

Desertum Magnum: studia historica



Великая степь:
исторические исследования

2020. № 2



Desertum Magnum: studia historica



Великая степь:
исторические исследования

2020. № 2

**Desertum Magnum:
studia historica**

**Великая степь:
исторические исследования**

Научный журнал

Учредитель:

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

Основан в 2016 г.

Выходит 2 раза в год

Журнал включен в РИНЦ.

Статьи печатаются на русском, калмыцком,
монгольском, английском языках.

ISSN 2712-8431

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор:

Очиров У. Б., д-р ист. наук, доцент

Зам. главного редактора:

Бакаева Э. П., д-р ист. наук, доцент

Члены редколлегии:

Максимов К. Н., д-р ист. наук, профессор;

Батырева С. Г., д-р искусств., доцент;

Ряжев А. С., канд. ист. наук;

Куканова В. В., канд. филол. наук;

Тепкеев В. Т., канд. ист. наук

2020. № 2

Публикация данного номера журнала осуществляется в рамках проекта
РФФИ № 20-09-22004 и гранта Правительства РФ № 075-15-2019-1879

Адрес учредителя, редакции, издателя, типографии:
358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8.

E-mail: desertum-magnum@yandex.ru

Сайт: <http://kigiran.com/pubs/index.php/history>

© КалмНЦ РАН, 2020

© Коллектив авторов, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Т. Билэгсайхан.</i> Dariganga perception of archaeological sites	5
<i>Д. Ганнурэв.</i> Андураан дууг ангилал зүйгээр шинжих нь (хөгжмийн археологи судлалын илтгэл (= К вопросу о классификации песен андууран ду (доклад по археологии музыки))	24
<i>Нанзатов Б. З., Тишин В. В.</i> Хахачин: к калмыцко-бурятским этническим связям	46
<i>Цыбенов Б. Д., Очиров Ц. С.</i> К изучению духовной культуры национальных меньшинств Хулун-Буира	56
<i>Чултэмсүрэн П.</i> Халхын Түмэнхэн хөндлөн цөөхүр ноёны асуудалд (= Об изучении биографии халхаского Түмэнхэн Сайн-нойон-хана)	65
<i>Гедеева Д. Б.</i> О видах калмыцких родовых тамг	70
<i>Монраев М. У., Лиджиев А. Б.</i> Символика птиц у калмыков	78
<i>Содномпилова М. М.</i> Лекари в народной медицине тюрко-монголов Внутренней Азии: образы, функции	87
<i>С. Одхуу.</i> Монгольский странник-бадарчин	97
<i>Бадмаев В. Н.</i> Современное монголоведение: от «культурного поворота» к новой картине мира	104
<i>Жамбалова С. Г.</i> Монголия XXI в.: факторы сохранения нomaдизма	112
<i>Дондуков Б. Ц.</i> Экологические инициативы буддийских деятелей Бурятии: актуальные проблемы, локальные решения	122
<i>Ермаков А. Д.</i> A Chicken Is Not a Bird, Mongolia Is Not Abroad: Late Socialist Mongolia in the Soviet Geographical Imagination (= «Курица не птица, Монголия не за граница»: советские мемуары о жизни в позднесоциалистической Монголии)	132
<i>Тюмидова М. Е., Уланов М. С.</i> Гендер в системе воспитания калмыков	142
<i>Болдырева И. М.</i> Практики традиционной медицины у калмыков (по данным полевых материалов)	151
<i>Батырева С. Г.</i> Народное прикладное искусство в экспозиции Музея традиционной культуры имени Зая-пандиты Калмыцкого научного центра РАН	169
<i>Нурова Г. В.</i> К истории создания росписей центрального буддийского храма Калмыкии (2016–2019 гг.)	179

CONTENT

<i>Bilegsaikhan Tamirjav.</i> Dariganga perception of archaeological sites . . .	5
<i>Ganpurev D.</i> Mongolian State Conservatory Researcher of Folk Culture	24
<i>Bair Z. Nanzatov, Vladimir V. Tishin.</i> Khakhachin: Regarding the Kalmyk-Buryat Ethnic Relations	46
<i>Tsybenov B. D., Ochirov T. S.</i> Regarding the Study of the Spiritual Culture of the Ethnic Minorities of Khulun-Buir	56
<i>Chultemsuren P.</i> Regarding the Study of Khalkha Tumenkhen Sainoyon Khan Biography	65
<i>Gedeyeva D. B.</i> Regarding the Types of Kalmyk Clan Tamgas (Stamps)	70
<i>Mikhail U. Monraev, Alexander B. Lidzhiev.</i> Bird Symbolism in the Perception of Kalmyks	78
<i>Sodnompilova M. M.</i> Healers in the Folk Medicine of the Turkic-Mongols of Inner Asia: Images, Functions	87
<i>S. Odhuu.</i> Mongolian Wanderer-Badarchin	97
<i>Badmaev V. N.</i> Contemporary Mongolian Studies: from the «Cultural Turn» to a New View of the World	104
<i>Zhambalova S. G.</i> Mongolia in XXI century: Structure and Factors of the Preservation of Nomadism	112
<i>Dondukov B. Ts.</i> Environmental Initiatives of Buddhist Leaders in Buryatia: Actual Problems, Local Solutions	122
<i>Ermakov A. D.</i> A Chicken Is Not a Bird, Mongolia Is Not Abroad: Late Socialist Mongolia in the Soviet Geographical Imagination	132
<i>Tyumidova M. E., Ulanov M. S.</i> Gender in the Kalmyk Upbringing System	142
<i>Boldyreva I. M.</i> The Practice of Traditional Medicine among Kalmyks based on Fieldwork Materials	151
<i>Batyreva S. G.</i> Folk Decorative Arts in the Zaya-Pandita Museum of Kalmyk Traditional Culture of the Kalmyk Scientific Center of the RAS	169
<i>Nurova G. V.</i> Regarding the Creation of Paintings of the Central Buddhist Temple of Kalmykia (2016–2019)	179

UDC 904

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-5-23

Dariganga Perception of Archaeological Sites

*Bilegsaikhan Tamirjav*¹

¹ Institute of History and Ethnology, Mongolian Academy of Sciences (16, 54b, Enkhtaivan Ave., 13th District, Bayanzurkh District, Ulan Bator 11000, Mongolia)

Ph.D. (History)

E-mail: t.bilegsaikhan@gmail.com

© KalmSC RAS, 2020

© Bilegsaikhan Tamirjav, 2020

Abstract. The article discusses the local perception of the two archaeological sites that create the native land of Dariganga ethnic group in Sukhbaatar province of south-eastern Mongolia. The first site is a complex of four stone statues at the south-eastern foot of Dari Mountain in Dariganga county of Sukhbaatar province. The second one is a complex of eight tombs with two stone statues at Tavan Tolgoi Mountain in Ongon county of Sukhbaatar province. These two sites and relics found in them are highly respected by the Dariganga people who claim to be the descendants of the people buried in these tombs, thus disagreeing with the researchers' assumption that Dariganga ethnic group were not indigenous inhabitants of the area. The article gives a detailed description of the archaeological sites and relics as well as the oral stories and beliefs connected with them.

Keywords: local perception, archaeological sites, relics, veneration, ancestors

Acknowledgement. The article was presented at the international scientific online conference "Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II", held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Bilegsaikhan Tamirjav. Dariganga perception of archaeological sites. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 5–23. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-5-23

УДК 904

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-5-23

Восприятие археологических памятников представителями народности дариганга

*Билэгсайхан Тамирджав*¹

¹Институт истории и этнологии Монгольской академии наук (д. 1, 54б, просп. Энхтайван, 13-й округ, район Баянзурх, 11000 Улан-Батор, Монголия)
Ph.D. (История)
E-mail: t.bilegsaikhan@gmail.com

© КалмНЦ РАН, 2020

© Билэгсайхан Тамирджав, 2020

Аннотация. В статье говорится о восприятии местными жителями двух археологических памятников, которые находятся на территории проживания этнической группы дариганга в провинции Сухбаатар на юго-востоке Монголии. Первый памятник — это комплекс из четырех каменных статуй у юго-восточного подножия горы Дари в округе Дариганга провинции Сухбаатар. Второй памятник — комплекс из восьми гробниц с двумя каменными статуями у горы Таван Толгой в округе Онгон провинции Сухбаатар. Эти два археологических памятника высоко почитаются народностью дариганга, которые утверждают, что являются потомками людей, захороненных в этих могилах, что расходится с мнением ученых, утверждающих, что дариганга не являются коренными жителями данной местности. В статье приводится подробное описание самих памятников и археологических находок, а также устные истории и предания, связанные с ними.

Ключевые слова: восприятие местными жителями, археологические памятники, археологические находки, почитание, предки

Благодарность. Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Bilegsaikhan Tamirjav. Dariganga perception of archaeological sites // Desertum Magnum: studia historica. 2020. № 2. С. 5–23. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-5-23

Introduction

In the paper, I attempt to discuss the local perception of two archaeological sites, which create the native land of Dariganga ethnic group* in Sukhbaatar province, south-eastern Mongolia. Contemporary Darigangas actively use those archaeological sites for making their historical homeland. This kind of process has commonly happened in some communities around the world.

For example, in her work about the landscape of the Telengits in the Republic of Altai, Agnieszka Halemba notes that the Altaians strongly claim a mummy of a Scythian woman, which was found in the Altai mountains, should belong to Altai based on the local people's survey [Halemba 2006: 18–19]. Moreover, many Khakassians, similarly to the Altaians, believe that the dead buried on the territory of the republic are their close relatives. Several hundred stone obelisks and mounds in the field area of Łukasz Smyrski, who studies the southern Siberia, are essential spots. For Khakassians, the historical sites are the source of dignity and national pride and what is more — an exceptional energy supplier [Smyrski 2008: 264–265].

In general, the idea of creating the historical place in my study area is similar to cases of above researchers. For example, Darigangas contemplate that they belong to owners of archaeological relics. In this condition, ancestors of contemporary Darigangas are regarded as the native residents of Dariganga territory and not the immigrants in the region. To examine in details the perception of historical landscape of Dariganga ethnic group, I collected materials related to two spaces. The first one is a complex of four stone statues at the south — eastern foot of Dari Mountain in Dariganga county of Sukhbaatar province**. The second one is a complex of eight tombs with two stone statues at Tavan Tolgoi Mountain in Ongon county of Sukhbaatar province.

* Indeed, 27 412 people were counted as Dariganga ethnic group that was 1,0 % of all population by the last census of 2010. By distribution of Darigangas, the largest one is that 78,4 % of Dariganga (21 500 people), who inhabit in Sŭkhbaatar province. The second — largest, 15,0 % of them live in Ulaanbaatar, capital of the country. Furthermore, the most significant percentage (33,1) of Darigangas, 7 116 people, in Sŭkhbaatar province were inhabiting in Baruun-Urt town. At that time, they were 43,9 % of 16 200 permanent inhabitants in the provincial centre. Nevertheless, they are the majority in the following counties. For example, 1 494 people are 83 % of the total inhabitants in Asgat county. Moreover, Bayandelger — 4 020 (83,5 %), Dariganga — 2 408 (83,5 %), Khalzan — 1 249 (78 %), Naran — 1 333 (89,2 %), and Ongon — 2 924 (81,2 %). Additionally, 408 dwellers of the Tuvshinshree county were Dariganga people (13,3 %), and few Dariganga people are living in other Khalkh counties of the province.

** One of the six counties in the province where Dariganga people live.

Exploring the anthropological approach on the archaeological sites, I will sometimes cite the archaeological studies in the text. Here I will first describe the stone statues at Dari Mountain; then, I will discuss the tombs with statues at Tavan Tolgoi Mountain.

1. Stone statues in Dariganga

a. A brief review of archaeological studies

Vladimir A. Kasakevich initially published the information of Dariganga 17 statues with their photos in his publication. There he attempted to date them as belonging to the Turkic period [Kasakevich 1930: 35]. Nevertheless, soon he raised the alternative hypothesis that these monuments originated in Khitan dynasty of the 10th–12th centuries. Since then the idea was long prevalent among scholars that all stone statues in the territory of Mongolia were associated only with the ancient Turkic period. A theory was supported by the fact that from the very beginnings of archaeological research in Mongolia, the grandiose monuments of ancient Turkic culture were discovered in the Orkhon river valley, which attracted the great attention of Turkologists all over the world.

However, the common approach has been criticised by some scholars in recent decades. For example, Dovdoin Bayar undertook archaeological expeditions in the Dariganga area for three decades and studied 54 statues, about 30 of which had been previously unknown. He argues that the Eastern Mongolian stone statues under review differ essentially in their manner of imitative canon from similar monuments of the Ancient Turkic and other periods. Analysis of the attributes and iconography of these sculptures as well as the results of excavations of the mounds on which the statues were erected points to construction date corresponding to the Mongolian Empire of the 13th–14th centuries [Bayar 2002: 180].

According to the official information from Mongolian Academy of Sciences about stone statues in the country, Mongolia has 2 stone statues dating to the Bronze Age period, 737 stone statues of the ancient Turks (6th–8th), 8 stone statues of Uighur and Khitan (8th–12th), and 74 stone statues of Mongol Empire (13th–14th) [Chuluun et al. 2016]. The stone statues of Mongol Empire have been registered in 17 counties of 8 provinces in Mongolia, but the majority of them are located in Dariganga territory.

b. Dariganga perception of the stone statues

The several hundred stone statues of Mongolia are widely studied by archaeologists, but none of them is much detailed in any ethnological research. In this circumstance, my ethnological studying of the statues is entirely different from the previous studies. The primary goal of my research is to clarify the local perception of the historical artefacts in the paper. Interestingly, Darigangas have a unique approach to the stone statues which differs from that of majority of Mongols. For instance, they call stone statues

unlike people in other parts of Mongolia. Mongols often name stone statues “stone men” (*khün chuluu*), whereas Darigangas call the statues “portrait” (*khörög*) or “stone portrait” (*khörög chuluu*). In the contemporary Mongolian language, the word “*khörög*” is commonly considered a portrait; its sense is “altar object” (*shuteenii zuil*) to the dead people. In condition, I was initially surprised by another usage of the word relating to a stone man in Dariganga.

D. Bayar follows the explanation of linguists who referred that *khörög* has originated from Turk word meaning “look-see”. Therefore, he concludes that native *khörög* means “icon sign” [Bayar 2002: 153]. Moreover, Isabelle Charleux expresses that Mongolian stone statues and *ongons* generally belong to the category of “inhabited portraits” or “animated portraits,” that is, images serving as a support for the soul. The human representation in Mongolia was strongly linked to death and worship and was restricted to a few powerful personalities, particularly the divinised ancestors who protected the clan, the shamans, and potentially dangerous human spirits [Charleux 2010: 7].

In this circumstance, I follow the above points, because Darigangas consider the stone portrait in their local territory to be an iconic portrait, which was serviced as dignity place of Mongolian khans, and upper-level aristocracies.* Even though a large number of stone men in Khalkh Mongolia are regarded as memorial statues to well-known historical people; they are less considered than the dignity site of Dariganga. In condition, I would say that Darigangas venerated stone statues (henceforth I also call *khörög* in the paper) in the region more than others. It is related to the local perception of the Mongolian stone statues for making the historical landscape.

2. Respected *khörögs* at Dari Mountain

a. Aristocratic *khörögs*

During my first visit to Dariganga county centre nine years ago, I saw four stone figures at the south-eastern foot of Dari Mountain. At that time, I quickly understood that the area is a respected space in the local community by their offered materials, such as *khadag*, silk, prayer bead, currency, white rice, milk, cake even pieces of golden and silver jewellery, and toys. After visiting a majority of stone statues across Dariganga steppe, I found out that the group figures at Dari Mountain are the most revered *khörögs* among the Dariganga stone statues. The reason why the group figures are highly respected is based on the community interpretation of the historical objects.

Darigangas call the most massive stone figure (110x61x48) “Lord *khörög*” (Ноён хөрөг), and the second one (100x57x60) “Lady *khörög*” (Хатан хөрөг). The Lord and Lady *khörögs* are located together on one site. Moreover, a small stone statue, namely “Son *khörög*” (Хүү хөрөг) (76x47x38) exists in front of Lord and Lady *khörögs*. Those *khörögs* are sitting on the luxury chairs,

* Ikhesiin gazar or takhilgyn gazar — a sacrificial site.

whereas one standing statue, namely “Daughter-in-law *khörög*” (Бэр хөпөр) (125x55x39) exists separately, at 500 m distance from other three statues. Overall, Darigangas firmly believe that those *khörögs* are the icon sign of an aristocratic household.

b. Veneration of “family khörög”

“The aristocratic family *khörög*” (*survaljit ger büliin khörög*), consisting of four statues, is a highly respected pilgrimage object for local dwellers and even many people from other parts of Mongolia also purposely arrive at the site. Pilgrims believe that those figures have special powers. For example, Lord *khörög* supports own believer’s useful life and happiness. That is because the *khörög* is considered as dignity site of the owner of Dariganga territory. Moreover, Lord and Lady *khörögs* are estimated as the parents, who always support their children. More interestingly, Daughter-in-law *khörög* is regarded as a supplier of children to a childless family, and good spouse to single people. In particular, infertile women usually pray the *khörög* for baby. Therefore, Daughter-in-law *khörög* is somewhat revered across the country. Thus, many people beg the *khörög* to grant their wishes. For instance, I witnessed one pilgrimage during my first expedition in 2011.

In my initial fieldwork, I was temporally hosted by Batkhürel, a local herder in Bayangol valley of Dariganga county for a couple of weeks. One day, we had special guests from Dornod, the neighbouring province of Sükhbaatar. A middle-aged couple, namely Darambazar and Tsetsegmaa, arrived at Batkhürel’s house which was 360 km away from their home. They knew Batkhürel as his younger sister had married Darambazar’s younger brother the previous year.

Darambazar runs a small supermarket and his wife is an accountant in a bank in the province centre. Even though their career was somewhat well, they had a huge problem. They had been childless for 15 years since their marriage. The couple consulted many doctors in Mongolia; they even went to the Republic of Korea for treatment. Unfortunately, in their case doctors could not find any remedy. What is more, they asked several lamas, shamans and traditional healers, but the results were the same as with doctors. At that time a new sister-in-law from Dariganga county suggested that they should beg Daughter-in-law *khörög* for a baby. Therefore, they came to pray the *khörög* in Dariganga county.

The following morning the guests went to the *khörögs* with the son of Batkhürel, who guided them. Then they came back at Batkhürel’s home in the afternoon having begged the *khörög* for a child. At that time, they believed that the *khörög* would help them. Luckily, I heard that the couple had two children in 2012 and 2014. Consequently, the couple with their infants arrived at Dariganga county and prayed both *khörögs*, because they strongly believed that the *khörögs* helped and gave them children.

What is more, Darigangas speak that the powers of the family *khörög* is related to one story in the region. One of my interlocutors told me the secret story of the *khörög* family. *In the early period, the wealthy aristocratic family inhabited the Dariganga territory. Unfortunately, a spoilt young man of the aristocratic family usually made wrong things, such as fought innocent people even his spouse, and drank alcohol. Ultimately, his desperate father begged the Lord khörög to calm his son. Unfortunately, the young man died soon after his father's praying, because of his massive karma. In condition, the noble parents painfully regretted his son's unexpected death by severe punishment from the khörög. Therefore, the parents soon passed away, and the widowed wife of the young man lived alone for her whole life. Even though she mainly suffered from the dangerous husband and was childless, she had always supported local dwellers. Therefore, local people highly honoured her. After she passed away, she is believed to be continuously supporting the suffering people untill today.*

Darigangas view that souls of the family members transferred into the four *khörögs*. Thus, the local people slightly avoid Son *khörög*, because it is considered the ferocious *khörög*. Moreover, Lord *khörög* is estimated as an honest man, who makes an impartial decision. Darigangas also view that the Lord and Lady *khörögs* represent a love of parents to their children. More surprisingly, the woman, who suffered from her terrible husband and was childless, becomes the supplier of a good spouse and a child to believers out of her generosity. All in all, the generous Daughter-in-law wished for the excellent spouse and children; therefore, she helps the people, who have a problem like her in the present.*

Interestingly, local people state that the story related to the family of Dari nobleman, the owner of Dariganga region before the establishment of Dariganga Pasture. In fact, it is the big argument in history, because many historical sources only mention that noble Dari didn't have descendants. However, the oral story of the famous leader of the region has a different ending. Thus, below I will first describe the brief history Dari nobleman.

3. Making history from the *khörög*

a. The brief history of Dari, an owner of Dariganga territory

After collapsing the Yuan Empire, a power of khan sharply decreased, whereas, the authority of local noblemen thoroughly dominated in their fiefs across Mongolia for two hundred years. Then Dayan Khan and his queen

* The case of the Daughter-in-law *khörög* is similar to the power of the Mother rock (*eej khad*) in central Mongolia. The natural figure like human called mother rock is regarded as a supporter of the childless family. Interestingly, local story related to the mother rock originated from a generous woman, who could not give birth to a child in the region (see more *eej khad* from [Humphrey 1993; Gohen 2007]).

Mandukhai once unified Mongolia by their over forty years' struggle. However, after the death of Dayan Khan, his descendants again divided the country to various small ownerships. For example, his 11th son Prince Gersenje (*Gersenje Jalair Khun Taiji*) –became the owner of Khalkh *tümen* (the administrative unit). Furthermore, a queen of Gersenje divided Khalkh between their seven children after the death of the prince in 1549. At that time, the fifth son of Gersenje, namely Dari, became the owner of Khatagin and Khokhuit *otogs*, which were located in the contemporary Dariganga territory. According to Christopher Atwood, *otog* was a basic unit in a system of territorial divisions, which he calls “appanage community” till 1634 [Atwood 2012: 37–39].

According to the historical sources, Dari led his ownership until early 17th century, then those *otogs* were joined with his older brother Amin dural's *otogs*, because Dari did not have any children. As a consequence, Sholoi's ownership, the eldest son and a successor of Amin dural, suddenly powered till establishing Tsetsen Khan province, the primary three parts of Khalkh in the pre-Qing period. Later on, Kangxi Emperor of Qing Empire created personal pasture in the Dariganga territory of Tsetsen Khan province and transformed several thousand people from Chakhar banners and other parts of the Mongolia for herding imperial livestock. It is a short history of Dariganga territory and its owner Dari nobleman before the imperial pasture based on historical sources.

b. Local interpretation of the khörög

Modern Darigangas sharply oppose the academic approach that they are descendants of migrants, who arrived in the region from Chakhar, Khalkha, and western Mongolia during the early Qing period. In this circumstance, they argue the point of scholars, who mainly studied the history of Dariganga, such as Tseveen 1934, Jamsran 1994, and Bilegsaikhan 2015. According to Dariganga local people, they are heirs of Dari's subjects, who have been residing in their native territory for several hundred years. Moreover, they claim that native dwellers of the region did not move anywhere; so they joined with few immigrants and created contemporary Dariganga ethnic group. Surprisingly, their argument is based on oral history and their assumption of the family *khörög* at the Dari mountain and the mountain itself.

For example, my informant Nyam, a senior man of Dariganga county, explains one story related to *khörögs* at the Dari Mountain. *A nobleman, who was the only rightful owner of Dariganga territory passed away in the early time. Therefore, his subjects buried him at the local worshipped mountain, namely Zakhiin Khar Öndör, and built altar object of his family on the stone khörögs at the foot of the mountain. Since that time, the khörögs are honoured as the aristocratic khörögs, which are dedicated for the family of the late leader. What is more, the mountain was also renamed by the name of the leader 'Dari'. After that Dari Mountain has been venerated highly by inhabitants of the region for several hundred years* (taken from a personal interview).

In the circumstance, I asked my informants how to connect the *khörög*, which was made in 13–14th century, with Dari nobleman, who lived in 16–17th century. Interestingly, Darigangas do not deny that the stone *khörög* was created before Dari noble. Nevertheless, they claim that subjects of Dari owner transformed the stone statue in their territory for icon sign of their late leader in the early 17th century. Thus, the figure is considered as the *khörög* of Dari owner till today. Therefore, local inhabitants worship Lord *khörög* with Dari Mountain in one day.

The offering ritual for Lord *khörög* together with the ceremony of worshipping Dari Mountain is the most significant difference between the veneration of majority stone *khörögs* in Dariganga, and ovoos worshipping across Mongolia. For example, I participated in the offering of the *khörög* in 2013. At that time, Darigangas initially worshipped Dari Mountain then they directly made offering ritual for the Lord *khörög*. In short, both offering ritual of Dari Mountain and Lord *khörög* are dedicated to Dari nobleman, who was the only one rightful owner of Dariganga territory.*

The historical religious text “Rites and so on for the establishment of an ovoos (*ovoo uildekhiin zan uiliin selt orshiv*) in 1649–1691” mentioned that royal ovoos (*khaan khunii ovoos*) should be built on the summit of high mountains. It would nearly exist in some waters. The ovoos for noble lamas and ordinary nobles should be located on high terraces or plateau, and the ovoos for commoners and ordinary people should be located in low mountain passes [Sneath 2007: 141]. In fact, the landscape of Dari Mountain is suitable for building supreme ovoos in the region. For example, several lakes and springs exist in the vicinity of Dari mountain. In the circumstance, the subjects of Dari nobleman transformed the mountain and stone statues for dignity place for family of their true leader of the appanage community.

In condition, modern Darigangas believe that the most sacred mountain “Dari” is ovoos for the Dari owner, and *khörögs* at the mountain are icon signs for the family of the nobleman. According to Darigangas, the owner of the local community in the region transformed to the mountain and the stone statue.

In the initial part, I analyzed the idea of Darigangas which is building their native land based on historical *khörögs*. By their point of view, descendants of local people in the region have been continually settling down in their original land from generation to generation. One of the primary proof of local assumption is that native residents have been venerating the dignity site of their real leader until today.

* These personifying natural figures has happened across the Mongolian community. For example, Buriad worshippers name their shrine mountain commonly by their ancestors [Tatar 1976: 6]. Moreover, during the spreading of Buddhism in Buriad, although Buddhist missionaries considered shamanism a wrongful religion, they were willing to adopt the cairns for the worship of warriors and leaders as *ovoos*, and simply re-named them [Evans, Humphrey 2003: 199].

4. The dignity site of Great khans at Tavan Tolgoi Mountain

a. Archaeological complex of the royal khörög

Now I move on to my second study area, namely Tavan Tolgoi Mountain, which consists of five hills, located 47 km southeast of the Ongon county centre. Once I visited Tavan Tolgoi with my host Uchraa during my fieldwork. We initially reached two stone statues in the middle of several ancient tombs. Additionally, a big stone pillar remained of a ritual building; circular shaped stone objects existed near the stone statues. The stone statues of Tavan Tolgoi had been more skillfully executed among other stone statues created in 13th–14th centuries. The stone statues were made of grey marble stones and some of their items were engraved life like, such as the seat of the stone statue covered with tiger fur, cloak decorated with cloud and dragon ornaments. In the archaeologists' point of view, the stone statues represent Mongolian kings and rulers of 13th–14th centuries as the two statues called “King and his Queen *khörögs*” (Хаан, хатан хөрөг) by local people. Unfortunately, the *khörögs* are harmfully broken, their heads already disappeared. Uchraa told that two separated heads existed next to their stone bodies approximately twenty years ago. However, there are not any original heads of the *khörög* surrounding place today.

Then we visited some excavated burial sites next to the King and Queen *khörögs*. There are lots of tombs, from which archaeologists have unearthed few graves in the recent years. At that moment, Uchraa reminded me not to pick up any tools from the archaeological site because the place, on which stone *khörögs* and tombs exist, is considered a dignity place of Mongol khans in the medieval century akin to the dignity site of Dari noble on the group *khörög* of Dariganga county (see the previous part). Besides, inhabitants of Ongon county do not like someone who is interested in the archaeological objects of Tavan Tolgoi Mountain. The objects are more strongly considered as the sacrificial site of Golden lineage of Chinggis Khan after the substantial archaeological discovery from the area in the 2000s.

b. The discovery of Tavan Tolgoi Mountain

Tavan Tolgoi Mountain of Ongon county is one of the most important archaeological sites of Mongolia.* A lot of archaeological relics have been recently discovered there by the excavations of a team from the National University of Mongolia under professor D.Navaan in 2004–2005, and another team from Mongolian Academy of Science under Dr Ts.Törbat in 2010. In particular, the first excavation created a big sensation in Mongolia, because they found the remains of noble group people.

The team of National University of Mongolia refer that the graves excavated in 2004–2005 at the Tavan Tolgoi site all had a horse associated with the interred individual and are of great importance to the archaeology of

* Here I usually cite text from the main archaeological studies on the site.

the Mongolian period. Assuming that the findings are evidence that the Tavan Tolgoi site is connected with the history of Great Mongolian Empire, they conclude that graves TT-2004 B-1, TT-2004-B- 2, TT-2005 B-5, TT-2005 B-6, TT- 2005 B-7 were burials of nobles who had a close relationship to Chinggis Khan's Golden lineage [Tumen et al. 2006: 54]. Furthermore, their Korean co-workers analyze that “subsequent excavations yielded 13 samples for 14C dating, and 7 of them have been dated thus far. The calibrated dates were in the range of 1130–1250, which is in agreement with Chinggis Khan's lifespan. Artefacts strongly suggest that these burials belong to nobility or members of the royal family” [Youn et al. 2007: 685].

In fact, the Navaan's team found many unique relics, such as two golden rings with a falcon figure, golden *jins*,* and other pieces of jewellery from the tombs of Tavan Tolgoi. I first saw a golden ring with the falcon figure during a seminar of the senior professor Navaan, when I was the first class student at the National University of Mongolia in 2005. At that time, the professor explained that the falcon image on the ring was found in the tomb of a noblewoman. In condition, he considered that the falcon image is a direct evidence that the burial is related to Chinggis Khan's family.

The gerfalcon was the *süld* of the Kiyat people to which Temüjin's father Yisügei belonged [De Rachewiltz 2004: 328–331]. Thus, archaeologists, who have studied the burial sites of Tavan Tolgoi, consider that the image of a falcon on the inner surface of a gold ring indicates close ties to the Chinggisids, and in combination with the other valuable and exotic items found in the graves indicate that these were members of the ruling elite during the Mongol Empire period (see such as [Fenner et al. 2014: 235]). Ultimately, the image of falcon of two gold rings, which was found with the noblewoman, was widely spread among the public beyond the academics (see more later).

According to the latest laboratory experiment of archaeologists, the first discovered five graves belong to the Golden family in Tavan Tolgoi. To define the genealogy of the five bodies and the kinship among them, SNP and/or STR profiles of mitochondria, autosomes, and Y chromosomes were analysed. Four of the five bodies were determined to carry the mitochondrial DNA haplogroup D4, while the fifth carried haplogroup CZ, indicating that this individual had no kinship with the others. Meanwhile, Y-SNP and Y-STR profiles indicate that the males examined belonged to the R1b-M343 haplogroup. Thus, their East Asian D4 or CZ matrilineal and West Eurasian R1b-M343 patrilineal origins reveal genealogical admixture between Caucasoid and Mongoloid ethnic groups, despite a Mongoloid physical appearance. In addition, Y-chromosomal and autosomal STR profiles revealed that the four D4-carrying bodies bore the relationship of either mother and three sons or four full siblings with almost the same probability. Moreover, the geographical

* A large pearl set on flower-shaped base: high-status marker.

distribution of R1b-M343-carrying modern-day individuals demonstrates that descendants of Tavan Tolgoi bodies today live mainly in Western Eurasia, with a high frequency in the territories of the past Mongolian khanate.

In condition, Tavan Tolgoi bodies would be Golden family members from qudas between the female lineage of Borjigin clan and the male lineage of rulers who dominated Eastern Mongolia, including the Ongud Kingdom. Ongud clan may be anthropologically Caucasoid rather than Mongoloid, according to their geographical origin. Therefore, the male bodies carrying R1b-M343 (prevalent in Western Europe) from Tavan Tolgoi, which was located within the territory of the Ongud Kingdom during the early Mongolian era, could be related to the Ongud male lineage, implying that Tavan Tolgoi bodies are genealogically Caucasoid [Lkhagvasuren et al. 2016: 1, 15].

By the recent research of the archaeology and biological anthropology, the majority of burials belonged to Ongud Kindom, and a lady of them belonged to Golden lineage of Mongol Empire. As a consequence, the majority of tombs were Caucasoid people, who lived in contemporary Dariganga region in medieval century, but their descendants certainly do not inhabit across modern Mongolia. However, Darigangas strongly consider that they are heirs of the owners of the tombs. In particular, Dariganga intelligentsias write that they are closely connected with the Golden lineage of Mongol khans. It is related to the local idea that the making of homeland and native people is based on archaeological site. Thus, in the following part I will further demonstrate how some Dariganga intelligentsias perceive the historical objects at Tavan Tolgoi Mountain.

5. Building historical homeland

a. Reconstruction of archaeological findings

In the closing part of the paper, I discuss the restoration of archaeological relics from Tavan Tolgoi, which is considered as the dignity place of Great khans of Mongol Empire. The objects of the dignity site hugely support creating a native territory of Darigangas. As Darigangas believe that the owners of the burial sites and stone statues were representatives of Golden lineage of Mongol Empire and so they are also direct relatives of the contemporary inhabitants of the region.

Noticeably, the ring with falcon figure from the tomb is a critical factor of increasing fame of archaeological discovery from Tavan Tolgoi among Darigangas. Mongols generally respect the bird, which was the *süld* of Chinggis Khan. The white falcon was even suggested to be the state symbol during the discussion of new Constitution of Mongolia in November 1991 (see more [Bulag 1998: 241]). As a result, inhabitants of Ongon county highly respected two rings with the falcon figures; so that, the county leaders requested from professor Navaan to leave one ring in the county museum. However, the professor took both rings for detailed analysis in Ulaanbaatar.

Even though professor Navaan was honoured among the academics, local people sharply criticised him. Indeed, their disfavour originated from fighting for the archaeological relics. According to the residents' of Ongon county point of view, the remnants under the graves must stay at the museum of the county after short investigation in Ulaanbaatar. However, the archaeologist denied the request of local people and keep the relics in the office of Department of Archaeology and Anthropology, National University of Mongolia. As a consequence, locals complain that the professor robbed them of their *süld* (august spirit object)

Local people actively complained that archaeologist Navaan transferred the *süld* of the territory out of the county. In this circumstance, Dүүrentөгс,* a sculptor in Ulaanbaatar who is originally from Ongon county, regretted much the decision of the professor, because he initially brought Navaan's team to his home county. As a result, he initiated making the new *süld* monument in the county, and local people donated Dүүrentөгс to reconstruct the archaeological objects. Therefore, he created a massive memorial statue, namely *süld* of Ongon county, in county centre.

Local people think that two historical objects at Tavan Tolgoi mountain are related to one another. Therefore, most Darigangas firmly believe that the owners of both stone statues and graves are their ancestors. As a result, they highly respect new monument, namely *süld* of Ongon county at the mountain behind the county centre. In fact, the emblem of the administrative unit is not so widely spread across Mongolia. The new *süld* has two main parts, one of them is the above mentioned falcon, and another is a couple of *khörögs*** The new *khörögs* are situated at the foundation part of the *süld* statue; therefore, pilgrims often touch them. Nowadays, pilgrims offer many things there. Although the shrine object was initially built as a simple monument of local historical and cultural heritage, it was changed to sacred object within one decade. Consequently, the veneration of the new *khörögs* has a close resemblance to the veneration of old stone *khörögs*.

b. Interpretation of local intelligentsias on the archaeological site

Here I explain the understanding of some local intelligentsias of the archaeological sites of Dariganga area. At the beginning of the paper, I described the knowledge of ordinary people about stone *khörögs* in the Dariganga county. On the contrary, the interpretation of intelligentsias is more profound than the idea of ordinary people as an administrative unit of

* He initially brought the team of D.Navaan to his home county and serviced as a guide for Navaan's expedition in 2004.

** Dүүrentөгс explains that the two *khörögs* are a new version of King and Queen *khörögs* of Tavan tolgoi, which are believed to be king and queen of all Dariganga *khörögs*. In case, not only new *khörögs* are the representations of Tavan Tolgoi *khörögs*, but they also delegate Dariganga *khörögs*.

Dari noble in 16–17th century. For example, some intelligentsias view that the stone statues and tombs of Tavan Tolgoi were dignity place of Great khans of Mongol Empire. Moreover, they also regard that not only the objects of Tavan Tolgoi but also all stone statues across Dariganga were iconic objects of upper-level aristocracies in 13–14th century. Some scholars hugely supported the idea during the conference of Dariganga studies in 2013.

For example, in his presentation, a well-known poet and professor Mend-Ooyo sharply criticises the academic writing, which usually begins the history of Dariganga from 1696, the year when Dariganga Pasture was created. Indeed, he completely disagrees with the idea about the origin of Dariganga ethnic group. Thus, he makes the following argument questions: Is it a correct approach that the people of Dariganga Pasture consisted of immigrants from Chakhar, Khalkh, and Oirad Mongols? Who inhabited the area before establishing Dariganga Pasture? What was the original culture of native people? Who made the stone statues and unique pieces of jewellery from the noble tombs? However, the genetic survey says that the descendants of the majority owners of graves do not live in Dariganga region and even Mongolia in the present. On the contrary, Dariganga scholars strongly regard that their ancestors have been inhabiting their local territory since the 13th century till today.

For example, Mend-Ooyo answered his above questions that ancestors of contemporary Dariganga people made the historical objects, stone statues and tombs. Moreover, their descendants have been preserving the sites till today. In condition, Dariganga Pasture was mainly established based on the native people, instead of people transferred from outside. He also explains that many people from Golden lineage of Chinggis Khan participated in building Dariganga ethnic group. Furthermore, people of Golden lineage, whose role was to protect the dignity site of Great khans, have been living here from generation to generation. They still maintain their role of sacrificing stone *khörög*, which is still inherited among contemporary Darigangas. For example, modern Darigangas highly venerate the stone statues in the region. Ultimately, he proposes that researchers must consider the most ancestors of contemporary Dariganga people were representatives of Golden lineage, whose role was protecting the dignity place in the region [Mend-Ooyo 2013: 56–68].

Conclusion

The Dariganga perception of the archaeological sites in their local territory is intimately connected with the idea of making the native land of the ethnic group. Thus, they try to relate inhabitants in the region pre-Dariganga Pasture to themselves. In short, it is a vital interest of Dariganga people that creating historical homeland and expanding their history is based on archaeological

sites. For instance, Darigangas firmly believe that the owners of both stone statues and graves are their ancestors. As a result, they created one monument, namely *süld* of Ongon county, which is combined the tombs and stone figures for reconstructing their ancestral relics.

To sum up, modern Darigangas actively use archaeological sites for making their historical homeland. Local intelligentsias sharply criticise some researchers' work that initial majority herders of Dariganga Pasture were transferred from different parts of Mongolia to Dariganga region in the 17th century. They attempt to link their ancestors with the owner of the archaeological funds located in their local territory. In the circumstance, they actively claim that real ancestors of modern Darigangas were native dwellers in the region rather than immigrants. More so, those forebears were intimately related to the Golden lineage of Mongol khans. The reason for that Darigangas have a big interest to create historical homeland and expanding their history. As a consequence, the archaeological relics are highly respected by Dariganga people.

APPENDICES



Foto 1. Praying ritual at the stone statues, called Lord and Lady *khörōgs*, at *Dari Mountain*



Foto 2. Daughter-in-law *khörög* is firmly believed to support an infertile women



Foto 3. The archaeological complex of two stone statues, called King and Queen, at the Tavan Tolgoi Mountain



Foto 4. The headless *khörög*, namely Queen



Foto 5. The *süld* statue of Ongon county, located in the county centre, represented the archaeological relics from Tavan Tolgoi complex

References

- Atwood 2012 — *Atwood C.* ‘Banner, Otog, Thousand: Appanage Communities as the Basic Unit of Traditional Mongolian Society’. *Mongolian Studies*. 2012. 34. Pp. 1–54.
- Bayar 2002 — *Bayar D.* *Mongolchuudyn chuluun khörög: XIII–XIV zuun*, 2nd edition. Ulanbaatar: Orbis, 2002.
- Bilegsaikhan 2015 — *Bilegsaikhan T.* *Darigangyn tүүkhэн toim*. Ulaanbaatar: Munkhiin Useg Press, 2015.
- Bilegsaikhan 2019 — *Bilegsaikhan T.* Beneficial, fortunate, dangerous. Mongolian herders and the varieties of landscape. Ph.D. thesis. University of Warsaw, 2019.
- Bulag 1998 — *Bulag U.* *Nationalism and Hybridity in Mongolia*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Charleux 2010 — *Charleux I.* ‘From ongon to icon’, in I.Charleux, G. Delaplace, Roberte Hamayon, and S. Pearce (eds), *Representing Power in Ancient Inner Asia: Legitimacy, transmission and the sacred*. Western Washington University, 2010. Pp. 209–261.
- Chuluun et al. 2016 — *Chuluun S., Tseveendorj D.* *Mongoliin archeologiin öv*. Vol.5. Ulaanbaatar: Түүх, 2016.
- De Rachewiltz 2004 — *De Rachewiltz I.* *The Secret History of The Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*, Vol.1. Leiden–Boston: Brill, 2004.
- Erdenebat and Төрбат 2011 — *Erdenebat U., Төрбат Ts.* *Ongon nutgiin öv soyol. Үзэсгэлэнгийн катологи*. Ulaanbaatar: Mongoliin үндэсний музей, 2011.
- Evans, Humphrey 2003 — *Evans C., Humphrey C.* ‘History, Timelessness and the monumental: The oboos of the Mergen environs, Inner Mongolia’, *Cambridge Archaeological Journal* 13 (2). 2003. Pp. 195–211.
- Fenner et al. 2014 — *Fenner J. N., Tumen D., Khatanbaatar D.* ‘Foot fit for a Khan: stable isotope analysis of the elite Mongol Empire cemetery at Tavan tolgoi, Mongolia’, *Journal of Archaeological Science*. 2014. 46. Pp. 231–244.
- Gohen 2007 — *Gohen E.* The Story of Eej Khad: Mother Spirit of the Earth and Her Children // Independent Study Project (ISP) Collection. 136 [electronic resource. Publ. Date 2007] // URL: https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/136/
- Halemba 2006 — *Halemba A.* *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion*, London: Routledge, 2006. 240 p.
- Humphrey 1993 — *Humphrey C.* ‘Avgai Khad: Theft and social trust in post-socialist Mongolia’. *Anthropology Today* 4. 1993.
- Jamsran 1994 — *Jamsran L.* *Dariganga süрег khoshuu*. Ulaanbaatar: SHUA khevlel, 1994.
- Kasakevich 1930 — *Kasakevich V. A.* *Namogilnyye statui v Darigange. Poyezdka v Darigangu*. Leningrad: Izdatel’stvo Akademii Nauk, 1930. 64 p.
- Lkhagvasuren et al. 2016 — *Lkhagvasuren G., Shin H., Lee S., Tumen D., Kim J. H., Kim K.-Y.* et al. Molecular Genealogy of a Mongol Queen’s Family and Her Possible Kinship with Genghis Khan. *PLoS ONE*. 2016. 11 (9). Pp. 1–31.
- Mend-Ooyo 2013 — *Mend-Ooyo G.* *Darigangyn түүхэн сойол, багал экологи*. Dariganga sum: Soyol yaruu nairgiin akademi, 2013.

- National Statistics 2011 — National Statistics Office of Mongolia. *Khün am oron tsuutsnii ulsiin toollogo: Negdsen дүн*. Ulaanbaatar: Gerelt Sudar Printing, 2011.
- Smyrski 2008 — Smyrski L. ‘Cosmic ethnicity in southern Siberia’, trans. S. Sikora, in L. Mróz, and A. Posern-Zieliński (eds) // *Exploring home, neighbouring and distance cultures*. Warsaw: DiG, 2008. P. 260–268.
- Sneath 2007 — Sneath D. ‘Ritual idioms and spatial orders: comparing the rites for Mongolian and Tibetan local deities’, in U. Bulag and H. Diemberger (eds), *The Mongol-Tibet Interface: Opening new research terrains in Inner Asia*. Leiden: Brill, 2007. Pp. 135–158.
- Tatär 1976 — Tatär M. Two Mongol texts concerning the cult of the mountains. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica* XXX (1). 1976. Pp. 1–58.
- Tseveen 1934 — Tseveen J. Darhad, Khövsgöl Nuuryn Urianhai, Dörvöd, Khoton, Bayad, Ööld, Myangad, Zahchin, Torguud, Hoshuud, Dariganga, Altain Urianhai, Khasag, Khamnigan naryn garal үндес байдлын өгүүлэл. Ulaanbaatar: Shinjlekh Ukhaanii Khüreelel, 1934.
- Tumen et al. 2006 — Tumen D., Navaan D., and Erdene M. Archaeology of the Mongolian Period: A Brief introduction. *The Silk Road*. 2006. 4 (1). Pp. 51–55.
- Youn et al. 2007 — Youn M., Kim J. C., Kim H. K., Tumen D., Navaan D., and Erdene M. Dating the Tavan Tolgoi site, Mongolia: Burials of the Nobility from Genghis Khan’s era. *Radiocarbon*. 2007. 49, (2). Pp. 685–691.

**Андураан дууг* ангилал зүйгээр шинжих нь
(хөгжмийн археологи судлалын илтгэл)
(=Исследование «андуран дуу» с использованием
системы классификации (доклад по музыкальной
археологии))**

Д. Ганпурэв¹

¹ Монгольская государственная консерватория (25, проспект Бээжин, 7-й квартал, округ Сухбаатар, 11000 Улан-Батор, Монголия)

научный сотрудник

E-mail: boertemusic@gmail.com

© КалмНЦ РАН, 2020

© Ганпурэв Д., 2020

Аннотация. Музыкальная находка, уникальная не только в истории этнической музыки Монголии, но и во всемирной истории и археологии, была обнаружена в скальных могилах в районе Жаргалант Хайрхан Ховдского (Кобдоского) аймака Монголии. Совместное исследование монгольских и немецких ученых, основанное на возрасте артефакта, подтверждает, что уникальная находка датируется VII–VIII вв. н. э. Эта музыкальная находка была успешно изучена монгольскими, немецкими и американскими учеными в области археологии, палеоантропологии, древней письменности и музыковедения. В дальнейшем изучение структуры этого оригинального артефакта, его частей, оригинального дизайна и классификации древних музыкальных инструментов может способствовать восстановлению одного из древнейших музыкальных инструментов, на котором исполнялся древний монгольский эпос, инструментом, который был утрачен на протяжении всей истории.

Ключевые слова: археологическая находка, многоугольник, дугообразный, классификация, определение категории (класса), номинация

Благодарность. Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой

* Андурраан дуу гэдэг нь өвөг Монголчуудын «Алтан ундрага», «Хөх бодон» туулинд гардаг хүнгэнэн их туульсын хөгжимдүүрийн нэр. «Анхан Живэрлэгийн дүүргэн, Андурраан дуун хүнкэнэж, Алтан гургалдай, өвөөлжин, хур, Аяс дэмнэн ганганаж, Ариун хөг дэлгэрч, Аяс намуун шаг/цаг ирэвэ» хэмээн төрийн туульч, СГЗ, Баян-Алтайн удам дамжсан туульч Э. Баатаржаваас тэмдэглэж авав.

**Д. Ганпурэв Андурэан дууг ангилал зүйгээр шинжих нь
(хөгжмийн археологи судлалын илтгэл)**

поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Ганпурэв Д. Андурэан дууг ангилал зүйгээр шинжих нь (Хөгжмийн археологи судлалын илтгэл) // *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. № 2. С. 24–45. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-24-45

UDC 780.6

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-24-45

«Anduran duu» research using the classification system

*Ganpurev D.*¹

¹ Mongolian State Conservatory (25, Beijing Ave., Sukhbaatar district, 7th District, Ulaanbaatar 11000, Mongolia)

Researcher

E-mail: boertemusic@gmail.com

© KalmSC RAS, 2020

© Ganpurev D., 2020

Abstract. A musical artifact, unique not only in history of ethnic music of Mongolia, but also in world history and archeology was found in rock burials in the area of Zhargalant Khairkhan, Khovd aimak of Mongolia. A joint study of Mongolian and German scientists, based on the age of the artifact, confirms that the unique find dates back to the 7th and 8th centuries of our era. This musical artifact has been successfully studied by Mongolian, German and American scientists in the fields of archeology, paleoanthropology, ancient writing, line drawing and musicology. The author of the article admits that in the future, by studying the structure of this original artifact, its parts, the original design and classification of ancient musical instruments, one of the most ancient musical instruments on which the ancient Mongolian epic was performed, an instrument that was lost throughout history, can be restored.

Keywords: archaeological find, polygon, arcuate, classification, definition of a category (class), nomination

Acknowledgement. The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Ganpurev D. «Anduran duu» research using the classification system. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 24–45. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-24-45

Оршил

Хаднаан булшнаас илэрсэн хөгжмийн олдворыг олон улсын судалгаа-аргаар судалдаг бөгөөд түүнийг хөгжмийн археологи судлал (lat. *music archeology study*), харин судлаачийг нь хөгжимийн археологич (lat. *music archaeologist*) гэж нэрлэдэг [Both 2009].

Жаргалант Хайрханы хөгжмийн олдвор нь археологи, палеоантропологи, эртний бичгийн судалгаа, зураасан зураг судлал, хөгжим судлалын хүрээнд амжилттай судлагдаж байгаа. Харин Монгол угсаатны хөгжим судлалын хүрээнд энэ олдвор бүрэн судлагдаагүй тул олдворын анхдагч загвар, хөгжмийн ангиллын асуудал, гарвал үүслийн хувьд монгол түрэг угсаатны эрдэмтэн судлаачдын дунд багагүй маргаан дагуулж байна. Олон улсын угсаатны хөгжим судлал, хөгжмийн археологи судлалын салбар энэхүү хөгжмийн олдвороор дамжуулж Монгол Түрэг угсаатны судлаачдаас бодит судалгааг хүлээсээр 10 гаруй жил өнгөрсөн. Тийм учраас Жаргалант Хайрханы модон хөгжим дүүрийн олдворыг эртний нүүдэлчдийн ахуй соёлын хүрээнд дахин судалж онцлогийг нь зөв тодорхойлох, эх олдворын нэр томъёоллын схемийг зохиож, эд ангиудыг нэршүүлэх, дутуу эд ангийг нөхөж судалгааны хүрээнд байж болох анхдагч загварыг гаргаж угсаа гарвалыг судлах нь Монгол угсаатны хөгжим судлалд төдийгүй, эртний нүүдэлчдийн хөгжмийн судалгаанд холбогдох нэн чухал эх хэрэглэгдэхүүн болж, судлаачдад санаа сэдэл терүүлэхэд тус дэм болох магадлалтай хэмээн үзэж байна. Тус хаднаан булшны хөгжмийн олдворын тухай бичгийн сурвалжид тэмдэглэгдсэн нь үгүй боловч өвөг Монгол туульд өгүүлсэн зарим зүйл бий.

«Алтан ундарга», «Хөх бодон» туульд өгүүлснээр:

«...Анхан Живэрлэгийн дүүргэн

Андураан дуун хүнкэнэж

Алтан гургалдай, өвөөлжин, хур

Аяс дэмнэн ганганаж

Ариун хөг дэлгэрч

Аяс намуун шаг (цаг) ирэвэ...» хэмээн нэгэн бүлэг дуусгаж бадаг холбоосыг ийнхүү хайлна. Энд гарч буй их Андуураан дууг Алтай ятгад холбогдуулан үзэж болохыг түүний тэвх үгүй тээг чавхдасын доргионоос сонсож нягталж болно хэмээн судлаач миний бие үзэж байна. Мөржим нь мөн болбоос хаднаан булшнаас илэрсэн модон хөгжимдүүрийн ангилал зүйгээр нь ялгаж, дутуу эд ангийг нь судалж, ижил төстэй бүл хөгжимдүүрийн түүх улбааг сонжиж эртний нүүдэлчдийн туульсын хөгжимдүүр мөн эсэхийг судлахыг зорив. Андуураан дууг ангилал зүйгээр нь шинжихэд хөгжмийн археологи судлалын арга зүй, археоакустикийн судалгаа нэн чухал.

ҮНДСЭН ХЭСЭГ

1. Хөгжмийн эх олдворын ангиллын асуудалд

Олон улсын музейн сан хөмрөгт хадгалагдаж буй угсаатны эд өлгийн зүйлийг ангилдаг ангиллын системийг “Hornbostel-Sachs-Systematik” гэж нэрлэдэг [Hornbostel, Curt 1914].

Австри улсын эрдэмтэн Э. М. Хорнбостел, Герман улсын эрдэмтэн С. Закс нарын зохиосон энэхүүхөгжмийн ангилал зүйн системийг 1914 оноос хойш дэлхий дахинд мөрдөж байгаа бөгөөд Оросын угсаатны хөгжим судлаач К. А. Вертхов, Г. Благодатов, Э. Язовицкая нар өөрийн судалгаандаа энэхүү системийг түлхүү ашигладаг. Харин Америк, Европын угсаатны хөгжим судлаач, хөгжмийн археологчид энэхүү хөгжмийн ангиллын системийг мөрддөг тул хөгжмийн судалгааны хэлийг нь ойлгохын тулд “Hornbostel-Sachs-Systematik” ангилалын системийг бүрэн ойлгох шаардлагатай.

Угсаатны хөгжимд хамаарах бүх төрлийн хөгжимдүүрийг нэгэн их далай хэмээн ойлговол дэлхий дээрх бүх л хөгжмийн төрөл зүйл нь таван их урсгалаар энэ далайд цутгадаг гэж ойлгож болно. Мэдээж 1 500 жилийн өмнөх эртний нүүдэлчдийн хөгжмийн олдворыг энэ их орон зайгаас шүүрдэх амаргүй ч эртний хөгжимдүүрийн (lat. *ancient*) түүхэн үечлэл, ангиллаас энэхүүхөгжмийн олдворыг олж тогтооход Hornbostel-Sachs-Systematik ангилал зүйн судалгаа гол баримжааг чиглүүлнэ. Дэлхийн угсаатны хөгжмийн 5 их ай савыг доорх тоон түлхүүрээр чандлан хөгжүүлдэг. Үүнд:

Индекс # 1 Idiophone буюу (Percussion) төмөр чулуун аялгууны хөгжмийн их ай.

Индекс # 2 Membranophone буюу (Drum) арьс ширэн аялгууны хөгжмийн их ай.

Индекс # 3 Chordophone буюу цуурайн хайрцагт чавхдаст хөгжмийн их ай.

