в. и первых десятилетий XXI в. Автор представляет калмыцкую поэзию во всем ее многообразии, справедливо возводя ее современное состояние к мифофольклорным основам, формирующим национальную идентичность и национальный культурный код калмыцкого народа. Материалом исследования становится как лирика, созданная на родном языке, так и русскоязычная калмыцкая поэзия.

Несомненным достоинством монографии является широкий культурный контекст: для сопоставления привлекается очень разнородный, но объединенный авторским замыслом материал: фольклор и литература

монголоязычных народов, а также, в случае необходимости, русская и европейская поэзия, что «вписывает» калмыцкую поэзию в ее неповторимом своеобразии в максимально широкий евразийский контекст. Р. М. Ханинова удерживает в поле своего научного зрения обе макротрадиции — европейскую и «азиатскую», о чем и заявляет как об одном из основных исследовательских векторов: «В жанровой системе калмыцкой поэзии XX в. наблюдаются две тенденции развития: одна тенденция с ориентацией на национальные традиции и опорой на фольклор, другая тенденция — с ориентацией на русскую и мировую традицию». [Ханинова 2025: 140].

Монография Р. М. Ханиновой имеет серьезную теоретическую базу, автор учитывает достижения классического и современного литературоведения и монголоведения, научная библиография производит впечатление. Комплексная методика анализа обеспечивает научность и достоверность полученных результатов. Нельзя не отметить и очевидную практическую направленность работы: она может быть использована в университетском преподавании при изучении не только истории калмыцкой поэзии, что само собой разумеется, но и истории российской литературы XX в., а также спецкурсов по фольклору и жанрологии.

Монография Р. М. Ханиновой адресована прежде всего профессиональным филологам, студентам, аспирантам и преподавателям, однако будет интересна и всем, кто интересуется калмыцкой словесностью и культурой, а также вопросами поэтики, мифопоэтики и этнопоэтики.

Представляя калмыцкую поэзию как целостную жанрово-стилистическую систему, Р. М. Ханинова уделяет основное внимание жанрам, в той или иной степени ориентированным на фольклорные образцы. К ним относятся в первую очередь *магтал* (восхваление) (глава 1), *йорял* (благопожелание) (глава 2), *харал* (проклятие) (глава 3), а также сходные с русскими и европейскими жанровыми моделями баллада и легенда. На весьма обширном исследовательском материале делается вывод: «Магталы Алтаю и Хангаю, национальной борьбе „бөк бәрлдән", коню и его железному /стальному аналогу, авиации и летчикам (по материалам калмыцкой газетной периодики 1930–1940-х гг.), плети-*маля*, боевому клинку, верблюду, танцевальному *магталу-шавашу* в произведениях калмыцких поэтов разных поколений отражают национальную картину мира через этнические маркеры» [Ханинова 2025: 75].

Интересно описанное автором взаимодействие калмыцкого поэтического сознания в его традиционных формах (*магтал* и *йорял*) с новой реальностью поэтики социалистического реализма, оказавшееся довольно продуктивным для новой национальной поэзии. Так, в 20-е – 30-е гг. XX в. появляются *магталы* летчикам, самолетам, советским руководителям (восходящие к поэтике и стилистике «Джангара») и новая трансформация жанра *харала*, что связано с инвективой как пафосом гневно-сатирической поэзии военного времени, направленной как оружие на врага.

Не менее подробно, чем *магтал*, Р. М. Ханинова исследует вторую константу калмыцкой лирики: «Авторский йорял, наиболее распространен-

ный в лирике калмыцких поэтов, представлен в его разновидностях и тематике. <…> Йорялы, благословляющие блюда национальной кухни, прежде всего мяса и чая, передают знания кочевого образа жизни степняков, календарные и семейные обряды, мировосприятие и мирочувствование народа» [Ханинова 2025: 138].

Значительным достоинством монографии является также актуализация в сознании читателей или введение в научный обиход поэтических текстов, ранее практически неизвестных или малодоступных. Многие из них Р. М. Ханинова как поэт и переводчик дарит читателю, не знающему калмыцкого языка (например, *харалы* Б. Сангаджиевой или «Жалобу журавля» Н. Хатуева и мн. др.).

Знакомясь с монографией, читатель погружается в мир калмыцкого быта, значимых предметов, природы, веры. Полноценными персонажами становятся, например, плеть-*маля*, музыкальные инструменты, оружие, а также наиболее важные для калмыков животные и растения: конь, верблюд, журавль, ковыль, лотос. Предметом авторского внимания становятся также праздники Зул и Цаган Сар, еда, танцы, борьба, письмо, что позволяет представить душу и опыт народа через его поэзию, данную через призму восприятия профессионального литературоведа и оригинального поэта.

Безусловно, можно утверждать, что монография Р. М. Ханиновой «Калмыцкая поэзия XX – начала XXI в.: поэтика лирических и лироэпических жанров малой формы в фольклорном аспекте» (Элиста, КалмНЦ РАН, 2025) представляет собой оригинальное фундаментальное научное исследование жанровой системы, поэтики и стилистики калмыцкой лирики XX – начала XXI в. и вносит значительный вклад в историю изучения калмыцкой литературы и фольклора.

Литература

Бурыкин 2005 — *Бурыкин А. А.* Обретение идентичности (К 50-летию поэтессы Риммы Ханиновой) // Теегин герл. 2005. № 4. С. 98–113.

Дампилова 2010 — *Дампилова Л. С*. Поэтические диалоги Риммы Ханиновой в аспекте учитель и ученик // Теегин герл. 2010. № 2. С. 72–78.

Джухшинова 2008 — *Джухшинова К. А.* Национальный компонент в семантической организации поэтического текста (на примере лирики Р. Ханиновой) // Этнокультурная концептология и современные направления лингвистики: материалы постоянно действующего семинара. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2008. Вып. II. С. 183–186.

Зумаева 2009 — *Зумаева Д. Ю.* «Запах полыни»: этнические константы в русскоязычной поэзии Калмыкии (стихи Риммы Ханиновой) // Русское литературоведение на новом этапе: Мат-лы VII Междунар. науч. конф. М.: РИЦ МГГУ им. М. Шолохова, 2009. С. 333–335.

Иванова 2025 — *Иванова И. Н.* Поэтика драматургии Р. М. Ханиновой: мифофольклорный аспект // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2025. № 1. С. 32–42. DOI: 10.22162/2587-6503-2025-1-33-32-42

Ханинова 2025 — *Ханинова Р. М*. Калмыцкая поэзия XX – начала XXI в.: поэтика лирических и лироэпических жанров малой формы в фольклорном аспекте: монография. Элиста: КалмНЦ РАН, 2025. 332 с.

Научный журнал

Бюллетень
Калмыцкого научного центра РАН

Bulletin
of the Kalmyk Scientific Center of the RAS

Главный редактор: В. Н. Бадмаев

2026. № 1

Переводчик: *Джагрунов С. В.*
Компьютерная верстка: *Когданов А. Н.*

Дата выхода 20.10.2026. Формат 70x108/16.
Усл. печ. л. 17.33. Тираж 100 экз. Заказ 15-26.
Подписной индекс 33086. Цена свободная.

Учредитель, редакция, издатель, типография:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

Адрес учредителя, редакции, издателя, типографии:
Российская Федерация, Республика Калмыкия,
358000, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8,

Тел. +7(84722) 3-55-06
Сайт: http://kigiran.com/pubs/index.php/bul
E-mail: bulletin-kalmscras@yandex.ru

Отпечатано в КалмНЦ РАН:
Республика Калмыкия, 358000 г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8