Индекс # 4 Aerophone буюу агаар, салхиаар дэмждэг хөгжмийн их ай.

Индекс # 5 Elektrophone буюу цахилгаан хүчдэлээр дэмжигддэг орчин үеийн хөгжмийн их ай.

Хөгжмийн ангиллын эдгээр таван их айд хэдэн мянган угсаатны хөгжимдүүрүүд өөр өөрсдийн түүх, соёл, угсаатны онцлог, хөгжмийн төрөл зүйл, түүхэн үечлэлээрээ ялгарч оршдог. Жаргалант Хайрханы хөгжмийн олдвор нь цуурайн хайрцагт хөгжимдүүр мөн тул “Hornbostel-Sachs-Systematik” ангиллын **индекс # 3**-д хамаарах цуурайн хайрцагт чавхдаст хөгжмийн их айд хамаарна. Өрөөр хэлбэл, индексээр нь үргэлжлүүлэн хөгжлийн хувьслаар нь тодорхойлж, бүл хөгжимдүүрийн төрөл зүйл рүү нь мөшигж судлах нь зүйтэй гэж үзэж байна.

1.1 Хөгжмийн олдворыг «Цуурайн хайрцагт чавхдаст хөгжим»-ийн их айд хамааруулахын учир

«Цуурайн хайрцагт хөгжимдүүр» буюу Chordophone гэдэг нь (lat. Chord, mong. Хам эгшиг, дуурьсал; lat. Phone, mong. дуу эгшиг хоолой) гэсэн утгатай ч тодорхойлолт нь тээг мод болон чавхдас татагчийн хооронд татсан чавхдасны чичиргээг хөгжмийн дуу авиа болгон хувиргадаг цуурайн хайрцагийг хэлнэ. Олон улсад ятга, ёочин зэргийг шууд утгаар нь кордофон гэж нэрлэх тохиолдол ч элбэг. Анхандаа ойлгохгүй байсан ч ангилал зүйн хувьд нь ажиглалт хийснээр ийнхүү нэрлэх өөр нэг боломж өрнөдөд байдаг юм байна гэдгийг ойлгосон. “Hornbostel-Sachs-Systematik” ангиллын схемийн дагуу цуурайн хайрцагт хөгжимдүүрийн аймгийг үндсэн хоёр бүлэгт хуваадаг.

(1) Хөгжимийн хүзүүгүй, шууд царнаас үүдэлтэй чавхдаст хөгжимдүүрийн бүл нь үндсэн их айд хамаарах # 3 гэсэн индексээр #1 гэсэн дугаарыг авч салбарлана. Үүнийг Индекс # 31 гэсэн дугаар гэж ойлгоно. Энэ бүлд энгийн цуурайн хайрцагт хөгжимдүүрүүд хамаарна. (lat. *Simple chordophones or zithers*).

(2) Хүзүүтэй чавхдаст хөгжимдүүрийн бүл. Индекс # 32 гэсэн дугаартай. Энэ бүлд хүзүү цар нийлмэл цуурайн хайрцагт чавхдас хөгжимдүүрүүд хамаарна (lat. *Composite chordophones*)

Ихэнх чавхдаст хөгжимдүүрүүд хоёрдугаар бүлэгт ордог боловч төгөлдөр хуур, хэвтээ ятга, цитарын төрлүүд нэгдүгээр бүлэгт хамаардаг.

Герман улсын эрдэмтэн Курт Закс цуурайн хайрцагт хөгжмийн аймгийн индекс # 31 бүлэгт нуман хуур (амны хөндийн тусламжтайгаар дэлдэж тоглодог), чавхдаст даралтат хөгжим (Клавикорд) нумалсан ятгууд (царны нүүр тэгш бус бага зэрэг нуман хэлбэртэй), төгөлдөр хуурын төрлийн хөгжимдүүр, ёочингийн төрлийн дэлддэг хөгжимдүүр, хөндий хулсан бөөрөнхий ятга (Валиха) болон ази болон дорнын хэвтээ ятгуудыг хамааруулсан (Монгол, хятад, японы бүл ятгууд хамаарна).

Харин индекс # 32 бүлгийг (321.1) товшуур (lutes), (321.2) лийрэн ятга (lyres), индекс # 322 бүлэгт босоо ятга (harps)-ын төрөл зүйлүүдийг авч үзсэн [Sachs 1940: 463–467].

(321.1) **Товшуур** (Lutes)-ын бүл зэмсэг нь хүзүүтэй, цуурайн хайрцагт чавхдаст хөгжимдүүрүүд орно. Үүнд: лүт, ут, пипа, гитар, товшуур, шанз, хобис зэрэг товшуур хөгжимдүүр хамаарахаас гадна хийлийн бүл, морин хуурын бүл, хуучирын бүл гэх мэт нумт чавхдаст хөгжимдүүрүүд салбарлана. Энэ нь нумт хөгжимдүүрийн хөгжилтэй холбоотой байх.

(321.2) **Лийрэн ятга** (Lyre) нь хоёр тулгуур гартай, түүнийг холбосон хөндлөвч модтой бөгөөд доод царнаас хоёр гарын хөндлөвч модруу чавхдасаар татсан хөгжимдүүр юм. Харахад лийр жимс мэт хэлбэртэй ч Lyre нь лийр гэсэн утга биш юм.

**Д. Ганпурэв Андурраан дууг ангилал зүйгээр шинжих нь
(хөгжмийн археологи судлалын илтгэл)**

(322.1) **Босоо ятга** (harps) босоо цартай бөгөөд царнаас чавхдас татагч хөндлөвч рүү босоо хэлбэрээр чавхдасууд нь татагддаг. Хэвтээ ятгын бүл хөгжимдүүр шиг тэвх болон чавхдас тээглэгч мод байхгүй. Дотроо өнцөгт болон нуман ятга гэж ангилагдах бөгөөд эдгээр нь бусад ятгын бүл хөгжимдүүрээс тэвхгүйгээрээ ялгарна.

Жаргалант Хайрханы хөгжмийн олдвор нь хүзүүтэй хөгжимдүүр тул индекс #3.2 ангилал дахь (321) товшуурын төрлийн бүлд хамаарч болох хэдий ч энэ олдвор нь тэвх байхгүй зөвхөн чавхдас татагч тээг модтой тул энэ бүлд хамаарахгүй гэж үзэж байна. Олон улсын эрдэмтэд энэ ангилал дээр андуурах, эх олдворын судалгааг 321.321 индекст хамааруулан товшуурын төрлийн хөгжимдүүр, эсвэл морин хуурын төрөл зүйлд эндүүрэх тохиолдлууд нэлээн гарсныг судлаачид лавшруулан үзэх хэрэгтэй. Хөгжмийн ангиллын хувьд Туркийн саз, Казакын кобыз, Монголын морин хуурын хөгжимдүүрийн түүхийн хөгжилтэй огт холбоогүй бөгөөд **индекс # 3**—«Цуурайн хайрцагт чавхдаст хөгжмийн аймаг»-ийн, **индекс # 32** хүзүү, цар нь нийлмэл цуурайн хайрцагт хөгжмийн бүлийн **индекс # 322**-д хамаарах «Босоо ятга» (Harps)-ын бүл хөгжимдүүрт хамаарах **индекс # 322.12** «өнцөгт ятга» (angular harp)-ын төрлөөс нуман хүзүүгээрээ дамжин **индекс # 322.11** «Нуман ятга» (archedharp)-ын төрөлд андуурагдаж болох өвөрмөц хөгжимдүүрийн олдвор гэдэг нь энэхүү ангиллаас тодорхой харагдана. Тодруулж хэлбэл, Жаргалант Хайрханы хаднаан булшнаас илэрсэн модон хөгжимдүүр нь тал хээрийн нүүдэлчдийн өнцөгт ятгын язгуурын угшилтай нуман хүзүүтэй өнцөгт ятга бөгөөд хөгжмийн ангилалд шинэ нээлтийг бий болгосон эртний нүүдэлчдийн модон хөгжимдүүр юм гэсэн санааг дэвшүүлж байна.

Тус хөгжимдүүрийн талаар «Алтан ундарга», «Хөх бодон» зэрэг өвөг Монгол туулинд

Анхан Живэрлэгийн дүүргэн

Андурраан дуун хүнкэнэж

Алтан гургалдай, өвөөлжин, хур

Аяс дэмнэн ганганаж

Ариун хөг дэлгэрч

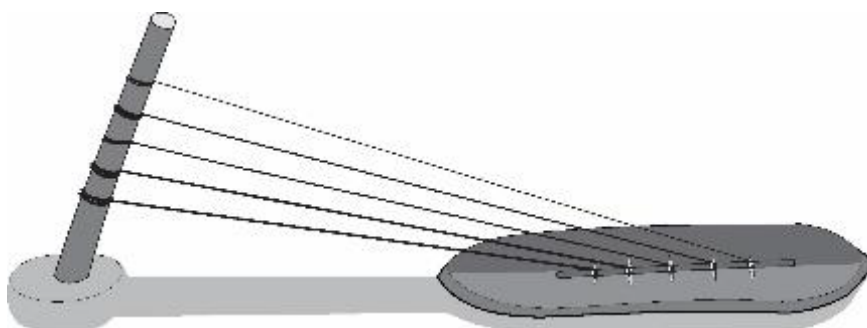
Аяс намуун шаг/цаг ирэвэ ... хэмээн хайлагддаг. Туулийн бүлэг, бадгийн холбоос нь хуучин бүхэн шинийн эхлэл болдог шиг анхан живэрлэгийн дүүргэн андуураан дуун хүнкэснээр аливаа хөгжлийн дээд шат дуусаж шинэ эрин эхлүүлдэг тухай өгүүлнэ.

Утга санааг шинжвээс Андурраан дууны хүнкэнээн нь тэвх үгүй тээг модноос, эсвэл цуурайн хайрцагны нүүрнээс шууд татсан чавхдаст хөгжимөөс үүсдэг болохыг дахин сэргээгдсэн Алтай ятгаас тод ажиглаж болно. Ийм төрлийн ятгын эх сурвалж эртний нүүдэлчдийн туйлсын хөгжмийн түүхэнд нэлээн хэд бий. Эх сурвалжийг тодруулбал:

(зураг 1) Шинжааны хойд хэсгийн Турфан хотын орчимд байх Янхайн оршуулгын газраас МЭӨ X зуунд хамаарах өнцөгт ятга, Шинжааны өмнөд хэсгийн Баянголын Монголын өөртөө засах тойргийн нутагт орших Жаганлукийн 1 болон 2-р оршуулгаас МЭӨ VIII–II зуунд холбогдох өнцөгт ятга [Төрбат, Батсух, Батбаяр 2014: 155–169], МЭӨ V зуунд хамаарах Памирын өндөрлөгөөс олдсон эртний нүүдэлчдийн өнцөгт ятгуудыг [Shen et al. 2015] нэрлэж болно. Эдгээр ятгууд нь Жаргалант Хайрханы модон хөгжимдүүрийн нэгэн адил 70–80 см урттай, 5 чавхдастай, 5 чавхдасандаа тохирсон тохой хэрийн цуурайн хайрцагтай, мөн тийм хэмжээний шулуун хүзүүтэй, чавхдасаа ороож чангалдаг, өлөн чавхдастай хөгжимдүүрүүд юм (зураг 2).



Зураг 1. Янхайн өнцөгт ятга (БНХАУ-ын Шинжаан-МЭӨ X зуун)



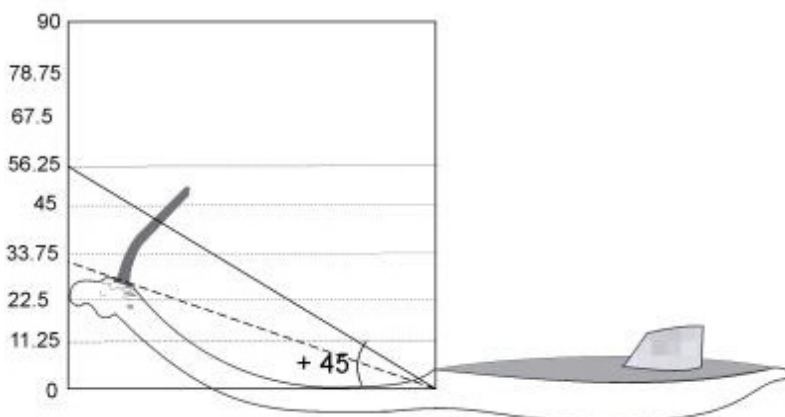
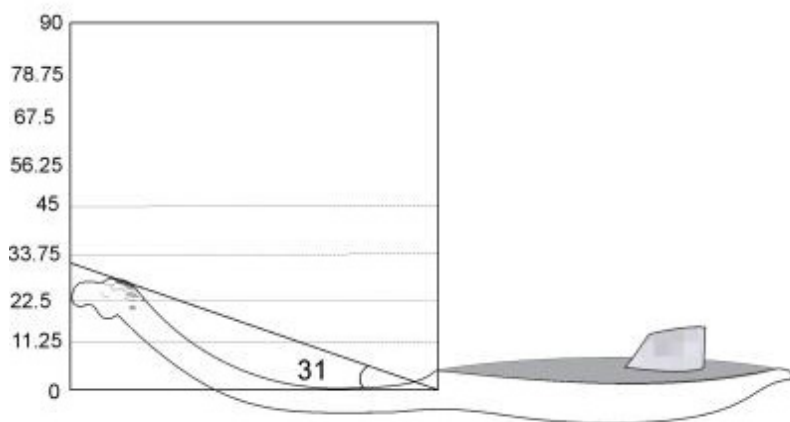
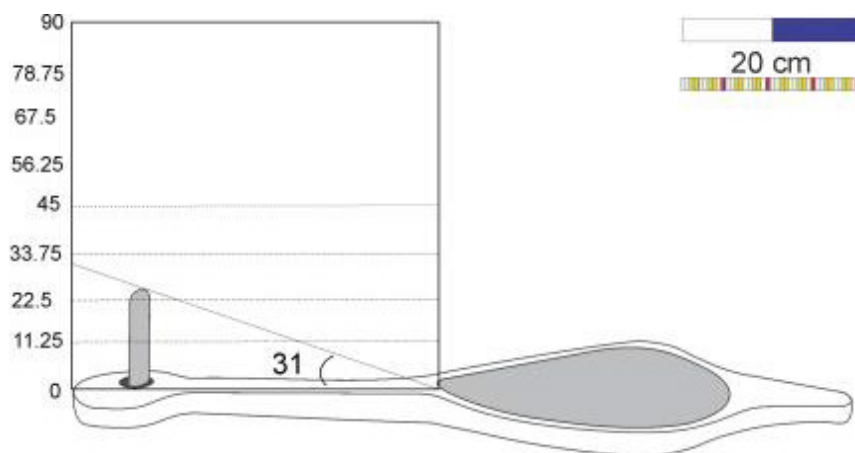
Зураг 2. Янхайн ятгын сэргээсэн байдал. Судалгааны зургийг Д. Ганпүрэв

Д. Ганпүрэв Андураан дууг ангилал зүйгээр шинжих нь (хөгжмийн археологи судлалын илтгэл)

Шинжааны хойд хэсгийн Янхайн оршуулгаас илэрсэн өнцөгт ятгын цуурайн хайрцагны нүүрийг хонь ямааны арьсаар татаж хийхдээ нүүрний арьсыг тав зүсэж, нүхэнд нь шор гүйлгэж тээг татуургыг үйлдсэн байдаг. Энэ нь бусад ятгын олдворууд дээр мөн ижил үйлдэгдсэн тул эртний нүүдэлчдийн хөгжмийн туульсийн хөгжимдүүр мөн болохыг илтгэдэг.

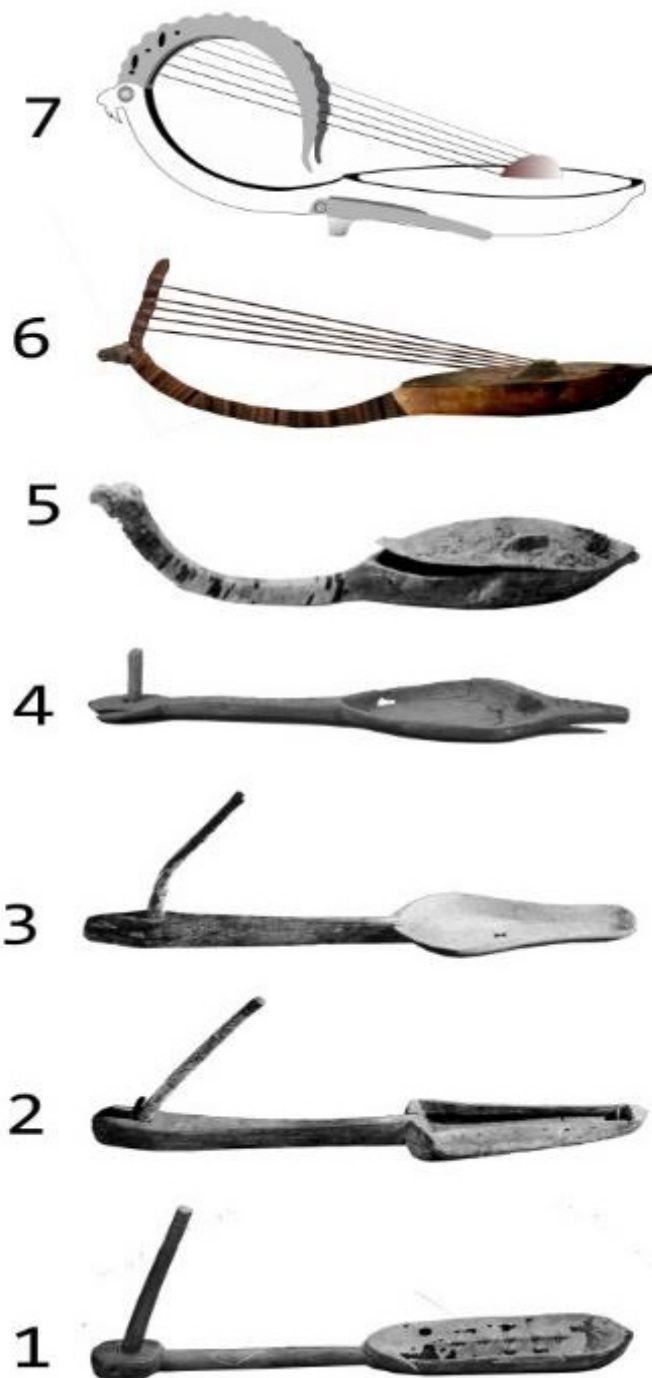
Эртний нүүдэлчдийн эдгээр өнцөгт ятгууд нь «Алтан ундарга», «Хөх бодон» туулинд хайлагддаг «...Анхан живэрлэгийн дүүргэн Андураан дуун хүнкэнэдэг» өвөг туульсын хөгжимдүүр байгаад хаа нэгтээ устаж үгүй болох гадны шалтгаан байсан болов уу.

Урц ханатай болж Монгол гэрийн хөгжлийг үүсгэдгийн нэгэн адил (зураг 3) эртний нүүдэлчдийн өнцөгт ятга анхандаа шулуун хүзүүтэй үйлдэгдээд аажимдаа хөгжлийн явцдаа хүзүүгээ өргөж нуман хүзүүтэй өнцөгт ятгын төрөл зүйлийг хөгжүүлсэн ч хөгжлийн явцдаа хаднаан булшинд хадгалагдаж өнөө цагт дахин илэрч байгаа нь аяс намуун цагийн билэгдэл зүй талаасаа дахин сэргээгдэх түүхийн онцгой ховор боломж юм. Жаргалант Хайрханы хөгжмийн олдвор нь икэл хуурыг модон цартай болгодогийн нэгэн адил 1 500 жилийн өмнөх эртний нүүдэлчдийн хөгжмийн урлахуйн шинэ нээлтүүдийг нотлох хосгүй олдвор гэж ойлгогдохоор байгаа юм. Өвөг нүүдэлчдийн туульсын хөгжимтэй холбоотой дээрх ятгын олдворуудыг эртний нүүдэлчдийн хөгжимдүүрийн төрөлд хамааруулан олон улсын угсаатны хөгжмийн индекс # 322.13-д хамаарах Андуураан ятгын шинэ төрөл зүйлийг үргэлжлүүлэн хөгжүүлэх саналыг судлаачийн зүгээс санал болгож байна.



Зураг 3. Памирын олдвор, ЖХ-ны олдворын жишээн дээр археоакустик шийдлийг олох зорилгоор өнцөгт ятгаас нуман хүзүүтэй өнцөгт ятгад шилжсэн байдал

Д. Ганпурэв Андураан дууг ангилал зүйгээр шинжих нь
(хөгжмийн археологи судлалын илтгэл)



Зураг 4. Андуураан ятга (lat. *Andura harps*)

Зураг 4 дээрх ятгууд нь эртний нүүдэлчдийн андуураан төрлийн ятгууд бөгөөд Алтайн өмнө хэсэгт оршдог тэнгэрийн уул, баруун хэсэгт оршдог Памирын өндөрлөг, зүүн хэсэгт оршдог Жаргалант Хайрханы Өмнөхийн амнаас олдсон туульсын хөгжимдүүрүүд юм. Түүхэн үечлэлээр нь жагсааж бичвээс

1. Янхайн өнцөгт ятга / МЭӨ X зуун
2. Жаганлукуын өнцөгт ятга / МЭӨ VIII–II зуун
3. Жаганлукуын өнцөгт ятга / МЭӨ VIII–II зуун
4. Памирын өнцөгт ятга / МЭӨ V зуун
5. ЖХ-ны нуман хүзүүт өнцөгт ятга / МЭ VII–VIII зуун гэх мэт 10 гаруй туульсын ятга бий. Түүхэн цаг үеэс хөгжлийг нь ажваас Памирын эх олдворын их бие нь Жаргалант Хайрханы олдвортой төстэй хэдий ч хүзүү нь тэгш. Сурвалжийг ажваас МЭӨ V зуунаас МЭ VII зууны хооронд туульсын хөгжимдүүрд хувьсал хийгдэж улмаар археоакустик орон зайг хөгжүүлэх зорилгоор тэгш хүзүүг нумлаж, цуурайн хайрцагны арьсан нүүр нь модоор үйлдэгдсэн үйл явц анзаарагдана.
6. ЖХ-ны олдворыг сэргээсэн байдал / Д. Ганпүрэв
7. ЖХ-ны олдворыг амилуулсан байдал / Д. Ганпүрэв

Эдгээр туульсын ятгууд нь бүгд 5 чавхдастай, түүндээ тохирсон нэг тохой хэрийн цартай. Үүгээрээ эртний Грек, Ассир, Олбиа, Пазырыкийн өнцөгт ятгуудаас эрс ялгагдах тул гарал үүсэл нь Алтайгаасаа үүдэлтэй, анчдын болон тал хээрийн нүүдэлчдийн 3 000 жилийн түүхтэй хөгжимдүүрүүд юм.

Тус судалгааны хүрээнд “Hornbostel-Sachs-Systematik” ангиллын индекс # 3 цуурайн хайрцагт чавхдаст хөгжимдүүрийн их айд хамаарах, индекс # 32 бүлгийн (322) босоо ятга (harps)-ын төрөл зүйлийг 2 биш 3 зүйлд хуваах саналыг үүгээр дэвшүүлж байна.

Үүнд: Индекс # 322.11 Нуман ятга (lat. *arched harps*)

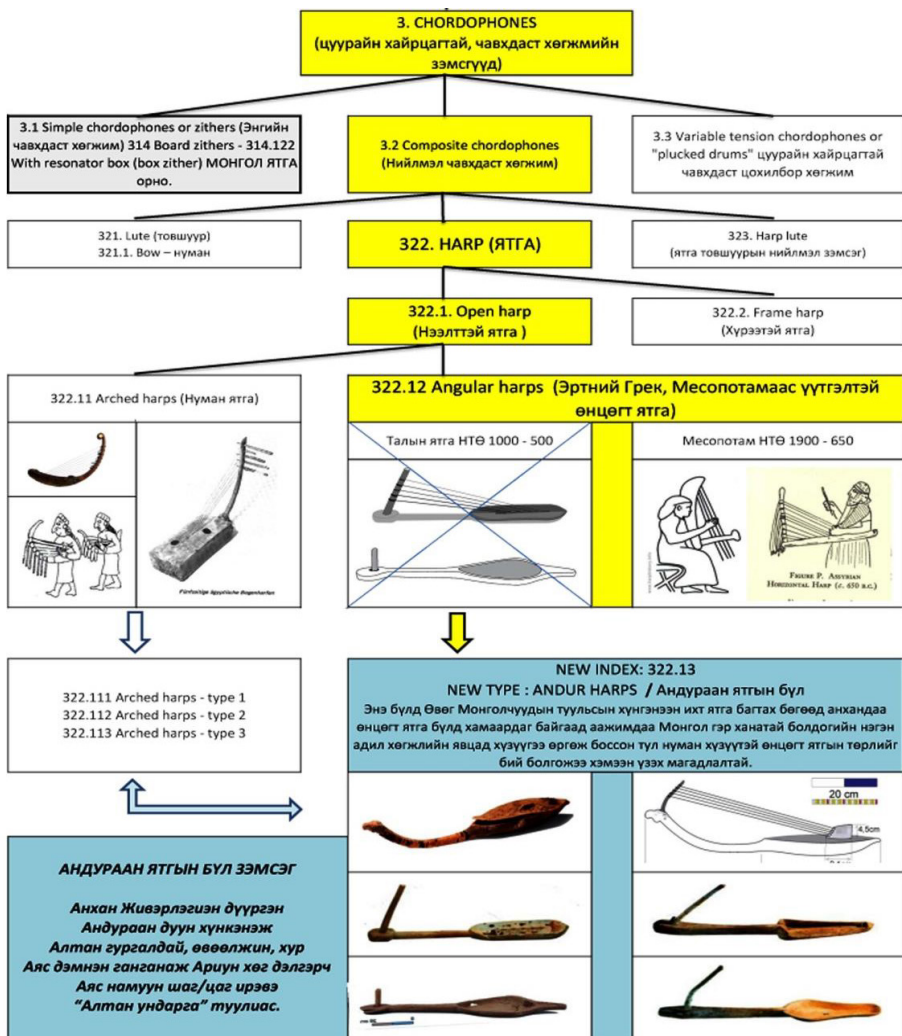
Индекс # 322.12 Өнцөгт ятга (lat. *angular harps*)

Шинэ индекс # 322.13 Андуураан ятга (lat. *andura harps*)

санал болгож байна.

Д. Ганпурэв Андураан дууг ангилал зүйгээр шинжих нь
(хөгжмийн археологи судлалын илтгэл)

Хүснэгт I. Жаргалант Хайрханы хөгжмийн
олдворын ангилал, төрөл зүйл



СУДАЛГААНЫ ХЭСЭГ

2. Хөгжмийн эх олдворын нэр томьёоллын судалгаа

Жаргалант Хайрханы хөгжмийн олдворт нүүдэлчдийн угсаатны хөгжмийн судалгааг хийхийн тулд хөгжимдүүрийн нэр томьёог тодорхой болгох хэрэгтэй.

Хөгжмийн олдворт холбогдох нэр томьёог эх сурвалжид тулгуурлан судлах явдал нэн чухал бөгөөд цаашид уг нэршлээр нэрлэх, хөгжимдүүрийн дахин сэргээлтэнд ашиглах зэргээр үндсэн нэршлийг тогтоон хэрэглэх боломжтой. Нэр томьёо нь олон улсын хөгжмийн археологи судлал, угсаатны хөгжмийн судлал, орчин Үеийн хөгжмийн зэмсэг судлалын хүрээнд хийгдэх ба олон улсын болон монгол угсаатны хөгжмийн нэр томьёоллын харьцуулсан судалгаагаар жаргалант хайрханы хөгжмийн эх олдворын хөгжимдүүрийн эд ангийг нэрлэж дутууг нь гүйцээх зэргээр эх загварын анхдагч дүрийг сэргээнэ. Эртний болон нэн эртний хөгжимдүүрийн ижил төстэй шинжүүдийн хүрээнд цуглуулсан мэдээлэл, цуурайн хайрцагт чавхдаст хөгжимдүүрийн ангилал, төрөл зүйлийн судалгаа нь Жаргалант Хайрханы хөгжмийн эх олдворын угсаатны хөгжмийн судалгааг хийх боломжийг олгож байна.

Олон улс дахь чавхдаст хөгжимдүүрийн эд ангийн бүтцийн задаргаа нь 5 бүхэл хэсэг, 20 гаруй зүйл, зарим хөгжимдүүрүүд нь түүнээс ч олон эд ангиудаас бүрддэг билээ. Энэ нь:

- a) Толгойн хэсэг,
- b) хөгжмийн хүзүү,
- c) тулгуур багана,
- d) хөгжмийн цуурайн хайрцаг,
- e) Чавхдас болон туслах эд ангиудад хамаарна.

Энэ бүхнийг олон улсын нэршил, эд ангиудын хөгжимдүүрд гүйцэтгэх үүргийн хамт судалснаар олон улсын хөгжмийн ангилалын индекс # 321.1 хамаарах Морин хуур (lat. *Bow instrument*)

индекс # 321 хамаарах Домбр (lat. *Lute*)

индекс # 322.1 нээлттэй ятга (lat. *Open harp*)

индекс # 322.11 хамаарах Африкийн Иннанга ятга (lat. *Arched harps*)

индекс# 322.12 хамаарах Янхайн енецгт ятгын олдвор (МЭО 1000 он) (lat. *Angular*)

индекс # 322.2 хамаарах Хүрээт босоо ятга (lat. *Frame harps*)

зэрэг хөгжимдүүрийн эд ангийн нэршлийг Жаргалант Хайрханы модон хөгжимдүүртэй харьцуулан хүснэгт-2 үзүүлэв.

Д. Ганпурэв Андураан дууг ангилал зүйгээр шинжих нь
(хөгжмийн археологи судлалын илтгэл)

Цуурайн хайрцагт чавхдаст хөгжимдүүрийн нэр томъёолол
Хүснэгт 2. Угсаатны хөгжимдүүрийн эд ангийн нэршлийн харьцуулалт

№	Эд ангийн нэрс	#321.1	#321.2	#322.11	#322.12	#322.13	#322.2
		Bow	Lute	Open harps	Open harps	Open harps	Frame harps
		Нумт	Товшуур	Нуман ятга	Өнцөгт ятга	Өнцөгт ятга	Хүрээт ятга
		Морин хуур	Домбр	Адууну ятга	Янхай ятга	ЖА-ны хөгжим	Босоо ятга
1	Толгой	Морин толгой	Чангалуур ын суурь	Байхгүй	Гадасны суурь	Морин толгой	Байхгүй
2	Чавхдас чангалуур	Модон чих	Модон чих	Ороодост болон модон чих	Ороодост	Ороодост	Ороодост болон төмөр чих
3	Чангалуурын хайрцаг	Толгойн хэсэгт	Толгойн хэсэгт	Чангалагч багана	Чангалагч багана	Чангалагч багана	Чангалагч багана
4	Хүзүү	Шулуун	Шулуун	Нуман	Шулуун	Нуман	Шулуун
5	Цуурайн хайрцаг	Дөрвөлжин	Бүтэн саран	Тэвшин цартай	Тэвшин цартай	Шанаган цартай	Шулуун тэвшин
6	Цуурайн хайрцагны ар хэсэг, хажуу хэсэг, нүүрэн хэсэг	Нийлүүлж наасан, дөрвөлжин	Бүтэн саран, хүрээлж хашсан	Ухаж үйлдсэн	Ухаж үйлдсэн	Ухаж үйлдсэн	Үргэлж
7	Чавхдас тагач тээг мод болон чавхдасыг тэвхдэх тэвх мод	Тэвхтэй	Тэвхтэй	Царнаас шууд	Царнаас шууд	Тээг модтой	Царнаас шууд
8	Эгшиг цацруулагч нҮх	F - нүх	O - нүх	O-нүх	X-нүх	X-нүх	I - нүх
9	Чавхдас	Хялгасан	Нийлэг	Шөрмөсөн	Элэн	Өлөн	Нийлэг
10	Чавхдасын тоо	2	4-6	8-12	5	5	18-26

2.1. Эх олдворын бүтэц, нэршлийн томъёолбор схемийг загварчилах нь

Эх олдворын хөгжимдүүрийн бүтцийн нэрс хийгээд хөгжмийн эх олдворт тодорхойлж болох эд ангийн нэрсийг (А),

хөгжмийн эх олдворт алга болсон бөгөөд нөхөн сэргээх шаардлагатай эд ангийн нэршилгээ (В) гэж 2 ангилан тэмдэглэж байна.

(А) Хөгжимдүүрийн бүтцийн нэршил ба хөгжмийн эх олдворт тодорхойлж болох эд ангийн нэршилгээг их биений хөндлөн хэсэгт гурав хувааж ангилна. Үүнд: (А₁) толгойн хэсэг, (А₂) нуман хүзүүний хэсэг, (А₃) цуурайн хайрцагны хэсэг. Эдгээр гурван хэсгийн нэрсийг схем дээр улаан өнгөөр бичиж тэмдэглэв.

(В) хөгжмийн эх олдворт алга болсон бөгөөд нөхөн сэргээх эд ангийн нэршилгээг тодорхойлж болох нэрээр нь нөхөн сэргээж бичсэн бөгөөд үүнийг (b₁) чавхдас чангалагч багана, (b₂) чавхдас, (b₃) бэхэлгээний шаантаг мод (эсвэл төмөр) хэмээн нэрлэв. Эдгээр дутуу эд ангийн нэрсийг схем дээр цэнхэр өнгөөр тэмдэглэв.

Схем дээрх нэршлийг ялгаж, задалж шинжлэхийн тулд хөгжмийн эх олдворыг координатын абсцисс буюу хэвтээ тэнхлэгийг ашиглав.

Эх олдворын бүтэц, нэр нэршлийн томъёолбор схем

[Ганпүрэв 2014]

(А ₁) ТОЛГОЙ			(А ₂) НУМАН ХҮЗҮҮ						(А ₃) ЦУУРАЙН ХАЙРЦАГ								
С-	1	2	3	4	5	6	7	8	9 1	2	3	4	5	6	7	8	9
Дагзны арын нүх (А _{1.01})	(В1)Чавхдас чангалагч багана						Цуурайн хайрцагны нүүр (А _{3.01})										
	(В3) Чавхдас						Хүзүүний угийн хээ (А _{2.05})	Царны дээд хэсэг (А _{3.03})			Царны дунд хэсэг (А _{3.04})			Царны доод хэсэг (А _{3.05})			
	(В2)Бэхэлгээний шаантаг							Царны бөөрөн дээрх нүх (А _{3.10})			Царны нүүрэн дээрх нүх (А _{3.11})						
Чихний арын нүх (А _{1.02})	Хүзүүний шил (А _{2.02})						Хүзүүний угийн нүх (А _{2.05})	Царны бөөр (А _{3.06})			Тээг мод (А _{3.08})			Царны сүүл/бөгс (А _{3.07})			
	Руни бичээс (А _{2.04})																
	Бүдэрхий (А _{2.01})							Ороолт (А _{2.03})									
А-	Эх олдвор дээрх нэр томъёол						авиа цацагч (Х) - Аясын нүх (А _{3.09})										
В-	Дутуу эд ангиуд						Цуурайн хайрцагны ар ба цүлхэн (А _{3.02})										

Зураг 5. Эх олдворын бүтэц, нэршил тогтоох схем

Хөгжмийн эх олдворын их биеийг А₁ / А₂ / А₃ гэсэн гурван хэсэгт хуваав. Хөгжимдүүрийн энэ гурван хэсэгт хамааралтай, тодорхойлж болох эд ангийг (А)-д нь үлдээж, нөхөн сэргээх эд ангиудыг (В) үсгээр тэмдэглэв.

Координатын абсцисс буюу хэвтээ тэнхлэгийг (С) үсгээр ялгаснаар хөгжмийн эд ангийг олох, нэрлэхэд илүү дөхөм болохоос гадна судалгааны тэмдэглэгээг ялгаж, уялдаа холбоог нь танихад тусална. Эд

**Д. Ганпурэв Андураан дууг ангилал зүйгээр шинжих нь
(хөгжмийн археологи судлалын илтгэл)**

ангийн нэршлүүдийг ялгаж салгахын тулд эдгээр тэмдэглэгээг нэрний ард хаалтанд оруулав.

Жишээлбэл:

Тайлбар-1. Тээгч мод нь цуурайн хайрцагны нүүрэнд наалттай олдсон тул A_3 хэсэгт хамаарна. A_3 хэсэгт хамаарах хөгжмийн эх олдворын 11 эд зүйлийн 8 дахь эд анги нь тээгч мод тул жижиг (о) Үсгээр ялгаж о8 гэж тэмдэглэв.

Эх олдворын бүтэц, нэр, нэршлийн томъёолборын схем дээр тэмдэглэхдээ «Тээгч мод» (A_3 .о8) бөгөөд байршлыг олохдоо схемийн A_3 координатын абсцисс C4-5 гэж олно. Ерөнхий тэмдэглэгээ нь (A_3 .о8./C4-5) болж байна.

Тайлбар-2: Чавхдас чангалах зориулалт бүхий багана нь хөгжмийн эх олдвороос алга болсон, нөхөн сэргээх эд анги мөн тул зөвхөн “В” үсгээр ялгана.

Координатын абсциссын хэвтээ тэнхлэгийн хуваарь нь:

« A_1 » хэсэг нь $A_3/C1-2$

« A_2 » хэсэг нь $A_2/C3-9$

« A_3 » хэсэг нь $A_3/C1 -9$ -д хамаарна.

Координатын ординатын босоо нэршлийг $A_1/A_2/A_3$ -аар тодорхойлно.

Эх олдворын бүтэц, нэр нэршлийн томъёолборын схем дээрх тэмдэглэгээг мөрдөж хөгжимдүүрийн бүх эд ангийн судалгааг хураангуйлан томъёолборын тайлбарыг товчлон бичвээс:

(А) Их бие (абсцисс $A1/C1-2$, $A2/C3-9$, $A3/C1-9$) Хөгжмийн эд ангиудаас энэ хөгжмийн өнөө цагийн төрхийг нуусан хоёр эд анги бий. Энэ нь (a) нуман хүзүү, (b) тээгч мод болно. Их биений өргөн 10,1 см, урт нь 72 см.

(A_1) Толгойн хэсэг (абсцисс $A_1/C1-2$) Толгой нь адууны шанаа шиг өргөө, дээрээ хөзхөлтэй, хонишоор завьж нь морь лугаа адил тул олон шинжээр нь морин толгой гэдэгтэй судлаачид санал нийлэх байх.

Хөгжмийн толгойн хэмжээ чихний үзүүрээс хонишоор хүртэл 5,3 см.

A_1 .o1. Дагзан дээрх нух ба багана модны суурь (абсцисс $A_1/C1-2$) Хөгжим дүүрийн дагзны оройгоос аман хүзүүг нэвт цоолсон дөрвөөлжсин нух нь (B1) чавхдас чангалах багана модонд зориулсан углуурганы суурь нух юм. Хэмжээ нь 9 смхб,4 мм.

B1.-A1.o1. Чавхдас чангалагч багана мод (абсцисс $A1/C1-2$) Нөхөн сэргээх чавхдас чангалагч багана мод нь A1.o1 дагзны арын нүхэнд бэхлэгдэх толгойн хэсгийн нөхөн сэргээгдэх эд анги юм. Дагзны суурь нүхний хэмжээ 8,6хб,8 мм тул толгойн өндөртэй харьцуулсны дагуу 0,5 см-ээр (хэмжээгээр нь) өргөтгөөд 1,86–2,0 см-ийн өргөнтэй, углуургын урт нь 3,6 см багана мод байрлах боломжтой.

A_1 .o2. Чихний арын нух ба бэхэлгээний нух (абсцисс $A_1/C1-2$) Эх олдворын толгойн чихний ард нэвт нух бий. Энэ нух нь чавхдас чангалах

баганын суурийг хөдөлгөөнгүй барих зориулалттай (B2) шаантаг модонд зориулсан нүх юм.

B2.-A1.02. Бэхэлгээний шаантаг (абсцисс A1/C1-2) Бэхэлгээний шаантаг нь (B1) чангалуур багана модыг хөдөлгөөнгүй барих зориулалттай хийгдсэн бөгөөд шаантагийг (A1.02) чихний ард нүхэлсэн нь (A1.01) дагзан дээрх нүхтэй тохирч байгаа юм.

(A2) Нуман хүзүүний хэсэг (абсцисс A₂/C3-9) Хөгжмийн эх олдворын хүрүү нь цуурайн хайрцагаас үргэлжид хийгдсэн бөгөөд их биенийхээ холбогч хэсэг нь юм. Хүзүүий шулуун хэмжээ 31 см.

A₂.01. Хүзүүний бүдэрхий (абсцисс A₂/C3-9) Хөгжмийн эх олдворын хүзүүний урд хэсгийг хөгжимдүүрийн бүдэрхий гэж нэрлэнэ. Жаргалант Хайрханы хөгжмийн эх олдвор нь Монгол угсаатны хөгжимдүүрүүдийн дунд байдаггүй урт нумласан хүзүүэй тул энэ нэршил нь зөвхөн эх олдворын нэршилийн судалгаанд хамаарна. Хүзүүний бүдэрхийний хэмжээ 34 см.

A₂.02. Хүзүүний шил ба зоо (абсцисс A₂/C3-9) Хөгжмийн эх олдворын хүзүүний дээд хэсгийг «Хүзүүний шил» гэж нэрлэнэ. Нэршилийн хувьд нуман хүзүүнд хамаарна. Хүзүүний шилийг хүзүүний зоо гэж нэрлэж болно.

A₂.03. Хүзүүний хальсан ороолт (абсцисс A₂/C3-9) Хөгжмийн эх олдворын нумласан хүзүүг ямар нэгэн бутлаг модны нимгэн хальсаар ороосон нь тухайн хөгжмийн чимэглэлийн зориулалттай болохоос хөгжимд сул үүрэгтэй ороолт юм. Хүзүүний хальсан ороолт 3,5 мм.

(A2) A2.04 Руни бичгийн бичээс (абсцисс A2/C6-A3/C6) Жаргалант Хайрханы хөгжимдүүр нь эх олдворын нуман хүзүү болон цуурайн хайрцагны цулхэний дээд хэсгийн хоёр талдаа 6 мөр, 60 илүү тэмдэгтэй руни бичгийн дурсгалтай олдсон. 2014 онд МУИС-ийн Түрэг судлалын тэнхимийн эрхлэгч, доктор, проф. Ц. Баттулга эртний руни бичээсийг тайлахдаа хөгжимдүүрийн нэр нь Яаялиг (монг. аялага), хөгжмийн эзнийг нь Чүрэ гэж хөрвүүлэн буулгажээ [Баттулга 2014: 171–179].

A₂.05. Хүзүүний угийн дээд хэсэг дэх ташуу дөрвөлжин хээ (абсцисс A2/C8-9) Хөгжмийн эх олдворын хүзүүний угийн дээд хэсэг буюу (A2.02/C8-9) хүзүүн зоонд хоёр тийш ташуулдан зурчин сийлсэн ташуу дөрвөлжийн хээ байдаг. Анхандаа ямар нэгэн тэмдэгт шиг харагдана. Аливаа хээ нь чимэглэлийн зориулалттай байдаг бол эх олдвор дээрх ташуу дөрвөлжин зураасууд нь хээ биш, наалттай холбоотой гөлгөр гадаргуу дээрх зурчин сараачсан болно, зурчин сийлсэн нь ташуу дөрвөлжин хээний урт нь 5,5 см.

A₂.06. Хүзүүний угийн нүх ба сойлго уяаны нүх (абсцисс A2/C8-9) Хөгжмийн олдворын (A2/C9) нуман хүзүүний уг, цуурайн хайрцагны дээд үзүүрт, их биений яг гол хэсэгт хөндлөн цоолсон нүх бий. Зориулалт нь

**Д. Ганпурэв Андурраан дууг ангилал зүйгээр шинжих нь
(хөгжмийн археологи судлалын илтгэл)**

хөгжимдүүрийн тэнцвэрийг хадгалах болон ханын толгойд өлгөх зэрэг сойлгын зориулалттай нух байж болхоор. Хэмжээ нь 0,47 мм.

(Аз) Цуурайн хайрцагны хэсэг (абсцисс Аз/С1-9) Цуур, суур, хуур, цуурай, чура, чурэ, чур-гөөлгөн, шөр-гөөлөн зэрэг нь эртний өвөг туулинд байдаг хөгжимдөх, аялгуулах гэсэн утгатай дүйнэ. Энэ бүхний үүтгэл нь цуурай юм. Цуурайг дэмжих орон зайн савыг торх, бортог гэж нэрлэх бөгөөд орчин үеийн хөгжмийн нэрэнд цар гэж нэрлэдэг. Цар нь цуураинд зориулагдсан тул түүнийг цуурайн хайрцаг гэж нэрлэх нь хөгжмийн олдворт илүүтэй дөхөм сонсогдох тул ийнхүү нэрлэв. Хөгжмийн олдворын (Аз) цуурайн хайрцагийн хэсэгт нийт 11 эд ангийн нэр хамаарна. Цуурайн хайрцагны урт нь 37,3см, өргөн нь 10,5см.

(Аз.01) Цуурайн хайрцагны нуур (абсцисс Аз/С1-9) Цуурайн хайрцагийг урлахаас өмнө цуурайн хайрцагны нүүрийг ойролцоогоор 5 см зузаан хөрөөдөж авах нь хөгжимдүүрийн урлахуйн хувьд хамгийн зөв шийдэл бөгөөд нүүрний хавтасыг хоёр талаас нь илүүрдэж, харуулдаж ойролцоогоор 1,79 мм-ээс 4,21 мм нимгэнтэй засаж зүүдэл үгүй үйлдсэн нь үр дүй сайтай чадварлаг урлаачийн танигдсан бүтээл мөн болох нь танигддаг. Царны нүүрний нимгэн нь 1,2 см / зузаан 3,2 мм.

(Аз.02) Цуурайн хайрцагны ар тал ба арын цүлхэн (абсцисс АЗ/С1-9) Цуурайн хайрцагны ар талыг бусад хөгжимдүүрийн нэгэн адил тэгш бус гэдэстэй цүлхийлгэж урласан тул арын цүлхэн гэж нэрлэнэ. Цуурайн хайрцагны арын цүлхэний гадаргуу дээр түүхийн утга соёлын дахин давтагдашгүй хосгүй хоёр өвийн дурсгал бий. (1) Нуман хүзүү болон цүлхэний дээд хэсгийн бөөрийг дагасан 6 мөр бүхий 60 гаруй тэмдэгт бүхий эртний нүүдэлчдийн бичиг үсгийн дурсгал, (2) Цуурайн цүлхэн дээр ан авын өгүүлэмжтэй сийлмэл зураг. Энэ дурсгалаараа хун төрөлхтний утга соёлын унэт өв болно.

(АЗ.03) Цуурайн хайрцагны дээд хэсэг нь (абсцисс АЗ/С1-3)

(АЗ.04) Цуурайн хайрцагны дунд хэсэг нь (абсцисс АЗ/С4-6)

(АЗ.05) Цуурайн хайрцагны доод хэсэг нь (абсцисс АЗ/С7-9)

(АЗ.06) Цуурайн хайрцагны хоёр талын бөөр нь цуурайн цүлхэнд хамаарах ба баруун, зүүн гэж хувааж хэлнэ.

(АЗ.07) Цуурайн хайрцагны бөгс нь (АЗ.04) цуурайн хайрцагны доод хэсгээс тусдаа ойлголт бөгөөд цуурайн цүлхэндээ хамаарна.

(АЗ.08) Тээг мод (абсцисс АЗ/С4-5) Хөгжмийн олдворын онцлог нь Монгол угсаатны хөгжимдүүрийн төрөл зүйлд өнөөдрийг хүртэл илрээгүй босоо чавхдаст өнцөгт ятгын биет олдвор юм. Түүнийг босоо чавхдастай болгож байгаа ад анги нь цуурайн нүүрэн дээр байгаа хөндлөн тээг мод юм. Тээг мод нь чавхдас татах 5 сүвтэй байсан нь эх олдворын судалгаагаар тогтоогдсон. Тээг модны босоо байрлалтай таван сүвээс татагдах чавхдасны хэлбэр нь босоо ятга лугаа адил тул нумаар тоглох боломжгүй, хүзүүн дээр нь чавхдасыг дарж аясын шат

үүсгэх оролдлого хийгээд ч нэмэргүй, цорын ганц тоглож болох хувилбар нь ятга мэт чавхдасыг нь этэж тоглох арга юм.

(Аз.09) Авиа гаргагч Х-Аясын нүх (абсцисс Аз/С5) Бүх төрлийн хөгжимдүүрт аясын нүх эсвэл түүнийг орлуулах ямар нэгэн авиа цацагч зүйл бий. Үүнийг *f*-нүх (*Hole or F-hole*) гэж нэрлэнэ. Жаргалант Хайрханы хөгжмийн олдворын авиа гаргагч нүхийг хэлбэрийн хувьд (Х)-аяс цацагч нүх гэж нэрлэнэ. (Х)-аяс цацагч нүхний хэмжээ 2,0 см х 2,4 см, өргөн нь 0,4 см.

(Аз.010) Цуурайн хайрцагны царны зүүн бөөрөн дээрх нүх (абсцисс Аз/С3) Энэ нүх нь тулгуурын зориулалттай биш хүндийн төвийг тэнцүүлэх зорилготой сойлтуурын нүх байж магадгүй. Цуурайн цүлхэний дээд зүүн бөөрөнд байгаа (Аз/С3) жижиг нүх нь зүүн гарын чигчий, ядам хурууны сойлгонд зориулсан, харин хүзүүний угт байгаа (А2.05/С9) нүх нь 2 зориулалттай, энэ нь (1) өлгөх зориулалттай, (2) баруун гарын чигчий, ядам хуруунд зориулагдсан тоглолтын ур дүйтэй холбоотой сойлго уяанд зориулагдсан нүхнүүд байх боломжтой. Царан дээрх том нүхний хэмжээ 8х8,2 мм.

(Аз.11) Цуурайн хайрцагны нүүрэн дээрх жижиг нүх (абсцисс Аз/С5) Энэ жижиг нүх нь цуурайн хайрцагны нүүрэн дэх тээг модны зүүн талын ирмэг газарт бий. Тодруулж ажиглаваас хадаасны мөр ч байж болхоор. Цуурайн цүлхэний торхны ирмэг газрыг онож цохиогүйгээс нүүрний зүүн талын ирмэг хэсгээс 0,5 см хиртэй хугарч гээгдэх шалтгаан болсон байж мэдэхээр. Цуурайн хайрцагны нүүр бүтэн наалттай байсан бол тээг модны нэгэн адил бүтэн гарах магадлалтай.

(В2) Хөгжмийн эх олдворын чавхдас. Эртний нүүдэлчдийн цуурайн хайрцагт хөгжимдүүрд хэрэглэж болох гурван төрлийн чавхдас Монгол угсаатны хөгжимдүүрд өнөөдрийг хүртэл хэрэглэгдэж ирсэн. Үүнд:

- a) Өлөн чавхдас (engl. gutstrings)
- b) Шөрмөсөн чавхдас (engl. tendonstrings)
- c) Хялгасан чавхдас (engl. Horse hair strings)

Жаргалант Хайрханы хөгжимдүүрийн чавхдас нь тээг модон дээрх чавхдасны мөр, сүвээс хамаараад өлөн чавхдас хэрэглэх нь илүүтэй тохиромжтой. Хөгжмийн зэмсгийн нийт урт нь 72 см гэж үзвэл ойролцоогоор 60–65 см урт өлөн чавхдас хэрэглэж байсан.



Photo 1. Эх олдворын бүтэц, нэр нэршлийн томъёолбор схемийг ашиглан Жаргалант Хайрханы хөгжмийн олдворын анхдагч загварыг сэргээсэн байдал / Судлаач Д. Ганпүрэв

Түүхэн цаг үе улирч хуучин бүхэн шинийн эхлэл болдог шиг анхан живэрлэгийн дүүргэн андуураан дуун дахин хүнкэнэж Алтай ятгын эх олдворын анхдагч загварыг ийнхүү дахин сэргээв.

Дүгнэлт

Жаргалант Хайрханы хөгжмийн эх олдвор нь түүх археологийн судалгааны хүрээнд харьцангуй сайн судлагдсан судлагдахуун мөн боловч угсаатны хөгжим судлалын хүрээнд бүрэн судлагдаагүй учраас энгийн ард иргэд, судлаачдын дунд эх олдворын талаар олон янзын таамаглал үүсэх шалтгаан бий болсон. Жишээлбэл, төрийн таван чавхдаст ятга, тульсын товшуур, Туркийн саз, Казакын кобуз, Монголын морин хуурын өвөг гэх мэт нь энэхүү судалгааны өгүүллийг бичих үндэслэлүүдийн нэг юм.

Ховд аймгийн Жаргалант Хайрханаас олдсон хөгжмийн эх олдворыг дахин сэргээх судалгааны аргазүй, ангилал, бүтэц, нэр, нэршлийг тогтоохоос гадна эх олдворын анхны (дүр) загварчиллыг судласнаар олон нийтэд шинжлэх ухааны бодит мэдээллийг танилцуулахыг зорьсон. Хөгжмийн эх олдворыг судлахын тулд олон улс дахь Prehistoric, ancient хөгжмийн судалгаануудтай харьцуулж, Монгол угсаатны хөгжимдүүрийн болон олон улсын хөгжмийн ангилалд хамаарч болох археологийн хөгжмийн олдвор, угсаатны хөгжимдүүр, өнөө цагийн хөгжимдүүрийн ангилал зүйн харьцуулсан судалгаануудыг хийсэн.

Судалгааны үндсэн дээр хөгжмийн эх олдворын бүтэц, нэр нэршлийн томьёолборын схемчиллийг зохиосон. Схемийн дагуу эх олдворын эд ангиудад нэршил тогтоож дутуу эд ангийг нөхөж судалснаар Жаргалант Хайрханы хөгжмийн эх олдворын анхдагч загварыг дүрслэлийг сэргээсэн.

Хөгжмийн археологи судлалын хүрээнд:

1. Эртний нүүдэлчдийн нуман хүзүүтэй өнцөгт ятгын ангилалд Жаргалант Хайрханы хөгжимдүүр хамаарах болохыг тогтоосон.
2. Өвөг Монгол тууль болох «Алтан ундарга», «Хөх бодон» туулиудын бүлэг, бадаг холбоосоос үүдэж “Hornbostel-Sachs-Systematik” ангилалын индекс #322-ын 13-р зүйлд Андурраан хүнгэнээнт ятгын бүлийг шинээр нэмэх санал гаргаж байна.
3. Энэ хөгжимдүүр нь тал хээрийн нүүдэлчдийн өнцөгт ятгын архео-акустик авиаг шийдэж туульсын хөгжимдүүрт авиа зүйн шинэчлэлийг тухайн үедээ хийсэн байх магадлалыг гаргаж тавьсан.
4. Эртний нүүдэлчдийн аман яруу найраг, өвөг туульд хөгжимдэхүйн соёлын нөлөө байсныг нотлох цорын ганц биет сурвалж мөн болохыг нотолж байна.
5. Үүгээр МЭ-ний VII зуунд Монголын газар нутаг дээр модон хөгжимдүүрийн урлахуйн соёл өндөр хөгжсөнийг тэмдэглэв.
6. Энэ бүхнийг судалсанаар Монгол угсаатны хөгжмийн бодит түүхийг МЭ-ний VII зуун хүртэл урагшлуулахыг зорьлоо.

Хөгжмийн эх олдвор нь нуман хүзүүндээ эртний бичээсийн дурсгалтай, царны цүлхэндээ ан хомрогын сийлмэл зурагтай бөгөөд энэ нь өвөг Монголчуудын соёлын дахин давтагдашгүй утга соёлын үнэт өв мөн болохыг монголын түүх, археологичид төдийгүй Германы эрдэмтэд нотолдог бөгөөд эх олдвор нь Монголын Түүхийн Музейн сан хөмрөгт хадгалагдаж байна.

Номзүй

- Both 2009 — *Both A. A. Music Archaeology: Some Methodological and Theoretical Considerations // Yearbook for Traditional Music. 2009. Vol. 41. Pp. 1–11.*
- Вертков, Благодатов, Язовицкая 1963 — *Вертков К. А., Благодатов Г., Язовицкая Э.* Атлас музыкальных инструментов народов СССР. М.: Музгиз, 1964. 275 с.
- Hornbostel, Sachs 1914 — *Hornbostel E. M., Sachs C. Systematik der Musikinstrumente. Ein Versuch. In: Zeitschrift für Ethnologie. Band 46. 1914. N. 4–5. Pp. 553–590.*
- Sachs 1940 — *Sachs C. The History of Musical Instruments. New York: W. W. Norton & Company, 1940. Pp. 463–467.*
- Shen et al. 2015 — *Shen H., Wu X., Tang Z., Zhou X., Sun N., Li X. Wood Usage and Fire Veneration in the Pamir, Xinjiang, 2500 yr BP // PLoS ONE. 2015. 10(8): e0134847. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0134847>*

Д. Ганпүрэв Андураан дууг ангилал зүйгээр шинжих нь
(хөгжмийн археологи судлалын илтгэл)

- Баттулга 2014 — *Баттулга Ц.* Жаргалант Хайрханы хөгжмийн зэмсэг дээрх эртний бичээс // Талын морьтон дайчдын өв соёл. Улаанбаатар, 2014. Х. 171–179.
- Ганпүрэв 2014 — *Ганпүрэв Д.* Эх олдворын бүтэц, нэр нэршлийн томъёолбор схемийн зураг. (Хувийн судалгааны архив). Улаанбаатар, 2014.
- Ганпүрэв 2020 — *Ганпүрэв Д.* Магистрын судалгааны бүтээл // Хөгжмийн эх олдворын нэр томъёоллын судалгаа. Улаанбаатар, 2020. Х. 38–64.
- Төрбат, Батсүх, Батбаяр 2014 — *Төрбат Ц., Батсүх Д., Батбаяр Т.* Жаргалант хайрханы хөгжимийн зэмсэг // Талын морьтон дайчдын өв соёл: VII–XIV зууны Монголын хадны оршуулгын шилмэл хэрэглэгдэхүүн. Ред. Ц. Төрбат, У. Эрдэнэбат. Улаанбаатар, 2014. Х. 155–169.

Хахачин: к калмыцко-бурятским этническим связям

Баир Зориктоевич Нанзатов¹, Владимир Владимирович Тишин²

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
(д. 6, ул. Сахьяновой, 670041 Улан-Удэ, Российская Федерация)
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
E-mail: nanzatov@yandex.ru

² Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
(д. 6, ул. Сахьяновой, 670041, г. Улан-Удэ, Российская Федерация)
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
E-mail: tihij-511@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Нанзатов Б. З., Тишин В. В., 2020

Аннотация. В статье предпринят опыт выяснения происхождения калмыцкого этнонима *хахачин*, достоверно известного не ранее чем с середины XIX в. Предложено сопоставление его с известным среди хори-бурят этнонимом *хахиууд*, зафиксированным также у бурят Монголии как *хагшууд*, у шэнэ-баргутов как *хахчууд*. Привлечение якутского материала, в частности отмеченного Я. И. Линденау эпонима Kogosuk, а также данных по исторической этнонимике позволило авторам прийти к выводу об общем происхождении рассматриваемых этнонимов и реконструировать исходную форму *qayaciŋ. Как различные варианты этнонима, отмеченные в среде бурят (и зависимые от одного из них формы, восстанавливаемые в якутской этнонимике и антропонимике), так и калмыцкий *хахачин* показывают параллельное развитие этого варианта.

Ключевые слова: калмыки, буряты, якуты, этническая история, этноним, этимология, ономастика

Благодарность. Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 19-09-00082 «Внутренняя Азия в исторической картографии: реконструкция ее историко-культурного прошлого». Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Нанзатов Б. З., Тишин В. В. Хахачин: к калмыцко-бурятским этническим связям // Desertum Magnum: studia historica. 2020. № 2. С. 46–55. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-46-55

UDC 39

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-46-55

Khakhachin: Regarding the Kalmyk-Buryat Ethnic Relations

Bair Z. Nanzatov¹, Vladimir V. Tishin²

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch,
Russian Academy of Sciences (6, Sakhyanovoy St., 670041 Ulan-Ude,
Russian Federation)
Cand. Sc. (History), Leading Research Associate
E-mail: nanzatov@yandex.ru

² Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch,
Russian Academy of Sciences (6, Sakhyanovoy St., 670041 Ulan-Ude,
Russian Federation)
Cand. Sc. (History), Senior Researcher
E-mail: tihij-511@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Nanzatov B. Z., Tishin V. V., 2020

Abstract. The article makes an attempt at clarifying the origin of the Kalmyk ethnonym *khakhachin* which reliably dates back to the mid-XIX century. It is compared to the well-known among Khori-Buryats ethnonym *khakhshud* which appears among Buryats of Mongolia as *khagshud* and among Shene-Barguts as *khakhchuud*. Expanding the research with Yakut material and in particular the ethnonym Kogosuk mentioned by Ya. I. Lindenau, and also historical ethnonymics data allowed to infer the common origin of the given ethnonyms and reconstruct the original form *qayač̣in. The different variations of the ethnonym registered among Buryats (and dependent on one of them forms reconstructed in Yakut ethnonymics and anthroponimics) as well as the Kalmyk *khakhachin* show the parallel development of this variant.

Keywords: Kalmyks, Buryat, Yakut, ethnic history, ethnonym, etymology, onomastics

Acknowledgment. The study was conducted with the support of RFBR grant № 19-09-00082 “Innermost Asia in the historical cartography: the reconstruction of its historical and cultural past”. The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Nanzatov B. Z., Tishin V. V. Khakhachin: Regarding the Kalmyk-Buryat Ethnic Relations. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 46–55. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-46-55

Согласно описанию российского этнографа XIX в. П. И. Небольсина, в составе калмыков Хошоутовского улуса известно одно из двух подразделений хойтского рода, имеющее название *хахачин*, «одного из сороков, на которые делился керэтов род бывшего торгоутовского улуса» [Небольсин 1952: 19]. В доступной литературе мы не смогли найти каких-либо других упоминаний о носителях данного этнонима, кроме тех, что опираются на работу П. И. Небольсина. Насколько также нам известно, этноним не привлекал к себе специального внимания*. Без углубления в вопросы, связанные с историческим контекстом, нами предпринимается попытка выявить этимологию этнонима.

Слово известно только в русскоязычной передаче, но это не препятствует тому, чтобы рассматривать его исходный облик как **χaχⁿčin*. Здесь явно выделяется последний слог, в котором хочется видеть аффикс < +čI/n, образующий именные формы со значением деятеля от именных основ, хорошо известный в монгольских и вообще в алтайских языках [Рорре 1954: 40–41; Рамстедт 1957: 208–210]. Однако в собственно калмыцком языке едва ли можно найти именную основу, которая могла бы выступить в качестве образующей в данном случае.

В этом отношении привлекает внимание этнонимика, отмеченная у других монгольских народов. В частности, в бурятской этнонимике, в числе шарайтов, одного из старейших хори-бурятских племен, известно подразделение *хахшууд* (бур. *хухур*), письм. *qaqšiuud* [qʰqsɯwd] ^{ᠠᠬᠢᠰᠢᠭᠢᠸᠠᠳᠤ} (у Ц. Б. Цыдендамбаева дается как *хакиют* или *хакиют-шарайты* [Цыдендамбаев 1972: 92]). По этнографическим сведениям, этноним *хахшууд* также неоднократно зафиксирован у бурят в Монголии [Цэрэнханд 2005: 23], и — в форме *хахчууд* — у шэнэ-баргутов [Бадмаева 2005: 46].

Этимология этнонима *qaqšiuud* формально выявляется следующим образом: *qaqšiuud* < **qaqšiyud* < **qaqšin* + аффикс множественности +*yUd*. Предполагаемая исходная форма **qaqšin* может быть интерпретирована как отыменное производное с тем же аффиксом *+šIn < +čI/n, где, следуя законам исторической фонетики бурятского языка, /č/ > /š/ перед /i/. Согласно Г. Д. Санжееву, этот процесс произошел «около XIV–XV вв. или несколько позднее, вплоть до XVI–XVII вв.» [Санжеев 1953: 93–94, 96] (см. также: [Рассадин 1982: 75–76]). Между тем, по крайней мере в записях бурятских слов, исследователями в XVIII в. отмечается параллельное употребление щелевых /č/ и /š/ [Будаев 1992: 49]. Как установлено, в частности для бурятизмов в якутском языке с инициальным /s/, этот звук мог развиваться только из шипящего сибиланта /š/ [Рассадин 1973: 179].

* Попытка этимологизации была бегло предложена в статье Б. А. Шантаева, который считает, что «этноним происходит от слова, означающего букв. „подавиться“» [Шантаев 2009: 135].

Отсутствие гласного перед аффиксом в бурятском этнониме позволяет предполагать, что речь идет о непервослоговом гласном неполного образования, находящемся в безударной позиции и потенциально склонном к редукации. Исходя из анализа текстов памятников письменного-монгольского языка, этот процесс фиксируется уже начиная с XIII–XIV вв. [Владимирцов 1929: 107–109, 312–313]. В калмыцком языке, судя по записям калмыцких слов европейскими путешественниками, он завершился не ранее XVIII в. [Будаев 1992: 63].

Б. Я. Владимирцов, характеризуя отдельные подобные случаи для халхасского языка, писал: «Редуцированные гласные в положении между двумя шумными согласными, и особенно в случаях, когда один из согласных оказывается сильным, в халхасском могут произноситься, как глухие, без дрожания голосовых связок, потому что весь выдыхаемый воздух идет на образование шума сильного согласного», и далее: «Действительно, чрезвычайно трудно бывает провести разницу между гласным, до неопределенности редуцированным и гласным глухим; кроме того глухие гласные, обычно, появляются лишь во фразах, а не в изолированных словах» [Владимирцов 1929: 328–329].

Второй согласный, отраженный в бурятской и калмыцкой формах как */χ/, но в халхасской как */g/, должен отсылать к этимологическому /q/ [Porre 1955: 135–136; Рассадин 1982: 112–113]. Такая ситуация снова затруднила бы поиск этимологии.

Дополнительный материал для этимологических изысканий может быть найден в якутской среде.

Находившийся на службе у российского правительства немецкий исследователь Я. И. Линденау в своей книге «Описание якутов», составленной по материалам, собранным им в 1741–1745 гг., впервые фиксирует известную позже в разных других вариантах якутскую этногоническую легенду, где к предводителю по имени Omogon из рода *Batulu* явился «беженец по имени *Ersogotoh*, или, как они его еще иначе называют, *Elei*, или *Eldei-Bator*. Ему отдал Omogon свою приемную дочь, и у них было 8 сыновей и 4 дочери. Среди сыновей называются следующие имена: *Antantüik*, *Barkutai*, *Kordoi*, *Kogosuk*, *Bolotoi*, *Katamaldai*, *Tscheriktei*, *Artbudai*» [Линденау 1983: 17–18]. Далее описывается, что от всех них произошли различные племена. В данном случае наше внимание привлекло имя *Kogosuk*.

Много позже якутский исследователь Г. В. Ксенофонов привел текст источника, охарактеризованного им как «надпись, иссеченная на могильном камне И. Г. Шадрина им самим в возрасте в 1878 г. 70 лет и заключающая его родословие, начиная от общего предка якутов Эллэя», в 40 километрах от Якутска в местности Куллаты Аньяга. В приведенном ниже тексте надписи в квадратных скобках дано «правильное»

чтение имен, данное со слов его внука И. П. Шадрина): «1575 года во время [время] царя Иоанн Васильевич Грозный от колен Эль-ли [Эллэя] 1. Кюаван [Кюн-Абаган] 2. Хордокоосун [Хордой-Хогосуун] 3. Додуса-Дархан [Дойдууса-Дархан] 4. Мунтян [Мунньан] 5. Тыгын 6. 1660 года во время цар Алексей Михайлович Чемчон [Чёмчююн] 7. Тюрюннуй [Тёрюннуй] 8. Ута [Уктаа] 9. Тияса [Туйааса] 10. Мотун [Молтуун] 11. 1770 года во святом крещении наречены Павала Шадр. Алексей Шадр 12. Галактион Шадр 13. Иоанн Шадр 14. Колена Эльля [Эллэя]...» [Ксенофонов 1977: 37–38]. Имя *Хордокоосун* или *Хордой-Хогосуун*, человека, отмеченного как потомка Эль-ли (Эллэя) в третьем поколении, здесь предстает как сочетание двух форм, известных у Я. И. Линденау.

В предании, записанном в 1893 г. известным якутским деятелем П. Е. Готовцевым из Баягантайского улуса, «близнецы» предстают в виде одного персонажа — *Хордой Хойоѳос* (его сын — *Бороѳон*) [Пекарский 1909]. Ср. в словаре Э. К. Пекарского: «Хордой Хоѳос один из четырех сыновей Älläi-я, отец Бороѳон-а», приведено в статье *хоѳос* ‘довольно густой, густоватый’ (ср. *хоѳос*) [Пекарский 1959: стб 3441].

Имя *Kordoi* традиционно отождествляется с бурятским эпонимом *Xoridoi*, *Xor'odoi*, а также *Qorilartai* «Тайной истории монголов», связанных, соответственно, с этнонимами бур. *χori*, *χor'v* и ср.-монг. *qori-tumat* (см.: [Histoire des campagnes 1951: 59–60, 61–63; Румянцев 1962]. При этом, очевидно, якутская форма *Kordoi* демонстрирует адаптацию варианта с редуцированным гласным между /r/ и аффиксом +*dAi* (< **qor'v*).

Как известно, все перечисленные в зафиксированном Я. И. Линденау предании имена сыновей Эллэя представляют собой этнонимы, следовательно, имя, отмеченное у него в форме *Kogosuk*, в других преданиях представляющее как *-*коосун*, *Хогосуун* и *Хойоѳос* также логично сопоставить с каким-либо известным якутским этнонимом. Прежде всего, это те этнонимы, которые могут быть обнаружены в реестре административных единиц на конец XIX в. (по переписи 1897 г.). Там отмечен Хахсытский наслег в Западно-Кангаласском улусе [Патканов 1912: 720]. Кроме того, известен Хахсытский род в составе I Батулинского наслега Верхне-Вилуйского улуса [Справочник 1911: 10, 13, 68, 88, 118].

В словаре Э. К. Пекарского название соответствующей административной единицы регистрируется в исходной форме *хахсык*, где в статье в таком названии приводятся следующие значения *хахсык* [от ²*хахсыи* + *к*]: 1) «‘прогорьклый; протухлый, затхлый’», здесь же приведен топоним *Хахсыккүөл* — ‘урочище Орготского наслега Верхне-Вилуйского улуса’, и 2) «населенный зимний пункт в Орготском наслеге Верхне-Вилуйского ул. и название наслега (Хахсытского) в Зап.-Кангаласск. ул. (Якут. окр.)» [Пекарский 1959: 3148]. Следует отметить, что по русским документам в 1732 г. известно упоминание князца Кангаласской волости Мэкчирги Кахсыкова [Софронеев 1972: 111].

Между тем якутская форма *Kogosuk* может быть самостоятельно интерпретирована на основе монгольских языков, будучи сопоставлена с упомянутым бурятским этнонимом *qaqšiid*, позволяя связать его с калмыцким **χaχ^včin*.

Для первого слога якутская форма показывает нормальное развитие письменно-монгольского /q/ > як. /χ/ перед /a/ [Kałużyński 1961: 51–52]*. Начальный согласный в записанном Я. И. Линденау *Kogosuk* и отмеченное наименование *Кахсыков* не вызывают противоречий ввиду возможно отражения здесь нормального произношения /k^x**.

Исходным пунктом здесь выступает зарегистрированное явление, когда этимологический /γ/ не выпадал, образуя дифтонги и затем долгие гласные, а в позиции перед гласными, иными, чем **/i/*, давал /g./ в халхаском, бурятском, калмыцком, но в последних двух иногда — /χ/ [Porre 1955: 149–150; Рассадин 1982: 113, 151]. Это позволяет реконструировать исходный облик второго согласного для бурятского и калмыцкого этнонима как /γ/. Считается, что в бурятском языке спирализация смычного /γ/ > /χ/ в позиции между гласными отмечается не ранее XVIII в. [Будаев 1992: 52–53]. Написание *Kogosuk* отражает нормальное для якутского языка чередование /γ/ ~ /χ/ [Коркина, Убрятова, Харитонов, Петров 1982: 96].

Вариативность первого гласного в разных вариантах записи основы в якутском объясняется собственно особенностями языка, где фиксируется различное произношение слов (с огубленной или неогубленной огласовкой), заимствованных в том числе из монгольской среды, при этом значительная часть таких случаев варьирования /a/ ~ /o/ в первом слоге наблюдается при соседстве гласного с /x/ [Иванов 1980: 68].

Следует сказать несколько слов о других формах, предоставляемых якутским материалом. Форма имени *Kogosuk* и наименование *Кахсыков*, демонстрирующие финальный **/k/* вопреки желаемому /n/, могут объясняться, вероятно, как следствия уподобления исходной формы слову *хахсык*, которое как раз помещено Э. К. Пекарским в одной статье с со-

* В письменно-монгольском языке развитие /q/ > /χ/ регистрируется достаточно рано [Владимирцов 1929: 403]. Бурятский язык знал смычный /k/ (с увулярным вариантом в твердорядных словах) еще в XVII в. [Бураев 1987: 61]. Другие материалы показывают, что как в бурятском, так и в калмыцком и монгольском языках еще в XVIII в. в твердорядных словах фиксируется параллельное употребление вариантов смычного /k/ и спيرانта /χ/. В бурятском языке о полном завершении данного перехода можно говорить к XIX в. [Будаев 1992: 55].

** См., в частности, замечание О. А. Мудрака касательно подобных случаев: «Увулярный *x* в части диалектов произносится как аффриката в превокальной позиции и орфографическая норма написания отражает лишь различие увулярных и велярных, а не степень спирализации» [Сравнительно-историческая грамматика 2002: 661]. Я. И. Линденау регулярно обозначает якутские комплексы /χa/, /χo/ посредством сочетаний /ka/, /ko/ [Линденау 1983: 48].

ответствующим этнонимом. Оно возводится им к глаголу *хахсыи* ‘горчать, горькнуть, прогоркать, прогорькнуть’, с которым сопоставляются бур. *гаиуң* ‘горький’, письм.-монг. ᠭᠠᠰᠢᠶᠤᠨ [*γasiγun*] «*гасигун*» ‘горький, терпкий’, маньчж. *госихунь* ‘горечь, горький на вкус’ [Пекарский 1959: 3148]. Однако, вопреки этому сопоставлению, здесь, скорее, именно тюркское образование: ср. **қақ* ‘сухой, сушеный, высушенный’, алт. *қақша-*, ног. *қақса-*, хак. *хахса-* ‘сохнуть, рассыхаться’, кырг. *қақшы-*, ккалп. *қақсы-* ‘сохнуть, высыхать, пересыхать’, чаг. *kakwi-* ‘рассохнуться’ и др. [Этимологический словарь 1997: 218–220]. Конечный /n/ сохраняют в других версиях генеалогического предания формы **-коосун*, *Хогосуун*, но они, как и форма *Хойобос*, демонстрируют уже вторичные варианты трансформации облика в устной речи эпонима без осмысливаемой увязки с существующим этнонимом *хахсык*.

Сказанное позволяет восстановить исходную форму бурятского этнонима как **qaywšin* (< **qayačīn*), где в качестве производящей именной основы может выступать форма, гомогенная с письм.-монг. *qayas* > *хаγас*, ср.: халх. *хабас* ‘половина, расколотый на двое’ [Владимирцов 1929: 124, 229, 388], калм. *хаγs* [qaga+s] ‘die Hälfte, halb; durch, entzwei (derlängenach)’ [Ramstedt 1935: 160], халх. *хаγас*, бур. *хахад*, *хагад*, калм. *хаһс* ‘половина’ [Санжеев, Орловская, Шевернина 2019: 19], в записях М. А. Кастрена — бур. (хоринск.) *хахат*, бур. (селенгинск.), *хахас* ‘половина’ [Будаев 1992: 176]*.

Трудно решить, была ли здесь изначально именно форма **qayas*, с ассимиляцией финального согласного перед аффиксом вследствие уподобления (см., напр.: [Porre 1955: 109, 110]), или исходное и для нее имя **qaya*, но в любом случае наличие аффикса **+šIn* < *+čIn* в данном случае показывает еще один пример, когда он выступает не только в функции обозначения деятеля**, а имеет более широкое значение***.

* Касательно письм.-монг. **-s* > халх. *-s*, бур. *-d*, калм. *-s* см.: [Porre 1955: 121–122; Рассадин 1982: 82, 83].

** В современном бурятском языке встречается форма с широким гласным, т. е. *+šA*, *+šAn*. Отыменный аффикс *+ši* (< письм.-монг. *+či*), образующий имена со значением деятеля, отмечен в XIX в. [Будаев 1978: 138–139]. Кроме того, форма с конечным *-n* известна по таким словам, как, например, отмеченное у И. К. Аделунга (XVIII в.) *дундошин* *‘средняя дочь’, а также в различных вариациях по диалектам у М. А. Кастрена, как-то: нижеуд. *айлшен*, тункинск. *айлшен*, *айлшин*, хоринск. *айлшин* ‘гость’ и нижеуд., тункинск. *көкшен*, хоринск. *хөкшен*, селенгинск. *хөкшен*, *хөкшин* ‘старый (о живых существах)’ [Будаев 1992: 158, 166, 201].

*** Ср. замечание Г. Д. Санжеева: «первоначально имена с окончаниями **-чин** обозначали наименования целых коллективов, целых социальных групп и употреблялись, в частности, в качестве родовых и племенных названий (*квремүчин* ‘керемучины’ от *керемү* ‘белка’, *булагачин* ‘булагачины’ от *булага* ‘соболь’ и т. д.)» [Санжеев 1953: 138].

Таким образом, получается возможным установить, что эпоним, зафиксированный в якутских генеалогических преданиях как *Kogosuk*, [Хордо]коосун или [Хордой-]Хогосуун, а также [Хордой] Хойоѳос отражает монгольский этноним, проникший в якутскую среду в фонетическом облике, характерном для бурятского языка **qaypšin*. При этом в самой бурятской среде он впоследствии фиксируется в записи *qaqšiuḍ*, в устной форме — *χaχšūḍ*, среди бурят Монголии — как *χag šūḍ*, а у шэ-нэ-баргутов — *χaχšūḍ*. Встреченный у поволжских калмыков этноним **χaχ^očīn* может считаться гомогенным. Все варианты, отмеченные, соответственно, в якутском, бурятском, баргутском и калмыцком материале, позволяют говорить о параллельном развитии одной исходной формы **qayučīn*, нигде, однако, не зарегистрированной. Разумеется, вопрос о возможности соотношения этих форм в историко-культурном контексте заслуживает отдельного рассмотрения.

Литература

- Бадмаева 2005 — Бадмаева Л. Б. Язык бурятских летописей. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. 216 с.
- Будаев 1978 — Будаев Ц. Б. Лексика бурятских диалектов в сравнительно-историческом освещении. Новосибирск: Наука, 1978. 302 с.
- Будаев 1992 — Будаев Ц. Б. Бурятские диалекты (опыт диахронического исследования). Новосибирск: Наука, 1992. 217 с.
- Бураев 1987 — Бураев И. Д. Становление звукового строя бурятского языка. Новосибирск: Наука, 1987. 185 с.
- Владимирцов 1929 — Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхасского наречия. Введение и фонетика. Л.: Изд-во АН СССР, 1929. XII. 436 с.
- Иванов 1980 — Иванов С. А. Аканье и оканье в говорах якутского языка. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1980. 184 с.
- Коркина, Убрятова, Харитонов, Петров 1982 — Коркина Е. И., Убрятова Е. И., Харитонов Л. Н., Петров Н. Е. Грамматика современного якутского литературного языка: в 2-х т. Т. 1. Фонетика и морфология. М.: Наука, 1982. 496 с.
- Ксенофонтов 1977 — Ксенофонтов Г. В. Эллэйада: материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М.: Наука, 1977. 247 с.
- Линденау 1983 — Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока / пер. с нем., подгот. текста, примеч. и предисл. З. Д. Титовой; под. общ. ред. И. С. Вдовина. Магадан: Магадан. кн. изд-во, 1983. 176 с.
- Небольсин 1952 — Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб.: Тип. Карла Крайя, 1852. 190, [2] с., 2 л. ил.

- Патканов 1912 — *Патканов С. К.* Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев (на основании данных специальной разработки материала переписи 1897 г.): в 3 т. Т. III: Иркутская губ., Забайкальская, Амурская, Якутская, Приморская обл. и о. Сахалин. 1912. СПб.: Тип. «Ш. Буссель», 1911–1912. С. 434–999.
- Пекарский 1909 — *Пекарский Э. К.* Из преданий о жизни якутов до встречи их с русскими // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии (Сборник в честь семидесятилетия Григория Николаевича Потанина). Т. XXXIV. СПб., 1909 С. 145–156.
- Пекарский 1959 — *Пекарский Э. К.* Словарь якутского языка. Т. III. Вып. 10–13. 2-е изд. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Стб. 2509–3858, VIII с.
- Рамстедт 1957 — *Рамстедт Г. Й.* Введение в алтайское языкознание. Морфология / пер. Л. С. Слоним; под ред. и с предисл. Н. А. Баскакова; примеч. Н. А. Баскакова. Г. Д. Санжеева. М.: Изд-во иностр. лит., 1957. 255 с.
- Рассадин 1973 — *Рассадин В. И.* Бурятизмы в якутском языке // О. Н. Бетлингк и его труд «О языке якутов»: материалы конференции, посвященные 120-летию выхода в свет труда О. Н. Бетлингка «О языке якутов» / отв. ред. Е. И. Коркина и Н. Е. Петров. Якутск: Якутский филиал СО АН СССР, 1973. С. 167–179.
- Рассадин 1982 — *Рассадин В. И.* Очерки по исторической фонетике бурятского языка. М.: Наука, 1982. 199 с.
- Румянцев 1962 — *Румянцев Г. Н.* Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1962. 268 с.
- Санжеев 1953 — *Санжеев Г. Д.* Сравнительная грамматика монгольских языков. Т. 1. М.: Изд-во АН СССР, 1953. 240 с.
- Санжеев, Орловская, Шевернина 2019 — *Санжеев Г. Д., Орловская М. Н., Шевернина З. В.* Этимологический словарь монгольских языков: в 3 т. Т. III: Q–Z. / отв. ред. Г. Д. Санжеев; ред.-сост.: Л. Р. Концевич, В. И. Рассадина, Я. Д. Леман. М.: ИВ РАН, 2019. 240 с.
- Справочник 1911 — Справочник Якутской области на 1911 г., изданный Якутским областным статистическим комитетом под редакцией секретаря комитета М. П. Николаева. Якутск: Тип. обл. управления, 1911. 224 с.
- Сравнительно-историческая грамматика 2002 — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Региональные реконструкции / отв. ред. Э. Р. Тенишев. М.: Наука, 2002. 767 с.
- Софронеев 1972 — *Софронеев П. С.* Якуты в первой половине XVIII века. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1972. 187 с.
- Цыдендамбаев 1972 — *Цыдендамбаев Ц. Б.* Бурятские исторические хроники и родословные. Историко-лингвистическое исследование. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. 664 с.
- Цэрэнханд 2005 — *Цэрэнханд Г.* Монголчууд: угсаа-соёл, занзаншил. Улаанбаатар: АДМОН, 2005. 234 тал.
- Шантаев 2009 — *Шантаев Б. А.* Этнотерриториальная группа хошуты Республики Калмыкия: история расселения и современное состояние // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов:

- сб. науч. трудов. Вып. 1 / отв. ред. Э. П. Бакаева. Элиста: КИГИ РАН, 2009. С. 131–139.
- Этимологический словарь 1997 — Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «К» (~«Г») и «Қ» (~«Қ» ~«К»). Вып. 1 / отв. ред. Г. Ф. Благова. М.: Языки русской культуры, 1997. 368 с.
- Histoire des campagnes 1951 — Histoire des campagnes de Gengis Khan, Chêng-wou ts'in-tchêng lou / Traduit et annoté: P. Pelliot et L. Hambis. Leiden: E. J. Brill, 1951. Т. I. XXVII, 485 p.
- Kalużyński 1961 — *Kalużyński S.* Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache. Warszawa: Państwowe Wydawn. Naukowe, 1961. 170 s.
- Poppe 1954 — *Poppe N.* Grammar of Written Mongolian. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1954. XII, 195 p.
- Poppe 1955 — *Poppe N.* Introduction to Mongolian Comparative Studies. Helsinki: Société Finno-Ougrienne, 1955. 300 p.
- Ramstedt 1935 — *Ramstedt G. J.* Kalmükisches Wörterbuch. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1935. XXX, 560 s.

К изучению духовной культуры национальных меньшинств Хулун-Буира

Базар Догсонович Цыбенев¹, Цыден Солбонович Очиров²

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
(д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
E-mail: bazar75@mail.ru

² Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
(д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)
аспирант
E-mail: tsyden.ochirov@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Цыбенев Б. Д., Очиров Ц. С., 2020

Аннотация. В статье рассмотрены исследования российских и китайских ученых, посвященные изучению духовной культуры национальных меньшинств, представители которых проживают в городском округе Хулун-Буир Внутренней Монголии КНР. Первые представлены публикациями бурятских ученых, вторые — в основном работами южномонгольских авторов. Дан краткий обзор исследований летописной традиции и фольклора шэнхэнских бурят, разных областей духовной культуры баргутов и дауров. Проанализированы три работы Бай Шу-Фэна, основанные на сравнительном анализе тотемистических воззрений и сказок монголов, дауров и эвенков. Также рассмотрены несколько работ, посвященных духовной культуре и школьному образованию хайларских дауров, деятельности ученого Эрдэнигтоха и писателя Эрдэнижава — выходцев из хайларских дауров. Кратко передано содержание статьи Лэй Чжин-Цай о шаманизме старых баргутов.

Ключевые слова: духовная культура, национальные меньшинства, Хулун-Буир, исследования, бурятские ученые, дауры, баргуты

Благодарность. Исследование проведено в рамках проекта РФФИ, № 20-09-00344 «Духовная культура национальных меньшинств Хулун-Буира: письменные источники и современная историография проблемы». Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Цыбенев Б. Д., Очиров Ц. С. К изучению духовной культуры национальных меньшинств Хулун-Буира // Desertum Magnum: studia historica. 2020. № 2. С. 56–64. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-56-64

UDC 39

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-56-64

Regarding the Study of the Spiritual Culture of the Ethnic Minorities of Khulun-Buir

*Bazar D. Tsybenov*¹, *Tsyden S. Ochirov*²

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanovoi St., Ulan-Ude 670047, the Russian Federation)
Cand. Sc. (History), Senior Research Associate
E-mail: bazar75@mail.ru

² Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanovoi St., Ulan-Ude 670047, the Russian Federation)
Postgraduate
E-mail: tsyden.ochirov@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Tsybenov B. D., Ochirov T. S., 2020

Abstract. The article focuses on the research of Russian and Chinese scholars on the study of spiritual culture of ethnic minorities living in the urban district Khulun-Buir of Inner Mongolia, China. The first group is represented by the works of Buryat scholars, the second — mostly by the works of South Mongolian authors. The article gives a brief review of the research of chronicle traditions and folklore of the Shenekhen Buryats, different aspects of spiritual culture of the Barguts and Daur. The article gives the analysis of the three works of Bai Shu Fen that are based on the comparative analysis of the totemic ideas and fairytales of Mongols, Daur and Evenki. Also, the study analyzes several works on spiritual culture and school education of the KhailarDaur, the work of the scholar Erdenitogtokh and the writer Erdenizhav – native KhailarDaur. The article gives the summary of the Lei Chin-Tsai's work about the shamanism of old Barguts.

Keywords: spiritual culture, ethnic minorities, Khulun-Buir, research, Buryat scholars, Daur, Barguts

Acknowledgement. The study was conducted under the scope of the RFBR project № 20-09-00344 “The spiritual culture of the ethnic minorities of Khulun-Buir: written sources and contemporary historiography, problems.” The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Tsybenov B. D., Ochirov T. S. Regarding the Study of the Spiritual Culture of the Ethnic Minorities of Khulun-Buir. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 56–64. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-56-64

Изучение духовной культуры национальных меньшинств, представители которых проживают в городском округе Хулун-Буир автономного района Внутренняя Монголия КНР, является актуальным в силу малой изученности данной проблематики в российском востоковедении. Хулун-Буир (старое название — Барга), расположенный на стыке трех современных государств — России, КНР и Монголии, на протяжении длительного периода был местом межкультурного взаимодействия различных монгольских и тунгусо-маньчжурских этнических групп. В настоящей работе проводится краткий анализ некоторых доступных нам публикаций южномонгольских авторов, которые затрагивают различные аспекты духовной культуры (фольклор, верования, образование, обычаи) народов, проживающих в изучаемом регионе. Рассмотрены и отдельные публикации российских (в основном бурятских) исследователей, посвященные языку исторических сочинений, фольклору, религиозным воззрениям бурят и баргутов Хулун-Буира.

Бурятские ученые обращают пристальное внимание на развитие духовной культуры национальных меньшинств Хулун-Буира. Этому способствует наличие в Хулун-Буире бурятской диаспоры (шэнэхэнские буряты, свыше 7 тысяч человек), а также этнокультурная близость к бурятам баргутов.

В работе филолога Л. Б. Бадмаевой изучено историческое сочинение Бодонгут Абида «Краткая история бурят-монголов». Б. Абида был одним из видных представителей интеллигенции шэнэхэнских бурят. Структурно его работа построена по аналогии с бурятскими летописями (обязательными, на наш взгляд, темами в которых являются периоды правления Чингисхана и существования монгольской империи, распространение буддийской религии. — *Б. Ц.*). В работе Б. Абида представлены ценные сведения об исходе бурят из Хулун-Буира в начале XX в., уходе части бурятского населения в Шилингол. Л. Б. Бадмаева выявляет в анализируемом сочинении монголизмы, китаизмы, маньчжуризмы, а также заимствования из русского языка [Бадмаева 2007: 46–47].

Бурятскими фольклористами детально изучен фольклор шэнэхэнских бурят. Так, в работе Б.-Х. Б. Цыбиковой представлены следующие его основные жанры: героический эпос, сказки, легенды, предания, устные рассказы, песни, загадки, пословицы, благопожелания. Примечательно, что автору во время полевых работ 2010–2014 гг. в местности Шэнэхэн (эвенкийский автономный хошун городского округа Хулун-Буир) удалось записать два текста улигера «Гэсэр». В целом исследовательницей и ее коллегами из отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (далее — ИМБТ СО РАН) был собран и опубликован уникальный полевой материал, который требует последующего сравнительно-сопо-

ставительного изучения [Цыбикова 2016: 4, 17]. Летом 2018 г. сотрудники ИМБТ СО РАН Л. С. Дампилова, Б.-Х. Б. Цыбикова, Е. В. Сундуева предприняли очередную экспедицию для уточнения и расширения имеющихся полевых материалов. Исследователями был опрошен ряд новых информантов, собраны ценные сведения о почитании огня, воды, мифологические рассказы о происхождении людей и названий небесных светил; рассказы о народных (шаманских) методах лечения людей, о развитии Шэнэхэнского дацана. Ими были записаны также интересные материалы о жизни немногочисленного русского и еврейского населения Хулун-Буира [Дампилова, Цыбикова, Сундуева 2018: 24–25].

Подробно изучены в работах бурятских ученых различные стороны духовной культуры баргутов. В диссертационной работе С. Б. Мягашевой отдельная глава уделена свадебным обрядам и обычаям старых баргутов, их шаманистским верованиям и пантеону шаманистских божеств, культу обоо [Мягашева 2012]. Культурные места баргутов детально изучены Б. Ц. Гомбоевым. Им проведены полевые исследования в местах компактного проживания баргутов Хулун-Буира [Гомбоев 2012]. В совместной статье С. Б. Болхосоева и С. Чулууна на основе этнографических полевых материалов исследована история распространения буддизма среди багутов и развитие буддийской традиции у них в настоящее время [Болхосоев, Чулуун 2017: 55]. Героический эпос баргутов изучен в работе Н. Н. Николаевой и С. Энхбадрах. По данным исследователей, всего насчитывается около тридцати героико-эпических произведений баргутов. Их можно отнести к архаичным эпосам, сохраняющим мифологические воззрения древних монголов [Николаева, Энхбадрах 2015: 158–159].

Отдельные аспекты духовной культуры дауров (шаманизм, язык, традиционные игры и праздники, свадебная обрядность, фольклор) отражены в монографии и статье Б. Д. Цыбенкова [Цыбенков 2012; Цыбенков 2015]. В изучении даурского шаманизма и традиционной обрядности автор в ряде случаев проводит сравнительный анализ с религиозными воззрениями и обрядностью бурят [Цыбенков 2012: 156, 163, 198, 200].

Мы рассмотрели лишь небольшую часть работ бурятских исследователей по исследуемой тематике. В целом их гораздо больше, и они касаются различных областей духовной культуры шэнэхэнских бурят, баргутов и дауров.

Многие аспекты духовной культуры русских Хулун-Буира подробно изучены в трудах российских ученых Ю. В. Аргудяевой, А. П. Забияко, А. А. Забияко, В. Л. Кляуса.

Представители интеллигенции национальных меньшинств Хулун-Буира также обращаются к изучению духовной культуры своих этносов. Можно отметить монографии и статьи баргутских исследователей

Ж. Улзий, Тубшинима, Ч. Дугаржав, Буяндэлгэр, Х. Мишгээ, С. Хастуя, Н. Шинэсоел; бурятских — Б. Абида, Хуасай Бадмацэрэн; олетских — Ц. Ражиума, С. Гэрэлту, Галдан, М. Дашням; эвенкийских — Д. Сэрэнбат, Д. Дорж; даурских — Мэн Чжидун, М. Энхэбату, Билид, Билгээ, Мандулту, Исун, Ардаажав, Мэндсурун. В нашей работе мы решили рассмотреть ряд статей южномонгольских ученых Бай Шу-Фэна, Чжан Тана, Г. Тумурдэя, Юй Шаня, изданных в журнале «Общественные науки Внутренней Монголии». Также кратко изучено содержание двух статей Лэй Чжин-Цай и Тэгудзаяа, изданных в «Научном журнале национального педагогического института Внутренней Монголии» и журнале «Монгольский язык и литература».

Рассмотрим вначале три статьи одного автора — Бай Шу-Фэна, преподавателя монгольского языка Хулун-Буирского института. В работе «Сравнительный анализ тотемистических воззрений монголов и эвенков с некоторыми древними обычаями» он рассматривает монгольские предания о матери-лебедице и о волке, эвенкийские сказания о сожительстве медведицы с человеком. Приводятся примеры запретов, связанных с тотемами [Bai Šiu Feng 2006]. В монгольском предании о матери-лебедице можно увидеть легенду о происхождении 11 родов бурят и баргутов. Очевидно, автор обращался к баргутским источникам, поскольку, по его данным, главным героем в предании является Хори-Тумэд (или Хоридай, Баргуджин-батор, молодой охотник) [Bai Šiu Feng 2006: 84]. Эвенкийское сказание о сожительстве медведицы с человеком имеет место и в даурском фольклоре [Цыбенев 2010: 127], что свидетельствует об этнокультурном взаимодействии двух этносов. Заметим, что сказки о сожительстве медведя с женщиной бытовали и у калмыков [Бакаева 2008: 207]. В другой статье Бай Шу-Фэн проводит сравнительный анализ 14 монгольских и 3 даурских сказок о «*telekei küü*» (*догл.* парень-лягушка). Главный герой в них — мужчина-оборотень, который по ночам превращается в лягушку. Он обладает магическими чарами, умеет оживлять мертвецов. Автор выявляет шесть основных сюжетов: 1) чудесное рождение (ребенок рождается из колена или пальца старухи); 2) главный герой четырежды отправляет отца свататься к хану; 3) оживление мертвеца (совершая магические действия, герой трижды оживляет отца); 4) преодолевая все преграды, устраиваемые ханом, герой женится на его младшей дочери; 5) после сожжения лягушачей кожи герой превращается в белую птицу или другое животное; 6) жена ищет и спасает его. Как считает Бай Шу-Фэн, сказки о «*telekei küü*» имели распространение среди монголов и дауров, исповедующих шаманизм [Bai Šiu Feng 2008: 84]. Для нас эта разновидность сказки интересна своей близостью к известной нам с детства русской сказке о царевне-лягушке. При внимательном рассмотрении различных вариантов этих сказок, на наш взгляд,

можно обнаружить ряд аналогичных сюжетов. В последующей статье Бай Шу-Фэна, посвященной изучению образа лисы в так называемых «ходячих» или «пеших» улигерах монголов и дауров, четко прослеживается основное различие. Если в большинстве монгольских улигеров лиса имеет негативный образ, то в даурском фольклоре лиса в основном помогает главному герою (спасает его; делает богатым). По предположению автора, лиса могла быть тотемом дауров или одного из даурских родов [Bai Šiu Feng 2010: 64].

В статье Чжан Тана «Хайларские дауры и основание Омне-Айл» говорится о трех родах дауров, прибывших в Хулун-Буир в 1732 г. Они были расселены в двух селениях: Омне-Айл и Мэхээрт. В 1802 г. в 17 газарах (даур. 1 газар равен 500 м) к югу от Хайлара, в местности Хужир-Тохой был основан буддийский монастырь Хухэ-сумэ. В 1803 г. в его окрестности переселились дауры родов аола и говол. Существуют устные рассказы дауров об этом переселении. В 1877 г. в Омне-Айл была основана домашняя школа. В 1918 г. даурский деятель Мэрсэ основал в Хайларе начальную школу монгольских хошунов Хулун-Буира, в 1919 г. — школа была открыта в Мэхээрт. Как указывает Чжан Тана, язык и культура хайларских дауров за время проживания в Хулун-Буире приобрели особенности, которые отличают их от бутхаских и цидикарских дауров [Jang Tan-a 2013: 83–84].

Работа Г. Тумурдэя посвящена научной деятельности отца — даурского ученого Эрдэнигтогтоха (1917–1976). Кратко описана биография Эрдэнигтогтоха, его работа в издательстве Внутренней Монголии, затем в народном издательстве Внутренней Монголии. Под руководством Эрдэнигтогтоха и Соднамьюнруба в июне 1955 г. в Хух-Хото был издан «Краткий китайско-монгольский словарь». Поскольку цвет обложки словаря был серым, в народе его прозвали «серым словарем». В июле – ноябре 1956 г. проводились исследования по систематизации даурского языка. Эрдэнигтогтох собирал языковые данные в хошуне Морин-Дава. Большую помощь в сборе материала ему оказал местный учитель Су Шу-Лян. Всего было собрано более 6 тысяч даурских слов. В 1957 г. Эрдэнигтогтох входил в состав комиссии по изучению даурского языка. Издание «Даурско-китайского словаря» поначалу планировалось издать на кириллице, однако из-за запрета властей работы пришлось отложить, а затем и вовсе прекратить. «Краткий даурско-китайский словарь» был издан профессором Энхэбату лишь в июле 1983 г., по прошествии 26 лет после начала языковых исследований. В начале 70-х гг. XX в. Эрдэнигтогтох работал над вторым изданием «Китайско-монгольского словаря», вносил исправления и дополнения [Temürdei 2007: 67]. Заметим, что автор рассматриваемой статьи Г. Тумурдэй на протяжении многих лет, с 2005 г., оказывал нам помощь, сообщая сведения об обы-

чаях и обрядах даурского народа. Совместно с ним был издан в 2014 г. «Краткий дагурско-русский словарь». Ведется работа по подготовке второго, дополненного издания этого словаря.

Другим нашим информантом, бессменным переводчиком и проводником в этнографических экспедициях был профессор Хулун-Буирского университета Юй Шань (Хас-Уул). Некоторые его научные работы посвящены сфере образования, в частности исследования в области развития умственных способностей учащихся — подростков 12–16 лет. В исследовании приняли участие дети четырех национальностей: китайцы, монголы, дауры и эвенки. В двух таблицах и графике отражены результаты изучения (статистические данные, указывающие на различия в развитии умственных способностей подростков) [Lui Šan 2008: 95]. В совместной статье Юй Шаня и Пусэнтэя проводится сравнительный анализ преподавательского состава двух национальных школ в разных хошунах Хулун-Буира. В качестве объектов изучения взяты школа в селении Арала даурского автономного хошуна Морин-Дава и школа в селении Хой эвенкийского автономного хошуна. Таблицы, представленные в работе, включают много параметров (национальность, возраст, образование, специальность, наличие званий и др.). Анализируя полученные данные, авторы приходят к интересным выводам. Например, в начальной школе селения Арал учителя, по национальности китайцы, составили 55,1 %; а в начальной школе селения Хой учителя-монголы составили 50 %, что указывает на преобладающее китайское и монгольское влияние в национальных школах дауров и эвенков [Lui Šan, Pusengtei 2009: 60].

В статье Тэгуджая даётся анализ трех произведений даурского писателя Эрдэнижава «С шумом течет река Имин», «Тусклый свет свечи» и «Старик-скотовод». Рассмотрим роман «С шумом течет река Имин», который был написан в 1987 г. и удостоен художественной премии Внутренней Монголии «Солонго» в 1990 г. Этот роман сразу привлек внимание читателей своим содержанием, воспроизведением особой атмосферы строгих феодально-патриархальных устоев, продолжавших существовать в XX в. в даурском обществе. Появление незаконнорожденного ребенка у вдовы Кина вызывает резкое осуждение у окружения, включая бабушку Дулаган и родственников. Мальчика силой отбирают и отдают в детский дом. Автор показывает женщин как сильных личностей, которые желают лучшей жизни себе и своему потомству. Но в итоге из-за непримиримых противоречий несчастны женщины трех поколений: Кина, Дулаган и Арюун (дочери Кина) [Tegüdjayaγ-a 1997: 31].

Шаманизм старых баргутов изучен в работе Лэй Чжин-Цай. Прослежен исторический путь монгольского шаманизма, выявлены особенности шаманизма старых баргутов, рассмотрено лечение людей

шаманами, почитание обо старыми баргутами. По данным Лэй Чжин-Цай, после объединения Чингисханом монгольских племен в 1206 г. шаманизм был объявлен государственной религией. Однако монгольские ханы, начиная с Чингисхана, относились ко всем религиям одинаково. Автор рассматривает положение монгольского шаманизма в периоды правления Хубилай-Сэцэн-хана и тумэтского Алтан-хана, отмеченные проникновением буддизма. Говоря о шаманах старых баргутов, автор указывает, что среди них были не только искусные костоправы, но и люди, умеющие лечить многие болезни [Lei Jin Cai 1999: 47, 51].

В нашей работе мы провели обзор ряда отечественных и зарубежных публикаций, касающихся различных аспектов духовной культуры национальных меньшинств Хулун-Буира. Приведенные нами разрозненные материалы представляют собой лишь малую часть огромного массива богатого культурного наследия Хулун-Буира. Поэтому эта тематика является обширным полем предстоящих исследований.

Литература

- Бадмаева 2007 — *Бадмаева Л. Б.* Особенности языка исторического сочинения Бодонгут Абида «Buriyad Mongγul-un tobči teüke» // Гуманитарные науки в Сибири. 2007. № 4. С. 45–48.
- Бакаева 2008 — *Бакаева Э. П.* Проблема прародины этнических предков калмыков (по материалам добуддийских верований) // Вестник Прикаспия: археология, история, этнология. 2008. № 1. С. 204–211.
- Болхосоев, Чулуун 2017 — *Болхосоев С. Б., Чулуун С.* Буддизм баргутов Китая (по материалам полевых исследований) // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. 2017. № 4 (4). С. 55–62.
- Гомбоев 2012 — *Гомбоев Б. Ц.* О культовых местах баргутов Внутренней Монголии Китая (по материалам экспедиционных поездок) // Санжеевские чтения – 7. Мат-лы Всерос. науч. конф. (с участием зарубежных ученых), посвящ. 110-летию проф. Г. Д. Санжеева. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. С. 152–159.
- Дампилова, Цыбикова, Сундуева 2018 — *Дампилова Л. С., Цыбикова Б.-Х. Б., Сундуева Е. В.* Устные традиции и духовная культура бурят Китая (по материалам полевых исследований) // Манускрипт. 2018. № 11-1 (97). С. 22–25.
- Миягашева 2012 — *Миягашева С. Б.* Старые баргуты Китая (этническая история и традиционная культура): дисс. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2012. 186 с.
- Николаева, Энхбадрах 2015 — *Николаева Н. Н., Энхбадрах С.* Героический эпос баргутов // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. № 12-4 (54). С. 157–160.
- Цыбенов 2010 — *Цыбенов Б. Д.* К изучению культов диких животных в традициях дагуров // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. 2010. № 2. С. 126–133.
- Цыбенов 2012 — *Цыбенов Б. Д.* История и культура дауров Китая: историко-этнографические очерки. Улан-Удэ: Изд-во ВСГУТУ, 2012. 252 с.

- Цыбенков 2015 — *Цыбенков Б. Д.* К изучению фольклора дауров // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. 2015. № 3. С. 289–301.
- Цыбикова 2016 — *Цыбикова Б.-Х. Б.* Фольклор шэнэхэнских бурят. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. 312 с.
- Bai Šiu Feng 2006 — *Bai Šiu Feng.* Mongγolčud ba evengkičud-un totem šitülge-dü qolboγdaqu jarim erten-ü jang üyile-yi qaričayulun šinjilekü-ni // Öbür mongγol-un neyigem-ün šinjilekü uqayan. 2006. 5-duγar quyučay-a. № 144. Pp. 83–86.
- Bai Šiu Feng 2008 — *Bai Šiu Feng.* Mongγol ba dayur-un ükügsen-i edegekü kebšiltü melekei küü-yin üliγer-ün system // Öbür mongγol-un neyigem-ün šinjilekü uqayan. 2008. 6-duγar quyučay-a. № 157. Pp. 84–86.
- Bai Šiu Feng 2010 — *Bai Šiu Feng.* Mongγol yabaγan üliγer ba dayur yabaγan üliγer-daki ünegen-ü düri-yin qaričayulul // Öbür mongγol-un neyigem-ün šinjilekü uqayan. 2008. 2-duγar quyučay-a. № 165. Pp. 62–65.
- Iui Šan 2008 — *Iui Šan.* Kitad, mongγol, dayur, evengki dörben ündüsüten-ü 12-16 nasun-u qoγorondoki baγačud jalayučud-un oyun-u čidaburi-yin köγjilte-yin qaričayuluγsan sudulay-a // Öbür mongγol-un neyigem-ün šinjilekü uqayan. 2008. 6-duγar quyučay-a. № 157. Pp. 94–97.
- Iui Šan, Pusengtei 2009 — *Iui Šan, Pusengtei.* Dayur evengki ündüsüten-ü sayuri surγan kümüjil-ün šatun-daki baγši-yin engnegen-ü bütügen bayıγululta-yin odoki bayidal-un tuqai qaričayuluγsan sudulay-a // Öbür mongγol-un neyigem-ün šinjilekü uqayan. 2009. 3-duγar quyučay-a. № 160. Pp. 56–60.
- Jang Tan-a 2013 — *Jang Tan-a.* Qayılar dayurčud ba Emün-e Ayil-un бүрildүgsen ni // Öbür mongγol-un neyigem-ün šinjilekü uqayan. 2013. 3-duγar quyučay-a. № 184. Pp. 82–84.
- Lei Jin Čai 1999 — *Lei Jin Čai.* Barγučud-un qar-a-yin šasin-i müčid ögүlekү-ni // Öbür mongγol-un ündüsüten-ü bayshi-yin degedü surγayuli-yin erdem šinjilgen-ü setegül. 1999. № 65. Pp. 47–54.
- Tegүdjayay-a 1997 — *Tegүdjayay-a.* Dayur jokiyalči Erdenijab-un toγočis bütүgel-ün tuqai // «Mongγol kele udaq-a jokiyal». 1997. 5-duγar quyučay-a. № 153. Pp. 28–34.
- Temürdei 2007 — *Temürdei.* Dayur ündüsüten-ü erdemten Erdenitoγtaqu // Öbür mongγol-un neyigem-ün šinjilekü uqayan. 2007. 5-duγar quyučay-a. № 150. Pp. 65–68.

Халхын Түмэнхэн хөндлөн цөөхүр ноёны асуудалд (= Об изучении биографии халхаского Түмэнхэн Сайн-нойон-хана)

Чултэмсүрэн П.¹

¹ Монгольский Национальный архив (Үндэсний төв архив, Нисэхийн Зам, Улан-Батор, Монголия)
научный сотрудник
E-mail: chultemsuren@yahoo.com

© КалмНЦ РАН, 2020
© Чултэмсүрэн П., 2020

Аннотация. В работе раскрываются страницы истории Халхи XVI–XVII вв., описываются события, активное участие в которых принял один из видных государственных и религиозных деятелей Түмэнхэн Сайн-ноён (*Түмэнхэн хөндлөн цөөхүр ноён*) (1558–1640). Отмечается, что это был исторический период, связанный с третьей волной распространения буддизма среди монголов, но и не только: именно в это время в политической истории, экономике и религиозной жизни государств и народов Центральной Азии происходили существенные изменения. В этот период Түмэнхэн Сайн-ноён вместе со своим старшим братом Аватаем приложили немало усилий в распространении учения школы Гелук, в организации возведения буддийских храмов, переводе священных книг.

Ключевые слова: история, Халха, XVI–XVII вв., Түмэнхэн хөндлөн цөөхүр ноён, государственный и религиозный деятель

Благодарность. Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Чултэмсүрэн П. Халхын Түмэнхэн хөндлөн цөөхүр ноёны асуудалд // Desertum Magnum: studia historica. 2020. № 2. С.65–69. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-65-69

UDC 94(517)

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-65-69

Regarding the Study of Khalkha Tumenkhen Sain-noyon Khan Biography

Chultemsuren P.¹

¹Mongolian National Archive (National Center archives (Aviation Road,
Ulaanbaatar 11000, Mongolia)

Research Associate

E-mail: chultemsuren@yahoo.com

© KalmSC RAS, 2020

© Chultemsuren P., 2020

Abstract. The article reveals the Khalkha history of the XVI–XVII centuries, describes the events where one of the prominent state and religious leaders Tumenkhen Sain-noyon (1558–1640) took an active part. It is noted that this was a historic period related to the third wave of the spread of Buddhism among Mongols. This also was the time of significant changes in the political history, economics and religious life of the countries and nations of Central Asia. During this period Tumenkhen Sain-noyon with his elder brother Avatai made great efforts to spread the teaching of Geluk, organize the building of Buddhist temples and translate sacred books.

Keywords: history, Khalkha, XVI–XVII centuries, Tumenkhen Sain-noyon, state and religious leader

Acknowledgement. The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Chultemsuren P. Regarding the Study of Khalkha Tumenkhen Sain-noyon Khan Biography. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 65–69. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-65-69

Түмэнхэн хөндлөн цөөхүр ноён нь 1558–1640 оны үед амьдарч байсан Халхын улс төр, шашны томоохон зүтгэлтэн билээ. Өөрөөр хэлбэл XVI зууны сүүлч, XVII зууны дунд үе хүртэлх Халхын түүхийн гол төлөөлөгчийн нэг юм. Тухайн цаг үе нь монгол оронд бурхны шашин гурвантаа дэлгэрч байсан төдийгүй, Төв Азийн улс үндэстнүүдийн улс төр, эдийн засаг, шашин соёлын байдалд ч эрс өөрчлөлт гарсан түүхэн цаг үе байсан.

Энэхүү ээдрээтэй цаг үед Түмэнхэн Сайн ноён, ах Автайн хамт Бурхны шашны Гэлүг багийн ёсыг дэлгэрүүлэхийн тулд идэвхийлэн оролцож, шашны сүм хийд бариулах, ном судар орчуулах үйлсэд хүчин зүтгэж явсан юм. Гэтэл Автай сайн хан эрт нас барж, түүний орыг залгамжилсан Эрээхэй ноён мөн адил үгүй болсноор Түмэнхэн ноён Халхын ноёдыг хэсэг хугацаанд тэргүүлэн, улс төр, шашны байр сууриа бэхжүүлж чадсан юм.

Тэрээр Түшээт хан Гомбодоржийг төрийн хэрэгт оролцох хүртэл халхын ноёдыг тэргүүлж байжээ. Жишээлбэл: Бэрхийн арын булагт цааз тогтооход тэргүүлсэн, 1616 онд түүний нэрэмжит сүмийн өмнө дөрвөн хошууны цааз тогтоож байсан, 1920 он (мичин жил)-ийн долоон хошууны их цаазыг тогтооход Хөндлөн цөөхүр ноён нь Түшээт ханы дараа хоёрдугаар нэр нь бичигдэж байсан зэрэг нь Хөндлөн цөөхүр ноён халхын улс төрд голлох үүрэг гүйцэтгэж байсны жишээ юм. Мөн Түшээт хааны отог, Түшээт хааны эх хатан (тайху)-ны отог Хөндлөн цөөхүр сайн ноёны отгийг их отог хэмээн нэрлэж байсан нь Хөндлөн цөөхүр ноёны ирэмбэ дараа, байр суурь, нөлөө их байсныг давхар нотлож байна.

Халхын ноёдын биеэ биеэсээ өрсөж Түвэдийн шарын шашны тэргүүн Далай лам болон бусад лам хуваргуудад өргөл барьц өргөн, Халхад өөрийн нэр нөлөөгөө батжуулах, дээшлүүлэх бодлого явуулж байсан. Энэхүү ноёдын нэг бол Түмэнхэн хөндлөн Цөөхүр ноён юм.

Зарим сурвалжийн мэдээнд Хөндлөн Цөөхүр ноён Түвэдэд хүрч Далай ламтай уулзсан тухай түүнийг өмгөөлөхөөр Түвэдэд цэрэг авч очсон тухай дурдсан байдаг. Жишээлбэл:

Галданы «Эрдэнийн эрих»-д «... Нэгэн зүйл. Улаан шашин хэмээсэн нь буй. Шар шашны хүмүүн лүгээ тэмцэлдэхэд Түмэнхэн бээр шар шашныг дээдэлж, хамгаалан харилцсаны тулд Тангудын Далай лам түүнийг сайшааж, Сайн ноён цол соёрхож, харьяат аймгийн ардыг цөм гурван хаан лугаа адил түүнийг хүндлэх бөлгөө» хэмээжээ [Галдан 1960: 71].

Халхын Түмэнхэн номун эзэн Сайн ноён ханы уг эхэд: «...Сайн ноён хан Батсүхийн уг эх, хэргэм цолыг байцааваас анхан түшмэл байгуулсан Шамба болбоос Халхын аймгийн хүн, боржигод овогтой Юан Улсын тайзу хааны үр, Халхын Гэрсэнз жалайр хунтайжийн залгамцар. Үүний элэнц өвөг Түмэнхэн угтаа цол Сайн ноён хэмээмүй. Гурван хан лугаа хамт хан хэмээн өргөх бөлгөө» хэмээжээ [МУҮТА.ТБА. ХА-59, Д-1, ХН-29, хуу-13].

Академич Ш. Нацагдорж «... Гавж Эрдэнэпил, Түмэнхэн сайн ноёны тухай бичсэн сонирхолтой өгүүлэлдээ Түмэнхэн бол 1558 онд төрөөд 1640 онд үхжээ. Өндөр гэгээнийг 1640 онд ширээнд залж байхад ная гаруй насалсан хүн байсан. Түмэнхэн Халхаас эн тэргүүн удаа Баруун Зууд очиж Түвэдтэй харилцсан хүн, Харин Автай сайн ханыг Түвэдэд

биеэр очиж Далай ламтай учирсан гэж ерийн үгэнд явдаг нь ташаарсан хэрэг» гэжээ [Нацагдорж 2008: 43]. Энэхүү мэдээнүүдээс харахад Түмэнхэн бол Далай ламтай Түвэдэд хүрч уулзсан. Харин Автай сайн хан бол Түвэдэд хүрч Далай ламтай уулзсан гэдэг эргэлзээтэй байна.

III Далай ламыг Түвэдэд биш Өвөрмонголд ном тавьж явахад Автай сайн хан хүрч очиж уулзсан ажээ. «... 1587 он Мин улсын Шинзун хааны Вэн Ли-гийн арван тавдугаар онд Цахар аймгийн түрүү Түмэн хаан элч илгээж урьсанаар Содномжамц бас Өвөрмонголын зүүн орноор хүрч ном тавин, үлэмж олон шавь хураасан байна. Мөн жилд Халхаас Автай тайж алс холоос морилон ирж золгосонд, Содномжамц түүнд „Очирт номын хаан“ цол өргөмжлөв. Үүнээс үзэхэд шарын шашны нөлөө энэ үед нэгэнтээ дотоод, гадаад Монгол даяар түгэн дэлгэрсэн байна» гэжээ [Яа Хан Ван 1984: 47].

Хэдийгээр ар өвөр Монголд шарын шашин түгэн дэлгэрч байсан хэдийч уламжлалт улааны шашны төлөөлөгчид байр сууриа амар хялбар тавьж өгсөнгүй. Улмаар дотоодын зөрчил тэмцэл хурцтаж, улс орны тусгаар байдлыг тогтворгүй болгов. Энэ нь цаанаа улс төрийн учир шалтгаантай байв.

Үүний тод жишээ бол Түмэнхэн болоод Цогт хунтайжийн зөрчил тэмцэл хурцтаж яваандаа Цогт хунтайж халхаас шахагдан Хөхнуур явах шалтгаан болсон.

Цогт, эхийн хамт Сэтгэшгүй чандмань нэрт зургаан сүм барьж дуусах хүртэл Түмэнхэн ноёнтой төдийлөн тэмцэл, зөрчил байсангүй бололтой. Учир нь:

Цогтын бурхны шашныг тэтгэхийн тулд олон жил хүч хөдөлмөрөө өгч байж байгуулсан зургаан сүмнээ нээлтэд зориулсан гэрэлт хөшөөний бичээст «... Үйзэн тайжийн зургаан хөвгүүн нь

Очир хаан, Дайчин, Елдэн (Илдэн), Цөөхүр, Хошууч, Бодисатв.

Олны дотроос наран саран мэт ном ертөнц хоёроо үлэмж туст Хаан, Цөөхүр хоёрын жаргуулсан цагт

Хошууч тайжийн чин бишрэлт сайн

Мади Тайхал хатан Цогт тайж эх хөвгүүн хоёр

Халдудын зүрхэн нэрт уулын өмнөд эгшээрэгт

Төмөр үхэр жилийн хөхөө сарын арван тавнаас үүдэж

Сэтгэшгүй чандмань тэргүүт зургаан сүмийг

Арван долоон жилийн хойно гал могой жилийн зуны эхэн хөхөө сар дуусгав» гэсэн байдаг.

Энэ шүлэгт: «***Хаан, Цөөхүр хоёрын жаргуулсан цагт***» хэмээн гарч буй нь Хаан гэдэг нь Автай сайн хан, Цөөхүр гэдэг нь Түмэнхэн хөндлөн Цөөхүр ноёныг хэлж байна гэж бид үзэж байна. Цогтын энэ хоёр авга ах бол Бурхны шашныг дэлгэрүүлэх, тэр дундаа шар малгайтны урсгалыг хөхиүлэн дэмжиж байсан хүмүүс юм.

Сүмийн нээлтийг хийж байх энэ цаг үед Халхын ноёдын дунд илтэд улаан, шараар ялгаран үйл ажиллагаа явуулж байсангүй. Харин бүгд л бурханы шашныг дэлгэрүүлэхийн төлөө хүчээ өгч байв. Тиймч учраас гэрэлт хөшөөний бичигт энэ хоёр авга ахынх нь нэрийг магтан дурьдан бичжээ. Гэвч Лигдэн хаанаас нүүр буруулсан өвөрлөгчийн ноёд Сэцэн хан Шолойг түших болсноор халхын ноёдын дотоод зөрчил гарах болсон.

Академич Ш. Нацагдорж, Халхын дотор чухам хэн толгойлон Цогтын эсрэг тэмцсэн нь тодорхойгүй. Халхын ноёдын эвдрэл нилээд хөлтэй зүйл болсон байжээ гэж тэмдэглэжээ. Мөн энэхүү зөрчлийн тухай Х. Пэрлээ «...Олон Сүмийн хөл ба зүүн Рээтү нь дэлхийн 47-р өргөрөг, 102-р уртарлагийн солбилцолын хавилцаа байна. Энэ хавилцаа Онгийн голд өмнө умраас хатгаж орсон мөргөцгүүд дээр дайны чулуун шивээний ор дөрөө байгаа нь тэр нутагт бүддийн шашны улаан малгайтан, шар малгайтны талыг баримтлагч нар болж, Түмэнхэн хөндлөн цөөхүр, Цогт хунтайж нарын талынхны тэмцлийн түүхнээ холбогдох дурсгал болно байх» гэжээ [Пэрлээ 1978: 136].

Халхын Урианхайны Үйзэн ноёны айлтгасан бичигт: «...Өөрийн чинь эцэг Буйма дайчин хошууч бээр Цогт хаан төрөөс урваад шашныг эвдэхүйд Халх, Ойрад хоёрын цэргээр номхотгоход туслалцсан билээ гэж намайг Үйзэн ноёны цолоор болоод засгийн ноёны болгосонд дээр лам хийгээд хоёр ханы элч ба хүүхэд дүү нэр эхлэн элчид бээр эзэнд бараалхаж учраа айлтгахүйд мөнхүү нэр ёсоор учраа айлтгаад бэлэг дээжээ барих нь ийн болой» [Дайчин гүрний 2010: 348] хэмээсэн байдаг.

Дээрх хоёр баримт нь Түмэнхэн болон халхын Урианхайны ноёд Цогт хунтайжтай зөрчилтэй байсныг нотлож байгаа юм.

Түмэнхэн хөндлөн цөөхүр ноён бол XVI зууны эцэс XVII зууны эхэн үеийн Халхын улс төр, шашинд тодорхой үүрэг гүйцэтгэсэн улс төр, шашны зүтгэлтэн байсан юм. Түүний үр хойчис хожим 1725 онд Сайн ноён хан аймгийг байгуулжээ.

Ном зүй

Галдан 1960 — *Галдан*. Эрдэнийн эрих. Улаанбаатар, 1960.

Дайчин гүрний 2010 — Дайчин гүрний дотоод яамны монгол бичгийн гэрийн данс. Зургаадугаар боть. Улаанбаатар 2010.

МУУТА — Монгол Улсын Үндэсний Төв Архив.

Нацагдорж 2008 — *Нацагдорж Ш.* Халхын түүх. Улаанбаатар: Бемби сан, 2008. 383 х.

Пэрлээ 1978 — *Пэрлээ Х.* Монгол ба Төв Азийн орнуудын соёлын түүхэнд холбогдох хоёр ховор сурвалж бичиг. Улаанбаатар, 1978. 139 х.

Яа Хан Ван 1984 — *Яа Хан Ван*. Далай ламын намтар. Зоригт, Мандах, Хуврун орчуулав. Бээжин: Үндэсний хэвлэлийн хороо, 1984.

О видах калмыцких родовых тамг

*Дарья Бадмаевна Гедеева*¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник
E-mail: gedeevadb@kigiran.com

© КалмНЦ РАН, 2020

© Гедеева Д. Б., 2020

Аннотация. Статья посвящена обзору калмыцких родовых знаков, называющихся «тамга». Выделены основные виды этих знаков. Автор отмечает, что тамги в основе своего рисунка имеют простые геометрические фигуры, что может являться свидетельством древности их происхождения и большой вероятности повторения у многих народов. Самый простой геометрический рисунок в системе родовых знаков представляет собой прямую линию, а также угол с разными по длине сторонами. Один из самых популярных рисунков — крест, который ассоциируется в народной культуре с крестовиной на дымовом отверстии кибитки. Встречается большое количество знаков в виде круга или, как его называют калмыки в системе тамг, железного кольца. Многообразие такой разновидности тамг создается за счет количества колец и их расположения относительно друг друга. Популярны были тамги в виде полукружности, которые различались по направлению рисунков, а также в виде двузубцев и трезубцев. Материалы автора свидетельствуют о том, что могут встречаться и знаки в виде китайских иероглифов. В целом в изучении калмыцких тамг имеется немало пробелов, и их дальнейшее исследование позволит пополнить перечень видов тамг.

Ключевые слова: родовые знаки, тамга, клеймо, таврение, виды, геометрические фигуры

Благодарность. Статья написана при поддержке гранта РФФИ № 19-512-44002 / 19 «Народное декоративно-прикладное искусство ойратов Монголии и калмыков России: общее и особенное в сравнительно-сопоставительном анализе». Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Гедеева Д. Б. О видах калмыцких родовых тамг // Desertum Magnum: studia historica. 2020. № 2. С. 70–77. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-70-77

UDC 398.347

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-70-77

Regarding the Types of Kalmyk Clan Tamgas (Stamps)

*Daria B. Gedeyeva*¹

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

Cand. Sc. (Philology) Leading Research Associate

E-mail: gedeevadb@kigiran.com

© KalmSC RAS, 2020

© Gedeyeva D. B., 2020

Abstract. The study gives a review of the Kalmyk clan signs called *tamga*. The article identifies the main types of these signs. The author points out that tamgas in their image have simple geometrical figures that can be the evidence of their ancient origin and the high probability of duplication in different nations. The most simple geometrical figure in the system of the clan signs has a form of a straight line and also an angle with sides of different length. One of the most popular images is a cross that in the folk culture is associated with cross piece of the smoke flap of the yurt. There are a lot of tamgas in the shape of a circle or, as the Kalmyks call it in the system of tamgas, iron ring. The variety of this type of tamgas is set up based on the number of rings and their position in relation to each other. There were popular tamgas in the shape of a semicircle that differed in the direction of the image and also in the shape of bident or trident. The authors' materials point to the fact that there could also be signs in the form of Chinese characters. All things considered, there are several desiderata in the study of Kalmyk tamgas and their further study will allow to enlarge the list of tamga types.

Keywords: clan signs, tamga (stamp), earmark, branding, types, geometrical figures

Acknowledgement. The article was written with the support of RFBR grant № 19-512-44002 / 19 “Folk Decorative and Applied Art of Oirats in Mongolia and Kalmyks in Russia: common and specific in the comparative analysis”. The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Gedeyeva D. B. Regarding the Types of Kalmyk Clan Tamgas (Stamps). In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 70–77. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-70-77

Более 400 лет назад калмыки совершили великое переселение из пределов своей исторической родины в Центральной Азии в Европу. Они пришли на территорию, где рядом не было родственных народов. Как гласит народная легенда, они полагали, что пришли ненадолго, лет на сто*. И большая часть народа более чем через сто лет ушла обратно. Оставшиеся продолжали вести свое кочевое хозяйство на российской территории и поддерживать политические, военные, дипломатические, торговые отношения с соседними народами. Несмотря на столь продолжительное пребывание в окружении иноязычных и иноконфессиональных народов, калмыки смогли сохранить свою материальную и духовную культуру и передавали из поколения в поколение традиции своих предков.

Одним из проявлений исторической памяти народа являются тамги — особые знаки родовой собственности, которыми клеймился домашний скот. Тамги имеют древнее происхождение, они были у всех народов, занимающихся скотоводством. Не стали исключением и калмыки, основным видом хозяйственной деятельности которых является животноводство. Они традиционно разводили четыре вида скота: верблюдов, лошадей, крупный рогатый скот и овец. Для обозначения родовой и семейной принадлежности лошадей они метили их, выжигая тамгу раскаленным металлом на крупе или лопатке. Коровам и овцам делали надрезы и пробои на ухе. О метке верблюдов у нас информации нет, однако можно предположить, что калмыки их тоже клеймили тамгой, как делают это их сородичи ойраты в западной Монголии, где традиция таврения животных не прерывалась.

О калмыцких тамгах писали в XIX в. в своих трудах П. И. Небольсин, К. И. Костенков [Небольсин 1852: 13–14; Костенков 1868: 167–171]. Из современных исследователей в контексте изучения происхождения калмыцкого народа родовые знаки описывали Г. О. Авляев, А. Г. Митиров, Э. П. Бакаева, Т. И. Шараева, С. Г. Батырева, Д. Б. Гедеева [Митиров 1998; Авляев 2002; Бакаева 2016; Шараева 2017; Батырева 2006; Гедеева 2003].

Несмотря на оторванность далекими расстояниями от своих соплеменников и родственных монгольских народов, традиция таврения древними знаками не угасала у калмыков до советского периода. Прервала эту традицию коллективизация частного скота. Однако тамги остались в памяти старшего поколения как маркер их родов. И в настоящее время большинство населения знает свои тамги по рассказам старших родственников.

Древние знаки, передаваясь из поколения в поколение, расходясь по родовым веткам, видоизменялись, дополнялись новыми элементами.

* Информант Гедеев Б. Г. (1893–1973).

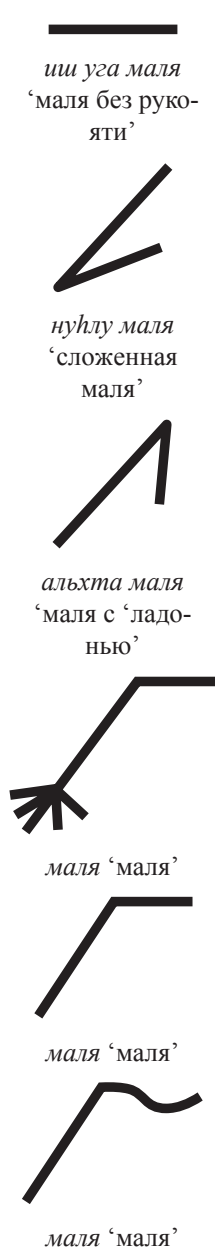


Рис. 1

Иногда родственники использовали одно общее клеймо и ставили его, различая скот, кто однажды, а кто дважды — в разных местах, например на бедре и на лопатке лошади. Иногда ставили знак в перевернутом виде или меняя угол рисунка.

Каждая калмыцкая тамга имеет свое название в зависимости от того, какой предмет напоминает геометрическая фигура, лежащая в ее основе: орудие труда, военное оружие, конскую сбрую, элементы конструкции кибитки, степную фауну, буддийские символы, орнамент.

В данной статье мы попытались провести классификацию калмыцких родовых тамг по геометрическим рисункам, которые легли в основу изображений.

Самый простой геометрический рисунок представляет собой прямую линию, а также угол с разными по длине сторонами. Такие знаки обозначают короткую плетть *маля*, которая применялась калмыками как орудие труда, охоты и оружие (см. рис. 1). В собранном нами материале имеются несколько разновидностей такой тамги в зависимости от элементов, добавленных к ней: *иш уга маля* ('маля без кнуровища'), *нуһлу маля* ('сложенная маля'), *альхта маля* ('маля с 'ладонью'). Известны еще три разновидности данной тамги с одинаковым названием — *маля*. Вероятно, со временем в названиях этих тамг были утрачены определения различающих их изображения компонентов.

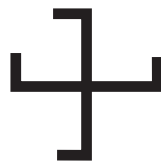
Тамги в виде двух пересеченных линий, или в виде креста, ассоциируются у калмыков с крестови-



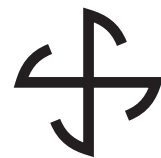
жсуңһру
'свастика'



жсуңһру
'свастика'



жсуңһру
'свастика'



күрд
'молитвенный
барабан'



жсуңһру
'свастика'

Рис. 2

ной-перекладиной *цахрг* на дымовом отверстии кибитки. Знаки имеют разный рисунок креста: с одинаковыми и разными по длине линиями, с короткими концами, с двойными параллельными линиями (см. рис. 2). Сохранились названия *ахрхн цаһрг* ('короткий крест'), *ут цаһрг* ('длинный крест').

Свидетельством того, что калмыки не прерывали торговых, политических, культурных связей с народами Центральной Азии являются крестообразные тамги в виде китайских иероглифов со значением *ут насн* ('долголетие'), *өлзэ* ('счастье'), *кун* ('человек'). Тамга *кун* в разных вариантах имеет вид человека с прямыми руками и ногами, с поднятыми руками, с закругленным рисунком ног, смыкающимся в полукруг.

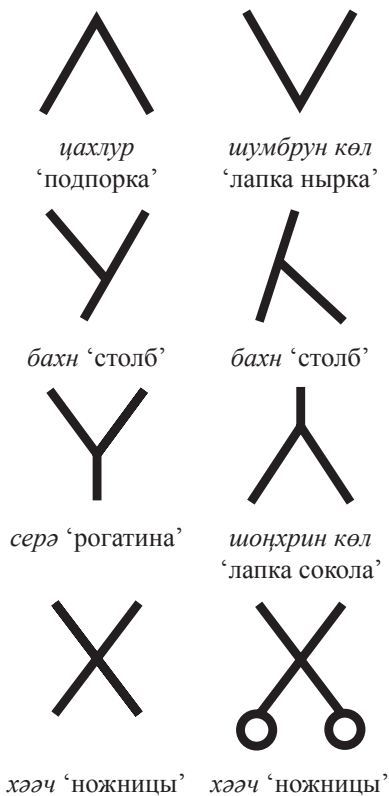


Рис. 3

нены у многих народов в качестве клейма для скота, а у некоторых народов изображались на печати или гербе. Трезубец широко известен как атрибут индуистского бога Шивы, римского Нептуна и др. Также он известен как личный знак Чингисхана и его внука хана Батыея.

Калмыцкие двузубцы встречаются нескольких видов: *шумбрун көл* ('лапка нырка'), *шоңхрин көл* ('лапка сокола'), *цахлур* ('подпорка'), *серэ*

К геометрической фигуре, имеющей в основе крест, можно отнести и *джунгру* — свастику, популярный в системе калмыцких тамг символ. Он имеет разные конфигурации: с опущенными вниз или поднятыми вверх концами горизонтальной линии, с повернутыми одновременно вправо или влево концами вертикальной линии, с кругом в центре и т. д.

В системе калмыцких тамг встречается несколько видов двузубцев и трезубцев, имеющих разные рисунки и разные названия. Эти знаки были распростра-



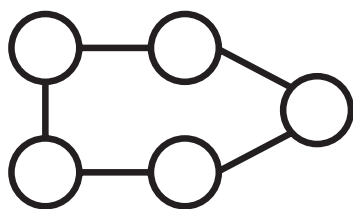
Рис. 4

(‘рогатина’) *бахн* (‘столб’), *хэач* (‘ножницы’) (см. рис. 3). Одинаковые по начертанию, но имеющие разные названия, они встречаются и у других народов. Такой же знак, как «лапка сокола», был на гербе болгарского хана Кубрата, и назывался он исследователями «пикирующим соколом».

Тамги-трезубцы (см. рис. 4) у калмыков имеют разные названия. Так, знак с зубьями, обращенными под прямым углом вниз, называется *тулһ* (‘тренога для котла’), с зубьями, крайние концы которых изогнуты и направлены под прямым углом вверх, — *сам* (‘расческа’), зубьями вверх в виде птичьей лапки — *сала* (‘развилка’), в виде полукруга зубьями вниз — буддийский знак *очр* (‘ваджра’).

Очень популярны были тамги в виде круга *төөлг* (‘железное кольцо’) (см. рис. 5). Различались *келтэ төөлг* (‘кольцо с язычком’), *хойр келтэ төөлг* (‘кольцо с двумя язычками’), *һурвн төөлг* (‘три кольца’), *тавн төөлг* (‘пять колец’). Существует тамга, представляющая собой условное изображение деревянного обода *харач* с крестовиной-перекладиной *цаһрг*, который устанавливался в дымовом отверстии кибитки. Фигура круга использована также в тамгах *номин күрд* (‘колесо Учения’) — рисунке колеса с восемью спицами, в тамге *тумһл* — схематичном изображении буддийского символа в виде колеса с тремя и четырьмя завитками. Буддийскую символику имеет также тамга из трех кругов в виде пирамидки *чиндамани* (‘камень, исполняющий желания’).

Популярны были тамги в виде полуокружности (см. рис. 6). Знаки имеют разные названия в зависимости от того, куда они повернуты концами полуокружности.



тавн төөлг ‘пять колец’



тавн төөлг ‘пять колец’



жәһр



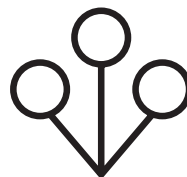
һурвн төөлг ‘три кольца’



жәндәмн ‘чиндамани’



төөлг ‘кольцо’



жәхәмд



хош төөлг ‘двойное кольцо’

Рис. 5



Так, тамга в виде растущего месяца называется *сар* ('месяц'), повернутый концами вверх — *хумси* ('ноготь'), такой же, но с изломом на концах — *турун* ('подкова'), опущенный концами вниз и с линией справа в виде ручки — *тулкүр* ('дверной ключ, крючок'), в виде убывающего месяца — *хасг* ('казахская').

Довольно популярны были тамги, в основе которых лежали фигуры квадрата и прямоугольника (см. рис. 7). Известны такие знаки, как *балта* (*балт*) ('пряник; секира'), *дарцг* ('флаг'), *күсм* ('шнур'), *зег* ('орнамент').

Классификация, проведенная нами, является предварительной, поскольку работа по сбору знаков и информации о них продолжается. Имеются сведения, что родовыми знаками метили не только скот, но и предметы быта. Однако точной информацией мы еще не владеем.

В настоящее время в калмыцком обществе наблюдается большой интерес к своим истокам, родовым корням, который можно объяснить проявлением инстинкта самосохранения народа, противостоянием возможной ассимиляции, угрозе потери исторической памяти. Люди разыскивают в архивах имена предков, изучают по документам их жизненный путь, ведут свои полевые исследования по истории края, родовой территории. И естественно, что в ходе таких изысканий они узнают о своих родовых знаках.



Наблюдается процесс возвращения тамг в современную жизнь, но уже не в качестве метки для животных, а в виде родового знака, который можно продемонстрировать окружающим людям. Он может быть, например, вышит на мужской одежде, вытиснен на кожаных колчанах современных лучников, присутствует на гербе современных родовых знамен, изображен на воротах дома и т. д.

Возвращение тамг в современную жизнь, своего рода мода на них является благоприятным условием для исследователей, поскольку поисковой работой заняты не только ученые, но и сами жители республики. Такая ситуация дает большую надежду на дальнейшую успешную работу и создание каталога тамг с указанием их названий и родовой принадлежности.

Литература

- Авляев 2002 — *Авляев Г. О.* Происхождение калмыцкого народа. 2-е изд., перераб. и испр. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. 325 с.
- Бакаева 2016 — *Бакаева Э. П.* Знаки принадлежности: тамги ойратов Монголии и калмыков // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков: Монография / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева и др. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С 122–129.
- Батырева 2006 — *Батырева С. Г.* Народное декоративно-прикладное искусство калмыков XIX – начала XX вв. Элиста: НПП «Джангар», 2006. 160 с.
- Гедеева 2003 — *Гедеева Д. Б.* О знаках собственности у калмыков // Монголоведение в новом тысячелетии (к 170-летию организации первой кафедры монгольского языка в России): мат-лы междунар. науч. конф. (Элиста, 22–26 сент. 2003 г.). Элиста: КалмГУ, 2003. 320 с.
- Костенков 1868 — Калмыцкая степь Астраханской губернии по исследованиям Кумо-Маньчской экспедиции. СПб.: Тип. В. Безобразова и комп., 1868. 300 с. разд. паг.; 17 л. ил. карт; 26.
- Митиров 1998 — *Митиров А. Г.* Ойраты — калмыки: века и поколения. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. 384 с.
- Небольсин 1852 — *Небольсин П.* Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб.: Тип. Карла Крайя, 1852. 190, [2] с., 2 л. ил.
- Шараева 2017 — *Шараева Т. И.* Этнические маркеры калмыков: исследования и материалы. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. 286 с.

Символика птиц у калмыков

Михаил Убушаевич Монраев¹, Александр Борлаевич Лиджиев²

¹ Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова
(д. 11, ул. А. С. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
доктор филологических наук, профессор
E-mail: kelen@kalmsu.ru

² Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова
(д. 11, ул. А. С. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
кандидат филологических наук, доцент
E-mail: juwali@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Монраев М. У., Лиджиев А. Б., 2020

Аннотация. В статье раскрывается символическое значение некоторых видов птиц, присутствующее в традиционных представлениях калмыков. Как правило, за различными видами птиц в культуре народа закреплена собственная символика, которая может иметь как положительную, так и отрицательную коннотацию. Рассматривается приписываемая конкретным видам птиц роль вестников. Выделена связь символики образов птиц с тотемизмом, в частности с выбором тех или иных видов птиц тотемами разных этносов. Проведено сопоставление с символикой образов птиц у разных народов. Актуальность исследования продиктована необходимостью раскрыть основные характеристики символов образов птиц, которые являются такими же древними, как и любые другие символы, присутствующие в жизни человека. В исследовании рассматриваются орнитонимы калмыцкого языка с этнолингвистической точки зрения. Орнитонимы широко представлены в произведениях фольклора калмыков и других монгольских народов: в сказках, пословицах, поговорках и других жанрах фольклора.

Ключевые слова: птицы, символ, символизм, калмыки, монгольские народы, орнитонимы, тотемизм

Благодарность. Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ в рамках проекта № 19-012-00531 «Лексика материальной культуры калмыцкого языка: опыт этнолингвистического исследования». Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Монраев М. У., Лиджиев А. Б. Символика птиц у калмыков // Desertum Magnum: studia historica 2020. № 2. С. 78–86. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-78-86

UDC 39

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-78-86

Bird Symbolism in the Perception of Kalmyks

Mikhail U. Monraev¹, Alexander B. Lidzhiev²

¹ Kalmyk State University named after B. B. Gorodovicova (13, Pushkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Dr. Sc. (Philology), Professor
E-mail: kelen@kalmsu.ru

² Kalmyk State University named after B. B. Gorodovicova (13, Pushkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Cand. Sc. (Philology), Associate Professor
E-mail: juwali@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Monraev M. U., Lidzhiev A. B., 2020

Abstract. The article describes the symbolic meaning of the image of some bird species existing in the Kalmyk traditional perception. As a rule, different species of birds in the culture of a nation have their own symbolic meaning that can have both positive and negative connotation. The article analyzes the role of messengers referred to different species of birds. The article points out the link of the bird symbolism with totemism and in particular with the selection of this or other species of birds for totems of different ethnic groups. There was a comparative analysis of the bird symbolism among different nations. The study is of great importance as there is a need for revealing the main characteristics of bird image symbols which are as ancient as any other symbols existing in the life of people. The article analyzes the ornithonyms of the Kalmyk language from the ethno-linguistic point of view. Ornithonyms are widely represented in the folklore of Kalmyks and other Mongolian nations: in the fairy tales, proverbs, sayings and other folklore genres.

Keywords: birds, symbol, symbolism, Kalmyks, Mongolian nations, ornithonyms, totemism

Acknowledgement. The study was conducted with the support of RFBR under the scope of the project № 19-012-00531 “The lexis of the material culture of Kalmyk language: the ethno-linguistic research”. The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the

financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Monraev M. U., Lidzhiev A. B. Bird Symbolism in the Perception of Kalmyks. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 78–86. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-78-86

Настоящая работа посвящена этнолингвистическому исследованию стереотипов восприятия птиц в традиционной культуре калмыков и других монгольских народов. В работе представлены наиболее распространённые среди калмыков символические представления о пернатых. Этнолингвистическое исследование орнитонимов и их символики в калмыцком языке находится на периферии научных изысканий, этим обусловлена актуальность и научная новизна представленной работы. Актуальным является также необходимость показать и раскрыть символику образов птиц, поскольку эта символика присутствует в жизни человека с древних времен.

Данное исследование базируется в основном на фольклорном и этнографическом материале. Символика образов птиц занимает особое место в традиционных представлениях калмыков о мире, что объясняется во многом кочевым образом жизни народа, который обуславливал особую близость людей с природой. Как правило, каждый этнос имел свою систему символических понятий о животных и птицах, которая вписана в картину мира этих народов и помогает понять их мировоззрение. Орнитомы широко представлены в фольклоре калмыков и других монгольских народов: сказках, пословицах, поговорках и других жанрах фольклора. За различными видами птиц в культуре народа закреплена символика, которая может иметь как положительную, так и отрицательную коннотацию.

Важной причиной, формирующей отношение к птицам, является представление об их принадлежности к верхнему пространству: люди считали, что они имеют божественное происхождение или сами являются божествами. В мифологии многих народов с птицами связывают свое происхождение некоторые этносы, племена или роды, о чем свидетельствуют легенды и мифы, повествующие об их возникновении. Таких птиц обычно считали благородными или чистыми, священными, их обожествляли, им придавали символическое значение, они часто фигурировали в качестве тотема. К благородным относят обычно хищных птиц. Как правило, это орел, его культ чрезвычайно распространен среди монгольских народов [Эрдэнэболд 2012: 75]. Самым почитаемым является орел (калм. *бургд*), он упоминается в мифологии и фольклоре монгольских народов и считается ханом среди птиц. У бурят орел считается священной птицей, его называют: нойон, царь (бур. *шубуун-нойон*, *хан-*

бүргэд) [Михайлов 1980: 77]. У монгольских народов культ существовал культ орла и сохранилось изречение «Отец — царь орел, мать — царица гаруди» [Эрдэнэболд 2012: 77]. У монголов есть род *бүргэд* ('орел'), хотя в источнике переводится как 'сокол', ведущий свое происхождение, согласно преданию, от трех мальчиков, найденных в гнезде орла [Очир 2016: 59]. От другой благородной птицы ведет свое происхождение монгольский род *шонход*, множественное число от *шонхор* ('сокол, кричит'), данный этноним может происходить от названия тотема или от рода занятий, т. е. представители этого рода могли разводить этих хищных птиц [Очир 2016: 259]. К чистым, или священным, птицам относили лебедя, например, некоторые олётские князья вели свое происхождение от дочери Неба Хан Хормуста-тенгри, предстающей в образе лебедя [Эрдэнэболд 2012: 73]. Еще один ойратский субэтнос, байты, также считали, что лебедь является их прародителем [Эрдэнэболд 2012: 73]. Бурятское племя *шошолог* также считало своим предком лебедя — священную белую птицу [Содномпилова 2009: 325]. Среди тех, кто считает своим предком лебедя, стоит упомянуть и хоринцев [Очир 2016: 216]. Реже среди тотемных птиц упоминается журавль. Так, среди монголов имеются род *тогоруутан*, он делится на *ар тогоруутан* и *өвөр тогоруутан* (северных и южных), которые упоминаются в «Сокровенном сказании» [Очир 2016: 161–162]. Среди монгольских народов существует родовое название *шаазгай* ('сорока'), восходящее к названию почитаемой птицы, которая является тотемом данного рода [Очир 2016: 251]. Тотемом также считалась и синица — *көк шовун*, ей поклонялись представители рода Буха-нойона, делая весной подношение мясными продуктами [Очир 2016: 51].

Наиболее известным тотемом у алтайских народов является ворон. Этноним «кереиты» входит в состав как монгольских, так и тюркских этносов. Этносы, считающие своим тотемом ворона, жили в XI–XII вв. в районе рек Завхан, Орхон и Тола и образовали кереитское княжество. Впоследствии тотемное название правящего рода превратилось в этноним [Очир 2016: 234–235]. Тотемизм является распространенным явлением у народов Центральной Азии, многие тотемические мифы имеют сходный сюжет, что важно для понимания символики животных у монгольских народов.

К почитаемым птицам у монгольских народов относится коршун (калм. *элэ*). Среди ойратов, например, была запрещена охота на коршуна. Буряты также почитают коршуна, но менее, чем орла [Эрдэнэболд 2012: 77].

Особо почитаемой птицей у калмыков был лунь (калм. *хулд*). Завидев его, обязательно снимали шапку и кланялись. Увидеть луня, отправляясь

в путь, считалось хорошей приметой, особенно если правое крыло пролетающей птицы было направлено к идущему, считалось, что тогда все задуманное исполнится. «Черный конец крыльев луны калмыки считают письмом девы неба. Лунь поэтому считается святой птицей, и его никто не должен трогать» [Душан 2016: 164–165].

Как было сказано выше, люди разделяли птиц на «чистых» и «нечистых» [СД 4 2009: 345], как правило, к чистым часто причисляли лебедя. Лебедь — это один из самых распространенных образов в мифологии, фольклоре и литературе многих народов, в том числе калмыков. Калмыки считали лебедя священной птицей, к которой они относились с большим почтением и суеверным страхом. На лебедей охотиться могли только люди благородного происхождения, для простого человека охота на лебедя требовала предварительного соблюдения определенных условий, в противном случае с человеком и его семьей могло произойти несчастье [Душан 2016: 195–196]. Почтительное отношение к лебедям, *хун шовун*, сохраняли и представители монгольского рода *булгадар*. Провожая лебедей осенью в теплые края и встречая весной, они делали подношение молоком [Очир 2016: 51].

К священным птицам относится также журавль (калм. *тохрун*). У калмыков было запрещено на них охотиться, трогать их яйца и птенцов, бытовало поверье, что журавли способны заклинать, и их заклятие достигает цели [Душан 2016: 196–197]. Согласно поверьям, журавли имели своих духов-покровителей, и они могли преследовать человека, который убьёт журавля [Хангалов 1903: 211]. Считалось плохим предзнаменованием, когда журавли летели над жилищем. Когда такое случалось, калмыки выходили из жилища и плескали водой, отводя от себя неприятности [Душан 2016: 196–197]. Буряты также считали, что если лебеди и гуси пролетят над домом или улусом, люди, в них проживающие, могут заболеть, тогда никто не придет в этот улус [Хангалов 1903: 211].

Ойраты считали священной птицей турпана, которую связывали с образом буддийского монаха: *...эңер шовун болвл ламын сүмстэ шовун» гижэ келдг тул хавр һарч эңер шовун ирхд герин һазадын саң сур тэвжэ сээхн хувцн өмсч угтлһын йосн кедг* ‘говорят, что „турпан считается птицей с душой ламы“, поэтому, когда наступает весна и турпаны возвращаются, надо позади дома воскурить и поставить благовония, надеть красивую одежду, и называется это встречей’ [Namjil 2010: 161].

Также бытует поверье, что лебеди, журавли и турпаны живут парами, если одну птицу убить, то другая проклянет, так как считается, что эти парные птицы никогда не расстаются [Эрдэнэболд 2012: 78].

Помимо лебедя, журавля и турпана, к священным птицам относится гриф. Ойраты наделяли его, как и турпана, чертами сходства с духовным лицом, называя *гелен* (буддийский священник), что было связано

с образом жизни птицы. Считалось, что гриф сам не добывает пищу, а питается падалью. Оставив, согласно обычаю, в степи тело покойника, ойраты наблюдали: считалось хорошим знаком, если первым прилетал гриф [Эрдэнэболд 2012: 78]. Охотники также считали хорошей приметой встретить ворона или грифа, так как, по представлениям ойратов, они привлекали дичь, поскольку дикие хищные животные следуют за вороном и грифом [Эрдэнэболд 2012: 112]. Священной птицей грифа считали и урянхайцы, они после похорон читали специальные молитвы, призывая грифа, награждали его разными эпитетами: *хури хумст* — ‘острокогтистый’, *хури савар* ‘остролапый’, *түрэмгий шувуу* ‘свирепая птица’, *том шувуу* ‘большая птица’ [Эрдэнэболд 2012: 74].

Согласно поверьям ойратов, нельзя было убивать голубей: *көвлжэргн болел өдр болһн маань тоолж бээдг шовун гижэ келдг тул түүниг алвал килництэ гижэ үздг* ‘говорят, что голубь, это птица, которая как будто читает (считает) мани каждый день, поэтому ее убийство считается грехом’ [Namjil 2010: 161]. Подобный запрет на убийство голубя существовал и у славян, которые считали, что нельзя причинять этой птице вред и употреблять ее в пищу, нарушение запрета считалось грехом и могло повлечь негативные последствия [Гура 1997: 612–613].

У ойратов ворон представляет собой зловещую птицу. В их представлениях хтоническая природа воронов проявлялась в их связи с подземным миром, душами грешников и преисподней, а также с подземными кладками [СД 1 1995: 435]. Хтоническая природа подтверждалась цветом птицы. Так, например, у хакасов черный цвет устойчиво соотносится с хтоническим миром [Бурнаков 2010: 347]. Хтонизм присущ не только черным воронам, но также ночным совам, черному дятлу и некоторым другим [СД 4 2009: 346], они противопоставляются белым птицам как зловещие и нечистые. Негативный образ, по мнению ойратов, связан с его образом жизни: «...он является спутником волка и питается кровью, поэтому считают его плохой птицей» [Эрдэнэболд 2012: 74].

Еще одна сторона символики образов птиц заключается в том, что люди их считали вестниками. Подобные представления, очевидно, могли быть связаны с сезонной миграцией, поскольку бытовало поверье, что осенью они улетали зимовать в верхний мир [Эрдэнэболд 2012: 72]. Так, статусом вестника у калмыков обладал ворон, который, как предполагалось, мог предвидеть и предопределять судьбы людей. Он приносил вести из другого мира, обычно предвещал различные несчастья, неурядицы, смерть и пр. Ойраты считали, что ворон предвещает недобрые вести, они называли ворона *хар муу амтай хэмээн* ‘с черной плохой душой’. Хакасы также считали, что «если ворон близко подлетит к дому и будет кричать, обязательно случится беда» [Бурнаков 2010: 346]. По представлениям бурят, ворон был посланником больших черных зайнов,

крик ворона считался плохой приметой. Чтобы отвести беду, приглашали в дом шаманов и брызгали вином и тарасуном (молочной водкой) [Хангалов 1903: 209].

Отношение к вороне, как вестнику, зафиксировано в калмыцких заговорах, например: *сэ кел, сэ кел / сэн зэңг кел / сэн зэңг келхлэчн / сэңгэргэргэ дүүрэг өөк өгнэв / му зэңг келхлэчн / модн ханжсалар шаажэ алнав* ‘говори о хорошем, говори о хорошем, если будешь говорить о хорошем, угощу тебя полным сычугом сала, если принесешь плохие вести, убью тебя деревянным кинжалом’ [Басангова 2018: 31].

Носителем новостей калмыки считали сороку, в культуре многих народов с этой птицей связано много примет и поверий. Бытует мнение, что своим криком сорока предвещает скорое прибытие гостя [Эрдэнэболд 2012: 73]. У китайцев крик сороки также ассоциируется с новостями, чаще с положительными, китайцы считают, что крик сороки — предвестие грядущих радостных событий [Гура 1997: 78].

С птицами был связан и ряд дорожных примет. Появление сороки, например, рассматривалось как благоприятный знак, ее стрекотание толковалось как предвестник радостной встречи. Предвестником несчастья считали встречу с удоном, вороном, образы которых в традиции монголоязычных народов окружены ореолом негативных значений [Содномпилова 2009: 188].

С символикой образа птиц тесным образом связан календарный цикл и календарная обрядность, а также различные погодные приметы. Так, например, ворон, по наблюдениям монголов, хотя и относится к перелетным птицам, но весной прилетает к жилищу людей первым, опережая всех. Считалось, что, если ворона покружится над юртой по ходу солнца, лето будет плодородным [Эрдэнэболд 2012: 73–74].

Монголы придавали особое значение сезонной миграции птиц, весеннюю миграцию встречали с особой радостью, считая прилет птиц добрым знаком: открывали вход в юрту и брызгали молоком [Эрдэнэболд 2012: 72]. Подобным же образом встречали и провожали, делая подношение молоком, лебедей [Очир 2016: 51]. Приход весны также символизировал гогот гуся: *һалун нег доңдхла, хавр ирдэ* ‘когда один раз крякнет гусь, то приходит весна’ [Басангова 2019: 214].

У монголов существовал запрет на разорение гнезд птиц и убийство птенцов [Эрдэнэболд 2012: 128]. Калмыки убийство птенцов приравнивали к убийству гелюнга, творящего добродетельные деяния [Басангова 2019: 213] и считали запретным занятием не только охотиться на журавлей, но даже трогать их яйца и птенцов [Душан 2016: 196–197]. Ойраты считали плохим предзнаменованием убийство ворона [Эрдэнэболд 2012: 129], поскольку полагали: *керэ алхла кезэд хоосн* ‘убьешь ворона — всегда будет пусто’. Это отношение к ворону может являться от-

голоском представлений, отраженных в мифологии соседних народов Южной Сибири, где ворон являлся божеством-хранителем, относился к демиургам и мог быть послан за душой человека [Бурнаков 2010: 346].

Птица в представлениях многих народов считалась посредником между мирами: верхним и нижним. Она являлась символом «другого» мира, олицетворяла собой вместилище душ, выступала в роли курьера между миром живых и мертвых, являлась вестником будущего [Курашкина 2018: 118]. Представление о том, что птицы имеют связь с потусторонним миром, отражалось, например, в том, что обязательным атрибутом одежды шамана являлись птичьи перья, сама одежда должна была напоминать форму птицы. Это объяснялось тем, что птичий наряд необходим для полета в потусторонний мир: «...говорят, что туда легче отправиться, когда наряд легкий» [Элиаде 2015: 151]. Кроме использования «птичьей» одежды, урянхайский шаман, например, при камлании для призыва онгонов имитировал крики ворона, филина, совы [Эрдэнэболд 2012: 162], что также свидетельствует о понимании им связи птиц с потусторонним миром.

Орнитологическая символика не ограничивается описанными выше примерами, тем не менее приведенный перечень является наиболее распространенным и известным — и не только в культуре монгольских и других алтайских народов. Аналогичная символика образов названных в статье птиц является распространенной и представлена в мифологии многих народов мира.

Традиционно у монгольских народов сложился ряд символических представлений, благодаря которым выделялись птицы наиболее значимые и почитаемые. На протяжении долгого времени о них слагались легенды, а в некоторых случаях они стали объектом народных примет и суеверий. Многие приметы и суеверия устарели и не являются актуальными, однако они позволяют реконструировать наивную картину мира этноса и имеют ярко выраженную этнокультурную специфику, в которых сконцентрирован многовековой опыт народа и стереотипы этнического сознания.

Литература

- Басангова 2018 — *Басангова Т. Г.* Ворона в калмыцком фольклоре: приметы, заговор, сказка // *Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки.* 2018. Т. 12. № 1. С. 30–34.
- Басангова 2019 — *Басангова Т. Г.* Журавль в фольклорной традиции калмыков // *Известия Волгоградского государственного педагогического университета.* 2019. № 2 (135). С. 212–217.
- Бурнаков 2010 — *Бурнаков В. А.* Образ врановых птиц в мировоззрении хакасов // *Проблемы истории, филологии, культуры.* 2010. № 4. С. 346–362.

- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
- Душан 2016 — Душан У. Д. Избранные труды. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. 376 с. (Manuscriptum Orientalica).
- Курашкина 2018 — *Курашкина Н. А.* Основные характеристики и виды орнитологических символов // Доклады Башкирского университета. 2018. Т. 3. № 1. С. 115–120.
- Михайлов 1980 — *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.
- Очир 2016 — *Очир А.* Монгольские этнонимы: вопросы происхождения и этнического состава монгольских народов. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 286 с.
- СД 1 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь: Т. 1. М.: Международные отношения, 1995. 575 с.
- СД 4 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь: Т. 4. М.: Международные отношения, 2009. 656 с.
- Содномпилова 2009 — *Содномпилова М. М.* Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.
- Хангалов 1903 — *Хангалов М. Н.* Балаганский сборник. Сказки, поверья и некоторые обряды у северных бурят. Томск: Паровая типо-литография П. И. Макушина, 1903. 290 с.
- Элиаде 2015 — *Элиаде М.* Шаманизм и архаические техники экстаза. М.: Ладомир, 2015. 552 с.
- Эрдэнэболд 2012 — *Эрдэнэболд Л.* Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX — начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2012. 196 с.
- Namjil 2010 — *Namjil T.* Oyirad mongol-un zang uyile-yin soyol bishirel-un boti. Urumci: Sinjiyang-un arad-un keblel-yin horia. 2010. 457 h.

Лекари в народной медицине тюрко-монголов Внутренней Азии: образы, функции

*Марина Михайловна Содномпилова*¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
(д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)
доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
E-mail: sodnompilova@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Содномпилова М. М., 2020

Аннотация. В традиционном обществе всегда выделялись люди, способные оказывать другим людям и животным помощь в лечении недугов, болезней, ран и переломов, — их принято называть целителями. Целью данной статьи является исследование образа, функций, приемов и атрибутов лекарей в среде тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. В исследованиях традиционной культуры народов Внутренней Азии зачастую целительская деятельность рассматривается как часть практик шаманизма. Однако в тени шаманских обрядов оказались специализирующиеся на лечебных свойствах растений травники, способные сращивать кости и выправлять вывихи костоправы, а также массажисты, повитухи, лечащие кнутом и многие другие целители. У тюрко-монгольских народов Внутренней и Центральной Азии сложилось устойчивое мнение о целительских способностях близнецов и женщин, родивших близнецов, бесстрашных людей и силачей.

Ключевые слова: Внутренняя Азия, тюркские и монгольские народы, народная медицина, народные лекари, целители, близнецы, костоправы, атрибуты лекарей

Благодарность. Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 19-09-00120 «Традиционные медицинские знания монгольских народов в ретроспективе и в будущем». Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Содномпилова М. М. Лекари в народной медицине тюрко-монголов Внутренней Азии: образы, функции // Desertum Magnum: studia historica. № 2. С. 87–96. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-87-96

UDC 39

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-87-96

Healers in the Folk Medicine of the Turkic-Mongols of Inner Asia: Images, Functions

*Marina M. Sodnompilova*¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanovoy St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

Email: sodnompilova@yandex.ru

© KalmSC, 2020

© Sodnompilova M. M., 2020

Abstract. In the traditional society there were always people capable of helping other people and animals in treating ailments, diseases, wounds and fractures — they are conventionally called healers. The goal of this article is to analyze the image, functions, methods and attributes of the healers among the Turkic-Mongol nations of Inner Asia. In the research of traditional culture of nations of Inner Asia the healer activities are often considered a part of shamanism practice. However, in the background of the shamanism rites there were the herbalists specializing in curative properties of the plants, bonesetters capable of setting bones and fixing dislocations and also masseuses, midwives, healers treating with whip and other healers. Among the Turkic-Mongol nations of Inner and Central Asia there is an unalterable opinion about curative powers of twins and women who gave birth to twins, brave people and strong men.

Keywords: Inner Asia, Turkic-Mongol nations, folk medicine, folk healers, healers, twins, bonesetters, healers' attributes

Acknowledgement. The study is funded by RFBR grant № 19-09-00120 “Traditional medicine knowledge of Mongolian nations in retrospective and the future”. The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Sodnompilova M. M. Healers in the Folk Medicine of the Turkic-Mongols of Inner Asia: Images, Functions. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 87–96. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-87-96

В любом традиционном обществе особым статусом наделялись люди, которых принято называть целителями: они были способны оказывать помощь в лечении недомоганий, болезней, ран и переломов как людям, так и животным. В исследованиях традиционной культуры народов Внутренней Азии зачастую целительская деятельность рассматривается как часть практик шаманизма. Действительно, врачевание стало одной из основных функций шаманов, и их помощь, основанная на религиозно-мистической основе, была порой единственной, которую могли получить люди, особенно в ситуации сложных заболеваний, природа которых им неизвестна. В тени шаманских обрядов оказались специализировавшиеся на лечебных свойствах растений травники, способные сращивать кости и выправлять вывихи костоправы, а также массажисты, повитухи и многие другие целители. У алтайцев в XIX в. упоминались более 20 наименований «специализаций» лиц, причастных к целительской деятельности. Так, например, среди алтайских лекарей выделялись *сын-нык-бычык тудаачы* ‘держатель переломов’ — костоправы, *сыймууччи* ‘гладящие’ — массажисты, *алкыш* — излечивающие благопожеланиями, *кайчи* — лечащие горловым пением [Тюркские народы Сибири 2006: 449, 451]. Д. Ю. Доронин дает более подробную и точную информацию о магических практиках алтайцев, подчеркивая при этом, что большинство видов такой деятельности связывается с получением визуальной информации. Среди «визионеров» (по Д. Ю. Доронину), в круг которых включены не только люди, оказывающие помощь, но и вредящие обществу, выделяются *көспөкчи* ‘видящий духов и души мертвых’, *рымчи* ‘видящий в припадке’, *көрү түш көрөр* ‘видящий вещи сны’, *арчын көрөр* (‘смотрящий арчын — можжевательник’), *кол көрөчи* ‘смотрящий руку’, *кара көстү* ‘имеющий черный глаз’ и др. [Доронин 2016: 125].

Разные категории лиц, занимавшихся врачеванием или культовой практикой, имевшей тесную связь с целительством, обнаруживаются и у тувинцев, монголов, бурят, якутов, хакасов. В целом феномен института магических практиков был характерен для разных культур в Центральной и Внутренней Азии. Особенно многочисленную группу людей, приобщенных к искусству целительства, составляли оракулы, с предсказаний которых обычно и начиналось лечение. У казахов, например, в числе таковых упоминаются *фалши*, *жулдызши* (‘предсказывающие по звездам’), *ярунчи* (‘гадающие по лопатке’), *рамчи* (‘гадающие по цвету пламени’), у уйгуров — *палчы*, *раммалчы*, *азаимхан*, *дуахон*, *адачи* и др. [Басилов 1992: 54]. Наличие такой обширной группы людей с узкой специализацией, оказывавших магическую помощь, могло быть результатом прямо противоположных процессов. С одной стороны, формирование группы лекарей разной специализации свойственно архаичным обществам, где еще не сложился институт шаманства. Процесс

развития шаманизма характеризуется усилением их роли в обществе и сосредоточением в их руках культовой специализации [Михайлов 1980]. Известно, что у многих народов Сибири в XIX — начале XX в. функции лекарей, гадальщиков и других «узких специалистов» входили в круг религиозно-магических практик шаманов. С другой стороны, выделение в самостоятельную группу многочисленных оракулов, «знающих», знахарей могло выступать признаком угасания шаманизма. Так, например, некоторые религиозно-магические практики у алтайцев свое развитие получили в начале XX в. с актуализацией белой веры, или бурханизма, и утратой позиций черной веры — шаманизма. В частности, в практике народного целительства возросло значение можжевельника — *арчына*, который стал символом Белой веры, и в связи с этим, вероятно, более значимой стала роль таких деятелей, как *арчын көрөр*.

Общеизвестным термином в тюрко-монгольской среде, имеющим значение «лекарь» и впервые фиксирующимся в XI в., является *эмси*. В Монгольской империи в ходу был термин *оточи*. Данный термин, по мнению исследователей, имеет тюркское происхождение, так как корнеосновой всех этих терминов выступает тюркское слово *от* ‘травя’. Т. Олсен полагает, что данный термин имеет уйгурское происхождение, так же, как и слова, обозначающие «лекарство», «наркотики», «травы». Этим термином в Монгольской империи принято было называть зарубежных врачей, в отличие от местных шаманов. Основной чертой, отличавшей *оточи* от шамана, было то, что первые использовали травы для лечения болезни, в то время как последний полагался главным образом на духовные средства [Allsen 1996].

Среди целителей внимание привлекают «узкие специалисты». В числе таковых были люди, лечившие кожные заболевания, их помощь полностью основывалась на магии. Право лечить кожные заболевания лекари получали в силу своего происхождения: считалось, что род или племя, из которого они происходили, связывали особые отношения с огнем — ключевой причиной кожных болезней. Известно, что таким племенем у бурят и у якутов было племя хори. С огнем хоринцев связывали особые отношения. Некоторые буряты считали, что даже обряд почитания огня домашнего очага могут совершать только люди из племени хори или шаман от имени такого человека [Галданова 1981: 62]. И поскольку кожные заболевания происходили от огня, то и лечить их могли только хоринцы. В лечебной практике якутов в тех случаях, когда у людей появлялась сыпь, над ними от имени духа-хозяина огня люди, предки которых были хоринцами, высекали искры. Считалось, что лечебное свойство имели только огнива хоринцев. Даже сейчас хоринцев приглашают высекать огонь над людьми, заболевания которых связаны с появлением сыпи [Алексеев 2004: 226–227]. «Лекари», а им мог быть любой человек из

рода хоринцев, причем необязательно настоящий лекарь, били огнивом по кремню и сыпали искры над тем местом, где имелись высыпания. Огонь следовало высечь трижды для получения лечебного эффекта. Одновременно с этим «кормили огонь», то есть жертвовали огню часть своей пищи [Алексеев 2004: 187].

В бурятских источниках отсутствуют сведения относительно того, почему именно хоринцы могли лечить кожные заболевания. Объяснения обнаруживаются в якутских преданиях, в которых связь представителей племени хори с огнем выявляется через образ птицы. Предком хоринцев, согласно бурятским и якутским преданиям, выступает священная птица — орел (в якутских мифах в связи с хоринцами иногда фигурирует ворон). Согласно преданию якутов, орел прилетел из земли Хоро, а обряд высекания огня над человеком, пораженным кожной болезнью вследствие непочтительного отношения к огню, мог выполнять только человек *хоро (-хотой) төртүтэх* ‘произошедший от орла’ [Галданова 1981: 62]. Основанием права хоринцев лечить болезни, насланные огнем, служили предания о том, что орел или ворон принесли умиравшему в тайге от холода и голода предку хоринцев трутницу с огнивом. Человек разжег огонь, согрелся и приготовил себе пищу, а птица, оказавшая помощь, стала божеством хоринцев [Алексеев 2004: 226–227, 219].

Орел был священной птицей не только для родов, которые считали его своим тотемом, но и в целом для якутов: «Всеобщее почитание орла выражалось в том, что его нельзя было никому убивать и есть» [Алексеев 1975: 40]. Убийство священной птицы, согласно преданиям якутов, влекло за собой смерть. Причиной же смерти, как гласят предания, зафиксированные в разных наслегах Якутии, были гнойные нарывы. Единственным «лекарством», которое могло бы помочь больным в лечении нарывов, считался пепел от перьев орла [Алексеев 1975: 50]. Вероятно, что орел как символ солнца и огня, также был способен наказывать людей кожными заболеваниями.

Считалось, что люди, происходящие из племен, предком которых выступал волк, наделены способностью излечивать людей и животных, пострадавших от нападения этого хищника. В составе тюрко-монгольских народов существует много этнических образований, ведущих происхождение от предка-волка. Они есть среди киргизов, казахов, башкир, монголов, бурят, тюрков Южной Сибири. У бурят крупнейшими этническими общностями, ведущими свое происхождение от волка/собаки, являются племена *шоно* и *галзут*. Туда, где находились раненные волком люди или животные, приглашали человека из этого племени. Он брал ружье, стрелял в воздух и при этом произносил: *Шонын хубуун Шаалай мэргэнһээ гараа бэлэйб, тэнгэрин нохой, энэ шүлһөө гэдэргэнь абагты* ‘Я ведь потомок Шаалы мэргэна — сына волчицы, небесная собака, возь-

ми обратно свои слюни’) [Галданова 1987: 36]. Эхириты поступали так же при нападении зараженных бешенством волков: они стреляли в небо из ружья и кричали «Небесная собака, яд свой заberi!»* [Цыбикдоржиев 2003: 215].

В начале XX в. число «особенных» лекарей расширилось за счет людей, которым удалось посетить берег озера Байкал. А. И. Манжигеев, рассматривая пережитки шаманства у бурят, отметил интересный факт, связанный с наделением правом лечить кожные болезни с помощью огня. Он писал, что «до самой революции 1917 г. слишком ограничен был даже круг географических представлений бурят-шаманистов: некоторые из них считали озеро Байкал краем света, и редкие счастливицы, побывавшие на берегу его, получали „право“ колдовать — „лечить“, например, рожу высеканием искры из кремня» [Манжигеев 1961: 10].

То, что у бурят правом лечения кожных заболеваний стали наделять-ся люди, посетившие берег Байкала, вероятно, вызвано представлением о том, что крупнейший на озере остров Ольхон связан с культом орла. Орел — сын хозяина острова Ольхон Хан Хото баабая (Отец царственный Хото). Якутское *хотой* (‘орел’) указывает, что первоначально сам хозяин острова Ольхон представлялся в образе орла [Галданова 1981: 62]. Очевидно, что со временем для обретения способностей к врачеванию достаточно было посетить сакральное место, где живет священная птица.

В среде калмыков способностью лечить болезни высеканием искр, наделялся человек, лишивший жизни человека** или животное*** [Бакаева 2003: 282]. Таким образом, на периферии тюрко-монгольского сибирского ареала обнаруживаются сходные приемы лечения, однако обоснованием права лечить болезни выступают разные признаки. Речь идет не только о заболеваниях кожи, но и о других болезнях.

В число «узких специалистов» тюрко-монгольских лекарей входят особые целители *домчу* (тув.), которые специализировались на лечении грудницы у людей и животных. Термин *домчу* имеет монгольское происхождение: в монгольском языке *домч* ‘знахарь, колдун’. В свою очередь, *домч* является производным от *дом* (монг.) — ‘заговор, магия’, ‘колдовство’ [БАМРС 2001: 50–51].

* Оригинальный текст на бурятском языке отсутствует.

** Имеется в виду не преступник, а человек, участвовавший в боях. — Примеч. Э. П. Бакаевой.

*** Согласно традиционным представлениям якутов, человек, убивший медведя, мог лечить некоторые болезни. Считалось, если сердце изгоняющего болезнь мужественно, болезнь уйдет [Серошевский 1993: 616]. То есть отважному человеку приписывали некоторые целительские способностями, исходя из соображения, что духи болезни могут испытывать страх.

Наиболее подробно сведения о тех, кто мог стать *домчу*, и приемах, которые он использовал в своей лечебной практике, представлены в работе В. П. Дьяконовой, посвященной предметам, используемым шаманами Тувы и Алтая в лечебной деятельности. Согласно ее исследованиям, *домчу* у тувинцев и других тюркских народов южной Сибири могли стать близнецы, причем только один из них [Дьяконова 1981: 140]. Представление о том, что именно близнецы становятся хорошими целителями, было широко распространено в среде тюрко-монгольских народов Внутренней Азии.

Почему близнецы наделялись таким необычным даром — лечить болезни — по праву своего рождения? Рождение близнецов всегда расценивалось как проявление вмешательства высших сил и отношение к ним складывалось в культуре разных народов неоднозначное: от надления сакральным статусом до умерщвления — как порождения дьявола [Тернер 1983; Фролова 2017]. Близнецы в любой культуре воспринимались как необычные дети, и вполне логично, что им могли приписываться разные сверхъестественные способности. В. Тернер в своем исследовании о близнецах писал, что их рождение (появление двух детей в одни роды) в африканских сообществах воспринималось как нечто, противоречащее обычным представлениям о естественном или возможном [Тернер 1983: 137, 149]. Одни общества воспринимали рождение близнецов как благо — пример избыточности плодородия, другие — как мистическую болезнь, которую необходимо было «лечить» специальными ритуалами. Ключевой идеей в понимании феномена близнецов В. Тернер считает мотив двойного отцовства, символизирующий принадлежность разным мирам: миру людей и миру природы (богов, духов и пр.) [Тернер 1983: 138, 140]. Его объяснению природы близнецов вторят представления о роцех, считающих, что в рождении близнецов обязательно принимают участие духи-предки сообщества. Они предполагали, что от мужчины не может родиться больше одного ребенка [История и культура ульчей 2001: 94].

В среде монгольских народов отношение к близнецам было в целом благожелательное: в традиционных обрядах детства изредка просматриваются следы представлений о какой-то опасности, которая исходила от близнецов, абсурдности их рождения, что сродни одной из идей, характеризующих восприятие рождения близнецов у африканских сообществ. Так, алтайские урянхайцы объясняли это явление ошибкой божества, который посылал в одну семью двоих детей вместо одного [Лхагвасурэн 2013: 109]. В их среде, а также ойратов, в частности калмыков, рождение близнецов считалось большим и важным событием, сопровождавшимся пиршеством [Лхагвасурэн 2013: 109; Шараева 2011: 57]. О том, что двойня у калмыков в начале XIX в. встречалась с радостью и «мать, разрешившаяся от бремени двумя младенцами, приоб-

ретают право на похвалу», сообщает Н. А. Нефедьев [цит. по: Батмаев 2008: 132]. В калмыцком обществе только женщине, родившей близнецов, по наблюдениям П. Смирнова, разрешалось открыто кормить детей грудью [Смирнов 1999: 76–77]. Детей-близнецов у разных групп монгольских народов обычно не разделяли*, но наличие у близнецов одной души, согласно традиционным представлениям, требовало совершения специальных ритуалов, направленных на ее разделение. Так, например, монголы делали небольшой надрез у основания развилки опорного столба юрты — *багана* [Жуковская 1988: 22]. Хакасы разрезали березовую ветку пополам и разделяли плаценту близнецов, чтобы у каждого из них была своя судьба [Бутанаев 1996: 134]. Однако, если двойня рождалась три раза подряд, и во всех были мальчики, это воспринималось калмыками как предвестие смерти отца. В таком случае проводился ритуал мнимого отъезда отца из дома, так называемый «выкуп жизни» [цит. по: Шараева 2011: 57]. Убегал на время из дома в аналогичной ситуации и отец близнецов в Хакасии.

Таким образом, если считалось, что отцом одного из близнецов выступало сверхъестественное существо, то и сам ребенок, и его брат/сестра могли обрести необычные способности. Возможно, это обстоятельство и обосновывает представление о наличии целительских способностей только у одного из близнецов в тувинском обществе, при этом, как отмечает В. П. Дьяконова, «...преимущество в этом занятии имели мужчины, хотя бывали домчу и женщины» [Дьяконова 1981: 140]. Тувинцы, как пишет Л. П. Потапов, наделяя сверхъестественными способностями мальчика-близнеца, верили, что он, когда вырастал, «...мог во время солнечного затмения кричать, обращаясь к солнцу, на злые силы, вызывающие затмение» [Потапов 1969: 275]. К практике лекарь-близнец приступал не ранее 17 лет, после обучения. Как описывает В. П. Дьяконова, «...обучавшим мог быть кто-то из членов семьи, родственник, но также близнец по рождению и лекарь. Новичок заучивал ряд специальных молитвенных текстов, аналогичных для шаманов, приобретал у любого охотника лапу медведя (или медвежонка), которой он орудовал в течение всей жизни» [Дьяконова 1981: 140].

В среде бурят круг лечебных практик близнецов был более широкий — их наделяли природным даром *бариачи* ‘костоправов’ [Бадашкеева 2003: 195].

Таким образом, в традиционном обществе тюрко-монгольских кочевников Внутренней Азии всегда особо выделялись люди, способные оказывать помощь в исцелении больных. Как выяснилось, в кочевой среде таких специалистов было много.

* Рождение разнополых близнецов в тувинском обществе воспринималось как инцестуальный брак, в связи с чем разнополых близнецов разделяли, оставляя в семье мальчика [Потапов 1969: 274].

Источники и литература

- Алексеев 1975 — *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 315 с.
- Алексеев 2004 — *Алексеев Н. А.* (сост.) Якутские мифы. Новосибирск: Наука, 2004. 451 с.
- Бадашкеева 2003 — *Бадашкеева Т. А.* О традиции бариачи у монголов // Монголоведные исследования. Вып. 4. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 195–207.
- Бакаева 2003 — *Бакаева Э. П.* Добуддийские верования калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 357 с.
- БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Пюрбеев Г. Ц. В 4 т. М.: АКАДЕМИА, 2001–2002. Т. I: А–Г. 2001. 485 с.
- Басилов 1992 — *Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 328 с.
- Батмаев 2008 — *Батмаев М. М.* Семья и брак в традициях калмыков. Элиста: Герел, 2009. 255 с.
- Бутанаев 1996 — *Бутанаев В. Я.* Традиционная культура и быт хакасов. Абакан: Хакасск. кн. изд-во, 1996. 222 с.
- Галданова 1981 — *Галданова Г. Р.* Почитание животных у бурят // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1981. С. 56–70.
- Галданова 1987 — *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 114 с.
- Доронин 2016 — *Доронин Д. Ю.* Белый конь на гребне горы: структура и маркеры коммуникации в визионерских практиках алтайцев // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Сер.: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2016. № 12 (21). С. 115–134.
- Дьяконова 1981 — *Дьяконова В. П.* Предметы к лечебной функции шамана Тувы и Алтая // Материальная культура и мифология: сб. МАЭ. Т. 37. Л.: Наука, 1981. С. 138–152.
- Жуковская 1988 — *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. 195 с.
- История и культура ульчей 2001 — История и культура ульчей: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2001. 171 с.
- Лхагвасурэн 2013 — *Лхагвасурэн И.* Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 2013. 176 с.
- Манжигеев 1961 — *Манжигеев А. И.* К вопросу о процессе отмирания пережитков шаманства у бурят // Этнографический сборник БКНИИ СО АН СССР. Вып. 2. Улан-Удэ: Тип. Минкультуры Бур. АССР, 1961. С. 9–20.
- Михайлов 1980 — *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен по XVIII в. Новосибирск: Наука, 1980. 319 с.
- Потапов 1969 — *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 401 с.
- Серошевский 2003 — *Серошевский В. Л.* Якуты: опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: Рос. полит. энцикл., 1993. 736 с.

- Смирнов 1999 — *Смирнов П.* Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 248 с.
- Тернер 1983 — *Тернер В.* Символ и ритуал / сост. и автор предисл. В. А. Бейлис. М.: Наука, 1983. 277 с.
- Тюркские народы Сибири 2006 — Тюркские народы Сибири / отв. ред.: Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М.: Наука, 2006. 678 с.
- Фролова 2017 — *Фролова Е. Л.* Традиционные представления о близнецах в Японии // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: История, филология. 2017. Т. 16. № 10. С. 53–58.
- Цыбикдоржиев 2003 — *Цыбикдоржиев Д. В.* Происхождение древнемонгольских воинских культов: по фольклорно-этнографическим материалам бурят. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. 290 с.
- Шараева 2011 — *Шараева Т. И.* Обряды жизненного цикла калмыков XIX – начала XXI в. Элиста: НПП «Джангар», 2011. 218 с.
- Allsen 1996 — *Allsen T.* Spiritual geography and political legitimacy in the eastern Steppe / Ed. by H. J. M. Claessen and J. G. Oosten // *Ideology and the Formation of Early States.* Leiden, 1996. Pp. 116–135.

Монгольский странник-бадарчин

С. Одхуу¹

¹ Университет Отгонтэнгэр (д. 51, ул. Жукова, пр-т Энхтайван, район Баянзурх, 11000 Улан-Батор, Монголия)

Ph.D., профессор

E-mail: history@mas.ac.mn

© КалмНЦ РАН, 2020

© Одхуу С., 2020

Аннотация. В статье рассматривается недостаточно изученная в настоящее время социальная микрогруппа монгольских странников-бадарчин. Выясняются особенности этой микрогруппы, функции и роль странников в обществе. Показан положительный аспект просветительской деятельности странников как носителей информации, знаний об окружающем мире, религиозного просвещения. Подчеркиваются особенные качества и возможности странников, их способность выполнять свое предназначение. Выявлено отражение образа странника в монгольском фольклоре, исторической памяти народа. Показано отношение к странникам в народе, разноплановая характеристика их образа. На примерах судеб конкретных личностей, их деятельности и заслуг перед своим народом прослежено развитие и изменения странничества, его роли в обществе в разные исторические периоды вплоть до современного.

Ключевые слова: странники, путешествия, паломничество, священники, монгольский фольклор, монгольская культура

Благодарность. Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Одхуу С. Монгольский странник-бадарчин // Desertum Magnum: studia historica. 2020. № 2. С.97–103. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-97-103

UDC 39

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-97-103

Mongolian Wanderer-Badarchin

S. Odhuu¹

¹ Otgontenger University (51, Zhukov St., Enkhtaivan Ave., Bayanzurkh District, Ulan Bator 11000, Mongolia)

Ph.D., Professor

E-mail: history@mas.ac.mn

© KalmSC RAS, 2020

© Odhuu S., 2020

Abstract. The article analyzes the insufficiently studied nowadays social microgroup of Mongolian wanderers-badarchin. The study identifies the specific features and functions of this group and the role of the wanderers in the society. It highlights the positive aspects of the educational activities of the wanderers as the carriers of information, knowledge about the surrounding world and religious education. The article points out the specific characteristics of the wanderers' capabilities, their ability to fulfill their destiny. The article reveals the reflection of the image of a wanderer in the Mongolian folklore and the historical memory of the nation. It shows the attitude of the people towards wanderers and the diverse characteristics of their image. On the example of certain individual's fates, their activities and merits to their nations the study traces the development and transformation of the wandering, its role in the society in different historical periods up to the present.

Keywords: wanderers, travels, pilgrimage, monks, Mongolian folklore, Mongolian culture

Acknowledgement. The article was presented at the international scientific online conference "Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II", held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Odhuu S. Mongolian Wanderer-Badarchin. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 97–103. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-97-103

Странничество — многостороннее и своеобразное явление в монгольском обществе, представляющее интерес для исследователей. Приключения и деяния монгольских странников во все века находили благодарный отклик в сердце народа, память о них сохраняется в устных наследиях и легендах.

Монгольским странникам-бадарчинам посвящена разная литература [Алимаа 1984; Гочоо 1963; Ринчен 1956; Сонгуульхүү 2018; Хүрэлбаатар 2010; и др.]. Однако явление странничества остается недостаточно изученным.

Слово «бадарчин» на тибетском языке имеет значение «бегать» и «хотеть». Трактовка слова «бадарчин» как «священник» и «странник», данная Г. Хангином в «Словаре современного монголо-английского языка» ('A modern Mongolian-English Dictionary') по значению «Mendicant monk, Lama who collects funds for wofthy causes; Itinerant monk; A short humorous tale originally told by mendicant monks; To make a round begging for alms, To collect alms» ('Монах нищенствующего ордена, лама, который собирает средства на благородные цели; странствующий монах; короткая юмористическая история, которая была изначально рассказана монахом нищенствующего ордена; делать обход и просить пожертвования; собирать пожертвования') [A modern... 1997], заслуживает внимания и вызывает особый интерес исследователей.

В «Толковом словаре монгольского языка» ('Монгол хэлний товч тайлбар толь') понятие «бадарчин» интерпретируется в трех значениях. 1) «Священник, просящий у верующих подаяние». 2) «Священник низкой касты с наложенными обязанностями и с двумя костылями»*. 3) «Путешественник, отправившийся в дальние странствия для поклонения святым, ради благотворительных дел и религиозного обучения» [Монгол хэлний... 1966: 60].

Бадарчины действительно относились к низшему слою бедных священников, которые собирали подаяния по приказу священников высшего ранга. В то же время так называли искателей знаний в далеких странах.

Следовательно, можно утверждать, что бадарчины не бродили попросту без цели или из-за неимения работы. Они являлись аккумуляторами, носителями и распространителями информации. Их кредо можно выразить изречением: «Бродячий глупец лучше сидячего умника». В монгольском языке слово «странствие» понимается как «путешествие по стране и поместьям». Поскольку странники всякую весть передавали с неким оттенком сплетни и сенсации, появились выражения: «У странника уши длинные», «Секретами семей делится странник».

Постепенно социальная роль странников, их функции в обществе становились все более значимыми, так они делали жизнь людей более интересной, доставляя им разнообразную информацию. Окончательно

* В монгольском языке есть устойчивое выражение «держат палку», что в прямом значении указывает на опирающегося на два посоха бадарчина, а в переносном значении означает «остаться без средств существования, попрошайничать, остаться без ничего».

выработалась тенденция считать бадарчинов людьми с богатым жизненным опытом, просвещенными, талантливыми и умными, или «ушлыми», они стали самыми желанными гостями, приносящими интересные, «горячие» новости, знающими много сказок и легенд.

Странники обладали незаурядными физическими и моральными качествами, многими знаниями: они имели хороший иммунитет, были закаленными людьми, способными приспособиться к природным и погодным переменам, защититься от опасностей в пути, умели находить выход из критической и опасной ситуации, что отражено в легендах и сказках, а также в воспоминаниях современников.

Странники ходили с двумя деревянными посохами *дулдуи*, которые служили им опорой при ходьбе по трудной дороге, а также орудием защиты от злых собак, волков и других агрессивных животных. При нападении бадарчин давал животному закусить одну палку и ударял его другой, тем самым обращая в бегство. У странников было выражение: «Застал двадцать собак, выжил с помощью двух палок». Действовал неписанный закон: «Боишься собак, не будь странником». Кроме того, две палки служили подстилкой во время ночевки, защищавшей от сырости и холода.

Странники перед ночевкой омывались соленой водой с целью снять усталость мышц. Это предохраняло их от чрезмерной усталости и утомления, от раздражения. Во время отдыха и сна они подгибали ноги и спали, направляя голову пониже тела. Они полагали, что в таком положении ноги лучше отдохнут, тело быстрее восстановится, а чувства проявятся.

Бадарчин был обыкновенным и порядочным человеком, не склонным к преступлениям. Выбрав свою жизнь и судьбу, он с помощью двух палок путешествовал в зимний холод и летнюю жару, преодолевая огромные расстояния в бескрайней степи, в горах, переправляясь через реки. Он умел достигать своего места назначения, невзирая на голод, жажду и усталость. Люди не обижали странников, напротив, старались помочь им: снабжали необходимыми продуктами, давали возможность отдохнуть. В народных легендах и сказаниях немало предостережений по поводу неуважительного отношения к странникам: считалось, что, если сторониться их, не оказать им поддержки, может случиться беда, болезнь, падеж скота.

В монгольском фольклоре* зафиксировано много поговорок и пословиц о странниках. Например: «Богатый не боится чиновника, странник

* В монгольском фольклоре, кроме пословиц и поговорок, посвященных странникам, большое место занимают сказки странников. В них тонко и выразительно, интересно и с юмором рассказывается о явлениях природы, о разных событиях в жизни отдельных людей и общества в целом, приключениях самих странников, особенностях их жизни, их умениях и знаниях, остром уме и метком слове.

не боится собаки», «У богача десять бед, а у странника одна», «У богатого много подхалимов, а у странника много врагов», «Богатого любят подхалимы, а странника собаки», «Обед богатого для странника пища на весь год», «Богатому дорого свое состояние, а страннику дорога его речь», «Сплетни дома на устах у женщин, а сплетни аймака на устах странника» и т. д. Существует очень много легенд и сказок о странниках — образованных и могучих, с особыми способностями: совершать волшебство, лечить, предсказывать, бегать быстрее лошади, летать, становиться невидимыми, не промокать под дождем и т. д.

В монгольском обществе странников воспринимали по-разному: как священников, проповедующих каноны религии, интересных рассказчиков, сообщающих новости, знатоков истории, собирателей подаваний, путешественников, а в других случаях — как бедных попрошаек без средств для проживания, как бродяг, специфических туристов, диссидентов, политически изгнанных. В тяжелых условиях 1930-х гг., когда проводилась политика репрессий, некоторые странники выполняли функцию разведчиков, а другие из-за политических перемен перешли в ряды простых граждан.

Характеризовали странников тоже по-разному. Некоторые превозносили их, называя умными, шустрými, образованными, способными, везучими, мастерами на все руки. Другие же выражали не столь положительное мнение о них, считая хитрыми, странными, непостоянными, опасными, вредными и т. п.

Работа Боржигон-Тулга Н. Сонгуульхуу «Монгол бадарчин (Түүх, угсаатны зүйн судалгаа)» («Монгольский странник-бадарчин (Историко-этнографическое исследование)») является ценным пособием по истории и традициям монголов [Сонгуульхүү 2018]. Автор, сравнивая распространенные в народе понятия и выражения, относящиеся к странникам, старается дать им свое определение. Он поясняет, что «странник жил на средства, приобретенные от доли подаяний благотворителей, опираясь на свои знания, полученные вне монастыря и распространяя религию» [Сонгуульхүү 2018: 50].

История свидетельствует, что многие великие мыслители Запада и Востока, философы и поэты вели образ жизни странников. Пример тому жизненный путь и деятельность великих мыслителей древнего Китая — Кун-цзы, Мен-цзы, Су-цзы. Они не просто жили в одном поселении, размышляя и медитируя, не только писали и творили. Они странствовали от одной деревни к другой, много общались с людьми, одновременно учась у них и делясь своими знаниями и мыслями.

В числе знаменитых монгольских странников немало тех, которые успешно обучались в дальних странах и почерпнутые знания с огромной пользой применили на благо родной страны. Один из странствующих

священников — Аюурзана из хошуна Далайчойнхор ван аймака Сайн ноён хана в конце XIX в. побывал в Тибете, Италии, Германии, России, где выучил тибетский, итальянский, русский языки и язык эсперанто и по возвращении на родину много лет плодотворно работал в образовательных учреждениях. Чойдамба из хошуна Уйзэн ван аймака Сайн-ноён-хана (1843–1928) в 1861 г. в возрасте 18 лет отправился в Тибет, оттуда через Пакистан — в паломничество в Мекку и Медину, там глубоко изучил каноны исламской религии и только в 1904 г. вернулся из арабских стран в родной край. Он привез с собой ценнейшие книги на арабском языке, связанные с монгольской культурой и историей.

В разных источниках также отмечают в высшей степени просвещенных странников, которые получили духовное образование, им были присвоены степени аграмба, дорамба, марамба. Некоторые особо отличившиеся достигли высоких чинов в больших монастырях Непала и Тибета.

Следует отметить заслуги современных знаменитых монгольских путешественников, странствующих, несмотря на любые риски и опасности, знакомящих монголов с жизнью и бытом многих народов мира. В их числе Жамбалсурэнгийн Золбаяр — основатель телевидения «25-й канал», именуемый в народе монгольским странником (сам себя он называет замком без идентичного ключа), Зоригийн Алтай — заслуженный деятель культуры, Гэндэндарамын Ганхуу — певец группы «Шар айраг», Цэрэндоржийн Санчир — глава неправительственной организации «Тархан суурьшсан монголчууд» ('Монголы во всех уголках мира'), лауреат государственной премии Монголии*.

На знаменитом полотне монгольского художника Жугдэра «Столица Хурэ»**, созданном в 1912 г., на юго-западе города на открытой местности (южнее нынешнего Дома культуры монгольских профсоюзов, около старого передвижного кинотеатра) изображено несколько юрт, палаток и лачуг. Это место горожане называли Холмом странников. А поселение из юрт, находившееся в восточной части реки Западная Сэлбэ и восточнее Холма странников, называлось Открытая местность Засагт-хана. Мост через реку Западная Сэлбэ назывался Мостом драчунов. Западнее него находился маленький храм последователей одной из «красношапочных» школ тибетского буддизма — Тантанжалский храм. Юрты и палатки западнее этого храма принадлежали странникам. Отправляясь в дальний путь, странники перелезали под северо-западной постройкой

* Отважная исследовательница Ц. Санчир ради сбора материала для своего исследования объездила около 300 городов почти 30 стран и на трех языках издала свой фундаментальный труд «Памятники искусства и культуры государства Ильханов», включающий около 200 уникальных и редких памятников.

**Эту работу в 1946 г. переписал в большем масштабе другой известный монгольский художник Д. Манибадар.

в виде круглой двери, так же поступали они и по возвращении домой. Данная традиция имела глубокий смысл очищения и защиты собственного дома от бед, сплетен, споров и всяческого негатива, принесенного с чужой стороны.

Тема, затронутая в статье, интересна и в то же время мало изучена. Ее специальное и подробное исследование еще предстоит.

Ном зүй

- Алимаа 1984 — *Алимаа О.* Бадарчны үлгэрийн үзэл санаа, уран дүрслэлийн онцлог // Аман зохиол судлал. Улаанбаатар, 1984.
- Гочоо 1963 — *Гочоо Ц.* Монгол бадарчны тухай // Эртний судлал, угсаатны зүйн бүтээл / ред. Н. Сэр-Оджав. Улаанбаатар, 1963.
- Монгол хэлний 1966 — Монгол хэлний товч тайлбар толь / зохиосон Цэвэл Я., редакторласан Х. Лувсанбалдан. Улаанбаатар: Улсын хэвлэйн хэрэг эрхлэг хороо, 1966. 912 х.
- Ринчен 1956 — *Ринчен Б.* Бадарчин. Өгүүлэл. Улаанбаатар, 1956.
- Сонгуульхүү 2018 — *Сонгуульхүү Н.* Монгол бадарчин (Түүх, угсаатны зүйн судалгаа). Улаанбаатар: Бит пресс, 2018. 144 х.
- Хүрэлбаатар 2010 — *Хүрэлбаатар Ү.* Монгол бадарчин гайхамшигт ертөнц [электронный ресурс] // URL: <http://u-khurelbaatar.blogspot.com/2010/11/blog-post.html> (дата обращения 07.06.2020).
- A Modern... 1997 — A Modern Mongolian-English Dictionary / John G. Hangin. Curzon, 1997. 900 p.

Современное монголоведение: от «культурного поворота» к новой картине мира

*Валерий Николаевич Бадмаев*¹

¹ Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова
(д. 11, ул. А. С. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
доктор философских наук, профессор
E-mail: badmav07@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Бадмаев В. Н., 2020

Аннотация. Актуализируется тема социокультурного, цивилизационного контекста и мировоззренческого статуса современного монголоведения, перспектив его включения в широкий горизонт общемировых научных исследований. Такие процессы, как глобализация и информатизация науки и образования, расширение международной и междисциплинарной научной коллаборации, активизация научной дипломатии приводят к «культурным поворотам», появлению новых ориентиров в науке, пониманию научно-гуманистического единства Востока и Запада, Европы и Азии, всего мира. Все это ставит перед современным монголоведением вопросы методологического самообновления и культурно-цивилизационного самосознания. Осознается важность отказа от ригоризма европоцентризма, необходимость понимания равноценности, равностатусности, равнозначимости восточной и западной мыслительной и научной традиций, их равноважности друг для друга. Включение современного монголоведения в широкий контекст общемировых исследований позволит осознать подлинный смысл понятий «всемирная история», «всемирная философия», сформулировать новую научную картину мира XXI в.

Ключевые слова: монгольские этносы, монголоведение, востоковедение, философия монгольских этносов, монгольская цивилизация

Благодарность. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и МОКНСМ в рамках научного проекта № 20-511-44006 «Философия монгольских этносов». Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Бадмаев В. Н. Современное монголоведение: от «культурного поворота» к новой картине мира // Desertum Magnum: studia historica. 2020. № 2. С. 104–111. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-104-111

UDC 930

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-104-111

Contemporary Mongolian Studies: from the “Cultural Turn” to a New View of the World

Valeriy N. Badmaev¹

¹ Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov (11, Pushkin St., Elista 358000, Russian Federation)

Dr. Sc. (Philosophy), Professor

E-mail: badmav07@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Badmaev V. N., 2020

Abstract. The article foregrounds the theme of the socio-cultural, civilizational context and worldview status of the contemporary Mongolian Studies and the prospects of its inclusion into the wide perspective of the world scientific research. The processes like globalization and informatization of the science and education, the expansion of the international and interdisciplinary research collaboration, the activation of the science diplomacy lead to “cultural turns”, the emergence of new perspectives in science, the understanding of the scientific and humanistic unity of the East and West, Europe and Asia, the whole world. All these raise the issues of the methodological self-renovation and cultural and civilizational self-awareness for the contemporary Mongolian Studies. The article points out the importance of the refusal of the Eurocentrism rigorism, the need for understanding of equivalence, equal status, equal significance of the west and east intellectual and scientific traditions, their equal importance for each other. The inclusion of the contemporary Mongolian studies into the wider context of the world research will enable to perceive the true meaning of the phenomena “world history”, “world philosophy”, define the new scientific world view of the XXI century.

Keywords: Mongolian ethnic groups, Mongolian Studies, Oriental Studies, the Philosophy of Mongolian ethnic groups, Mongolian civilization

Acknowledgement. The study was funded by RFBR and the Ministry of Education, Culture, Science and Sport of Mongolia under the scope of the research project № 20-511-44006 “The Philosophy of the Mongolian Ethnic Groups”. The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Badmaev V. N. Contemporary Mongolian Studies: from the “Cultural Turn” to a New View of the World. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 104–111. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-104-111

Современное монголоведение представляет собой важную и органичную часть мировой науки и мирового востоковедения. Сегодня мировое монголоведение включает в себя комплекс социогуманитарных наук, направленных на изучение монгольского языка, литературы, истории, культуры, экономики монгольских народов, и объединяет различные монголоведные центры мира в рамках международной ассоциации The International Association for Mongol Studies (IAMS).

В России, как известно, зарождение монголоведения было связано с политическими и экономическими интересами государства в Сибири, на Дальнем Востоке, в Центральной Азии. Становление научной школы российского монголоведения связано с такими знаковыми событиями, как создание Азиатского музея в Санкт-Петербурге (1818 г.), учреждение 25 июня 1833 г. в Казанском университете первой в Европе кафедры монгольского языка под руководством О. М. Ковалевского [История отечественного востоковедения 1990], создание Русского Географического общества (1845 г.) и Русского Археологического общества (1846 г.) и многое другое. Сегодня под эгидой Российского общества монголоведов действует ряд научных и образовательных центров в регионах России [Российское монголоведение 2012].

Оставляя за кадром вопросы институционально-организационного и научно-содержательного плана, обратимся к теме социокультурного, цивилизационного контекста и мировоззренческого статуса современного монголоведения, перспектив его включения в широкий горизонт общемировых научных исследований.

Прежде всего, следует отметить, что такие процессы, как глобализация и информатизация науки и образования, расширение международной и междисциплинарной научной коллаборации, активизация научной дипломатии приводят к «культурным поворотам» [Бахманн-Медик 2017], появлению новых ориентиров в науке, пониманию научно-гуманистического единства Востока и Запада, Европы и Азии, всего мира. Все это ставит перед современным монголоведением вопросы методологического самообновления и культурно-цивилизационного самосознания.

В данном контексте обратимся к исследованию немецкого литературоведа и культуролога Дорис Бахманн-Медик «Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре» [Бахманн-Медик 2017]. Автор, отмечая, что гуманитарные науки придерживаются универсальной модели единого человеческого духа, порожденной европейской духовной историей, пишет, что науки о культуре «открываются навстречу давно уже не заикленному на одной Европе плюрализму всего культурного, культурных процессов и форм выражения» и «эта тенденция наук о культуре к плюрализму, наряду с критической авторефлексией и (меж)культурной локализацией собственных теорий, была и остается пита-

тельной средой для формирования значимых культурных поворотов, как в отдельных дисциплинах, так и на их пересечениях» [Бахманн-Медик 2017: 8]. В результате новых эпистемиологических «поворотов» Восток и Запад становятся ближе друг к другу, чем когда-либо, выявляя не только сложности понимания / непонимания «Другого», но и достаточно глубокое взаимопроникновение культур, их конвергенцию.

Как отмечает Л. Б. Алаев, «история Востока всегда была второстепенной по сравнению с историей мировой, которая при этом понималась как история Запада „и других“. Дело не только в социальном статусе знаний о Востоке и знатоков Востока, но и в том, что это определило постоянный угол зрения: с западных рубежей на восточные дали» [Алаев 2019: 8]. В этой ситуации осознается важность отказа от ригоризма европоцентризма, необходимость понимания равноценности, равнозначности, равнозначности восточной и западной мыслительной и научной традиций, их равноважности друг для друга.

При этом необходимо обсуждение не только и не столько дихотомии Восток — Запад, сколько концепций ориентализма и оксидентализма, поскольку во главе угла должна находиться задача по поиску путей и способов восприятия Востока Западом и наоборот [Ориентализм / оксидентализм... 2012]. Напомним, что европейская трактовка Востока получила название «ориентализм», имеющее негативные коннотации на самом Востоке и среди критически по отношению к западной системе настроенных западных же ученых, а изображение Запада, нередко упрощенно воспринимаемое восточными исследователями, известно как «оксидентализм». По мнению Е. Штейнера, «удобные (и кажущиеся фундаментальными) таксоны вроде „восток“ и „запад“, рассматриваемые с разных точек полицентричного мира, оказываются культурно детерминированными, подвижными и относительными концептами. Что может быть стопроцентно восточным или стопроцентно западным? Какую оптику и какой язык описания должен использовать исследователь, чтобы быть максимально адекватным исследуемому инокультурному объекту?» [Ориентализм / оксидентализм... 2012: 15]. Как известно, существенный вклад в дисциплинарное и концептуальное оформление этих исследований внес американский обществовед и культуролог палестинского происхождения Эдвард Вади Саид (1935–2003). Сама постановка проблемы и начало довольно активных дискуссий вокруг нее связаны с его известной книгой «Ориентализм» (1978), посвященной критике всей западной традиции понимания Востока и взаимодействия с ним [Саид 2006]. Ориентализм Э. Саида определяет Восток не в географическом (East), а в культурологическом смысле (Orient). По мнению Э. Саида, ориенталисты не только исследовали Восток, но и конструировали свой объект исследования. Э. Саид отмечает, что «существует геге-

мония европейских идей по поводу Востока, сама утверждающая снова и снова превосходство Европы над восточной отсталостью, как правило, не допускающая возможности того, что некий более независимый или скептически настроенный мыслитель может иметь и другие взгляды по этому поводу» [Саид 2006: 16]. При этом он задается вопросом: почему, собственно, Восток не может противопоставить ангажированной и потому не совсем точной репрезентации Запада собственную, более объективную, автопрезентацию, самому выработать собственный, более аутентичный, образ?

В данном контексте перспективным представляется обращение к философским аспектам современного монголоведения: философия монгольских этносов, монгольский мир, монгольская цивилизация.

В современном научном дискурсе достаточно большое внимание уделяется тематике монгольского мира, «монгольской цивилизации» [Железняков 2016; Железняков, Тикунов 2014; Монгольский мир... 2014]. Отметим в этой связи некоторые ключевые моменты.

Первое. Имя «монголы» объединяет монголоязычные народы, которые образуют этнические общности, различные в хозяйственном, культурном и религиозном отношении, но связанные одной языковой основой, в большинстве случаев общим самоназванием и сознанием единого родства. Тот факт, что «монголоязычные народы образуют этнические общности, столь различные в хозяйственном, культурном, языковом, религиозном отношениях, указывает на длительный и сложный процесс их формирования и этнического развития. Вместе с тем общая языковая основа, общие сюжеты фольклора, общие легенды о происхождении, сохранение в ряде случаев вариантов общего самоназвания «монгол» и отдельных общих элементов бытовой культуры позволяют признать справедливым мнение о том, что современные народы, охарактеризованные выше, формировались если и не на единой, то на близкородственной основе» [Викторова 1980: 21].

Монгольские народы мира, расположившиеся на огромных просторах Евразии, прошли исторические этапы своего культурно-цивилизационного развития, приобрели устойчивую способность к саморазвитию, самоорганизации, конкурентоспособность в координатах развитых государств. В этом смысле можно говорить о ценностно-культурном единстве монгольского мира. Это обстоятельство повышает их геополитическое и геокультурное значение и роль.

Второе. В рамках представлений о конструкции многополюсного и полицивилизационного мироустройства можно согласиться с утверждением о существовании монгольской цивилизации, монгольского мира.

Так, например, Ю. В. Попков отмечает, что «монгольский мир — это социокультурный мир монгольских народов и диаспор, обитающих

в пределах своей исторической родины и территорий исторического освоения. Ядерным локусом монгольского мира является Монголия, а его спутниками — островки монгольского мира в лице Внутренней Монголии в составе Китая, Бурятии, Калмыкии, а также диаспоры монголов и других монголоязычных народов в разных странах» [Монгольский мир... 2014: 24–25].

По мнению А. С. Железнякова, «далекие и близкие соседи Монголии, находящиеся сейчас в составе России и Китая — Бурятия, Внутренняя Монголия, Тува, Алтайский край, а также Калмыкия, Синьцзян, Ганьсу, Цинхай, Тибет и некоторые другие республики, округа, районы и провинции — образуют вместе с ней гигантский регион Евразии со своей общей историей» [Россия и Монголия 2016: 30]. Как отмечает исследователь, несмотря на то, что перечисленные страны и области имеют свою собственную историю, судьбу, свой вектор развития, вместе они образуют зону интенсивного культурного взаимодействия, пространство переплетения трех цивилизаций: российской, китайской и монгольской с вкраплениями индо-тибетского, западного и исламского влияний. Таким образом, «проблемы цивилизационной идентичности монголоязычных и буддийских народов России, Китая и Монголии оказываются в центре клубка межцивилизационных глобальных связей. Здесь, в монгольском узле, переплетаются жизненные интересы всех современных мировых цивилизаций» [Россия и Монголия 2016: 30].

Третье. Монгольские народы принято связывать с кочевыми культурами. Отметим, что монгольские кочевники имели собственную письменность, систему и институты обычного права, религию, что, несомненно, дает основания говорить об их цивилизационных характеристиках [Крадин 1995].

Четвертое. Монголоязычные народы России (буряты и калмыки), по своим социокультурным характеристикам относящиеся к «монгольской цивилизации», имеют «свои» центры притяжения за пределами российского государства, представляя собой интегрированные в Россию фрагменты других локальных цивилизаций. Их конфессиональная, цивилизационная и этнокультурная идентичности выходят за пределы российского социокультурного пространства. В этой ситуации важным представляется изучение культурных взаимосвязей и этнической идентичности монголоязычных народов евразийского мира.

Пятое. Духовная культура, идентичность монгольских этносов в разных странах мира (России, Монголии, Китае) как целостность настоятельно требуют всестороннего философско-культурологического исследования. В нем органически должен быть увязан их концептуальный анализ с мировоззренческими и методологическими тенденциями современного философского и общекультурного дискурса. Своеобразие ны-

нешней постмодернистской ситуации как ситуации плюрализма культур и традиций ставит проблему выявления механизма формирования идентичности монгольских этносов мира как целостности с учетом, прежде всего, глобальных кросскультурных взаимодействий.

Философия монгольских этносов почти не эксплицирована в традиционных концептах и терминах европейского философского дискурса. Корпус философских текстов у монгольских этносов представлен прежде всего религиозными, мифологическими и фольклорными текстами, которые нуждаются в глубоком философском осмыслении.

Отсюда возникает целый ряд важных для философского осмысления данной проблемы вопросов, в частности вопрос о границах, разделяющих универсальное и самобытное, общечеловеческое и национальное. Актуальной видится задача поиска такого философско-культурологического дискурса, который не только представил бы идентичность монгольских народов как целостность, но и придал бы ей ценностную, морально-нравственную укорененность, смог бы объять и глубину постоянств (преемственности) и новизну изменений. Необходима разработка соответствующего понятийно-категориального аппарата проблематики, создание интеллектуального исследовательского инструментария для серьезного научного описания, обоснование основных концептов философии монгольских этносов и их гармоничная интеграция в общее научное поле.

В этом контексте проблема философского осмысления духовной культуры монгольских народов как целостности представляет чрезвычайную методологическую важность. Это важно не только в контексте общих культурфилософских размышлений, но и сохранения монгольскими народами своей исторически непрерывной, но видоизменяющейся идентичности.

Целостное философское осмысление идентичности монгольских народов важно для решения проблем их современной самоидентификации, а также и для позиционирования относительно глобальных изменений, происходящих в мире. С помощью современного философско-культурологического анализа можно ответить на вопрос, что происходит внутри культуры монгольских этносов мира в современных социокультурных условиях, то есть рассмотреть не «этнокультурные процессы» вообще, а исследовать философские основания картины мира монгольских этносов, выявить их скрытые механизмы, определить возможный «сценарий» их дальнейшего развития.

Включение современного монголоведения в широкий контекст общемировых исследований позволит осознать подлинный смысл понятий «всемирная история», «всемирная философия», сформулировать новую научную картину мира XXI в.

Литература

- Алаев 2019 — *Алаев Л. Б.* Проблематика истории Востока. М.: ЛЕНАНД, 2019. 504 с.
- Бахманн-Медик 2017 — *Бахманн-Медик Д.* Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре / пер. с нем. С. Ташкенова. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 504 с.
- Викторова 1980 — *Викторова Л. Л.* Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. М.: Наука, 1980. 225 с.
- Железняков, Тикунов 2014 — *Железняков А. С., Тикунов В. С.* Монгольский мир: методы исследования. М.: ИС РАН, 2014. 152 с.
- История отечественного востоковедения 1990 — История отечественного востоковедения до середины XIX века / П. М. Шаститко, А. А. Вигасин, А. М. Куликова и др. М.: Наука, Глав. ред. вост. лит., 1990. 435 с.
- Крадин 1995 — *Крадин Н. Н.* Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии // Цивилизации. Вып. 3. М.: Наука, 1995. С. 164–179.
- Монгольский мир... 2014 — Монгольский мир: между Востоком и Западом / под ред. Ю. В. Попкова, Ж. Амарсаны. Новосибирск: Автограф, 2014. 351 с.
- Ориентализм / оксидентализм... 2012 — Ориентализм / оксидентализм: языки культур и языки их описания: сб. ст. / Российский институт культурологии; ред.-сост. Е. С. Штейнер. М.: Совпадение, 2012. 416 с.
- Российское монголоведение 2012 — Российское монголоведение. Бюллетень VI / отв. ред. В. В. Грайворонский. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2012. 282 с.
- Россия и Монголия 2016 — Россия и Монголия: цивилизационные аспекты модернизации (сравнительный анализ) [электронный ресурс] / А. С. Железняков, Т. Н. Литвинова и др. М: Ин-т социологии РАН, 2016. 196 с.
- Саид 2006 — *Саид Э. В.* Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб.: Русский Мир, 2006. 640 с.

Монголия XXI в.: структура и факторы устойчивого сохранения номадизма

*Сэсэгма Гэндэновна Жамбалова*¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
(д. 6, ул. Сахьяновой, 670045 Улан-Удэ, Российская Федерация)
доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник
E-mail: zhambalovas@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Жамбалова С. Г., 2020

Аннотация. В статье на основании полевых и литературных источников исследуются факторы устойчивого сохранения номадизма в Монголии в XXI в. Историографический обзор свидетельствует о возрастании в России актуальности изучения монгольского номадизма в последние десятилетия. Актуализирует статью исследование номадизма с представленной точки зрения, что позволяет закрыть имеющуюся лауну. Такой подход имеет не только научное, но практическое значение. Современный монгольский номадизм сохраняет в общих чертах традиционную структуру. Этому способствует гармоничное комплексное бытование семи факторов: природно-климатического, демографического, экономического, зоологического, технологического, экологического, духовного. Их наличие демонстрирует сохранение сложной модели классического номадизма, сохранившего основную структуру и признаки. Номадизм в Монголии сохраняется также из-за невозможности по экономическим причинам модернизационного рывка страны к полной седентаризации. В современных условиях он может привести к сложным политическим и социально-экономическим последствиям. Монгольская степь, главное условие существования номадизма, несмотря на проблемы, возникающие в связи с развитием горнодобывающей промышленности, расширением земледелия и т. п., которые также получают развитие в стране, пребывает в достаточно благополучном с точки зрения экологии состоянии. Номадизм в Монголии XXI в. сохраняется благодаря сохранению всех вышеуказанных природно-климатических и социально-экономических факторов.

Ключевые слова: Монголия, номадизм, факторы, сохранение, постсоциалистический период, реномадизация

Благодарность. Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.191.1.1. «Трансграничье России, Монголии и Китая: история, культура, современное общество»), номер госрегистрации: АААА-А17-117021310269-9). Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале

XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Жамбалова С. Г. Монголия XXI в.: структура и факторы устойчивого сохранения нomaдизма // Desertum Magnum: studia historica. 2020. № 2. С. 112–121. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-112-121

UDC 93

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-112-121

Mongolia in XXI century: Structure and Factors of the Preservation of Nomadism

*Sesegma G. Zhambalova*¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (6, Sakhyanova St., Ulan-Ude 670045, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

E-mail: zhambalovas@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Zhambalova S. G., 2020

Abstract. The article analyzes the factors in the consistent preservation of nomadism in Mongolia in the XXI century based on the field and literature sources. The historiographic review shows that the study of Mongolian nomadism of the last decades is becoming more significant in Russia. In relation to this, the author's approach to the analysis of the nomadism is of great interest. This approach is not only of scientific but also of practical value. The modern Mongolian nomadism generally maintains the traditional structure. It is contributed by the harmony of integrated existence of seven factors: natural-climate, demographic, economic, zoological, technological, environmental and spiritual. Their existence demonstrates the preservation of the complex model of the classical nomadism retaining the basic structure and features. Nomadism in Mongolia is preserved also because the rapid progress to full sedentarisation is not possible due to some economic reasons. In the modern conditions this can lead to the complicated political and economic consequences. The Mongolian steppe is the main condition for the existence of nomadism, it is in a quite favourable state from the ecological point of view despite the problems arising in relation to the development of the mining industry, the expansion of the agriculture, etc. Nomadism in Mongolia in XXI century is maintained due to the preservation of all the above mentioned nature-climate and socio-economical factors.

Keywords: Mongolia, nomadism, factors, preservation, post-socialist period, renomadization

Acknowledgement. The article was prepared within the framework of a state assignment (project XII.191.1.1. “Transboundary areas of Russia, Mongolia and China: history, culture, modern society”, st. reg. AAAA-A17-117021310269-9). The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Zhambalova S. G. Mongolia in XXI century: Structure and Factors of the Preservation of Nomadism. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 112–121. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-112-121

Монголия XXI в. — индустриально-аграрная страна, в которой наряду с процессами модернизации сохраняется нomaдизм. Для научного решения проблемы его устойчивого сохранения актуально выявление на большом диахроническом срезе факторов, обеспечивающих его целостность и тождественность. Актуализирует тему также то, что нomaдизм редко рассматривается под представленным здесь углом зрения, в то время как такой подход имеет не только научное, но практическое значение.

Цель исследования — рассмотреть факторы устойчивого сохранения центральноазиатского нomaдизма в Монголии. Несколько утраченный со второй половины 1980-х гг. научный интерес к монгольскому нomaдизму в России постепенно нарастает с конца XX в. На русском языке публикуются работы А. М. Хазанова [Хазанов 2016], над темой работают российские исследователи В. В. Грайворонский [Грайворонский 1997; Грайворонский 2008], Н. Н. Крадин [Крадин 2016], А. Д. Гомбожапов [Гомбожапов 2017а; Гомбожапов 2017б; Гомбожапов 2019] и др. В российских научных журналах размещены работы монгольских исследователей о нomaдизме, это статьи Д. Алимаа [Алимаа 2012], Б. Энхтувшина [Энхтувшин 2015] и др. На русском языке защитил диссертацию Ж. Жаргалсайхан [Жаргалсайхан 2013]. Автором настоящей статьи также написан ряд статей, основные положения одной из них использованы в данном докладе с целью ознакомления с полученными результатами более широкого круга монголоведов [Жамбалова 2017].

К началу 2020-х гг. вопрос о сохранении аутентичного нomaдизма в Монголии, сегменте глобального мира, признан как объективная реальность. Д. Алимаа отмечает, что современную Монголию нельзя назвать страной кочевников, однако до середины XX в. формирование и развитие ее социальной сферы было неразрывно связано с кочевым образом жизни большинства населения, а в конце 2010 г. нomaдами остаются до четверти населения [Алимаа 2012]. В 2017 г. А. Д. Гомбожапов пишет, что кочевой образ жизни характерен для подавляющего числа сельско-

го населения страны, так как животноводство, приобретающее характер товарного, остается основным источником реальных доходов для большинства сельских домохозяйств. Номадизм и его воспроизводимость также основывается на устойчивости культурных традиций и ценностей [Гомбожапов 2017б: 91–92].

До конца 1980-х гг. политика седентаризации и кооперирования аратских хозяйств рассматривалась как достижение социализма, несмотря на противоречивый характер их результатов [Жамбалова 2019: 131]. Впоследствии В. В. Грайворонский с новых постсоветских позиций отмечает, что основные причины сохранения кочевого образа жизни коренятся в историко-экономической обусловленности данного типа хозяйства на территории страны. Поэтому с начала 1990-х гг. численность аратов, ведущих частное хозяйство, удвоилась, начался «кочевой бум» как закономерная реакция на «господствующую ранее одностороннюю, преимущественно негативную оценку места и роли кочевых и полукочевых народов, в том числе монголов, в мировой истории» [Грайворонский 1997: 130, 131]. Распад социалистической системы в стране привел к процессам реномадизации или феномену повторной номадизации, процессу перехода некоторой части населения от оседлого образа жизни к кочевому или полукочевому. Этот процесс зафиксирован в начале XXI в. полевыми исследованиями ученых Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Монголии и КНР, проходившими в рамках международного проекта «Трансформация кочевых цивилизаций». Б. В. Базаров отмечает: «Реномадизация внесла существенные коррективы в соотношение между традиционными кочевыми и современными формами хозяйства и привела их в соответствие с реальными возможностями экономики страны. В целом же феномен реномадизации свидетельствует, что в Монголии и других странах со схожими природными условиями кочевое скотоводство как форма хозяйствования будет существовать еще очень долго» (цит. по: [Полещук 2004: 13–14]).

Действительно, в стране в постсоциалистический период наблюдается рурализация, возвращение к традиционным технологиям ведения кочевого скотоводства и значительное сокращение внедряемых в середине XX в. элементов интенсивного животноводства. После разрушения коллективного хозяйства (госхозы и совхозы) выживание части населения Монголии состоялось благодаря номадизации населения, появлением, по определению Н. Н. Крадина, «новых кочевников». Он считает жизнеспособным в современных условиях возрождение и развитие экстенсивного скотоводства, допускает возможность его использования в России [Крадин 2016: 20].

Возврат части населения к кочевому образу жизни в стране, где несколько десятилетий осуществлялись модернизация сельского хозяй-

ства и седентаризация, обусловлен ломкой политической и социально-экономической системы страны, переходом от социалистической системы развития к рыночным отношениям. В этот период выживание во всех странах соцблока решалось самим населением, в Монголии наряду с другими путями (челночество, трудовая миграция и т. д.) это было возвращение к номадизму.

Его быстрое возрождение состоялось благодаря небольшому разрыву между ним и социалистическим хозяйством, араты еще не перешли окончательно к оседлому образу жизни. Седентаризация не была завершена, поэтому во второй половине XX в. в МНР сложилось три типа образа жизни сельского населения: оседлый, полукочевой и кочевой. Социалистические инновации, внедряясь в традиционную повседневную жизнь аратов, не затрагивали основных элементов жизнеобеспечения: хозяйства, жилища, пищи, одежды. Их повседневная жизнь достаточно модернизировалась, но сохранила центральное ядро кочевнической культуры [Жамбалова 2019: 136].

Одним из важных условий быстрой реномадизации явились объективные факторы. Главный, первый, фактор существования номадизма — природно-климатический, это породившая его среда обитания — степь. А. Д. Симуков выделяет две зоны пастбищ Монголии: степная или Хангайская и Гобийская зона пустынных степей [Симуков 2007а: 343–346]. Номадизм складывается в степях, где рентабельным является их экстенсивное использование. Сезонное кочевание позволяет рационально использовать природно-хозяйственные ресурсы степи в соответствии с ее особенностями. Степь обладает высокой скоростью биологического круговорота с интенсивным приростом растительной массы взамен использованной.

Из-за воздействия антропогенных факторов площадь мировых степных экосистем постоянно сокращается. Ученые пишут: «Монголия — последний крупный массив природных травяных экосистем Земли, остатки степного биома, исчезнувшего на других континентах» [Мордкович и др. 1997: 129–131, 194]. В этом заключается уникальность страны с довольно большим фондом мало освоенных природных экосистем степей, с одним из высоких показателей количества скота на душу населения [Мордкович и др. 1997: 194]. Степь и номадизм взаимозависимы. Сохранение степной экосистемы страны зависит от развития номадизма, а номадизм не может реализоваться в другой экологической нише. Баланс экосистемы степи поддерживается постоянной правильной эксплуатацией ее в качестве пастбищ. Выявлено, что умеренный выпас скота и сенокосение поддерживают этот баланс. При заповедном режиме, в отсутствии стад кочующих животных происходит деградация степи,

она превращается в сообщества кустарников с одинокими деревьями [Мордкович и др. 1997: 75–76].

Нельзя обойти стороной и проблему сокращения площади монгольской степи. В последние десятилетия есть тенденция сокращения пастбищных земель, с 1964 г. их площадь уменьшились на 9 млн гектар. В некоторых местах растительность губит перевыпас — в стране идет рост поголовья скота (по данным 2018 г. всего 66,4 млн голов) [Гомбожапов 2019: 245–246]. Одним из угрожающих обстоятельств дигрессии степи является деятельность горнодобывающей промышленности [Жамбалова 2017: 52]. Однако, несмотря на все эти угрозы, монгольская степь пока продолжает оставаться пригодной для номадизма.

Второй фактор существования номадизма — демографический. Реализация кочевого образа жизни базируется на малой плотности населения. У кочевых народов она обычно колеблется от 0,5 до 2 человек на 1 квадратный метр. В Монголии с площадью в 1 565 120 кв. км в 2020 г. население составляло около 3,2 миллиона человек, а плотность населения — 2 человека на 1 квадратный километр [Население Монголии]. В современном мире это одна из малонаселенных стран, где до настоящего времени может реализоваться экстенсивное кочевое скотоводство без особого ущерба экосистеме.

Третий фактор — экономический. Кочевой образ жизни сохраняется в советское и постсоциалистическое время благодаря государственному планированию, не предусматривающему увеличение площади пашенного земледелия, несовместимого с кочевым экстенсивным скотоводством. Это способствует сохранению степных пастбищ и свободному перемещению скота на больших территориях [Жамбалова 2017: 53].

Четвертый фактор — зоологический. Номадизм базируется на сбалансированном стаде домашнего скота пяти видов (лошадь, верблюд, крупный рогатый скот, овцы и козы) местных пород. Монгольские породы скота способны к длинным переходам и адаптированы к круглогодичному круглосуточному содержанию в степи под открытым небом, а умеренное использование животными этих пород растительной пищи и воды и способ их поедания не уничтожают кормовую базу. Каждый вид выполняет свои функции в сохранении экосистемы степи и удовлетворяют нужды жизнеобеспечения человека. Видовая сбалансированность скота — одна их важных составляющих структуры экстенсивного скотоводства. Она проявляется не только в том, что разные виды скота дополняют друг друга как хозяйственные объекты, но и в том, что животные приспособлены к совместному выживанию в условиях стихийных бедствий, в частности засухи и появления крепкого снежного наста [Жамбалова 2017: 54–55].

В 1931 г. А. Д. Симуков выявил количественное соотношение в стаде пяти видов скота в разных районах Монголии. В некоторых лесостепных районах в стаде иногда не разводили верблюдов, а в пустыне Гоби был зафиксирован их высокий процент. Крупный рогатый скот разводили больше в лесостепной зоне. Овец содержали во всех зонах, но больше в степной, а в лесостепной их удельный вес заметно сокращался. Козы были приспособлены ко всем зонам, но в силу их выносливости больше всего разводились в Гоби [Симуков 2007б]. Сбалансированный удельный вес пяти видов скота в зависимости от географической зоны страны позволил кочевникам-скотоводам хозяйственно освоить всю ее территорию.

Пятый фактор — технологический. Номадизм базируется на системе перекочек. Дисперсный тип расселения на удаленном расстоянии обусловлен основным экосистемным принципом номадизма — соответствием численности скота природным кормовым ресурсам. Степь циклично осваивается в результате упорядоченных сезонных перекочек для круглогодичного обеспечения скота подножным кормом. Кочевой тип хозяйства не может быть беспредельно экстенсивным, этому способствуют передвижения в определенных границах и разумное использование продуктивных качеств различных видов скота. В годы бескормиц перекочки приобретают хаотичный и дальний характер [Жамбалова 2017: 55].

Шестой фактор — экологический. А. С. Сейдимбек пишет: «Кочевой образ жизни не противостоял природной среде, а, напротив, являлся частью этой природной среды. Жизненный ритм, сложившийся в течение тысячелетий и созвучный циклам биосферы, породил соответствующий культурно-природный симбиоз. <...> А первым и главнейшим признаком кочевого образа жизни является безоговорочное подчинение законам экосистемы, которая при органическом союзе с человеком дает возможность добиться благосостояния» (цит. по: [Акселеу Сейдимбек: Прерванный полет]). В основу эксплуатации кормящего ландшафта номадами положены традиционные экологические принципы рационального природопользования. Знание природно-климатических особенностей своей ойкумены, сохранение традиционного отношения к своей земле является важным фактором продолжительного существования номадизма.

Седьмой фактор — духовный, в его основе лежит менталитет монголов. Это совокупность умственных, эмоциональных, культурных особенностей, ценностных ориентаций и установок этноса, направленных на сохранение предмета их гордости — номадизма. Ценностная ориентация народа на его сохранение в условиях глобализирующегося мира,

в постсоциалистическое время становится общегосударственной. Она легла в основу национальной идеи страны, направленной на ее развитие в современных условиях.

Один из граней духовного фактора — традиционализм. Приведенные ранее шесть объективных факторов существования номадизма востребованы современными монголами благодаря одному из основных условий устойчивости кочевого образа жизни — традиционализму, выраженному у народа в стремлении сохранять традиции предков и следовать им в повседневной жизни, гармонично сочетая с модернизированным миром. Традиционализм здесь понимается как жизненная философия или мировоззрение, где традиция — это сложившаяся веками правильная модель бытия. Традиционализм — это идеализация и абсолютизация традиции, которая имеет практическое значение и сочетается с высокоразвитой экологической культурой, направленной на бережное отношение человека к окружающей среде [Жамбалова 2017: 55]. Ценной представляется приведенная В. А. Ачкасовым теория Р. Редфилда о большой традиции рефлексизирующего меньшинства («традиция университетов и храмов») и малой традиции большинства, не склонного к рефлексии («традиция деревенской общины») [Ачкасов 2004]. Для Монголии характерны обе традиции. Кочевой образ жизни сохраняется аратами как привычный образ жизни, а властями и представителями творческой интеллигенции, которые возвели его до уровня национальной идеи страны, он идеализируется.

Особое отношение монголов к современному номадизму прослеживается в исследовании Ж. Жаргалсайхана, он пишет: «В... XXI в. все еще существует кочевничество. Это уникальное явление, творение природы и воплощение особенностей монгольского общества оказывается удивительно устойчивым в степи <...> проявляет свою прочность и способность существования и все же остается почти в неизменном виде <...> определяется не только социальными факторами, но и в значительной мере природно-климатическими условиями» [Жаргалсайхан 2013: 8].

Безусловно, помимо всех обозначенных факторов имеется еще немало других. Один из них — неготовность страны к новому модернизационному скачку, первая попытка которого была предпринята в первой половине XX в. В. В. Грайворонский считает, что кочевой образ жизни сохраняется в Монголии также по причине отсутствия необходимых экономических предпосылок для решения проблемы номадизма в полном объеме. Он замечает: «...поспешная постановка вопроса о форсированном преобразовании традиционного пастбищно-кочевого животноводства и кочевого образа жизни животноводов чревата серьезными политическими, экономическими и иными последствиями» [Грайворонский 2008: 213].

Приведенные материалы позволяют прийти к заключению, что современный монгольский нomaдизм сохраняет в общих чертах традиционную структуру. Этому способствует наличие семи факторов его существования. Выпадение каждого из них может привести к исчезновению нomaдизма. Их наличие демонстрирует сохранение сложной модели нomaдизма, идентифицирует его как классический, сохранивший основную структуру и признаки. Резкий модернизационный скачок от нomaдизма к полной оседлости также невозможен по экономическим причинам. Нomaдизм в Монголии XXI в. сохраняется в силу сохранения всех вышеуказанных природно-климатических и социально-экономических факторов.

Литература

- Алимаа 2012 — *Алимаа Д.* Проблема нomaдизма в Монголии // Известия Иркутской государственной экономической академии: [электронный журнал] 2012. № 2. URL: <file:///C:/Users/1/Downloads/problema-nomadizma-v-mongolii.pdf> (дата обращения: 08.07.2020).
- Акселеу Сейдимбек — Акселеу Сейдимбек: Прерванный полет // Exclusive [электронный ресурс] 25.10.2019. URL: http://www.exclusive.kz/expertiza/kulturnaya_sreda/117242/ (дата обращения: 19.03.2020).
- Ачкасов 2004 — *Ачкасов В. А.* Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности): [электронный ресурс]. Вып. 1. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 173–191. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/achkasov-va/transformaciya-tradiciy-i-politicheskaya-modernizaciya-fenomen-rossiyskogo> (дата обращения: 03.05.2017).
- Гомбожапов 2017а — *Гомбожапов А. Д.* Анклав нomaдизма: монгольские кочевники в меняющейся современности // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2017. № 2 (41). С. 29–36.
- Гомбожапов 2017б — *Гомбожапов А. Д.* Заметки о миграции и кочевниках Монголии // Известия Восточного института. 2017. № 4 (36). С. 91–96.
- Гомбожапов 2019 — *Гомбожапов А. Д.* Заметки о кочевничестве современной Монголии: антропология ресурсного конфликта // Власть. 2019. Т. 27. № 4. С. 243–248.
- Грайворонский 1997 — *Грайворонский В. В.* Современное аратство Монголии: социальные проблемы переходного периода (1980–1995 гг.). М.: Вост. лит., 1997. 184 с.
- Грайворонский 2008 — *Грайворонский В. В.* Проблемы традиционной монгольской культуры в эпоху глобализации (К 80-летию монгольского ученого академика Ш. Биры). // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2008. № 2. С. 211–214.
- Жамбалова 2017 — *Жамбалова С. Г.* Феномен кочевого образа жизни в Монголии в XXI в.: структура и факторы // Проблемы социально-экономического развития Сибири. 2017. № 3 (29). С. 48–58.

**Жамбалова С. Г. Монголия XXI в.: структура и
факторы устойчивого сохранения нomaдизма**

- Жамбалова 2019 — *Жамбалова С. Г.* Повседневная жизнь аратов МНР в условиях социалистической модернизации // Проблемы социально-экономического развития Сибири. 2019. № 1 (35). С. 129–137.
- Жаргалсайхан 2013 — *Жаргалсайхан Ж.* Монгольское кочевничество: сущность, особенности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Иркутск, 2013. 26 с.
- Крадин 2016 — *Крадин Н. Н.* Процессы трансформации скотоводческого хозяйства в Туве и Забайкалье на рубеже XX–XXI вв. // Этнографическое обозрение. 2016. № 2. С. 8–27.
- Мордкович и др. 1997 — *Мордкович И. Г., Гиляров А. М., Тишков А. А., Баландин С. А.* Судьба степей. Новосибирск: Мангазея, 1997. 208 с.
- Население Монголии [электронный ресурс]. URL: <https://countrymeters.info/ru/Mongolia> (дата обращения: 15.11.2020).
- Полещук 2014 — *Полещук А. А.* Наука в Забайкалье началась с востоковедения [электронный ресурс] // Восточная коллекция. 2014 № 4 (19). С. 10–15. URL: http://orient.rsl.ru/assets/files/food/text/2004/2004_4_19/2004_4_basarow_beseda_g.pdf (дата обращения: 03.05.2017).
- Симуков 2007а — *Симуков А. Д.* Пастбища Монгольской Народной Республики // Симуков А. Д. Труды о Монголии и для Монголии: в 3 т. Осака: Гос. музей этнологии, 2007–2008. Т. 2. 2007. С. 341–357.
- Симуков 2007б — *Симуков А. Д.* Скотоводство МНР в связи с географическими ландшафтами страны // Симуков А. Д. Труды о Монголии и для Монголии: в 3 т. Осака: Гос. музей этнологии, 2007–2008. Т. 2. 2007. С. 379–397.
- Хазанов 2016 — *Хазанов А. М.* От составителя // Этнографическое обозрение. 2016. № 2. С. 5–7.
- Энхтувшин 2015 — *Энхтувшин Б.* Номады и нomaдизм: традиции и современность // Известия Иркутской государственной экономической академии. 2015. Т. 25. № 4. С. 691–699.

Экологические инициативы буддийских деятелей Бурятии: актуальные проблемы, локальные решения

Бато Цыренович Дондуков¹

¹ Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления (д. 40в, ул. Ключевская, 670013 Улан-Удэ, Российская Федерация)

Ph.D. (Религиоведение), младший научный сотрудник

E-mail: dondukovb@gmail.com

© КалмНЦ РАН, 2020

© Дондуков Б. Ц., 2020

Аннотация. Статья посвящена обзору и анализу современных экологических инициатив, предлагаемых буддийскими деятелями Бурятии. Экологическое состояние Байкальского региона имеет большое значение не только для России, но и для всего мира, поскольку в озере Байкал содержится около 19 % мировых запасов пресной воды. Тем не менее экологическую ситуацию в Республике Бурятия сегодня трудно назвать благоприятной. Сегодня в мире наблюдается тенденция к возрастанию роли религиозных лидеров в решении экологических проблем. Буддийские деятели Бурятии в русле данной тенденции также способствуют развитию экологического мышления общества, используя аргументы, основанные на фундаментальных идеях буддийского мировоззрения. Учитывая культурные и исторические особенности Бурятии, буддийская сангха предлагает достаточно оригинальные и практические пути улучшения экологической обстановки в республике, представляющие исследовательский интерес.

Ключевые слова: буддизм, экология, Бурятия, Байкал, вегетарианство, скотоводство, экологические инициативы

Благодарность. Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 19-18-00412 «Экологическая этика буддизма». Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Дондуков Б. Ц. Экологические инициативы буддийских деятелей Бурятии: актуальные проблемы, локальные решения // *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. № 2. С. 122–131. DOI: 10.22162/2712-8491-2020-10-2-122-131

UDC 291.5

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-122-131

Environmental Initiatives of Buddhist Leaders in Buryatia: Actual Problems, Local Solutions

*Bato Ts. Dondukov*¹

¹ East Siberia State University of Technology and Management
(40v, Klyuchevskaya St., Ulan-Ude 670013, Russian Federation)
Ph.D. (Religious Studies), Junior Research Fellow
E-mail: dondukovb@gmail.com

© KalmSC RAS, 2020

© Dondukov B. Ts., 2020

Abstract. The article gives a review and analysis of the contemporary environmental initiatives of Buddhist leaders of Buryatia. The environmental condition of the Baikal region is of great importance not only for Russia but also for the whole world as the lake Baikal contains about 19 % of the world potable water supply. However, the ecological situation in the Republic of Buryatia is not that favourable. Nowadays, there is a tendency for the growing role of the religious leaders in the environmental problem solving. The Buddhist leaders of Buryatia in line with the given tendency also contribute to the development of the environmental thinking of the society, using arguments based on the fundamental ideas of Buddhist philosophy. Taking into account the cultural and historical characteristics of Buryatia, the Buddhist Sangha suggests quite unique and practical ways of improving the ecological situation in the republic that are of interest to researchers.

Keywords: Buddhism, Ecology, Buryatia, Baikal, vegetarianism, cattle breeding, environmental initiatives

Acknowledgement. The article was written under the scope of the Russian Science Foundation project № 19-18-00412 “Environmental Ethics of Buddhism”. The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Dondukov B. Ts. Environmental Initiatives of Buddhist Leaders in Buryatia: Actual Problems, Local Solutions. In: *Desertum Magnum: studia historica*. No. 2. Pp. 122–131. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-122-131

Сегодня в мире наблюдается тенденция к возрастанию роли религиозных лидеров в распространении идей, способствующих экологическому мышлению общества. Например, Всемирный фонд дикой природы (WWF) в 2013 г. открыл направление «Sacred Earth: Faith for Conservation» («Священная земля: вера для сохранения»). Основатель направления Декила Чунгялпа считает, что религиозные лидеры и религиозные общины наилучшим образом формулируют этические и духовные идеалы в отношении священной ценности Земли и ее разнообразия, стремясь защищать ее [World wild life n.d.]. Буддизм многие годы поддерживает данную тенденцию; всемирно известные буддийские лидеры, такие как Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, Кармапа XVII Оргьен Тринле, Тхить Нят Хань и другие регулярно дают учения, способствующие развитию экологического мышления в мире. Продвигаются различные экологические проекты, например основанное Кармапой XVII движение «Хорьюг», объединяющее сеть монастырей из разных стран, представители сангхи которых совместно трудятся над улучшением экологии.

Буддийские организации Монголии также создают экологические проекты. Начиная с 1999 г. крупнейший монастырь Гандан совместно с такими организациями, как Всемирный Банк, Альянс Религий и Сохранения (ARC) и WWF Монголии, разработали ряд проектов по сохранению природы. В рамках сотрудничества были выявлены экологические проблемы, разрешению которых может способствовать буддийская сангха, а также выявлены наиболее эффективные способы воздействия сангхи на монгольское общество. Помимо этого, были разработаны рекомендации для взаимодействия экологических организаций с буддийскими общинами. В рамках проекта раскрываются исторически сложившиеся локальные особенности монгольского буддизма и менталитета монголов, рассматриваются возможности использовать их для решения экологических проблем. Среди таких особенностей можно выделить, например, веру монголов в божеств-хранителей местностей и водоемов. Буддолог Хатгин Осорнамжимын Сухбаатар отмечает: «Почитание, страх и повиновение божествам гор, рек и земли было очень мощной формой защиты окружающей среды <...> Люди искренне верили и все еще верят, что во многих местах эти божества и их силы реальны. Таким образом, [эти традиции] могут оказаться одним из величайших даров прошлого Монголии ее настоящему» [Chimedsegee, Urantsatsral, et.al . 2009: 14].

Буддийская сангха в Бурятии, как и в Монголии, исторически имеет большой авторитет и влияние в обществе, поэтому подобная тенденция наблюдается сегодня в Бурятии, где буддийская сангха по мере сил участвует в решении проблем экологии. Поскольку особенности буддизма и религиозность у бурят и монголов во многом схожи, сегодня можно

встретить аналогичные способы воздействия на население со стороны бурятских буддийских деятелей.

В качестве примера можно привести обращения буддийских деятелей Бурятии к населению в связи с катастрофическими лесными пожарами, происходившими летом 2015 г., когда площадь сгоревших лесов составила около 900 тысяч гектаров. Тогда в качестве основной причины возгораний учеными был выдвинут антропогенный фактор [Лесные пожары... 2017: 27]. Прокуратура республики обратилась к буддийскому духовенству с просьбой воздействовать на население Бурятии, что говорит о признании властью Бурятии высокого идеологического потенциала буддийской сангхи.

С обращениями к населению выступали: глава Буддийской традиционной сангхи России (БТСР) Пандито Хамбо лама XXIV Дамба Аюшеев; геше Джампа Тинлей Вангчен — глава религиозной организации «Дже Цонкапа» объединяющей около 20 буддийских центров по всей России; лама Дандар Базаржапов — активный деятель, занимающийся буддийским просвещением в рамках БТСР. Обращения распространялись через СМИ, листовки и экологические баннеры, установленные в проблемных местностях. Ниже рассмотрим тексты обращений этих уважаемых буддийских деятелей.

Пандито Хамбо лама Дамба Аюшеев:

«За прошедшие три года Республика Бурятия значительно пострадала от пожаров. Более всего беспокоит то, что причиной большинства пожаров являются люди. Огонь уничтожает нашу природу, живых существ. Животные и растения — наши добрые соседи. Деяния человека определяют его последующие рождения. Закон кармы неизбежен. Глупый человек беспокоится о благах жизни, мудрый человек думает о будущих жизнях. Я обращаюсь к жителям Бурятии: «Будьте ответственными за свои поступки, не накапливайте неблагуую карму, берегите свою Родину!».

Лама Дандар Базаржапов:

«По буддийским воззрениям нашу природу населяют, кроме людей и животных, духи-хозяева местности и наги — лусууд — хозяева водоемов.

Загрязняя природу, мы вызываем их гнев, из-за чего они насылают засуху и многочисленные болезни. Берегите своих близких и берегите природу! Задумайтесь! Очнитесь! Живите осознанно!».

Геше Джампа Тинлей Вангчен:

«В лесах живет неисчислимое количество живых существ, а также

леса являются обителью пребывания духов местности. Во время лесных пожаров ужасной смертью погибает множество живых существ и тем самым люди, вольно или невольно ставшие причиной пожаров, накапливают дурную карму. Лесные пожары являются примером того, как человек, легкомысленно относящийся к своим действиям, приносит боль и страдания живым существам. Из-за уничтожения мест обитания духи могут огорчиться и наслать на человека болезни и несчастья. Непристойно извлекать выгоду из страданий других существ. Поэтому каждый человек должен посадить хотя бы одно дерево, быть осторожным и ответственным за жизнь других существ с тем, чтобы спасти и сохранить мир, в котором он живет, для будущих поколений».

В обращениях бурятских лам можно наблюдать сходство с экологической риторикой буддийских деятелей Монголии: в них также учитывается, что страх перед мезью *сабдаков* — духов, хранителей местностей и водоемов, может быть для определенной категории верующих действенным мотивом воздержания от неблагих поступков. Восприимчивость к подобным предостережениям значительно подкрепляется обрядами *обоо*, которые проводятся раз в год с целью умиловить могучих духов местности. *Обоо* сегодня являются важной церемонией среди бурят, на которые съезжается большое количество людей, как правило, выходцев из определенной местности, чтобы выразить свое почтение и просить сабдака содействовать делам их семей [Доржигушаева 2013: 254]. Таким образом, предостережение о недопустимости вызывать гнев духов, несомненно, является эффективным инструментом воздействия и часто используется для пропаганды экологического сознания среди монгольских народов, в том числе проживающих вне Монголии.

В целом можно заметить, что в приведенных выше обращениях внимание сосредоточено в большей степени на духовном пути индивида и феномене страданий. Помимо устрашения (напоминание о риске разгневать духов), буддийские лидеры используют аргументы, основанные на фундаментальных идеях буддийского мировоззрения, таких как реинкарнация и карма. Буддийские лидеры обращают внимание людей на перспективы загробной жизни, указывая таким образом на незначительность материальных благ, которые достигаются путем разрушительных действий. Негативные действия могут привести к потере человеческого воплощения, которое в буддизме считается редким и драгоценным, а кармические последствия негативных действий могут преследовать индивида в следующих рожденьях. Если человек действительно верит в буддизм, данные аргументы могут эффективно влиять на потенциальных злоумышленников.

С точки зрения буддийских деятелей Бурятии, проблема лесных пожаров — это не столько проблема экологии, сколько проблема страдающих живых существ, как непосредственно страдающих от пожаров (многочисленных животных, птиц, насекомых и т. п.), так и тех, кто создает причины для их возникновения и кому предстоит столкнуться с последствиями своих действий как в этой, так и во множестве следующих жизней. Из этого следует вывод об отсутствии антропоцентрической позиции, что выражается в тождестве страданий людей и всех других живых существ, и, следовательно, ответственности за их причинение. Следует отметить, что буддизм в целом исключает идеи антропоцентризма, поскольку считается, что существование одних видов живых существ не может быть важнее существования других, что наделяет буддийские идеи экологическим потенциалом [Finli, Palmer 2003: 80]. Таким образом, через короткие послания буддийских деятелей явным или неявным образом происходит провозглашение буддийского мировоззрения, при котором совершение антиэкологических действий ухудшает перспективы сансарного существования индивида.

Помимо обращений к населению, интерес представляет проект под названием «социальная отара», инициированный в 2012 г. лидером бурятского буддизма Хамбо ламой Дамбой Аюшеевым. По его мнению, значительным источником экологических проблем в Бурятии является упадок сельской жизни. Высокий уровень безработицы в селах приводит к оттоку людей в города либо к деструктивным видам деятельности в селе, таким как нелегальная вырубка леса для продажи. Проблемы «черных лесорубов» и лесозаготовочного бизнеса Бурятии в целом в значительной степени являются причинами обезлесения региона и, в частности, по мнению некоторых ученых и общественников, приводят к поджогам леса для его дальнейшей вырубки [Иванова 2019: 27]. Непомерный рост городского населения приводит к увеличению отходов, в том числе большому количеству несанкционированных свалок [Будаева, Цыренов 2014: 90]. Данная проблема приводит к загрязнению реки Селенга, которая является основным притоком озера Байкал.

Нами планировалось личное интервью с Хамбо ламой, однако по причине пандемии COVID-19 пришлось его отменить. Удалось взять интервью в формате переписки в социальной сети Facebook, в котором Хамбо лама высказал следующее мнение: «Конечно, упадок сельской жизни несет массу проблем, в том числе для экологии. Буряты утратили скотоводство и либо уезжают из сел, либо начинают рубить лес, притом многие нелегально. В прошлом мы не испытывали таких проблем экологии, а люди относились более ответственно к окружающему миру. Я думаю, что утрата традиций в целом влияет на упадок духовности бурят, поэто-

му их возрождение имеет исключительную ценность»*. Скотоводство перестало быть основным видом хозяйственной деятельности бурят в советский период. Основной причиной стала массовая коллективизация имущества бурят, в том числе скота, а также замещение бурятских пород скота на более «эффективные». Утрата бурятских пород является основной причиной проблем частного скотоводства, поскольку иные породы скота оказались не приспособлены к климатическим и природным условиям Сибири и их содержание в зимний период требует множества усилий и финансовых затрат. В Монголии, где традиционные породы скота не были утрачены, поголовье по состоянию на 2019 г. составляет 70,9 млн голов при населении 3,35 млн человек. [Монгол улсын статистикийн эмхэтгэл 2019: 29].

Инициатива Хамбо ламы не ограничивается идеологическим продвижением скотоводства в Бурятии и ставит вполне практические цели. Суть проекта «социальная отара» заключается в безвозмездной выдаче сангхой желающим жить в селе людям отар из 300 и более голов овец бурятской породы *буубэй* — для их последующего разведения. Овцы бурятской породы, являясь приспособленными к климату Бурятии, не нуждаются в теплых амбарах и больших заготовках сена, поскольку умеют выкапывать траву из-под снега. После успешного прироста поголовья в течение нескольких лет участник проекта должен передать часть отар другому желающему в селе, тем самым увеличивая количество людей, занимающихся кочевым скотоводством. Проект получил финансовую поддержку от президента РФ В. В. Путина, в размере 70 млн рублей [Овцеводы Хамбо ламы... 2018]. На выделенные средства было закуплено из разных регионов 10 000 овцематок, и началась раздача первых отар. По состоянию на 2019 г. было создано и отдано людям 74 отары, что в общем количестве достигает около 20 000 овец. С каждым годом число раздаваемых овец растет. В 2016 г. было роздано около 3 300 голов, а в 2019 году уже 5 050 голов. В 2020 г. планируется раздать 6 800 ягнят и 8 100 в 2021 г. По прогнозам сангхи, в 2020 г. общее количество розданных в рамках проекта овец приблизится к 25 000 [Хамбо Лама... 2019]. Динамика развития проекта говорит о его успешности и перспективности.

Таким образом, оживление сельской жизни видится Хамбо ламой как путь, который решит множество современных проблем, в том числе экологических. Следует отметить, что Хамбо лама видит свой проект не только в практическом ключе, но подчеркивает его духовную пользу для участников. Например, принцип передачи части скота после его прироста незнакомым людям, по мнению Хамбо ламы, развивает щедрость: «В природе так поставлено, что люди не любят ничем делиться. Если

* Из личной переписки с Хамбо ламой Дамбой Аюшеевым в социальной сети Facebook 12.04.2020.

он взял овец бесплатно, то пусть научится отдавать. Тут он помогает не родственникам, ведь тот человек, который принимает, они ведь с хозяином даже не знакомы, и в этом кроется красота. Само по себе психологическое состояние человека, который способен делиться, многого стоит» [Зуева 2019].

В свете современных тенденций, когда буддизм на Западе воспринимается как религия, поощряющая вегетарианство, развитие скотоводства буддийской сангхой Бурятии выглядит достаточно противоречиво. Здесь следует отметить, что буддизм, распространяясь среди тибетских и монгольских народов, был вынужден принять скотоводство, как условие выживания. Если в климатических условиях Индии вегетарианство было вполне возможным, то в суровых условиях северно-азиатских регионов употребление мяса являлось жизненно необходимым. В этом контексте использовалась различная аргументация, связанная с ценностью человеческой жизни и важностью ее сохранения. Поэтому мясная пища воспринималась не как объект чревоугодия, но как лекарство, необходимое для поддержания жизни [Абаева, Жуковская 2004]. При этом охота на зверей порицалась буддийскими деятелями как занятие, которое носило преимущественно развлекательный характер [Дробышев, Гунин 2004: 69]. Таким образом, несмотря на то, что принцип ахимсы противоречит занятию скотоводством, в северно-азиатских регионах данный вид деятельности смог ужиться с буддизмом.

Сегодня крупные буддийские лидеры продвигают вегетарианство. Кармапа XVII Оргьен Тринлей Дордже достаточно давно призывает отказаться от мяса, указывая на антигуманность промышленного скотоводства [Кармапа XVII Orgyen 2007]. Далай-лама XIV поддерживает людей, ставших вегетарианцами, и поддерживает буддийских лидеров, продвигающих вегетарианство в Тибете. В то же время он признает, что в Тибете слишком сложные условия для выращивания растений и скотоводство является одним из условий выживания. Помимо этого, он утверждает, что было бы лучше, если бы кочевники сохранили свое многовековое естественное жилище и остались на пастбищах [Buffetrille 2014: 119]. Другими словами, отказ от употребления мяса носит рекомендательный характер, и в зависимости от конкретной ситуации употребление мяса в пищу может допускаться.

В нашем случае, как видим, Хамбо лама лично развивает скотоводство, поскольку воспринимает это как необходимость для Бурятии. Если на этапе распространения буддизма среди монголов религия была вынуждена принять занятие скотоводством ради выживания людей, то в нынешних экологических условиях Байкальского региона бурятская сангха предпринимает попытки возродить скотоводство уже не в целях пропитания, а в целях противодействия вызовам современности.

Важно отметить, что Хамбо лама в целом критикует глобальную модель буддизма, настаивая на автокефальном статусе бурятской сангхи, вследствие чего она в каком-то смысле является отрезанной от множества буддийских сообществ и движений. По этой причине ее деятельность не поддается корректировке со стороны глобальных буддийских сообществ, которые могут быть не согласны с этими инициативами.

Таким образом, в экологических проектах буддийских деятелей прослеживается закономерность, при которой степень практичности предлагаемых решений зависит от охвата деятельности буддийских общин. Такая закономерность является естественной, поскольку буддийские лидеры глобального масштаба, такие как Далай-лама XIV, в силу масштаба своей деятельности, предусматривающей широчайший охват верующих, преимущественно продвигают универсальные идеи, такие как уменьшение потребления. Более локальные буддийские общины, например сангха Монголии, при меньшем охвате верующих руководствуются конкретными условиями своей страны и менталитетом ее жителей. И, наконец, буддийские деятели конкретного региона, например Бурятии, при еще меньшем охвате верующих предлагают наиболее практичные решения. Если не акцентировать внимание на локальности интересов Хамбо ламы и при этом помнить о многосторонней ценности озера Байкал, допустимо сделать вывод, что удовлетворение практических потребностей людей может способствовать устранению социальных причин многих экологических проблем в Бурятии, а в перспективе — внести вклад в решение экологических проблем глобального характера. Описанные кейсы и экологические инициативы буддистов в целом являются актуальными, представляют научный интерес и требуют дальнейшего наблюдения и изучения.

Литература

- Абаева, Жуковская 2004 — *Абаева Л. Л., Жуковская Н. Л.* Буряты. М.: Наука. 2004. 632 с.
- Будаева, Цыренов 2014 — *Будаева Ц. Б., Цыренов С. Д.* Общественный контроль за обращением промышленных и бытовых отходов (на материалах муниципального образования городской округ «Город Улан-Удэ») // Вестник Бурятского государственного университета. Экономика и менеджмент. 2014. №. 2. С. 87–96.
- Доржигушаева 2013 — *Доржигушаева О. В.* Экологическая этика буддизма // Биосфера. 2013. 5 (2). С. 254–272.
- Зуева 2019 — *Зуева А.* Как живут и работают фермеры Бурятии, получившие социальные отары. Репортаж из села Тасархой // YouTube. 29.12.2019 [электронный ресурс]. URL: <https://youtu.be/-VFENhfxVBU?t=188> (дата обращения 11.01.2020).
- Лесные пожары... 2017 — Лесные пожары в республике Бурятия за 2002–2016 гг.

**Дондуков Б. Ц. Экологические инициативы буддийских деятелей Бурятии:
актуальные проблемы, локальные решения**

- / Доржиев Ц. З, Бао Юухай, Бадмаева Е. Н., Батсайхан В., Урбазаев Ч. Б., Юшань // Природа Внутренней Азии. 2017. № 3 (4). С. 22–37.
- Дробышев, Гунин 2004 — Дробышев Ю. И., Гунин П. Д. Буддизм и традиционные верования как фактор сохранения окружающей среды // Аридные экосистемы. 2004. Т. 10. № 24–25. С. 67–75.
- Иванова 2019 — Иванова Д. А. К вопросу об экологических проблемах лесов Байкальского региона: экономический аспект // Известия Байкальского государственного университета. 2019. Т. 29. № 1. С. 24–31.
- Монгол улсын статистикийн эмхэтгэл (=Ежегодник статистики Монголии). Улаанбаатар: Монгол улсын үндэсний статистикийн хороо, 2019. 822 х.
- Овцеводы Хамбо ламы... — Овцеводы Хамбо ламы — золотой фонд бурятского народа [репортаж] // Буряад унэн. 28.11.2018 [электронный ресурс]. URL: <https://burunen.ru/site/news?id=24152> (дата обращения: 10.01.2020).
- Хамбо Лама... 2019 — Хамбо Лама: «Овцы для нашего народа — это богатство» [информация] // Байкал Daily. 21.11.2019 [электронный ресурс]. URL: <https://www.baikal-daily.ru/news/16/378272/> (дата обращения 10.01.2020).
- Buffetrille 2014 — Buffetrille K. A controversy on vegetarianism // Revue d'Etudes Tibétaines. Paris. 2014. P. 113–127.
- Chimedsegee, Urantsatsral, et al. 2009 — Chimedsegee, Urantsatsral, et al. Mongolian Buddhists protecting nature. Handbook on Faiths, Environment and Development. Ulaanbaatar. 2009. Pp. 90.
- Finli, Palmer 2003 — Finli V., Palmer M. Faith in conservation: new approaches to religions and the environment. Washington D.C.: The World Bank, 2003. Pp. 182.
- Karma XVII Orgyen 2007 — Karma XVII Orgyen T. D. Talk on Vegetarianism at 24th Annual Great Kagyu Monlam 3rd January 2007, Bodhgaya, India // shabkar.org [электронный ресурс]. URL: http://www.shabkar.org/download/pdf/Talk_on_Vegetarianism.pdf (дата обращения 10.01.2020).
- Worldwildlife n.d. — Worldwildlife “Sacred Earth: Faiths for Conservation” // URL: <https://www.worldwildlife.org/initiatives/sacred-earth-faiths-for-conservation> (дата обращения 15.01.2019).

A Chicken Is Not a Bird, Mongolia Is Not Abroad: Late Socialist Mongolia in the Soviet Geographical Imagination

*Anton D. Ermakov*¹

¹ Indiana University (107 S Indiana Ave, Bloomington IN 47405, USA)

Graduate student

E-mail: antermak@iu.edu

© KalmSC RAS, 2020

© Ermakov A. D., 2020

Abstract. As the Mongolian People’s Republic became increasingly important to the Soviet Union’s foreign policy goals in the second half of the twentieth century, many Soviet specialists found themselves living and working in Mongolia for considerable amounts of time. Though this was technically a foreign posting, those specialists often did not consider it as such. As a then-popular saying put it, “a chicken is not a bird, Mongolia is not abroad” (*kuritsa ne ptitsa, Mongolia ne zagranitsa*). In this paper, I will use Soviet accounts of life in late socialist Mongolia to interrogate Soviet ideas of “the abroad”, placing Mongolia in a broader imagined geography of the socialist world and beyond. After surveying the meanings that the idea of “the abroad” (*zagranitsa*) held for Soviet citizens, I will show that Mongolia was simultaneously too familiar and too foreign in all the wrong ways to be classified as true *zagranitsa*. Drawing from the memoirs of Soviet expatriates living in a country that was separated from the USSR by an international border yet hauntingly familiar, I will explore the ways in which Soviet citizens’ imaginations of foreignness and distance diverged from those imposed by officially designated borders.

Keywords: Mongolia, the USSR, ‘the abroad’/ *zagranitsa*, Soviet influence

Acknowledgement. The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Ermakov A. D. A Chicken Is Not a Bird, Mongolia Is Not Abroad: Late Socialist Mongolia in the Soviet Geographical Imagination // *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. № 2. Pp. 132–141. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-132-141

УДК 394.91

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-132-141

«Курица не птица, Монголия не заграница»: советские мемуары о жизни в позднесоциалистической Монголии

Антон Д. Ермаков¹

¹ Университет Индианы (107 S, б-р Индиана, IN 47405 Блумингтон, США)
магистрант

E-mail: antermak@iu.edu

© КалмНЦ РАН, 2020

© Ермаков А. Д., 2020

Аннотация. Поскольку Монгольская Народная Республика стала крайне важной для международной политики Советского Союза во второй половине XX в., многие советские специалисты жили и работали в Монголии значительное количество времени. Хотя это было международным назначением, для этих специалистов оно не являлось таковым: как говорилось в популярной на тот момент поговорке, «курица не птица, Монголия не заграница». В этой статье используются советские представления о жизни в позднесоциалистической Монголии для исследования советской идеи понятия «заграница» и включения Монголии в более широкое географическое представление социалистического мира. Вслед за исследованием понятия «заграница» в представлении советских граждан, показано, что Монголия была одновременно очень знакомой и очень иностранной и не совсем подходила под понятие «заграница». Используя мемуары советских экспатриантов, живших в стране, которая была отделена от СССР государственной границей, но все же была очень знакома, проанализировано, насколько представления советских граждан о загранице и дистанции отличались от представлений, навязываемых официальными границами.

Ключевые слова: Монголия, СССР, «заграница», советское влияние

Благодарность. Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Ermakov A. D. A Chicken Is Not a Bird, Mongolia Is Not Abroad: Late Socialist Mongolia in the Soviet Geographical Imagination // *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. С. 132–141. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-132-141

As the Mongolian People's Republic became the most common destination for Soviet economic, technical, and military advisors in the 1960s, many of those Soviet citizens began to think of the USSR's oldest satellite with a remarkable familiarity. To them, and to many other Soviet people living in the regions near the Soviet-Mongolian border, Mongolia came to seem more like an extension of the USSR than a foreign state. This familiarity produced a popular adage that claimed: "a chicken is not a bird, Mongolia is not abroad (Russian: *kuritsa — ne ptitsa, Mongoliia — ne zagranitsa*).^{*} This saying, which sometimes substituted Bulgaria or another particularly familiar socialist republic for Mongolia, appears quite bizarre at first glance. In many ways, Mongolia was very much abroad. Soviet specialists and tourists who traveled there had to secure the necessary permissions from the Soviet and Mongolian governments, cross a border staffed with guards and customs officers, and live by the laws of the Mongolian People's Republic once they got there. At the same time, the fact of being located across an international boundary did not in itself qualify Mongolia as *zagranitsa*, and in this paper I will show that the MPR was in fact the least likely of the USSR's socialist neighbors to be included in that category.

Indeed, after several decades of the USSR's near-total isolation, the abroad assumed almost mystical qualities in the minds of many Soviet citizens. Alexei Yurchak defines the idea of *zagranitsa* in the Soviet geographical imagination as "an imaginary place that was simultaneously knowable and unattainable, tangible and abstract, mundane and exotic", a "Soviet imaginary 'elsewhere' that was not necessarily about any real place" [Yurchak 2006]. As we shall see, Mongolia failed to conform to this vision by virtue of both its familiarity and its foreignness. On the one hand, the Soviet project of Mongolia's socialist development produced environments, patterns of social relations, and problems that were familiar to Soviet people, more so than those in any other socialist country. On the other, the ways in which Mongolia remained foreign to the Soviet gaze made it seem backward and even revolting rather than alluringly exotic. Where the Soviet travelers to socialist Eastern Europe saw peripheries that appeared more advanced than the USSR's supposed metropole, those who went to Mongolia often came away with a view of the MPR as a place whose inhabitants needed to be tutored rather than emulated. This perspective stripped Mongolia of the veneer of mysteriousness and unattainability that characterized the *zagranitsa*, rendering it familiar enough to be informally referred to as the USSR's "sixteenth republic".

^{*} This saying appears in several sources used in this paper, occasionally even in the title. See S. A. Panarin [Panarin 2014], M. Prozorova [Prozorova 2020].

Mongolia's initial foreignness

Before there was a well-defined concept of the abroad in Soviet discourse, socialist Mongolia was in fact completely foreign to any Soviet visitor without a background in its history, culture, or language. Despite Russia's distinguished pre-revolutionary tradition of Mongolian studies and the Soviet government's desire to carry on with serious academic study of the region, early attempts to accumulate new knowledge on Mongolia were fraught with problems. First, there was the question of priorities and limited resources. The Bolsheviks' general attitude toward academic learning emphasized pragmatic applications over knowledge for the sake of knowledge, often privileging economists, agronomists, and public health experts over philologists and scholars of religious studies. Since money for academic projects was particularly hard to come by in the 1920s, one official vowed to evaluate the work of Soviet expeditions in Mongolia "on the basis of the possibility of using their results in creating the plan of economic development for Mongolia and in the work of the government of the Mongolian People's Republic" [Yusupova 2006]. Those whose work was deemed irrelevant would be denied funding. As the Soviet government tightened controls over foreign travel in the late 1920s, the reality of Mongolia's status as a foreign country became more apparent than ever. In addition to the scholars who could not justify the usefulness of their work, those branded as "politically unreliable" were also denied permission to conduct research there [Yusupova 2006: 147–148].

To those who did manage to secure funding and get across the border, Mongolia appeared a far cry from the familiar sights and sounds that greeted Soviet specialists less than half a century later. The Mongolian language, though infiltrated by new political terms borrowed from Soviet official speech, was still written in the distinctive vertical script, and thus completely impenetrable to Russian speakers with no prior knowledge of it. The country's capital and site of the largest concentration of foreigners, renamed Ulaanbaatar in 1924, was similarly unfamiliar. Not only were the city's layout and appearance unlike that of any Soviet city, its population was also cosmopolitan and decidedly foreign. In Ulaanbaatar, Mongolian lamas, herders and revolutionaries lived alongside Chinese laborers and artisans, Tibetan merchants, and Russian emigres from the pre-revolutionary times.* And, though Mongolia is commonly acknowledged as the Soviet Union's earliest satellite, in the 1920s the Soviets still had to share space and influence with other foreign actors, including the American Museum of Natural History expeditions led by Roy Chapman Andrews [Bashkuev 2014]. Thus, though Soviet specialists did much work in this period, studying, among other things, herd management, social relations, and diseases common among the Mongols, Mongolia re-

* On "native Russians" and Tibetan merchants see [Mikhalev 2008: 8]; on the Chinese population in Ulaanbaatar see [Panarin 2014: 6]

mained a distant and foreign place to most Soviet citizens. This would change in a rather dramatic fashion in the decades following the end of the Second World War.

Mongolia as familiar space

Soviet influence over Mongolia grew steadily after the initial intensive contacts in the 1920s, with the Soviet government involving itself heavily in the collectivization campaign of 1930–1932, the purges of Mongolian political elites, Buddhist clergy and ethnic minorities in the late 1930s, and the border conflicts with Japan at Khalkhin Gol in 1939. The Mongolian government, in turn, supplied arms and other goods to the Soviet war effort during the Second World War and eventually joined the Red Army's invasion of Manchuria and Inner Mongolia in August 1945. The real height of Soviet influence in Mongolia, however, would not come until the Sino-Soviet split necessitated an increased Soviet presence in Mongolia's buffer zone. By 1966, Soviet specialists in Mongolia accounted for three quarters of all Soviet specialists working abroad [Mikhalev 2010: 131]. Starting in 1967, the USSR also accumulated a large military presence in Mongolia, complete with several armor divisions and aviation units. This movement of people and technology was accompanied by intensive construction, which transformed Mongolia beyond recognition. In Ulaanbaatar, the "Russian quarter" where the city's pre-revolutionary Russian diaspora tended to concentrate, was largely supplanted by new housing units and the attendant infrastructure built for the incoming Soviet specialists. In addition to the development of a familiar cityscape in Ulaanbaatar, the increased Soviet presence necessitated the construction of garrison towns around the newly established Soviet military bases in rural Mongolia and housing for Soviet specialists in the Soviet-built industrial towns of Darkhan and Erdenet [Mikhalev 2008: 10–11].

The influx of Soviet civilian and military specialists into Mongolia, along with the construction boom that accompanied it, created a physical and cultural space of unrivaled comfort for Soviet citizens living abroad. By catering to most of the specialists' needs while simultaneously excluding most if not all Mongolians, these spaces created Soviet enclaves within Mongolian cities.* The military garrisons, with their largely self-sufficient organization and restricted access for all outsiders, repeated that pattern. Thus, it was quite possible for a Soviet specialist to spend their entire term in Mongolia socializing only with other Soviet citizens, shopping at Soviet stores, frequenting Soviet cultural institutions, and interacting with no Mongolians save for those they were sent to advise. Even those who did venture out of the Soviet enclaves,

* On the exclusion of Mongolians from spaces meant for Soviet specialists, see A.V. Mikhalev [Mikhalev 2015: 104–105]; S. A Panarin [Panarin 2014: 71–72] and N. L. Zhukovskaya [Zhukovskaya 2001: 131].

either by choice or by professional necessity, could do so with relative comfort. At the height of Soviet influence in Mongolia in the second half of the 20th century, the vast majority of Mongolians in the MPR knew some Russian. Many of them had studied in the USSR, adding another layer of familiarity [Mikhalev 2015:103]. This was especially true for the credentialed professionals that the Soviet specialists tended to work alongside. Other signs of foreignness witnessed by Soviet visitors in the 1920s had long been removed by that time. Most of the lamas were repressed in the 1930s, the Chinese laborers pushed out in the 1960s, and the local Russians thoroughly marginalized by Soviet propaganda as supposed descendants of anti-Bolshevik Cossacks. Even the Mongolian language, converted to the Cyrillic script in 1946 and peppered with Russian loan words, was considerably friendlier to Russian speakers than its version from the 1920s. Beside the ease with which Soviet citizens could now interact with their Mongolian hosts, many of the cityscapes they lived and worked in were also quite familiar, as the new Mongolian housing blocks and public buildings closely resembled their Soviet counterparts.

Potential foreignness rendered harmless

Despite the general familiarity of the Soviet specialist's life in Mongolia, there were some signs that could have potentially marked the MPR as a place that was foreign enough, and thus part of the mythologized "abroad". First, there was the border with its customs checkpoints. Any Soviet citizen who forgot that they were in a foreign country would be reminded of that fact upon their return journey to the USSR. In fact, the Mongolian customs officers were apparently so strict that returning specialists took to concealing any and all goods they took away from Mongolia, including the ostensibly legal ones [Panarin 2014:73–74]. At the same time, this was a peculiar border landscape, with its relatively few border posts overseeing large lengths of territory and a very sparsely guarded stretch of border with the Tuvan ASSR. Because of this, unauthorized border crossings with the purpose of selling moonshine or stealing livestock became common, especially in the 1980s and 90s, when governmental controls relaxed even further. As one Russian scholar has put it, "the real status of [Mongolia], its place in the system of international relations, did not give Siberians a sense of living on the border, did not form the attendant mentality, and did not create any significant problems." [*Stabil'nost' i konflikt v rossiiskom prigranich'e* 2005] This situation stands in particularly stark contrast with the Sino-Soviet border point located in Zabaikal'sk, less than 50 kilometers away from Mongolia, which was heavily guarded and equipped with elaborate detection systems [Urbansky 2020: 218–222]. While the Soviet-Mongolian border did materialize at certain crossing points, it was neither consistent nor particularly forceful in its separation of the two countries, further contributing to the image of Mongolia as an extension of Soviet space.

Perhaps the most significant argument for the inclusion of Mongolia in the Soviet idea of “the abroad” is its place in the history of Soviet consumption practices. Because of the well-documented and widespread shortages of consumer goods in the Soviet Union, acquiring scarce products became an indispensable part of Soviet foreign travel. Even Soviet tourists, whose itineraries generally focused on cultural programming and whose spending of foreign currency was sharply limited, found ways to buy beyond the official limit, either by selling their own valuables for currency or by bartering with the locals [Gorsuch 2006:217–221]. Soviet specialists were considerably better positioned in the quest for scarce goods, as their salaries for time spent abroad were paid in special “checks”, which could be used in place of cash at dedicated foreign-currency stores, either in-country or upon return to the Soviet Union. These stores carried a variety of goods unavailable to Soviet consumers without access to checks, and those lucky few who did have such access were able to buy all sorts of desirable goods, from refrigerators to cassette players to cars. Mongolia was very much a part of this system of exchange and acquisition, with two significant caveats.

First, whereas purchasing scarce goods in other socialist republics usually involved buying from local sellers who had access to products unavailable in the USSR, this was not so in Mongolia. Though Soviet specialists did purchase some goods from Mongolian vendors, such as hand-woven rugs, leather coats and colorful postage stamps (which, as it happens, were usually printed outside of Mongolia), most of their desires were fulfilled within the confines of special stores run by other Soviet citizens [Rekubraskiy 2020]. In theory, these stores were only open to select categories of specialists with proper authorization, but in practice they often granted access to all Soviet citizens and refused access to all Mongolians, with the exception of the highest of elites [Panarin 2014: 70–72]. In this way, most Mongolians were excluded from economic practices that brought both profit and prestige to people in other Soviet satellites.

Second, Mongolia struggled with scarcity even more so than the Soviet Union. Several Soviet memoirists recall that regular Mongolian grocery stores were often virtually empty, and even basic supplies like canned stewed meat were only available in Soviet stores [Panarin 2014: 70–72; Zhukovskaia 2001: 133]. Many Mongolians were able to supplement their diet with gifts of meat and milk products from their relatives in the countryside, but as the economic situation began to worsen in the 1980s, even milk became scarce. Sergei Panarin recalls lines of small Mongolian children standing in front of Soviet special stores with empty milk cans, begging the Soviet citizens passing by to buy them milk, only to be ignored or even angrily dismissed [Panarin 2014: 72]. Beyond access to basic foodstuffs, Soviet specialists possessed goods that were readily accessible in the USSR but scarce and desirable to Mongolians.

The most significant of these were chrome leather boots issued to the Soviet military, which servicemen happily exchanged for Chinese goods. Some Mongolians were apparently also eager to exchange tugriks for Soviet rubles at a favorable rate, much in the same way some Soviet citizens exchanged foreign currency on the black market [Georghith 2010]. Such interactions were unfamiliar to visitors from the USSR, who more often found themselves in the role of *seekers* of scarce goods, rather than their *bearers*.

The foreign specialists were not oblivious to their economic standing vis-à-vis the Mongolians, of course. Official Soviet rhetoric concerning neighboring socialist states was uniform in casting them as, “a younger and less advanced version of the Soviet self,” in Anne Gorsuch’s phrasing [Gorsuch 2006: 207]. But, where Soviet travelers to Eastern Europe often experienced cognitive dissonance after encountering standards of living higher than those in the USSR, those in Mongolia found that the official narrative coincided with their own observations. Unlike the Soviet Union’s more prosperous and more “advanced” satellites, Mongolia offered no model of cultured consumption. Yet again, it resembled Soviet realities, or perhaps even something more backward, rather than the mysterious and surprising “abroad”.

Mongolia as the wrong kind of a foreign place

While many sights and experiences in late socialist Mongolia were not at all surprising to a Soviet observer, there were still ways in which Mongolia was decidedly foreign. These markers of foreignness did not necessarily register Mongolia as part of an imagined Soviet “abroad”. In fact, they did the exact opposite, because in Soviet eyes Mongolia was foreign in all the wrong ways. While Soviet rhetoric on “fraternal nations” was decidedly anti-colonial and anti-imperialist, Edward Said’s classic characterization of imperial Orientalism rings true in this case. The image of the Orientalist speaking for the Oriental Other “in the sense that what they might have to say, were they to be asked and might they be able to answer, would somewhat uselessly confirm what is already evident: that they are a subject race, dominated by a race that knows them and what is good for them better than they could possibly know themselves” applies to the Soviet “progressor” just as much as it does to the British colonial administrator [Said 1979:34–35]. Anti-imperialist in form, the Soviet project of economic, cultural, and military development in Mongolia was nevertheless predicated on the idea of the course of history as a linear progression. In this vision of inevitable linear movement from one stage of socioeconomic relations to another, Mongolia was still considered a feudal society, backward by default. Only help from the more advanced Soviet Union would allow it to escape feudalism and launch itself into a socialist stage, bypassing capitalism altogether. Such rhetoric was paired with more tangible signs of Mongolia’s backwardness in relation to both the USSR and socialist

Eastern Europe. For instance, it was not included into the Council for Mutual Economic Assistance as a full-fledged member until more than a decade after the Council's founding [Mikhalev 2015: 103, 106]. The view of Mongolia as an essentially backward society allowed many Soviet specialists to perceive their work as a part of a larger civilizing mission. It also led at least one Soviet expat to characterize Mongolians as “children of nature, ripped away from their traditional lifestyle and thrown into ‘civilization’.” [Prozorova 2020]. Armed with a sweeping theory of historical progress, Soviet specialists convinced themselves that they knew both where Mongolia has been and where it was going.

If the Soviet government's official rhetoric on Mongolia's development was carefully considered and backed by theory, individual accounts of Soviet encounters with Mongolia are often cruder. Soviet memoirs often point out the Mongolians' supposed neglect of personal hygiene, lack of basic manners, and unappealing (and potentially unhealthy) food.* In doing so, they reverse another dynamic typical of Soviet travelers' interactions with the “abroad” — that of implied Soviet cultural inferiority and the potential for embarrassment that came with it. While Soviet tourists in Eastern Europe were often warned against dressing unfashionably and appearing in an unflattering light to their more sophisticated hosts, in Mongolia it was the Soviet citizens who saw themselves as bearers of culture, and it was the Mongolians who were potentially embarrassing [Gorsuch 2006: 221–225].

Mongolia's Demi-Sovietism

In the conclusion to her article on Soviet tourism in Eastern Europe, Anne Gorsuch proposes a view of Eastern Europe as “demi-Soviet”, a “‘paradox of simultaneous inclusion and exclusion’, Soviet but not Soviet” [Gorsuch 2006: 225–226]. This model fits Mongolia just as well, with the important distinction of Mongolia's *other*, non-Soviet part appearing in the Soviet imagination in a decidedly negative light, in contrast to Eastern Europe's positive otherness. To put it differently, if the ostensibly “non-Soviet” parts of socialist Eastern Europe made it more appealing than the USSR proper, Mongolia's “non-Soviet” parts made it less appealing. Where Eastern European satellites defied their official characterization as “younger siblings” to the USSR, tested Soviet citizens' sophistication, and invited Soviet visitors to pursue locals in the hope of acquiring scarce goods, Mongolia appeared to do just the opposite. To Soviet eyes, it appeared easily explainable by the Marxist historical paradigm, economically deficient even in comparison to the USSR, and culturally backward. In this sense, Mongolia was not just an extension of Soviet space,

* M. Prozorova, “Kuritsa — ne ptitsa”; S. A. Panarin and N. Zhukovskaya don't subscribe to such views, but quote other Soviet specialists who did — see N. L. Zhukovskaya [Zhukovskaya 2001: 139] and S. A. Panarin [Panarin 2014: 72–73].

but the antithesis of everything *zagraniṣta* stood for in the Soviet geographical imagination.

Bibliography

- Bashkuev 2014 — Bashkuev V. Geopolitika i evgenika v kontekste nauchnogo izucheniia Buriat-Mongol'skoĭ ASSR v 1920-kh – nachale 1930-kh gg. *Vlast'* 2014. No. 5. Pp. 140–145.
- Georgith 2010 — *Georgith*. “Vospominaniia o Saĭn-Shande i Mongolii naivnogo leitenanta meditsinskoĭ sluzhby.” *Mongol.su*: dlĭa neravnodushnykh k strane Mongolii. Last edited December 13, 2010. Available at: <http://mongol.su/forum/index.php?topic=891.0>.
- Gorsuch 2006 — *Gorsuch A. E.* Time Travelers: Soviet Tourists to Eastern Europe. In: *Turizm: The Russian and Eastern European Tourist under Capitalism and Socialism*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2006. Pp. 205–226.
- Mikhalev 2010 — *Mikhalev A.* Dekonstruiruya ‘starshego brata’: opyt postsovetskoy transformatsii v mongol'skom natsionalizme. *Palitychnaya Sfera*. 2010. Iss. 14. Pp. 131–144.
- Mikhalev 2008 — *Mikhalev A.* ‘Russkiy kvartal’ Ulan-Batora: kollektivnaya pamyat' i klassifikatsionnye praktiki.” *Vestnik Evrazii*. 2008. Iss. 2. Pp. 7–28.
- Mikhalev 2015 — *Mikhalĕv A. V.* Sovetskie spetsialisty v Mongolii: Kolonial'nyy opyt epokhi zastoya. *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seria “Istoriya”*. 2015. No. 13. Pp. 101–111.
- Mikhalĕv 2015 — *Mikhalev A.* Sozdavaya vraga: ‘mestnorusskie’ v Mongolii. *Obozrevatel'-Observer*. 2015. No. 9. Pp. 105–119.
- Panarin 2014 — *Panarin S. A.* Kuritsa ne ptitsa? Vospominaniya o sotsialisticheskoy Mongolii. *Labirint: Zhurnal sotsial'no-gumanitarnykh issledovaniy* 2014. No. 6. Pp. 66–76.
- Prozorova — *Prozorova M.* Kuritsa — ne ptitsa, Mongolia — ne zagraniṣta. *Internet-zhurnal Krugozor*. Available at: <https://www.krugozormagazine.com/show/Mongoliya.946.html>. (Accessed: September 15, 2020).
- Rekubratskiĭ — *Rekubratskiĭ V. V.* Perviy den' sluzhby v Mongolii. *Chetvertyĭ batal'on BVOKU*. Available at: http://kombat-bvoku.com/index/sluzhba_v_mongolii/0-311. (Accessed: September 15, 2020).
- Said 1979 — *Said E. W.* *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. Pp. 378.
- Stabil'nost' 2005 — *Stabil'nost' i konflikt v rossiĭskom prigranich'e*. V. I. Dyatlov and S. V. Riazantsev (eds.). Moscow, 2005. Pp. 340.
- Urbansky 2020 — *Urbansky S.* *Beyond the Steppe Frontier: A History of the Sino-Russian Border*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2020. Pp. 367.
- Yurchak 2006 — *Yurchak A.* *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2006. 352 p.
- Yusupova 2006 — *Yusupova T. I.* *Mongol'skaya komissiya Akademii nauk: Istorii sozdaniya i deyatel'nosti*. Sankt-Peterburg: “Nestor-Istoriya”, 2006. 13 p.
- Zhukovskaya 2001 — *Zhukovskaya N.* Stranitsy mongol'skogo dnevnika. *Vestnik Evrazii*. 2001. No. 3. Pp. 130–147.

Гендер в системе воспитания калмыков

Марина Егоровна Тюмидова¹, Мерген Санджиевич Уланов²

¹ Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова
(д. 11, ул. А. С. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
кандидат исторических наук, старший преподаватель
E-mail: philosoph@kalmsu.ru

² Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова
(д. 11, ул. А. С. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
доктор философских наук, профессор
E-mail: ulanov1974@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Тюмидова М. Е., Уланов М. С., 2020

Аннотация. В статье рассматриваются гендерные различия в воспитании детей в калмыцком традиционном обществе. Систему воспитания детей у калмыков обусловили кочевой образ жизни, специфическая хозяйственная культура. Семья выступала носителем этнокультурных традиций и обычаев. Существенную роль в формировании нравственных ценностей калмыцкого народа сыграли религиозные воззрения, в частности буддизм, который был доминирующим фактором в формировании менталитета и духовной культуры калмыцкого этноса. Калмыцкие дети, как правило, росли и получали воспитание в традиционных, патриархальных семьях, где было четкое гендерное разделение. Издревле перед каждой калмыцкой семьей стояла задача по воспитанию настоящего мужчины, который являлся добытчиком, кормильцем, хозяином, чей авторитет в семье был непререкаем. Воспитание девочки являлось исключительной прерогативой матери, которая, в соответствии с народными традициями, должна была научить дочь всем премудростям искусства быть супругой и хозяйкой. Калмыцкие народные обычаи не были строгими по отношению к женщинам по сравнению с традициями других восточных народов. Женщина всегда пользовалась уважением и почетом в калмыцком обществе.

Ключевые слова: гендер, воспитание, калмыки, мужчина, женщина, традиции, обычаи

Благодарность. Исследование проведено в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 18-011-00128 «Женщина в буддийской культуре: традиции и современность». Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Тюмидова М. Е., Уланов М. С. Гендер в системе воспитания калмыков // Desertum Magnum: studia historica. 2020. № 2. С. 142–150
DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-142-150

UDC 39

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-142-150

Gender in the Kalmyk Upbringing System

Marina E. Tyumidova¹, Mergen S. Ulanov²

¹ Kalmyk State University named after B. B. Gorodovikov (11, Pushkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Cand. Sc. (History), Senior Lecturer
E-mail: philosoph@kalmsu.ru

² Kalmyk State University named after B. B. Gorodovikov (11, Pushkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Dr. Sc. (Philosophy), Professor
E-mail: ulanov1974@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Tyumidova M. E., Ulanov M. S., 2020

Abstract. The article analyzes the gender differences in children upbringing in the Kalmyk traditional society. The Kalmyk children upbringing system was determined by the nomad way of living and distinctive household culture. A family was a bearer of the ethnic and cultural traditions and customs. A significant role in the development of moral values of the Kalmyk people was given to religious views, Buddhism in particular, which was the dominating factor in the shaping of the mentality and spiritual culture of the Kalmyk ethnos. Kalmyk children as a rule were brought up in traditional patriarchal families with the distinct gender differentiation. Since the old days, the task of every Kalmyk family was to bring up a real man, who was the breadwinner and owner, who had an indisputable authority in the family. The upbringing of a daughter was the responsibility of a mother who in compliance with the national traditions had to teach her daughter all the skills of being a good housewife. The Kalmyk national customs were not strict towards women compared to the traditions of other Oriental nations. A woman was well regarded in the Kalmyk society.

Keywords: gender, upbringing, Kalmyks, a man, a woman, traditions, customs

Acknowledgement. The study was conducted under the scope of RFBR research project № 18-011-00128 “A Woman in Buddhist Culture: traditions and the present”. The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project

№ 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Tyumidova M. E., Ulanov M. S. Gender in the Kalmyk Upbringing System. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 142–150. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-142-150

Актуальность данного исследования обусловлена тенденциями развития современной цивилизации, изменением характера гендерных отношений, трансформацией прежней парадигмы распределения социокультурного пространства между мужчинами и женщинами, изменением социального, политического, культурного и экономического статуса женщин. Сегодня многие мыслители и общественные деятели отмечают, что степень прав и свобод женщин в обществе, возможность их самореализации являются важным критерием цивилизованности любого социума.

В культуре каждого этноса гендерное воспитание занимает особое место. При этом в условиях отсутствия системы специальных образовательных учреждений главным источником воспитания служила народная педагогика, где нашли свое отражение ценности и идентичность этноса, культурные нормы и практики народа.

В культуре калмыков воспитание детей, привитие им этнических ценностей осуществлялось родителями в процессе самой жизни и труда. Семья выступала носителем этнокультурных традиций и обычаев. Кочевой образ жизни, специфическая хозяйственная культура обусловили систему воспитания детей у калмыков. Родители своей главной задачей считали привитие детям с ранних лет навыков познания окружающего мира, усвоение обычаев, традиций народа, овладение ими жизненными знаниями, умениями, навыками.

Ежедневное общение взрослых с детьми происходило во всех сферах деятельности, прежде всего в трудовой, хозяйственно-бытовой: ребенок приучался садиться на коня, пасти скот. Воспитание детей предполагает привитие им любви к животным. Уход за домашними животными был равносителен заботам о близком человеке. Копируя и подражая трудовой деятельности взрослых, дети направляли свой интерес к миру, свою игровую энергию на «братьев меньших» [Мукаева 1997: 21–22].

Заветы старших, содержащие заботу о сохранении и передаче детям народных знаний, обычаев, традиций, жизненного и духовного опыта звучали в их наставлениях и благопожеланиях в адрес молодого поколения: «Пусть будет, как мама, искусной мастерицей», «Пусть будет, как отец, мастер на все руки». Взрослые, опираясь на примеры из произведений фольклора, в особенности — эпоса «Джангар», прививали мо-

лодежи понятие о ценности человеческой жизни, чувство собственного достоинства.

В особый культ было возведено уважительное отношение к родителям, к старшим. Аксиомой народной педагогики было утверждение, что залогом настоящего и будущего вступающего в жизнь молодого человека являются его хорошие отношения с матерью и отцом, его искреннее восприятие и понимание их наставлений, забот, тревог и строгости. Воспитательные традиции всех народов, в том числе и калмыцкого, отражены в большом количестве пословиц, отражающих взаимоотношения детей и родителей. Интересны и поучительны такие калмыцкие пословицы, как: «Человек в случае беды идет к родителям, а птица летит к гнезду», «Выбирай невесту по матери», «Суди о пище по чистоте чашки».

Калмыцкие дети, как правило, росли и получали воспитание в традиционных, патриархальных семьях, где было четкое гендерное разделение: «Дочь — украшение матери, сын — отца» (калмыцкая пословица). Юноши получали мужское воспитание: пасли скот, постигали военное искусство, приобретали навыки в охоте, развивали выносливость и закалку. Девочек, наоборот, баловали, лелеяли, при этом подготавливая их к будущей семейной жизни.

Юное поколение получало воспитание на героических примерах из исторического прошлого. Уважение к героическому прошлому — это не только историческая память, но важнейший принцип народной педагогики, благодаря которому формировались морально-нравственные императивы, идеалы человеческой экзистенции, добра, справедливости, дружбы, любви к своему народу, родине.

«Великая Яса» очень ярко отражает идеал человека в средневековом монгольском обществе. Этот свод законов Чингисхана содержит его изречения («Билик») и нормативные положения («Яса»). Свод законов, который был утвержден на курултае монгольских ханов в 1206 г., вобрал в себя основные нормы и ценности средневековой кочевой культуры, в том числе и взгляды кочевников на воспитание молодежи. Так, например, в законе отмечается, что молодежь должна слушать нравоучительные мысли старших и неукоснительно следовать им.

В одном из положений «Билика» отмечаются и негативные тенденции, проявлявшиеся в обществе того времени: «Дети их не слушали нравоучительных мыслей отцов, младшие братья не обращали внимания на слова старших; муж не имел доверия к жене, а жена не следовала повелению мужа, свекры смотрели неблагоприятно на невесток, а невестки не уважали свекровь, большие не воспитывали малых, а малые не соблюдали наставления старших...» [цит. по: Хара-Даван 1991: 136]. Чингис-хан считал, что причиной данных негативных явлений в жизни кочевников

были отсутствие дисциплины, несоблюдение ими древних норм и традиций [Шарманджиев 2008: 26].

«Великая Яса» определяла запреты и наказания, связанные с различными аспектами жизнедеятельности кочевников. При этом положения «Ясы» регулировали не только систему наказаний за те или иные преступления, но и определяли правила поведения человека в различных жизненных обстоятельствах [Шарманджиев 2013: 146].

Существенную роль в формировании нравственных ценностей калмыцкого народа сыграли религиозные воззрения, в частности буддизм, который был доминирующим фактором в формировании менталитета и духовной культуры калмыцкого этноса. Утверждение среди калмыков тибетской традиции буддизма дало колоссальный импульс развитию этнической культуры. Буддизм стал основополагающим фактором этнической идентичности ойратов, которые, откочевав из Джунгарии, попали в инокультурное и иноконфессиональное окружении [подробнее см.: Уланов 2009].

Калмыки уделяли большое внимание воспитанию молодого поколения. В процессе трудовой деятельности человек вступал в контакты, в многообразные отношения, иногда крайне сложные, которые приходилось учитывать, о чем говорится в пословице: «В стране слепых закрывай глаза, в стране хромых поджимай ноги». Осуждались самоуверенность, чрезмерно высокое мнение о себе, нескромность, пустые притязания болтунов. Так, например, это осуждение сформулировано в пословицах: «Мыслью (сознанием) на престоле, ногами в пыли», или «Нельзя думать, что его лошадь бежит быстрее всех, он сам — умнее всех и славнее всех, могут быть лошадь еще быстрее бегущая, [человек] еще умнее и славнее, чем он».

Считалось, что человек должен быть скромным, трудолюбивым, высоконравственным, соблюдать принятые в обществе правила поведения. При этом, по мнению калмыков, прививать умение вести себя в обществе нужно с детства, о чем можно судить по следующей пословице: «Станет ли человеком — видно с детства, станет ли хорошей лошадью — видно по жеребенку». При этом особенно подчеркивалась роль общества в формировании личности: «Человек держится помощью, а птица — крыльями».

Большое значение калмыки придавали общению с миром, обществом. Подчеркивалась важность среды, в которой человек живет: «Около мастера будешь мастером, около сажи будешь сажей». Поэтому важно обращать особое внимание на окружение, ибо оно оказывает значительное воздействие на формирование личности молодого поколения. Считалось, что от культуры общения зависит очень многое в жизни

человека, так как среда влияет на самочувствие, на настроение, через них — на здоровье.

Калмыки говорили, что излишняя раздражительность, грубость, резкость, неприязненность — мука для самого человека. Умение общаться с другим человеком позволяет ему спасти свое лицо при неудачах. Следовательно, диалог, общение друг с другом должны быть доброжелательными, уважительными, обходительными, взвешенными — именно таким образом можно создать плодотворную рабочую обстановку в коллективе, в обществе. Высоко ценили честь: «Лучше физическая смерть, чем потерять честь».

В калмыцком фольклоре совершенного мужчину часто сравнивают со священным сандаловым деревом. При сильном урагане дерево под напором стихии не способно сгибаться, оно сразу рушится. Сравнение мужчины со священным сандаловым деревом имело целью воспитание в мальчиках и юношах таких черт, как стойкость, мужество, упорство в достижении цели, привитие им высоких духовных и морально-нравственных принципов. Лень и безделье оценивались как большой грех.

Данные примеры свидетельствуют о том, что у калмыков и других монгольских этносов идеал человека ассоциировался с особым «кодексом чести». Наиболее ярко данный кодекс был выражен у монголов в XII–XIII вв. Это было время создания Великой Монгольской империи, период «пассионарного взрыва» в жизни этноса. Морально-этические принципы монголов той эпохи были связаны с воинскими качествами.

В основном законе ойратов и калмыков «Великом Уложении» (Ик цаажин бичг) 1640 г. были выделены основные для того времени добродетели совершенного мужчины — храбрость, мужество. Помимо этих личностных характеристик, связанных с воинской доблестью, ценились и другие, мирные: так, мужчина должен быть примерным семьянином. Данный законодательный документ, который имел большую воспитательную силу, также показывает, что совершенный мужчина должен уважать и соблюдать законы, обычаи, религию и традиции своего народа, ценить жизнь человека, уважать собственность.

В «Ик цаажин бичг» также даются представления о главных ценностных приоритетах совершенной женщины: нравственный образ жизни, богобоязненность, забота о семье, детях и их воспитании, почитание старших. Статьи данного закона, которые вобрали в себя нравы, традиции, обычаи народа, содержали в себе большой аксиологический потенциал.

В калмыцких исторических источниках особое место уделено изречениям ханов, отражающим взгляды на идеал совершенного государя, совершенного человека. Так, например, широко известно наставление правителя Дайчина своему внуку — будущему хану Аюке. Дайчин объ-

яснял, что правителю важно уметь в разных ситуациях обращаться к людям по-разному: как к равным, как к подвластным и, иногда, по-отечески, как к своим сыновьям. При соблюдении этого правила правление будет мудрым и справедливым [Шарманджиев 2013: 46].

Родители и старшие у калмыков всегда пользовались уважением и почетом. И поэтому, когда говорили, что кто-то не слушает своего отца, то это означало, что этого человека осуждают за невыполнение сыновнего долга и несоблюдение традиций народа. В песнях героического эпоса «Джангар» воплощено этно-этическое понимание человека, те стороны человеческой экзистенции, которые имели морально-этическую ценность, расценивались как нравственный императив. Изучение героического эпоса играет важную роль в историко-философском осмыслении культурного наследия ойратов, особенно применительно к такой важной для исследования теме, каковой является проблема калмыцкой духовной культуры, мироощущения, религиозно-философской доктрины, то есть всей той сферы, которая определяет этническое сознание и определяет «народный дух» всех прошлых и ныне живущих поколений.

Песни героического эпоса «Джангар», помимо отражения окружающего внешнего мира и внутреннего мира человека, выражали национальные архетипы, глубинные психологические прасимволы и паттерны народа. Эти песни приносили душевный комфорт, отвечали эстетическим потребностям этноса. Калмыцкий эпос отражает глубинное восприятие мира и человека, истины и добра в их этико-эстетическом синтезе. На протяжении многих веков «Джангар» выступает квинтэссенцией мировоззрения народа, его менталитета.

Перед каждой калмыцкой семьей стояла задача по воспитанию настоящего мужчины. Каков же этот идеал в представлении калмыков? Анализ фольклора, исторических документов, литературных источников, научных исследований позволяет воссоздать его по крупицам и попытаться представить в обобщенном виде. В нем отражены вековые чаяния народа, тянувшегося к свету и знаниям, мечта о достойном будущем грядущих поколений.

Калмыцкий мужчина — добытчик, кормилец, хозяин, его авторитет в семье непререкаем. Пословица «Хороший сын — памятник отцу, хороший сын славит имя отца» обязывал родителя служить примером для самых близких, прежде всего для сына.

Калмыцкие народные обычаи не были строгими по отношению к женщинам по сравнению с традициями других восточных народов. Женщина всегда пользовалась уважением и почетом в калмыцком обществе. Индивидуализм и свободолюбие были характерны для калмычек, что послужило причиной возникновения представления о них как о своеобразных, стремящихся активно влиять на супруга «амазонках». Большое

значение придавалось происхождению по линии матери у тюрко-монголов. «Так, мотивом отстранения от престола царевича Торэ-мена было „низкое происхождение“ его матери... Право, вообще очень строгое и жестокое, охраняло женщину: изнасилование замужней женщины каралось смертью, соблазнитель девушки должен был немедленно жениться на ней. Любопытно, что изнасилование поставлено рядом с самыми тяжелыми преступлениями: восстанием, изменой, убийством и похищением спутанной лошади...» [Белинская 2009: 7].

Воспитание девочки являлось исключительной прерогативой матери, отец не вмешивался в этот процесс. Мать в соответствии с народными традициями должна была научить дочь всем премудростям искусства быть супругой и хозяйкой.

Отец не допускал по отношению к дочери ни единого резкого слова, наказания, рукоприкладства. Это было запрещено всем мужчинам, независимо от его родственного статуса. Мужчины не должны были плохо отзываться о девушке и тем более бранить ее. У калмыков подобные поступки считались верхом неприличия, и таких людей в обществе осуждали. Никто из мужчин не мог произносить неприличные слова в обществе девушки. Даже в мыслях калмыки не могли допустить грубый, дурной проступок в отношении девушки. Девушку называли «ребенком» (ребенок является символом чистоты и невинности) [Манджиев 2004: 277]. Старшие братья очень бережно и вежливо относились к сестре, были ее защитниками.

Такие качества, как умение девушек управляться по хозяйству, готовить вкусную еду, рукоделье учитывались в первую очередь при сватовстве. Как отмечал российский краевед И. В. Бентковский, «калмычка раньше 8-летнего возраста начинает уже привыкать к труду. С того времени она помогает матери в чем только может по своим силам. То присматривает за младшими детьми; то, летом, собирает кизяк на топливо, то загоняет телят или коров к удою. Далее приучается шить, ткать тесьму, вязать шнурки, вышивать шелком и серебром, выделывать овчины и кроить платье и совершенствуется во всем том среди других домашних занятий» [Бентковский 2011: 451].

Девушку-калмычку должны были отличать искренность, скромность и почтительность. Ей не подобало вступать в беседу старших, вступать в ссоры. Не позволялось никаких вольностей, она должна была беречь свою честь. Я. П. Дуброва отмечал: «За все время моего пребывания в Больше-Дербетском улусе я не знал ни одного случая рождения дитяти девушкой до замужества. Сами же калмыки утверждают, и им вполне можно верить, что в их быту не бывает случаев разврата дочерей-девушек. Молодой калмык никогда не решится поцеловать при людях девушку» [Дуброва 1998: 52–53].

В целом гендерные отношения в калмыцком обществе можно попытаться рассматривать в контексте общемонгольского философского учения «арга-билиг». Это учение сформировалось в Монголии в XIII–XIV вв. Учение «арга-билиг» имеет общий фундамент с концепцией «инь-янь» в древнекитайской философии и западным принципом «тезис-антитезис». Оно опирается на концепцию, согласно которой начало любого предмета или явления состоит из двух сторон, взаимоисключающих и взаимообуславливающих друг друга. С философской точки зрения, «арга» является материей, а «билиг» — сознанием. Когда они вместе, они абсолютно не зависят от существования человека и его созерцания. Реальный мир, который чувствуется и воспринимается человеком, есть только одна из форм проявления «арга-билиг» или проекция в нашем материальном мире. «Арга» и «билиг», как мужское и женское начала, существуют, вечно переходя друг в друга. Каждый момент времени есть определенное сочетание «арга» и «билиг». Каждый из них не существует отдельно, самостоятельно.

Литература

- Белинская 2009 — *Белинская К. Ы.* Изучение гендерных отношений и женской субкультуры древних тюрок Горного Алтая (по памятникам археологии) // Мир Евразии. 2009. № 4. С. 6–11.
- Бентковский 2011 — *Бентковский И. В.* Женщина-калмычка Большедербетского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях // Опальные: Русские писатели открывают Кавказ. Антология: в 3 т. Т. 2. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2011. С. 450–468.
- Дуброва 1998 — *Дуброва Я. П.* Быт калмыков Ставропольской губернии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. 181 с.
- Манджиев 2004 — *Манджиев Н. Ц.* Кердата и кердатинцы. Элиста: АПП «Джангар», 2004. 528 с.
- Мукаева 1997 — *Мукаева О. Д.* Этнопедагогика — ведущий фактор возрождения и развития национальной школы // Этнопедагогика калмыков и национальная школа: сб. материалов междунар. науч.-практ. конф. Элиста: Изд-во КалмГУ, 1997. С. 20–33.
- Уланов 2009 — *Уланов М. С.* Буддизм в социокультурном пространстве России. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2009. 234 с.
- Хара-Даван 1991 — *Хара-Даван Э.* Чингис-хан как полководец и его наследие. 2-е изд. Элиста: Калм. книж. изд-во, 1991. 210 с.
- Шарманджиев 2008 — *Шарманджиев Д. А.* О духовных истоках семейного воспитания у калмыков // Вопросы культурологии. № 11. 2008. С. 25–28.
- Шарманджиев 2013 — *Шарманджиев Д. А.* Идеал человека у калмыков: традиции и система воспитания. Элиста: Изд-во КИГИ РАН, 2013. 200 с.

УДК 615.89

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-151-168

Практики традиционной медицины у калмыков (по данным полевых материалов)

*Инджир Мосиновна Болдырева*¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
научный сотрудник
E-mail: inzir19@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Болдырева И. М., 2020

Аннотация. В статье рассматривается практика народной медицины у калмыков. Поставленные нами задачи решались с применением сравнительно-исторического и сравнительно-сопоставительного методов на базе полевых материалов: аудиозаписей 1960–1980-х гг. и видеозаписей 2018 г., хранящихся в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН, в которых представители старшего поколения делились воспоминаниями о годах, проведенных в ссылке, в том числе о применении приемов и способов традиционной медицины для лечения заболевших. Методы и способы народной медицины калмыков имеют научную значимость для всестороннего изучения культурного наследия калмыцкого народа. Несмотря на тяготы депортации, калмыки сохранили накопленные знания в области традиционной медицины, исторические восходящие к достижениям тибетской медицины.

Ключевые слова: калмыки, буддизм, ссылка, народная медицина, традиции, тибетская медицина, лекарственные растения

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Комплексное исследование процессов общественно-политического и культурного развития народов Юга России» (номер госрегистрации АААА-А19-119011490038-5).

Для цитирования: Болдырева И. М. Практики традиционной медицины у калмыков (по данным полевых материалов) // *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. № 2. С. 151–168. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-151-168

UDC 615.89

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-151-168

The Practice of Traditional Medicine among Kalmyks based on Fieldwork Materials

*Indzhir M. Boldyreva*¹

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

Research Associate

E-mail: inzir19@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Boldyreva I. M., 2020

Abstract. The article discusses the practice of the traditional medicine among Kalmyks. The set goals were achieved through the use of comparative-historical and contrastive-comparative methods on the basis of the field materials: audio-recordings of 1960–1980s and video-recordings of 2018 where elder people shared their memories of the exile years including the ways and techniques of using traditional medicine to cure diseases. These recordings are kept at the Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center of the RAS. The methods of the Kalmyk traditional medicine are of scientific value for comprehensive study of the cultural heritage of the Kalmyk people. Despite the hardships of the deportation, Kalmyks preserved the accumulated knowledge in the field of traditional medicine, historically ascending to the achievements of the Tibetan medicine.

Keywords: Kalmyks, Buddhism, exile, traditional medicine, traditions, Tibetan medicine, medicinal herbs

Acknowledgement. The research was conducted within the scope of government grant — the project “An Integrated Research of Socio-political and Cultural development Processes of people from the South of Russia (state registration number AAAA-A19-119011490038-5).

For citation: Boldyreva I. M. The Practice of Traditional Medicine among Kalmyks based on Fieldwork Materials. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 151–168. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-151-168

Предки кочевников калмыков — ойраты — обладали знаниями и многовековым опытом применения традиционной медицины, которая, как и любой другой вид знаний, представляет собой неотъемлемую часть культуры каждого народа.

В XVI в. с распространением буддийской культуры народные лечебные традиции ойратов обогатилась достижениями тибетской медици-

ны. Известный просветитель Зая-пандита Намкай Джамцо (1599–1662) перевел с тибетского на ойратский язык медицинский трактат «Чжудши», который считается основным тибетском медицинским трактатом. Непосредственно у калмыков, распространение знаний тибетской медицины связывают с именем Санджи Аракба, основателя Эмчин хурула во времена правления хана Дундук-Омбо [Житецкий 1991: 59].

Традиционная медицина калмыков как объект изучения начинает рассматриваться в XVIII в. в рамках первых отечественных академических исследований. Первые сведения о народной медицине калмыков принадлежат Иоганну Иеригу [Дюльденко, Пономарев 2016]. Сообщения Иоганна Иерига о цвете лица калмыков, применяемых ими средствах лечения кожных болезней, кровопускании, лекарственных растениях и другие стали публиковаться в академических изданиях [Алексеева 2010: 23–24].

Сведения о некоторых особенностях функционирования народной и тибетской медицины у калмыков находятся в этнографических статьях Н. А. Нефедьева. Он отметил, что калмыцкие эмчи (врачи) обладают искусством в излечении многих болезней и имеют обширные сведения о лечебных свойствах растений [Нефедьев 1834]. Другой исследователь П. И. Небольсин отмечал, что калмыки удачно лечили чахотку и холеру [Небольсин 1852]. Накопленные калмыцкой народной медициной знания о методах и средствах лечения долгое время изучал и систематизировал врач С. Р. Залкинд (1869–1941).

Из работ исследователей советского периода, обращавшихся к этой теме, следует выделить труды У. Душана [Душан 1922; Душан 1928], Н. Ц. Корсункиева [Корсункиев 1970]. Некоторые сведения о народной медицине содержатся в монографии У. Э. Эрдниева «Калмыки» [Эрдниев 1985]. О самостоятельности и оригинальности традиционной медицины калмыков, имеющей родство с китайской, индийской и тибетской лечебными системами писал М. Стеклов [Стеклов 1989]. В статьях А. А. Ташниновой, Э. У. Омакаевой, Б. А. Шантаева даны некоторые сведения о применении лекарственных растений в калмыцкой народной медицине, описаны различные методы лечения [Омакаева 2002; Ташнинова 2000; Шантаев 2005].

В традиционной медицине исследователи выделяют различные комбинации эмпирического знания и лечения и религиозно-магических представлений и действий [Бромлей, Воронов 1976]. Калмыки умели диагностировать и лечить многие болезни [Болдырева 2017].

Для устранения болезней у калмыков были распространены магические действия, связанные с *наһцнр* — родственниками по материнской линии.

Санджиев Х. А. (1931 г. р.):

1965-гч жилд күүкнэм чикнэснь булг хардг билэ. Боштан Борлганах би асxn ора одад, шил эрк, зать, цэ, кампадь хазаk веранд дернь тэвчкэд, такан гертнь орад, нег хар така дүржэ авад, гертэн күрч ирүв. Тер такаг алчкад, амдэр такан элк-бөөриг авад, тер чикнднь цурлув, пакетд дүрчкэд, кенчрэр ораһад. Все. Өмн наһцнрас така авад, наһцнрин кишлгэр чикнэс юмн һарад бээхлэ, домндг юмн тер. Тенүгинь давно би меддг билэв. ‘В 1965 году из уха дочери гной стал течь. К Боштанову Борлыку я вечером пошел, бутылку водки, мускатный орех, чай, конфеты на веранде положил, в курятник зашел, одну черную курицу засунул и пришел домой. Ту курицу убил, теплые печень и почки курицы взяв, приложил к ее уху, положив в пакет, завернув тряпкой. Все. Раньше у дяди по материнской линии брали курицу, также рубашкой дяди лечили. Об этом я давно знал’.

Б. А. Шантаев пишет, что к больным ушам прикладывали сырое сердце овцы, принадлежавшей родным ребенка по линии матери. Считалось, что это помогает вытянуть гной [Шантаев 2005]. Выбор овцы связан с тем, что у калмыков родственники по линии матери всегда считались ближе родственников по отцовской линии. Об этом сложено немало пословиц: *Эцкин элгнэс экин элгн эңкр* ‘Родственники по материнской линии ближе, чем родственники по отцовской линии’; *Һаһа һартл-ортл, наһц эгч — нааран-цааран* ‘Тетя-сестра отца — войдет-выйдет, тетя-сестра матери — взад-вперед’, то есть отмечается, что тетя по материнской линии гораздо больше хлопочет вокруг племянников, чем тетя по линии отца [Герлтсн сувсн 2014: 122, 137]. У предков калмыков — ойратов приветствовались браки, заключенные между родственниками по материнской линии, считалось, что такие брачные союзы наиболее прочные и счастливые: *Наһц эгчэн буулһхла, насн дуусн жырһдг* ‘Человек, женившийся на родственнице по материнской линии, благоденствует всю жизнь’ [Герлтсн сувсн 2014: 132]. *Наһцхан авхла, наснь ут болна* ‘Если выйдет замуж за родственника по материнской линии, жизнь будет долгой’ [Кензя 2015: 46].

Лекарственные средства, которые использовали калмыки, делились на животные, растительные и минеральные. Лекарственные средства животного происхождения: кровь, желчь, печень, почки, сердце, сырое мясо и внутренние ткани, кости и рога, жир, мозги, шкура — применялись очень широко.

По сообщению И. Ш. Манджиевой (1949 г. р.), калмыки в старину слюной собаки лечили раны, ссадины, язвы, а также избавлялись от гидраденита, или, как в народе его называли, собачьего вымени. Положив на пораженное место сладкое, они подзывали собаку. Считалось, что после того, как собака вылизывала место, где находилось сладкое, болезнь должна отступить.

Собачий жир использовали при простуде, артрите. Человек, побывавший на войне и убивший врага, мог исцелить от опоясывающего лишая, надрезав собаке ухо и смазав кровью больное место. Эта болезнь считалась опасной, даже смертельной [Бурыкин, Болдырева, Музраева 2014: 91–95].

Калмыцкие эмчи, знавшие основы тибетской медицины, считали, что человеческий организм состоит «из пяти элементов: 1) „һал“ (огонь), 2) „усн“ (вода), 3) „модн“ (дерево), 4) „төмр“ (железо), 5) „шора“ (пыль, прах)» [Житецкий 1884–1886: 59]. Считалось, что нарушение баланса этих пяти элементов энергии ведет к болезни.

Стихия дерева, растений. Растительные средства, главным образом различные травы, достаточно активно применялись калмыками в лечении. Сложились определенные правила сбора лекарственных растений. Он должен был проходить в глухих местах степи, где бы не слышался даже лай собак. Считалось, что лечебные свойства растений зависят не только от места и времени сбора, но и от поведения собирающего их человека.

Эняева Ц. Б. (1929 г. р.):

Бөөс түүдг гисн трава. В 1947 году бидн свекл малтад, свеклд көдлжэлэвидн. Мини авһин экин хойр көһнь шим хавдрта бээдг билэ. Мууһар йовдг билэ. Тегэд нэмэг келжэнэ аак: «Чи кеер көдлмит йовналмж, бөөс түүдг гидг юм нанд авч ир, — гижэнэ. Кеер урһна, тер одачн бээнэ. — Тер шим цавта тер. Терүг шовхрад, унһаһад, шим дала юмн урһна». Би кеер шаян тээлэд, делгчкэд, терүг цокад, унһаж авхар бээнэв. Тегэд авһ бергм келжэнэ: «Чи акад шулм билэч. Зальврад ав, аакдм тус болтха гихэд, — гижэнэ. — Дэлтэ билэч, шулм», — гижэнэ нэмэг.

Терүг авхларн, би шаян делгчкэд, одакан цокад авхларн, шалвран тээлэд, шеежэһэд авлав. Вот кишва, хэлэһич. Тегэд авад өгүлжэнэв. Хуручар буслһад, өрүн элкнднь өгдгж.

Тишгэд би Рубцовскд ирэд, дэдэнд ирхлэ, хойр эмгн мини үсим үмтэжэнэ: «Кишва шулм, тер шалвран тээлэд, шеежэһэд авдгчн юн болжамб? Зальврад авсн болхла, суух билэ аакчн, а то шалвран тээлэд, туалет орад, гүн гиж болад бээв».

‘Дурман — это растение. В 1947 году мы на уборке свеклы работали. У матери моего дяди по отцовской линии ноги отечные были. Плохо ходила. Она мне говорит:

— Ты же в поле работаешь, собери мне дурман. В поле растет, до сих пор он есть. Он шероховатый такой. Сожми в ладони и собирай, там много таких растений. Тетя предупредила:

— Ты, чертенок, со странностями. Когда будешь собирать, молись про себя, чтобы твоей тете помогло.

Перед тем как стала собирать, я сняла штанишки, пописала, затем расстелила шаль и стала бить [по веткам]. Собрала дурман и отправила

тете. В отвар помещали наперсток и давали пить на голодный желудок. Когда я пришла в Рубцовск к дяде, две старухи стали меня дергать за волосы:

— Вредный чертенок, почему ты, сняв штанишки, писая, собирала дурман? Если молясь, собирала бы, мама твоего дяди спокойно сидела бы, а то, сняв штаны, устала бегать в туалет?.

При выявлении внутренних и внешних причин заболеваний целители придавали магические свойства тем или иным предметам.

Эмгеева Л. Б. (1939 г. р.):

Опухоль груди женщин, а также вымя коровы лечили стелькой обуви мужчины. Трижды проводили стелькой по вымени коровы на себя.

Карнаева И. М. (1925 г. р.):

Корова тоже поддается сглазу. Чтобы люди не сглазили, на рог коровы привязывали красную тряпку. Есть коровы, которые, придя домой, убегают со двора. Когда начинаешь их доить, они, нетерпеливо перебирая ногами, не стоят на одном месте. Это людской сглаз. Подвергнувшиеся сглазу коровы часто мочатся. Старики сразу это определяют. Находят красную тряпку, которую завязывают на рог коровы, а также перед тем как доить, в ведро кладут острием вверх нож или ножницы.

Стихия металла. Калмыки считали, что некоторые металлы обладают лечебными свойствами. Метод лечения серебром и медью был записан в 1972 г. А. Ш. Кичиковым от информанта Манджи Босхомджиева, проживавшего в Ики-Бурульском районе [НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Кас. 136 (127). Ч. 1]. Калмыки лечили у детей грыжу, прикладывая к их пупку старинную медную монету, она также применялась при переломах костей. С медной монеты напильником снимали стружку, в стружки добавляли сливочное масло и смешивали их с пищей. Серебро применялось при лечении сухого лишая, а чтобы избавиться от испуга, проводился ритуал с плавленным свинцом. В посуду наливали немного топленого масла и помещали в него куски свинца, затем разогревали на огне. Держа миску с водой над головой ребенка, заливали в нее горячий расплавленный свинец и читали заговор: «Пусть испуг пройдет, а ребенок успокоится». Затем по форме остывшего свинца определяли причину испуга. Если ребенок испугался собаки, то свинец приобретал форму, похожую на некую фигуру с длинным хвостом, если его перепугала корова, то получалась фигура с длинными рогами. Воду, в которой находился свинец, выплескивали вслед животным, птицам, напугавшим ребенка, или совершали другие, подобные этому, действия [НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Кас. № 136 (127). Ч. 1].

Особые свойства придавали калмыки так называемой «стреле грома», иногда ее называли «стрелой дракона», которая представляла собой

металлический предмет прямоугольной формы с острым наконечником. Такой стрелой лечила опухшее вымя коровы Э. Х. Болдырева (1919–2003): трижды коснувшись стрелой земли и вымени коровы и произнося: «Эм дом бол!» (досл.: «Стань снадобьем и заклинанием!») [Герлтсн сувсн 2014: 18].

Стихия земли (пыли, праха). Калмыки умели лечить множество заболеваний именно восстановлением баланса стихии земли. Использовали массаж и знание акупунктуры. В разряд народных знахарей входили *одчи* — костоправы, которые лечили вывихи, переломы костей как у людей, так и у животных [Житецкий 1893: 28]. Калмыцкие костоправы «лечили травматические поражения человека: вправляли вывихи, лечили переломы костей, забинтовав место травмы, заставляли больного лежать, не двигая поврежденной частью тела, в течение двух-трех недель, а то и больше. Иногда они применяли и хирургическое вмешательство, удаляя у некоторых мелкодробленные длинные кости» [Эрдниев 1985: 240].

Лиджиева З. Б. (1936 г. р.):

Нег Алка Гаха гидг өвгн бээдг билэ. Күчтэ гидг костоправ. Көл, нар хамхрхла, юмн яхла, эдгэчкдг кун билэ. ('В Сибири был один старик Алка Гаха. Сильнейший костоправ. Переломы рук и ног лечил').

Башанкаев В. Н. (1947 г. р.):

В селе Казанка Новосибирской области калмыцких семей было двадцать-двадцать пять. Был кетченеровский костоправ Модла. По нынешним временам травматолог, замечательный человек. Я знал, видел людей, которых он лечил. Он лечил всех. Ему было тогда где-то тридцать пять, под сорок лет. Я помню хорошо тетрадку. Там была нарисована карандашом анатомия животного*. Тогда учебников не очень много было. И он лечил. Скот лечил, людей лечил. Помню, мой старший брат, его сейчас нет в живых, упал с мотоцикла и пробил голову. Кость размером с большой палец попала в мозг. Медики не смогли определить характер травмы, даже рентген пролом черепа не показал. Его сразу привезли к костоправу. Тот обстриг волосы на голове брата, сразу нашел место пролома с неровными краями. С помощью бамбуковой палочки поставил на место эту косточку. Двое суток брат не спал, кричал от боли. Как только костоправ брал его на руки, он сразу затихал. Он прожил долго. Ни рентген, ни хирург не смогли, к сожалению, помочь так, как он помог. Такой был человек, великий врач. Никто его не гонял. Наоборот, обращались. Может, пытались наказать за знахарство, но видели, что он оказывает реальную помощь. В селе его уважали.

Стихия воды. При лечении простуды калмыки использовали *кимр* — смесь молока и воды. Во многих случаях первейшим ле-

* Так в записи.

карством служила кипяченая вода с маслом, применялся также *ширгэмр* — вода, которую кипятили до тех пор, пока от начального объема ее не оставалась треть.

Лиджиева З. Б.:

Хар ус буслххла — ширгэмр. Дэкэд хар будан гihэд. Одак цээг буслчкад, һуйр кедм шигэд. Гуйр кечкэд, самрад, самрад бээтл, терчн шим шиңгн манная каша болжс одна. Терүг уухла, ямаранчн гем уурч оддг болжсана. Ясн-үсэр гүүһэд, көйүрхлэ, — болви. Самрчкад, халуһар уух. Кимр буслһад, һарһчкад, халуһар уух. Тишгхлэ махмуд тиниһэд, көйүрэд, эдгэд босад йовжс одна. ('Когда вскипятишь воду — ширгэмр. Еще есть хар будан. Чай вскипятив, добавляют муку и перемешивают. Добавив муку, перемешиваешь, она становится как жидкая манная каша. Когда ее выпиваешь, любая болезнь уходит. Кимр вскипятив, пили горячим. Тогда человек потел, самочувствие его улучшалось, и он выздоравливал').*

Ванькаева Н. Д. (1939 г. р.):

При изжоге, при болях желудка старики давали *ширгэмр*. Кипятили воду, когда из трех стаканов воды оставался один стакан, солили, заправляли сливочным маслом и перемешивали.

Бывает, человек, надорвавшись после тяжелой работы, поест и ему становится плохо, начинает болеть. Вялость, сахар поднимается. После работы надо отдыхать. В таких случаях пьют *кимр* или *сулин ус* — отвар овса. Мой сын заболел [болезнью] Боткина, так цаган-аманский дед вылечил его.

Карнаева И. М.:

Кимр. Усн үс хойриг буслһад өгдг. Ханяһад бээхлэ, кимр өгдг билэ, тос самрад. Будан гihэд, һуйр зуурад, халун буда өгдг билэ.

Шеесинь авад хэлһэд, талдан савд кехлэ, халута болхла — унтрхи. Халун бээхлэ, шееснь бээһэд бээһэ. Халута болхла, шееснэ көөснь деегшэн һардм биш. Кезэнэ мадниг тишгжс эмндг билэ. Маниг шуд усар эмндг билэ. Ханяһвчн, ус өгх. Эмч не было. Усар эдгэдг билэ. Ханяһн ирвчн, буслһсн ус өгх, халун ууртл. Шимтэ юм өгдгго. Цэ чигн өгдгго, халун буслһсн ус өгдг». Эркин тангиг ода эн ханяһад царцсн күүнд устаһар буслһад өгнэ. Бидн, бүдүн улс ус эрк хойриг буслһад уучкхла, хорошо. Сразу уурч одналм. Эрк бурд гihэд буслһн, уухм болжсана. 'Кимр. Кипятили молоко и масло. Когда кашляли, кимр давали, перемешав с маслом. Будан. Муку добавляли и как горячий суп давали. Я брала мочу и смотрела, налив в другую посуду: если температура, то пены не бывает, если нет температуры, то пена поднимается. В старину нас так лечили. Только водой лечили. Врачей не было. Когда кашляли, кипяченую воду давали, пока температура не спадет. Жирную пищу не давали. Чай тоже не давали, только горячую кипяченую воду. При кашле и простуде кипятили остатки водки с водой, давали пить человеку, который простыл и кашлял. Когда мы,

* *Хар будан* 'затируха, мучной суп'.

**Болдырева И. М. Практика традиционной медицины у калмыков
в годы ссылки (1943–1957 гг.) по данным полевых исследований**

взрослые люди, выпиваем кипяченую воду с водкой, хорошо становится. Сразу болезнь уходит. Как только водка закипит, нужно сразу выпить’.

Роженицам после родов давали воду и отвар овса.

Бальджинова В. К. (1936 г. р.):

Би һурвдгч көвүһэн һарһчкад, гесм өлсэд бээнэ. Мана өвгн мөрнэ мах чанад, беш деер тэвчкэж. Көвү һарһчкад, терүнэс идэд авчкүв. Идэд авчкад, унтэжахшиив. Шеесн һардган уурад, хойр көлм һүйд күрэд хавдв. Көкм хавдв. Хээкрэд кевтнэв. Это было в 1952 г. Тегэд районд бээх нег көгшин эмгиг мана аак одад, авч иржэнэ. Хээкрэд бээнэв, цуг хавдр, көкн-мөкн уга. Һурвн өдртэн өөрм зогсад, буслһсн хар ус өгэд бээв. Все отошло. Давсн уга ус буслһад, һурвн өдр өөрм зогсв. Көкнэсм үсн һардган уурв. Тер мөрнэ мах идчкһсн. Мөрнэ мах күүкд һарһсн күн сразу иддго болжана. Тишгэд үкн алдув. Тер эмгн өлн элкндм өгэд, үдлэ, асхн өгв. Усн гидг юмн, хээрхн, ямарһчн гем эдгэдг юмн. ‘Мне после родов (третьего сына) захотелось есть. Мой дед сварил конину и оставил на печи. Родив сына, я съела мясо. Съела — и не могу уснуть. Моча не идет, ноги отекли. Ноги отекли до бедер. Груды опухли. Лежу, кричу. Вся в опухоли: и груди, и все. Так я чуть не умерла. Тогда моя мама привезла старую бабу, жившую в нашем районе. Та бабушка утром на голодный желудок, в обед и вечером давала мне пить воду. Давала кипяченую воду без соли, три дня она стояла рядом. Все отошло. Вода, хайрихан, любую болезнь лечит’.

Традиционная медицина калмыков включала в себя множество других методов лечения.

Бальджинова В. К. (1936 г. р.):

Би күүкд һарһад, нег хойр сар болсн алднд, хам-хоша бээсн залу келжэнэ: «Валя, манад заһс чэнжэнэ. Одад ид», — гижжэнэ. Дверь рядом, напротив. Оржанава. Орхла, бузав эмгд сууна. «Валя, яһжэ йовнач?» — гинэ. Заһсан иджэцхэнэ. Нег бичкн күүкн билэ. Худлаһар: «Альбинэг хээжэ йовнав», — гижжэнэв. Заһс идхэр ирлэв, — гижжэ келхдэн ичжэнэв. Молодая цаг. Маһндурас авн температуру [кеһэд], унув. Унхла, көкм ишгэд улаһад хавджана. Тегэд маман хэлэчкэд келжэнэ: «Кенд өңгэлэч? Юмнд өңгэжч. Дорас хавдсн көкн — өңгэсн көкн, — гижжэнэ. — Деерэс хавдхла — простуда. Дорас хавдхла — өңгэсн», — гижжэнэ. Тишгэд келжжэнэв: «Өцкүлдүр намаг Нарн, манад одад, заһс ид гижжэ келлэ. Күн бээһэд, заһс ид гижжэ күн келсн уга. Иднэв гижжэ сурсн угав, ичэд. Альбинэг сурчкад, һарч ирлэв. Тегэд тер берд одад, мана мама келжэ: «Эн мини күүкн танад өңгэжжэ. Заһс одад ид гижжэ Нарн келжэ. Одхла, заһс иджэжжэ. Ичэд, келжжэ уга бээжжэ. Тер бер долан хонгтан тэрлкд заһсн, махн, конфет. Долан хонгт ишгэд тэрлкэр дүүргэд авч ирчкэд, өгчэһэд, авад, өгчэһэд, авад: «Авад, ид», — гижжэнэ. Долан хонгтан авч ирв тер амтэхн хот. Эдгэж одув. ‘Я родила ребенка, прошло около двух месяцев. [Сосед] сказал: «Валя, у нас рыбу жарят. Сходи, поешь». Дверь рядом, напротив. Зашла, бузавы-бабки сидят, рыбу едят. Одна маленькая девочка была: «Валя, зачем

пришла?» — спрашивает. Я солгала: «Альбину ищу». Сказать, что рыбы пришла поесть, постеснялась. Молодая была. Назавтра я слегла с температурой. Легла, груди покраснели, опухли. Мама посмотрела и спросила: «Тебе кто-то что-то посулил? Ты чем-то хотела угоститься? Если грудь опухла снизу — это притязание. Если сверху — простуда». Тогда я сказала: «Вчера Наран сказал, чтобы я пошла к ним и поела рыбы. Люди были, никто мне не предложил поесть. Я не стала просить, постеснялась. Альбину спросила и пришла домой». Тогда к той невестке наша мама пошла и сказала: «Моя дочь надеялась у вас угоститься. Наран предложил ей прийти и рыбу поесть. Пришла, а вы ели рыбу. Постеснялась и ничего не сказала». Та невестка неделю на тарелке приносила рыбу, мясо, конфеты. Семь дней полную тарелку еды приносила, протягивая, назад убирала, сразу не давала угоститься. Семь дней я ела вкусную еду и выздоровела'. -

Традиционной медициной занимались и мужчины, и женщины, обладавшие редким даром — экстрасенсорным (сверхчувственным) восприятием. У каждого из них были свои способы определения болезни: по снам, по четкам, по стакану с водой, в которую опускали иголку с ниткой, по спиртному напитку, который приносил больной, и др., равно как и методы лечения: молитвой, нашептываниями, заговорами, порошками из лекарственных трав, окуриванием благовониями, опрыскиванием водой и др.

Таким образом, у калмыков, как и у многих народов мира, сохранились процедуры, избавляющие от сглаза. Элементы обряда от сглаза — это участие в нем стихии огня и воды, а также процедуры умывания, окуривания, применение «тайного языка» [Борджанова 1999: 9].

Калмыцкие целители, познавая мир вокруг себя, издавна проявляли свои необычайные способности. Интуитивно чувствуя опасность или вредность того или иного воздействия, целители накопили огромный эмпирический опыт народного врачевания, который стал впоследствии одним из истоков традиционной медицины.

Следует учитывать, что следование буддийским этическим принципам проявлялось во всех сферах жизни калмыков. Народные целители, назначая больному лечение, в числе основных условий выздоровления называли доброе отношение к людям и животным, проявление снисходительности к чужим недостаткам, милосердие и сострадание.

Основы тибетской медицины изучали монахи, имеющие статус эмчи. Санджиев Х. А.:

Би наһцхдан Авлю Марлд одад келжээнэв: «Ай, наһцх, көвүд-күүкдм тас уга болад бээнэ. Бийм тас уга болад бээнэ. Нанд бичг татад, хэлэтни». «Ой, гертчи адусна өвр бээнэ», — гижээнэ. «Бээнэ, бээнэ. Инструмент тэвдг яригт бээнэ», — гижээнэв. «Тишгэн нульмад хайчкжэ», — гижээнэ. Көвүн халу дөржэлэ, өрүнднь сергэд, школд йовжэ одв. 'Я к дяде по ма-

Болдырева И. М. Практика традиционной медицины у калмыков в годы ссылки (1943–1957 гг.) по данным полевых исследований

теринской линии Авлю Маралу пошел и сказал: «Ой, дядя, дети температурят, я температуру. По старинному письменному гаданию погадайте, посмотрите». «Ой, у тебя дома рога животных есть», — говорит. «Есть, есть. В ящике для инструментов есть», — отвечаю. «Тогда сплюнь и выбрось», — говорит. Сын температурил, утром бодрым встал, в школу пошел⁷.

Санджиев Х. А.:

«Әәх, ургх, чочхас, шалтан-шилтәнәс гетлх, эм-ом-ха-ум-ма-пани-пани сууха гижә өрүн, асхн эн тәрниг умшжә йовтн, ¼ гинәд маднд, көгшид, бичкн угад цәәлһжә келдә билә Зодб, мини авһ тибетск эмч». (‘Чтобы избавиться от страха, испуга, болезней, нужно утром и вечером читать эм-ом-ха-ум-ма-пани-пани сууха. Так нам, старикам и детям, объяснял Зодв, мой дядя по отцовской линии, тибетский врач’.*

Чернушкина Е. Э.-Г. (1930 г. р.):

Был гелюнг Улюмджи. Он меня вылечил от женской болезни. Я болела два месяца, в больнице лежала. Потом к нему пошла, а он сказал: «Женская болезнь. Будем читать молитву». Я к нему пришла, он почитал молитвы, и мне стало легче, а то я дышать не могла, ходить не могла. Ноги отнимались, на месте топталась.

Буддийские монахи делились своими знаниями, лечили, спасали от многих болезней, молились за умерших и живых, проводили ритуалы, обряды, помогали каждому, кто нуждался в их помощи.

Эмчи нередко направляли пациентов к астрологу-зурхачи. Зурхачи был участником всех событий калмыцкой семьи, как радостных, так и горестных: брак, роды, болезнь и смерть человека, успех в хозяйстве, перекочевка — все это совершалось при его участии и по его одобрению. По мнению калмыцких астрологов, каждому человеку предначертано судьбой перенести определенные болезни, при этом для излечения каждой из них есть средства, они изложены в священных медицинских книгах — *эмчин ном* [Житецкий 1991: 59].

В советское время, несмотря на доминирование официальной медицинской системы, практика обращения калмыков к народным целителям не прекращалась. Особенно востребованными традиции народной медицины оказывались в экстремальной ситуации, в ситуации социального кризиса, недоступности или отсутствия официальной системы медицинской помощи. Такую ситуацию мы наблюдаем в период ссылки калмыцкого народа в 1943–1957 гг.

28 декабря 1943 г. калмыки были сосланы в Сибирь. Депортация населения проходила по железной дороге, в вагонах, не предназначенных

* Зодв — Зодва Натыров (1902–1995), выпускник высшей буддийской школы Цаннид Чойра, монах, эмчи, астролог, буддийский священнослужитель.

для перевозки людей. К тому же большая часть депортированных состояла из лиц преклонного возраста, женщин и детей. Переохлаждение, простуда, голод, холод и преждевременная смерть были неотъемлемой частью непредвиденного перемещения из привычного климата в суровые условия Сибири. Калмыки были дисперсно расселены на территории Омской, Новосибирской, Свердловской, Тюменской областей, Алтайского края и Казахстана. В ссылке умерло свыше 40 тысяч человек, то есть потери калмыцкого народа составили порядка половины его численности.

Преждевременная смерть, вызванная суровыми условиями депортации, — первое впечатление очевидцев тех событий.

Чернушкина Е. Э.-Г.:

В Яндыках, на 6-м разъезде, первую ночь ночевали. Утром встала, прошлась немножко. [Увидела:] мужчина такой плотный. *Ик цогцта кун бээж* ('Крупного телосложения человек был'). Не знаю, сколько лет, лет пятьдесят было, наверное. Умер уже. Замерз, наверное. В кальсонах, *цаһан кишлгтэ, цаһан шалврта кевтнэ* ('В кальсонах, в белой рубашке, белых брюках лежит'). Года полтора мальчишка *өөрнь уулад, мөлкэд бээнэ* ('рядом плача, ползает'). Я увидела и сразу ушла. Не могла больше смотреть. *Яһад нүцкэр авад һарсмб?* ('Почему его голым вывезли?') Одетым хотя бы был. Замерз, наверное. А ребенок не замерз. Он, наверное, ребенка прижимал к себе.

В вагоне с нами ехала наша родственница по матери, двухмесячная девочка все время плакала. *Экнь хадм экдэн: «Ай, өгтн, ээж. Өгчкит. Хэйчкнэв вагонас. Хэйчкнэв», — гигэд, хээкрэд бээдг билэ. Өгдм биш. Дэкэд мандн нежэһэд кусг өдмг өгдг билэ. Через два, три дня. Тер өдмгэн [хадм экнь] үлдэж авчкэд, мел жэжлжэһэд, амндн тэвэж өгэд, тшигэд йовад йобв». А девочка выжила.* 'Мать ребенка свекрови [говорила]: «Ай, дайте, мама. Отдайте. Из вагона выброшу. Выброшу». Не давала [свекровь]. Еще нам давали по кусочку хлеба. Через два, три дня. Тот хлеб свой [свекровь] оставляла, разжевывала, клала ребенку в рот, так они ехали. А девочка выжила'.

В результате тяжелейших последствий насильственного переселения только в 1945 г. умерли 3 735 калмыцких детей, то есть 9,3 % от общего числа детей. Эти данные не учитывают детей, умерших в пути и в первый год жизни в депортации. По официальным данным в 1944 г. родился всего 351 ребенок, то есть смертность превысила рождаемость почти в 11 раз [Максимов 2004: 270].

В настоящее время нами расшифрованы воспоминания шестидесяти информантов, которые в годы ссылки были детьми младшего, среднего и старшего школьного возраста [НА КалмНЦ РАН. Ф. 45. Оп. 3. Д. 1]. Адаптация депортированных калмыков проходила неимоверно трудно, как следствие, наблюдалась высокая смертность. Отсутствие экономиче-

ской поддержки и жилья, незнание языка и непривычно суровый климат, отсутствие привычной культурной среды порождало чувство безысходности и неминуемой гибели. Депортация в памяти детей ассоциируется, в первую очередь, с чувством голода.

Лиджиева З. Б.:

Авч ирэд буулһв. Нег баракд бэәһүвидн. Би зурһата-долата күүкн болхов. Мана баав, мини эк йовад, орсмудас һууль һуудг билэ. Газа кевтсн боднцгин хальс, кенчрин тасрха-масрха авдг Маднчн үксн ул-син өөр шигэд кевтдг билэвидн. Шавр пол деер кевтхлэ, деерэс цаһан иней унна. Чирэ деер шалд гийһэд тусдмн. Үүдн му, терз уга. Харңһу таг, сохр. Үнн бэәжл. Арһтань эмд һарад, арһ угань тишгэд харһнад, өлсэд, даарад, элгн-саднасн салжэ одсн. ‘Привезли и высадили. В одном бараке жили. Мне было лет шесть-семь. Наша мать, моя мама ходила и просила у русских милостыню. Подбирала лежащие на улице картофельные очистки, всякую ветошь. Мы ложились рядом с покойниками. Лежишь на глиняном полу, сверху белый иней падал. На лицо со звуком падал: кап-кап. Ни двери, ни окон. Темным темно, слепота. У кого была возможность, выжили. У кого не было возможности, страдая от голода, холода, умерли’.

Ванькаева Н. Д. (1939 г. р.):

Тавн өрк билэвидн. Дакад сурһуль эклхлэ, мадниг школын синцд һарһв. Школын синцд үвлзэд һарувидн. Юнчн уга, ламп уга, бичкн шилд, в пузырьрке вату тэвчкэд инурар. Старики, эмгд шили, тегэд юм уяд орсмудт, тегэд өдмг, боднцган авдг билэ. Голодные, юн чигн уга, чандг хэәсн уга һарсн болжана. Хоосн. Ничего не было. Һууль һуудг билэ эргэд все. Тегэд үвлзэд һарувидн. Торһн кишлгэр гемнэд, жқилдән гемнүв. Эмгн өвгн хойр нан деер шуд унад бээдг билэ. Боялись, что үкжэ одхв гийһэд. Би ууляд. Эмчнр маниг хэлэжэхи, үкэд бэәвчн. Би жқилдән гемнүв. Весной стала ходить, һождад. Тишгэд я выжила. Үкиго күн үкиго». ‘Пять семей было нас. Когда началась учеба, нас выселили в сени школы. Ничего не было, не было лампы, в маленькой бутылке, в пузырьрке на шнурке вату прикрепляли. Старики, старухи шили русским за хлеб и картошку. Голодные, ничего не было, выехали — чугунок с собой не взяли. Пусто. Ничего не было. Ходили по домам, просили милостыню. Так мы переживали в первый год. Я заболела корью, болела целый год. Дед с бабкой прямо тряслись надо мной. Боялись, что я умру. Я плакала. Врачи нас не смотрели, даже когда умирали. Через год весной я стала ходить, понос у меня был. Так я выжила. Кому не суждено умереть, тот не умрет’.

Эняева Ц. Б. (1929 г. р.):

Тер 1943-гч жқил муульта маднд тиф гем ирв. Устад, халу дөрэд. Толһаһас ноосн үдлго унна. Түрүлэд һазртан бэәхд, баав ээж хойр гемнв. Сүүлднь мана мууг аак авад өңгрв. Би больницд невчк зуур пере-

водчик [болж] көдлүв. Келсиг медэд, хэрү өгэд бээв. Ой-ой, ямаран икэр эмтн хэрв. Дэрк, дэрк, дэрк!» 'В том 1943 году мы, несчастные, заболели тифом. Покрылись волдырями, температурили. Все волосы слезли с головы. Сначала, когда мы были на родине, отец и бабушка заболели. Потом, забрав все плохое, мама умерла. Я некоторое время работала в больнице переводчиком. Понимала сказанное, отвечала. Ой-ой, как много людей умерло! О, боже, боже, боже!'

Башанкаев В. Н. (1947 г. р.):

В нашей семье родилось одиннадцать детей. Один умер в Сибири от воспаления легких в возрасте трех лет. Я хорошо помню, как он страдал. Звали его Павлик. Сам я переболел корью. Я лежал в больнице, чудом удалось выжить.

В годы ссылки калмыки, зачастую лишённые помощи официальной медицины, активно обращались к методам традиционной медицины. В основном лечением занимались самостоятельно или прибегая к помощи старших родственников. Те же, кто волею случая оказался в депортации в одном районе с немногочисленными к тому времени калмыцкими ламами-эмчи, обращались к ним.

Эльдеев Б. М. (1932 г. р.):

Ик жирн дуунад Купинский районд нег багш бээдг билэ. Тер хальме багш эмндг билэ. Дорж багш гидг билэ. Баһ дөрвдэ күн. Анжса багш гинэд одахн күртл эмд бээв. Деликовский он был. Дорж багшар ээждэн йөрэл авхулх. 'В шестидесяти километрах в Купинском районе был один калмыцкий багши. Тот калмыцкий багши лечил. Дорджи багши был. Малодербетовский. Анджа багши до недавнего времени был жив. Дорджи багши провел бабушке ритуал *йөрэл авхулх*'.

Монтышев М. А. (1930 г. р.):

Однажды я заболел. Гелюнгов не было. Они боялись комендатуры. Их могли сразу посадить. В нашем бараке был манджи, ученик. Звали его Эрдни. Я работал у одного мужика, почувствовал слабость, что-то со мной было не так. Родители решили позвать манджи и провести ритуал. Это надо было украдкой делать, чтобы никто не знал. К вечеру он пришел. Посадил меня и стал читать молитвы. Назавтра я совсем другим человеком стал, представляете? Мне стало легче.

Баташев А. С.-Г. (1950 г. р.):

Был гелюнг, ему выделили место, он там жил. Наш гелюнг Наран. Мать меня прежде, чем в больницу вести, вела к гелюнгу. К гелюнгу пойдемь, молитвы читает. Гелюнг знал, что надо делать. Он вместе с нами приехал сюда, в Каспийск. Звали его Наран. Без гелюнгов мы никогда не жили.

Эльзятинова Л. Д. (1932 г. р.):

В Новосибирске был гелюнг. Калмыки, прячась, ходили к нему.

Чернушкина Е. Э.-Г.:

В Сибири был Хуучн гелюнг. Он пришел в 1948–1949 гг. Все ходили к нему. Старики все знали его. Ходили к нему украдкой. Хорошо, никто не доносил. Перед этим был один бузав* гелюнг. *Нег өңгрсн күүнд тенүг авч одад, бас келлэж. Тишгэд кто-то донес. Одак өвгиг суулчкв* ‘Его попросили почитать молитвы за усопшего. Так кто-то донес. Того старика посадили’.

Хошаев Б. Ц. (1928 г. р.):

Мана назрт гелцгүд билэ. Ширдг делгчкэд, там маштг төгрг стол бээдмн. Зэмлэд суучкад, цээгэн ууһад, ном умшад, бээгэд бээдг билэ. Мана эцк гелцгүдиг авч ирдг билэ. Гелцгин нернь зурхач гидг билэ. Кезэнэ эвртэ номта зурхачнр бээдг билэ. Сээхн келэд өгэд бээдг билэ. Что вам мешаает, что у вас есть. Сээхн харһулад келчкдг билэ ‘В нашей местности гелюнги были. Стелили коврики, там был низкий столик, они садились, скрестив ноги, читали молитвы. Отец приглашал их домой. Гелюнга называли зурхачи. Раньше очень образованные зурхачи** были. Все, что видели, говорили. [Определяли,] что вам мешает, что у вас есть. С точностью сходилось’.

Одним из таких монахов был Намка Долдушевич Кичиков (1901–1985). Он получил образование в высшей буддийской академии Чёёря. Одаренный врачеватель, владевший приемами и методами народной медицины, при лечении различных заболеваний он использовал лекарственные растения и травы, составлял лекарственные препараты, используя местные растения и минералы.

С благодарностью вспоминают Н. Д. Кичикова калмыки, оказавшиеся в ссылке в детском возрасте.

Эрдняев Н. А. (1938 г. р.):

Наш цегринский Кичиков Намка в Тибете учился. Он рассказывал, что триста томов они прошли за это время.

Ванькаева Н. Д.:

В семи километрах калмыки жили. Приезжал туда к нам Намка. Он ко всем ездил, всех смотрел. Сильный врач. Мой свекор заболел, больше месяца лежал. Нога посинела. Намка дал рецепт: поллитра водки, полкилограмма тузлука***, поллитра керосина. Каждый вечер [свекор] держал ноги в теплом растворе и стал ходить.

* Бузав — этническая принадлежность.

** Зурхачи — астрологи.

*** Тузлук — название концентрированного раствора поваренной соли.

Многие калмыцкие семьи, несмотря на запреты, сумели вывезти с собой в Сибирь немногочисленные ритуальные предметы: молитвенные лампадки, статуэтки будд, четки, священные буддийские тексты.

Эняева Ц. Б.:

Мана ээж Дорж Жодв бурхан авад, хаза оркчкж. Үлдэчкж энд, гертэн. Эркэн авч. Эркнх ода бээнэ нанд. Дорж Жодв бээсн хазрт му юмн үзиге болжсана. Мал алвчн, килнц уга. ‘Наша бабушка взяла Доржи Джодв, оставила на улице. Оставила здесь, дома. Четки взяла. Ее четки сейчас у меня. Там, где Доржи Жодв, ничто плохое не случается. Даже забой животного не считается грехом’.*

Лиджиева З. Б.:

Бурхд энд үлдэж. Юнчн уга. Сө өөрчн сүмснх авчксн, юуһан авхв. Кезэнэ манад Мирд бурхн бээж ‘Бурханы остались здесь. Ничего не было. Ночью пришли [за нами], напугали до смерти. Раньше у нас был Мирд бурхн (Майртрея. — И. Б.)’.

Чернушкина Е. Э.-Г.:

Я с собой не брала бурханов. У нашей бабушки было много бурханов. *Очр-Вани гегэн* (Ваджрапани. — И. Б.) был в маленькой железной коробке. Местный гелюнг сделал для ее сына. Сын нашей бабушки, когда ходил рыбачить, брал с собой шкатулку, в которой был *Очр-Вани гегэн*. Однажды, когда они возвращались домой с моря, лодка перевернулась. Все пожитки ушли под воду, они сами кое-как выжили. Только чемодан сына нашей бабушки остался на поверхности воды и прибил к берегу. Когда увидели чемодан, все удивились и поняли, что *Очр-Вани гегэн* и в воде не тонет, и в огне не горит.

Таким образом, благодаря применению приемов и методов народной медицины, как самостоятельно, так и с помощью лам-врачевателей, калмыки смогли выжить в условиях принудительной ссылки. Знания и практика традиционной медицины составляют важную составляющую духовной культуры народа.

Источники

Герлтсн сувен 2014 — Герлтсн сувен. Б. М. Санджиеван бичүлж авсн амн үгин көрңгэс = Сияющая жемчужина: Фольклорные материалы, собранные Б. М. Санджиевой / собиратель Санджиева Б. М.: записи 1972–1974; вступ. ст., сост., предисл., подгот. текстов и прил. И. М. Болдыревой. Элиста: КИГИ РАН, 2014. Сер.: Өвкнрин зөөр (Сокровища предков). 230 с. На калм. яз. НА КалмНЦ РАН — Научный архив Калмыцкого научного центра РАН.

* Дорж Жодв— Алмазная сутра, или Сутра о Совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии.

Литература

- Алексеева 2010 — *Алексеева П. Э.* О людях и времени: сб. ст. Элиста: КИГИ РАН, 2010. 176 с.
- Болдырева 2017 — *Болдырева И. М.* Целительство у калмыков // Теегин герл. 2017. № 6. С. 54–60.
- Борджанова 1999 — *Борджанова Т. Г.* Магическая поэзия калмыков: исследование и материалы. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 182 с.
- Бромлей, Воронов 1976 — *Бромлей Ю. В., Воронов А. А.* Народная медицина как предмет этнографических исследований // Советская этнография. 1976. № 5. С. 3–18.
- Бурыкин, Болдырева, Музраева 2014 — *Бурыкин А. А., Болдырева И. М., Музраева Д. Н.* Собака в калмыцком и тувинском фольклоре // Новые исследования Тувы. 2019. № 4. С. 119–132 [электронный ресурс]. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/888> (дата обращения: 13.05.2020).
- Душан 1922 — *Душан У. Д.* Медико-санитарная часть в Калмыцкой степи // Ойратские известия. 1922. № 3–4. С. 99–117.
- Душан 1928 — *Душан У. Д.* Вредные обычаи и суеверия у калмыков и борьба с ними. Астрахань: Красный калмык, 1928. 56 с.
- Дюльденко, Пономарев 2016 — *Дюльденко А. А., Пономарев, Е. Г.* Традиционная калмыцкая медицина второй половины XVIII в. (по материалам Иоганна Иерига) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 5. С. 97–102.
- Житецкий 1983 — *Житецкий И. А.* Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. Репринт. изд. Элиста: Калмыцкая гос. картинная галерея, 1991. 74 с.
- Корсункиев 1970 — *Корсункиев Ц. К.* Старинные ойратские книги по восточной медицине // 320 лет старокалмыцкой письменности: материалы науч. сессии (г. Элиста, 5–6 сент. 1968 г.) / отв. ред. Д. А. Павлов. Элиста: КНИИЯЛИ, 1970. С. 178–210.
- Максимов 2004 — *Максимов К. Н.* Трагедия народа. Репрессии в Калмыкии. 1918–1940-е годы. М.: Наука. 2004. 270 с.
- Нефедьев 1834 — *Нефедьев Н. А.* Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834. 309 с.
- Небольсин 1852 — *Небольсин П. И.* Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса, составленные Павлом Небольсиным. СПб., 1852: Тип. К. Крайя. 192 с.
- Омакаева 2002 — *Омакаева Э. У.* Медицинские знания у калмыков (по архивным и полевым источникам) // Материалы научных чтений, посвященных памяти проф. А. Ш. Кичикова. Элиста: Джангар, 2002. 278–281 с.
- Стеклов 1989 — *Стеклов М. И.* Избранные рецепты калмыцкой народной медицины // Теегин герл. 1989. № 2. С. 107–110.
- Ташнинова 2000 — *Ташнинова А. А.* Применение лекарственных растений в традиционной культуре калмыцкого этноса // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге III тысячелетия: мат-лы науч. конф. (Элиста, 19–21 сент. 2000 г.). СПб.; Элиста, 2000. С. 154–157.

- Шантаев 2005 — *Шантаев Б. А.* Традиционные методы лечения у калмыков в прошлом и настоящем // Мат-лы первых Бертагаевских чтений / отв. ред. Н. Г. Очирова. Элиста: АПП «Джангар», 2005. С. 341–344.
- Эрдниев 1985 — *Эрдниев У. Э.* Калмыки: Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. 282 с.
- Кензя 2015 — *Э. Кензя.* Өрин өмн (Перед рассветом). Элиста: КИГИ РАН, 2015. 224 с. (На калм. яз.)

Народное прикладное искусство в экспозиции Музея традиционной культуры имени Зая-пандиты Калмыцкого научного центра РАН

*Светлана Гарриевна Батырева*¹

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

доктор искусствоведения, доцент, ведущий научный сотрудник

E-mail: batyrevasg@kigiran.com

© КалмНЦ РАН, 2020

© Батырева С. Г., 2020

Аннотация. Музейные коллекции содержат материальные свидетельства прошлого в предметах традиционной культуры кочевников. Документальная значимость фондового материала, отображающего кочевой уклад хозяйствования, позволяет охарактеризовать бытование и содержание художественных ремесел монголоязычных народов. В настоящее время, когда многие традиционные ремесла калмыков утрачены в силу перехода от кочевого образа жизни к оседлому, в их научной реконструкции актуально привлечение музейных экспонатов. Это позволяет восполнить пробелы в исследовании калмыцкого народного декоративно-прикладного искусства, образцы которого — предметы кочевого быта, созданные в традиционной технике художественной обработки ткани, войлока и кожи, дерева и металла. Опыт сбора, исследования и реконструкции культурного наследия народа представлен в постоянной экспозиции Музея традиционной культуры имени Зая-пандиты КалмНЦ РАН.

Ключевые слова: музей, коллекции, прикладное искусство, ремесла, калмыки, ойраты, культурное наследие, традиции

Благодарность. Статья написана при поддержке гранта РФФИ № 19-512-44002 / 19 «Народное декоративно-прикладное искусство ойратов Монголии и калмыков России: общее и особенное в сравнительно-сопоставительном анализе». Материалы статьи апробированы на Международной научной онлайн-конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», проведенной при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-22004) и частичной поддержке гранта Правительства РФ (№ 075-15-2019-1879).

Для цитирования: Батырева С. Г. Народное прикладное искусство в экспозиции Музея традиционной культуры имени Зая-пандиты Калмыцкого научного центра РАН // Desertum Magnum: studia historica. 2020. № 2. С. 169–178. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-169-178

UDC 745

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-169-178

Folk Decorative Arts in the Zaya-Pandita Museum of Kalmyk Traditional Culture of the Kalmyk Scientific Center of the RAS

*Svetlana G. Batyreva*¹

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

Dr. Sc. (Art Studies), Associate Professor, Leading Researcher

E-mail: batyrevasg@kigiran.com

© KalmSC RAS, 2020

© Batyreva S. G., 2020

Abstract. The museum collections contain the material evidence of the past represented in the objects of traditional nomad culture. The documentary significance of the archive materials that represent nomad way of living allows us to give characteristics of the existence and content of the artistic craftwork of the Mongol-origin nations. Nowadays, when most of the traditional Kalmyk handicrafts have been lost due to the transition from the nomad way of living to sedentary life, it is relevant to use the museum exhibits for their reconstruction. This will allow to fill the gaps in the Kalmyk Folk Decorative Arts research the sample of which include the household items made in the traditional techniques of artistic processing of textile, felt and leather, wood and metal. The experience of collecting, research and reconstruction of the nation's cultural heritage is represented in the permanent exhibit of the Zaya-Pandita Museum of Kalmyk Traditional Culture of the Kalmyk Scientific Center of the RAS.

Keywords: museum, collections, decorative arts, handicraft, Kalmyks, Oirats, cultural heritage, traditions

Acknowledgement. The article was written with the support of RFBR grant № 19-512-44002 / 19 “Folk Decorative and Applied Arts of Oirats in Mongolia and Kalmyks in Russia: common and specific in the comparative analysis”. The article was presented at the international scientific online conference “Mongolian Studies at the beginning of the 21st century: Current State and Development Prospects – II”, held with the financial support of RFBR (project № 20-09-22004) and partial support of the Russian Government Grant (№ 075-15-2019-1879).

For citation: Batyreva S. G. Folk Decorative Arts in the Zaya-Pandita Museum of Kalmyk Traditional Culture of the Kalmyk Scientific Center of the RAS. In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 169–178. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-169-178

Основным источником изучения материально-художественной культуры калмыков являются материалы коллекций музеев республики: Национального музея Республики Калмыкия имени Н. Н. Пальмова, Музея традиционной культуры имени Зая-пандиты Калмыцкого научного центра РАН, Музея джангарчи Ээлян Овла, а также калмыцкие коллекции Российского этнографического музея (РЭМ) и Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Астраханского государственного объединенного историко-архитектурного музея-заповедника. Отметим, Российский этнографический музей обладает богатейшими коллекциями изделий ремесленного производства многих народов России, в том числе и калмыков. Особый интерес представляет фонд Войлочной кладовой, Мягкий и другие фонды Отдела народов Сибири РЭМ, где хранятся предметы прикладного творчества монгольских народов.

Музей калмыцкой традиционной культуры имени Зая-пандиты КалмНЦ РАН хранит немногочисленный, но уникальный материал, представляющий художественное наследие номадов. Собрание музея как источник представляет научный интерес в изучении традиционного наследия калмыков, во многом утраченного в перипетиях исторической судьбы народа. Таков материал, представляющий народное декоративно-прикладное творчество, скомплектованный в постдепортационный период развития музейного дела в республике.

Декоративно-прикладное искусство калмыков — предмет исследований отечественных искусствоведов Н. В. Кочешкова, Д. В. Сычева, И. И. Трошина, И. Г. Ковалева, С. Г. Батыревой [Кочешков 1979; Сычев 1970; Трошин 1968; 1970; Ковалев 1977; Батырева 2006], историков Н. Н. Пальмова [Пальмов 1929] и В. А. Кореняко [Кореняко 2002], архитектора Д. Б. Пюрвеева [Пюрвеев 1968]. Достаточно обширна в этом плане база в основном описательных исследований художественных традиций ойратов и монголов [Амгалан 2000; Батчулуун 1999; Баасанхуу 2006].

В Музее традиционной культуры имени Зая-пандиты КалмНЦ РАН, созданном в 1999 г., представлены предметы домашнего и ремесленного производства калмыков и ойратов в основном периода XX – начала XXI вв., поступившие из районов республики, а также из Западной Монголии (Улангом, Ховд, Булган) и Синьцзян-Уйгурского автономного региона Китая. Собранный в научно-поисковых экспедициях КалмНЦ РАН по районам республики и в Западную Монголию материал представляет предметы, изготовленные с применением художественной обработки, из дерева и металла, кожи и ткани, войлока [Батырева 2006; Батырева 2007]. Коллекции Музея имени Зая-пандиты КалмНЦ РАН ценны в плане изучения и реконструкции традиций народного искусства [Музей калмыцкой традиционной культуры 2016].

Народное декоративно-прикладное искусство нельзя представить без орнаментального декора предметов быта. Так, искусство обработки войлока и ткани, кожи, дерева и металла фокусирует в изучении целый комплекс научных проблем: образное отражение ментальности народа, развитие этнических традиций и их влияние на современное искусство, изучение форм художественного мышления монгольских народов: калмыков и ойратов Западной Монголии.

Прикладное искусство калмыков формируется в историческом процессе этногенеза, неся влияние этнокультурных связей с народами Южной Сибири, Саяно-Алтая, Прииртышья и Средней Азии, Поволжья и Северного Прикаспия. Имея древние центральноазиатские истоки, оно в системе кочевого хозяйства обретает локальное своеобразие этнических традиций. В архивном документе «Топографическое описание местности Астраханской губернии, по которой кочуют калмыки. Прошение разных лиц о розыске скота, угнанного калмыками», составленном в 1784 г., приводятся сведения о ремеслах, распространенных в калмыцких улусах в этот период [НА РК. Ф. И-35. Д.180. Оп. 1. Л. 145–146 об.].

Ремесленные изделия широко использовались в хозяйстве, быту, военном деле, шли на сбыт за пределы калмыцкой степи. Скотоводство как основной вид хозяйственной деятельности предоставляло и определяло виды материалов и способы их обработки, используемые в художественном промысле. Благодаря ему народные мастера имели кожу и шерсть, необходимые для изготовления войлока, одежды, посуды и многих других предметов из кожи, используемых в традиционном быту. С обработкой дерева связано изготовление конструктивной основы жилища, мебели, деревянной утвари. Изделия из металла занимали в быту кочевников сравнительно небольшое место, этот материал использовался в изготовлении седел, конской упряжи, ювелирных украшений, в декоре бытовых предметов из дерева и кожи. В предметах прикладного искусства отражены уровень не только материальной, но и духовной культуры кочевников, последнее проявляется в мастерстве художественной обработки применяемых в хозяйстве материалов.

Обращаясь к *художественной* стороне ремесла, отметим, что, изготавливая предметы быта, мастер, как правило, стремится их украсить. Это предполагает, что народные мастера не только владели знаниями технологии изготовления тех или иных изделий и соответствующими навыками, которые передавались из поколения в поколение, но и воплощали в их форме и отделке художественные традиции, вкус и эстетические воззрения своего народа. Творчество мастеров воплотилось в орнаментальном декоре изделий, составляющем этническое своеобразие декоративно-прикладного искусства. Это позволяет характеризовать тради-

ционное производство как *художественное ремесло*, рассматриваемое в системе *народного декоративно-прикладного искусства*. Его образцы представлены в экспозиции Музея имени Зая-пандиты КалмНЦ РАН.

Бытовую среду кочевников формировал кибиточный комплекс в совокупности с предметами, необходимыми при традиционном укладе жизни. К области женского рукоделия относилось изготовление и украшение одежды из ткани, войлока и кожи; ковров и предметов быта из войлока, составляющих вкупе мягкую бытовую среду кочевников. Мужские ремесла, как правило, связаны с изготовлением предметов из твердых материалов (металла, рога, кости, дерева и кожи) и их художественной обработкой. Резьбой по дереву занимались мастера, изготовлявшие мебель, кухонную утварь и деревянные части жилища и культовых сооружений. Кузнецы-медники и мастера серебряных дел использовали технику литья, чеканки и чернения в украшении деталей конской и верблюжьей сбруи, ювелирных изделиях. Кожевенных дел мастера изготавливали сосуды для кумыса, воды и молочной водки, переметные сумы и мешки для одежды, продуктов питания и других хозяйственных нужд, покрывая предметы тисненым узором. Из поколения в поколение народные мастера пользовались традиционными приемами изготовления и украшения своих изделий [Батырева 2006].

Потребностям мобильного образа жизни отвечало сборно-разборное войлочное жилище *шикэ гер*. Деревянный остов его состоял из 6–12, а иногда 16 складных решеток *терм*, поставленных по кругу, на головки которых опирались деревянные жерди *уньн*, вставлявшиеся заостренным концом в отверстие дымового круга *харач* с перекрестием *цаһрг*. Остов покрывали кусками хорошо прокатанного войлока, закрепляя шнурами и веревками, свитыми из шерсти. Двухстворчатая дверь, ориентированная на юг, завешивалась войлочным пологом. Верхний круг служил дымоходом для очага и днем — световым окном. Жилое пространство дифференцировалось по назначению: северная часть — почетная, южная — входная, а также делилось на мужскую и женскую половины, где хранились соответствующие предметы быта и хозяйства.

Помимо деталей каркаса кибитки, изготавливаемых из дерева, в калмыцком быту большое распространение имела деревянная утварь и посуда: чайные чаши *ааһ*, блюда *тевиш* и *тавг*, различные по форме и размерам (в больших блюдах обычно подавали мясо почетным гостям), деревянные ложки и ковши *шанһ*, подставки для котла *тэвц*. В музейной экспозиции представлены низкие столы *ширэ*, используемые как в хозяйственных целях, так и для размещения предметов культа. Из дерева изготавливали сосуды различных размеров и формы в зависимости от назначения, например *чигэна сав* — для кумыса и *домб* — для чая. Калмыки пользовались деревянными трубками для курения *һанз* с

длинным мундштуком, украшенными медью, а иногда и серебром. Из дерева делали музыкальные инструменты, самым распространенным из которых была домбра — щипковый деревянный инструмент грушевидной формы с цельным, выдолбленным из дерева, корпусом или треугольной формы, собираемый из отдельных деталей. Помимо домбры, в музыкальный инвентарь, полно представленный в экспозиции, входят: тавшур, ятха, икл и другие инструменты.

Разнообразные занятия кочевников-животноводов, в том числе процесс войлоковаления, запечатлены на кожаном панно (инвентарный номер ЖВ-21 / КП-701), переданном в дар музею монгольским обществом «Тод номын гэрэ л». Легкий и прочный, пыле- и влагонепроницаемый войлок — универсальный материал в кочевом хозяйстве. Кроме покрытия кибитки *шукэ гер*, из него делали подстилки на кровать *девскр*, циновки *ширдг*, валяные чулки *эмсн*, конские и верблюжьи потники *эмалин тохм*, рукавицы *бэрул* для горячих котлов и прочее. Из поколения в поколение передавались приемы художественной обработки войлока. Декор войлока строился на сочетании поля и внешней каймы, граница обозначалась строчевыми швами. Узор, в основном геометрический, широко варьировался и мог представлять собой косые параллельные линии, полукружный, п-образный или т-образный меандр. В экспозиции представлены изделия ойратов Западной Монголии и калмыцкие войлочные изделия.

Ремесленное производство XVIII–XIX вв. свидетельствует о высоком уровне развития обработки традиционных материалов. Среди мастеровых людей выделяли оружейщиков, деревянщиков, кожевенщиков и ювелиров. Виды женского рукоделия, игравшего большую роль в создании мягкой бытовой среды, в архивных материалах указанного периода не всегда упоминались. Приводимое деление достаточно условно: в силу профессиональных качеств и имеющихся средств производства мастер мог освоить несколько ремесел.

Калмыки издавна занимались изготовлением разнообразного металлического оружия, большей частью холодного (дротика, сабли, ножи и штыки, наконечники стрел), а также всевозможных деталей и украшений предметов конского снаряжения: седел, уздечек и пр. Мастера *урчуд* изготавливали изделия из золота, серебра, меди, латуни, свинца и других драгоценных и цветных металлов, сплавов. О высоком мастерстве народных умельцев свидетельствуют ювелирные украшения: серьги *сиик*, подвески *токуг*, браслеты *буһу*. В их производстве использовались разнообразные приемы художественной обработки металла: чеканка, гравировка, просечка, ковка, чернь. Искусство золочения и чернения серебряных изделий применялось в изготовлении поясов, важной и обязательной детали мужского и девичьего костюма. На сыромятный ремень

надевали серебряные, черненные различными узорами пластины-звенья. Пояса, нередко исполняемые ювелирами-горцами, назывались черкесскими *серкеш бус*. Мужские пояса, в отличие от тонких девичьих, были массивные и широкие с пристежками для аксессуаров (кисета, трубки, охотничьих принадлежностей).

Наглядно представлены в музейном собрании изделия из кожи. После тщательной выделки из нее шили сапоги, мастерили плети, кнуты, ножны, сбрую для коней; кожей обтягивали хомуты, седла. Из шкур крупных животных — верблюдов, коров и лошадей — делали посуду: ведра, кадки, корыта, сосуды *бортх* и *бурв*, а также другие предметы, необходимые в хозяйстве и быту. Плетью калмыки пользуются с давних времен, это предмет, необходимый в ведении скотоводческого хозяйства. Верховому плетью была нужна не только для управления лошадью или верблюдом, но и в качестве оружия в охоте на волков и других животных. Плетни изготавливались разных видов: из скрученной высушенной сыромяти, круглой и гибкой, заканчивающиеся длинным кожаным шнуром, — бич *шилвер*; из нескольких слоев сыромяти (шириной 2–3 см), прошитых насквозь, — плоская плетень *олдин*; мастерски сплетенная из восьми или двенадцати ремней — *маля*. Используемые для погонки быков, верблюдов и лошадей плетни состояли из деревянной рукояти и насаженного на нее кожаного кнутовища из нескольких фрагментов плетения.

Кожа служила исходным материалом для изготовления многих других предметов хозяйственного назначения, представленных изделиями ойратов Западной Монголии: повязок к хомутам и седлам, вожжей, пут, треножников, узлов из ремней. Важной части конского снаряжения — калмыцкому седлу в полном комплекте принадлежностей работы мастера Д. Нандышева — отведено особое место в музейной экспозиции.

Те или иные изделия традиционного быта производились на заказ или для продажи, а не только для потребления в собственном хозяйстве. С последним связано домашнее производство, к которому относится изготовление войлока и выделка кож, шитье и украшение одежды из них и ткани. Эта сфера домашнего производства считалась женской и требовала от калмыцких мастериц владения профессиональными «секретами», специального инструментария, а также развитого художественного вкуса.

Шитье одежды — традиционно женское занятие. Помимо утилитарных функций, одежда в прошлом отражала половозрастные, социальные, статусные характеристики обладателя, воплощала эстетические идеалы своего времени. В музее представлены принадлежности одежды, входящие в ансамбли мужского, женского и девичьего костюмов. Так, мужской костюм, состоящий из головного убора *махла*, платья *бүшмуд*

и *шалвр*, пояса *бүс* и сапог *һосн*, коренным образом отличается от ойратского мужского халата *дел*. Костюм замужней калмычки XIX в. подобен ойратскому, состоит из платьев *цегдг*, *терлг*, нижней рубашки *кишлг* и *шалвр*. Калмыцкое платье, шитое из набивной плотной ткани, отделялось золотыми и серебряными позументами. Стоячий воротник, грудь, полы и манжеты *терлг* украшались шнуром и вышивкой *зег*. К поясу верхнего платья приделывались петли для платка, кошелька и других небольших предметов из ткани, которые также украшались вышивкой. Разрезной перед верхнего платья стягивался у пояса с помощью двух шелковых завязок *бүч*. Девичье *бииз* — отрезное по линии талии платье с выемкой под мышками и рукавами, имевшими снизу разрезы. Рукава девичьего платья, широкие вверху, сужаются к кисти (часто — с манжетами), их длина превышает длину руки. *Бииз* традиционно имеет широкий подол, который расширяется за счет двухуровневого кроя с множеством сборок. Узкая верхняя часть платья подчеркивает талию и скрывает грудь в стягивающем жилете *камзал*. Платье девушки обязательно подпоясывалось матерчатым поясом с пришитыми серебряными монетами.

Одежда ойратов и калмыков, представленная в экспозиции, дает возможность увидеть общие черты и отличия национальных костюмов.

Выше уже отмечалось, что среди калмыков можно было выделить профессиональных ремесленников, которые работали на заказ или на рынок. В середине XIX в. П. Небольсин писал, что во всех улусах есть «живописцы, лепщики, большею частью из гелюнгов, занимающихся изготовлением священных для калмыков изображений; мастерства экипажное, мебельное, оружейное, литейное, токарное, плотничное, слесарное, кузнечное имеют тоже везде своих представителей; в улусах есть мастера золотых и серебряных дел, портные, портнихи, вязальщицы, басонщицы, сапожники и сапожницы, скорняки и пр.» [Небольсин 1852: 108]. Изделия традиционных ремесел калмыков были востребованы за пределами их кочевого хозяйства. «В целом их наличие и развитие обусловлено природными условиями, наличием сырья, уровнем развития производительных сил, состоянием и формами ведения скотоводческого хозяйства» [Бадмаев 1997: 4]. Ремесленное производство и народные промыслы — необходимая отрасль натурального хозяйства номадов.

Кочевой образ жизни калмыков, их главное занятие — скотоводство обусловили многое в их быте: переносные войлочные жилища, мобильные средства и способы передвижения, одежду свободного покроя и особый тип утвари — кожаной и деревянной, наиболее целесообразной в кочевом быту. Хозяйственный уклад жизни наглядно представлен в кибиточном комплексе, представляющем собой центральную часть по-

стояннoй экспозиции музея, посвященной материальной культуре калмыцкого народа. Органичным дополнением служит монгольский раздел, знакомящий с наследием ойратов и имеющий продолжение в ряду экспонатов, представляющих предметы ремесленного производства из кожи, войлока, ткани, дерева и металла.

В обзоре традиционных художественных ремесел калмыков XIX — начала XX вв., к сожалению, большей частью ушедших в прошлое, важно подчеркнуть значимость сохранения материальных объектов культуры в музейных коллекциях. Постоянная экспозиция музея традиционной культуры имени Зая-пандиты Калмыцкого научного центра РАН создана в опыте комплектования, изучения и историко-культурной реконструкции наследия номадов.

Источники и литература

- Амгалан 2000 — *Амгалан Мишигдоржийн*. Баруун монголчуудын эдийн соелын дурсгалт зүйлс. Улаанбаатар: Монсудар, 2000. 212 с.
- Баасанхуу 2006 — *Баасанхуу Б. А.* Монгол Алтайн бус нутгийн ард түмний эдийн соел. Material culture of Mongol Altai region. Улаанбаатар: Монгол Алтай Судлалын Хурээлэн, 2006. 228 с. Зургаа. Эсгий эдлэл. VI felt goods.
- Бадмаев 1997 — *Бадмаев А. А.* Ремесла агинских бурят (к проблеме этнокультурных контактов) [электронный ресурс] / отв. ред. П. А. Алексеев. Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 1997. 160 с. // URL: http://www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/3_98/17_BADM.HTM
- Батчулуун 1999 — *Батчулуун Лунтенгийн*. Монгол эсгий ширмэлийн урлаг. Улаанбаатар: Интерпресс, 1999. 499 с.
- Батырева 2005 — *Батырева С. Г.* Из опыта создания Музея калмыцкой традиционной культуры имени Зая-пандиты КИГИ РАН // Альманах-2002: Музеи Российской Академии наук. М: Наука, 2004. С. 165–172.
- Батырева 2007 — *Батырева С. Г.* Музей традиционной культуры в системе науки и образования. Элиста: НПП «Джангар», 2007. 184 с.: ил.
- Батырева 2006 — *Батырева С. Г.* Народное декоративно-прикладное искусство калмыков XIX – начала XX вв. Элиста: НПП «Джангар», 2006. 160 с.: ил.
- Ковалев 1977 — *Ковалев И. Г.* Калмыцкий народный орнамент. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 137 с.
- Кореняко 2002 — *Кореняко В. А.* Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль // Культура народов Востока: материалы и исследования. М.: Вост. лит., 2002. 327 с.: ил.
- Кочешков 1979 — *Кочешков Н. В.* Декоративное искусство монголоязычных народов XIX — середины XX вв. / отв. ред. С. В. Иванов. М.: Наука, 1979. 206 с.
- Музей калмыцкой традиционной культуры 2016 — Музей калмыцкой традиционной культуры имени Зая-пандиты. Путеводитель / Батырева С. Г., Батырева К. П., Манхадыхова Е. Н. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 108 с.: ил.
- НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.

- Небольсин 1852 — *Небольсин П. Н.* Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. Изображение тамог. СПб.: Типография Карла Крайя, 1852 [4]. 192 с., 1 л. илл., 1 л. карт.
- Пальмов 1929 — *Пальмов Н. Н.* О калмыцких ремеслах // Калмыцкая степь. Астрахань. 1929. № 4–6. С. 64–75.
- Пюрвеев 1968 — *Пюрвеев Д. Б.* Орнамент кочевых народов // Декоративное искусство СССР. 1971. № 8. С. 44–47.
- Сычев 1970 — *Сычев Д. В.* Хальмг улсин эрдм: альбом. Элиста: М-во культуры Калмыцкой АССР. 1970. 111 с.
- Трошин 1968 — *Трошин И. И.* Искусство калмыцкой вышивки // Теегин герл: альманах. 1968. № 2. С. 36–41.
- Трошин 1970 — *Трошин И. И.* Очерки изобразительного искусства Калмыкии. Волгоград: [б.и.], 1970. 161 с.

К истории создания росписей центрального буддийского храма Калмыкии (2016–2019 гг.)

*Нурова Герля Владимировна*¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
научный сотрудник
E-mail: gerel.nurova@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2020

© Нурова Г. В., 2020

Аннотация. В статье изложена история создания росписей тханка в буддийском Центральном храме (хуруле) Республики Калмыкия, открывшемся в 2005 г. Предпринимается попытка анализа формирования сакральной художественной среды элистинского буддийского храма в контексте развития тибетско-калмыцких буддийских связей. Показаны этапы, особенности и сложности процесса росписи, который осуществляли прибывшие из Индии тибетские художники, владевшие традициями тханкописи. Излагаются документальные факты об организации и ходе работ, длительность которых составила неполных три года. Приведены сведения о тханкописцах, известные на сегодняшний день: биографические данные, характеристики, сведения о дальнейшей судьбе. Создав росписи Центрального хурула, эти художники оставили тем самым след в развитии духовной культуры Калмыкии.

Ключевые слова: буддизм, хурул, художники, тханка, роспись, скульптура, культурные коммуникации, современность, Шаджин-лама

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Комплексное исследование процессов общественно-политического и культурного развития народов Юга России» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490038-5).

Для цитирования: Нурова Г. В. К вопросу истории создания росписей Центрального буддийского храма Калмыкии (2016–2019 гг.) // Desertum Magnum: studia historica. 2020. № 2. С. 179–191. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-179-191

UDC 294.3

DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-179-191

Regarding the Creation of Paintings of the Central Buddhist Temple of Kalmykia (2016–2019)

Gerlyya V. Nurova¹

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

Research Associate

E-mail: gerel.nurova@mail.ru

© KalmSC RAS, 2020

© Nurova G. V., 2020

Abstract. The article discusses the history of the creation thangka paintings in the Central Buddhist Temple (khurul) of the Republic of Kalmykia which was opened in 2005. The article attempts at giving analysis of the formation of sacral art environment of the Elista Buddhist Temple in the context of the development of Tibetan-Kalmyk Buddhist relationships. The article describes the stages, peculiarities and complexity of the painting process that was done by the Tibetan artists who came from India and are masters of the traditional thangka painting. The author gives the documental facts about the work organization and process that lasted almost three years. The article gives information about thangka painters, well-known nowadays: their biographies, characteristics and the information about their further life. By creation the paintings of the Central Khurul, these painters contributed to the development of the spiritual culture in Kalmykia.

Keywords: Buddhism, khurul, artists, thangka, painting, sculpture, cultural communication, modernity, Shadzhin-lama

Acknowledgement. The study was conducted under the scope of the state subsidy – the project “The Comprehensive Analysis of the Social-Political and Cultural Development Processes of the nations of South of Russia” (state registration number: AAAA-A19-119011490038-5).

For citation: Nurova G. V. Regarding the Creation of Paintings of the Central Buddhist Temple of Kalmykia (2016 – 2019). In: *Desertum Magnum: studia historica*. 2020. No. 2. Pp. 179–191. DOI: 10.22162/2712-8431-2020-10-2-179-191

Буддизм получил широкое распространение среди калмыков начиная с конца XVI в. (предки калмыков ойраты познакомились с учением Будды еще в XIII в.) и стал неразрывной частью их истории и образа жизни. В ходе восприятия учения происходило приобщение к древнейшим ценностям буддийской философии и искусства, в частности культового зодчества, тханкописи.

История свидетельствует о наличии у ойратов в XVII в. буддийских стационарных хурулов, монастырей, самые известные из которых: Дархан-Цорджин-кит (или Семь палат), Аблайн-кит, Очирту-хан-кит, Цаган-сюмэ, Джалин-обо [Бакаева1994: 21, 24], — к сожалению, не сохранились до наших дней. В процессе дальнейшего развития XVIII–XIX вв. буддийская архитектура и искусство калмыков обрели собственные специфические национальные черты.

Самый драматичный, тяжелый период для буддизма в Калмыкии, начавшийся с репрессий против духовенства конца 1920–1930-х гг. и длившийся до конца 1980-х гг., привел к практически тотальному уничтожению *сангхи* (монашеской общины) и повсеместному закрытию и уничтожению буддийских сооружений. Внутреннее убранство калмыцких буддийских храмов, интерьеры также были безвозвратно утрачены, имена людей, участвовавших в росписях, за редким исключением не сохранились. Трагические события первой половины XX в. едва не привели к угасанию буддийской традиции на территории Калмыкии.

Обретение буддизмом статуса официальной религии в России (Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ) привнесли благотворные перемены. Новый этап в истории калмыцкого буддизма, начавшийся в 1988 г. с регистрации первой буддийской общины верующих в Элисте, привел к духовному ренессансу. Процесс возрождения традиционной веры проявился в том числе в строительстве и открытии хурулов в районах республики и ее столице. В 1996 г. был открыт Сякусн-сюме — храм божества-покровителя хурула «Геден Шеддуп Чойкорлинг» («Обитель просвященных монахов»), а в 2005 г. — Центральный хурул «Бурхн Багшин Алтн Сюзэ» («Золотая Обитель Будды Шакьямуни»). Оба храма постепенно обрели все присущее буддийским культовым сооружениям культурное наполнение: алтарь, росписи, убранство. История их создания требует научного изучения и «осмысления, которое необходимо для целостного представления о художественном наследии, сформированном социокультурными процессами региона» [Батырева 2011: 3].

«Мощным стимулом к дальнейшему распространению учения, обретению и укреплению веры» стали визиты высшего духовного иерарха буддизма Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензин Гьятцо в степную республику — в 1991, 1992, 2004 гг.

Третий приезд духовного лидера буддистов мира в конце ноября 2004 г. связан со строительством нового хурула в Элисте. Этот весьма короткий визит состоялся после большого перерыва, спустя двенадцать лет после предыдущего, в 1992 г. Он явился закономерным итогом усилий буддистов Калмыкии и всей России, долгие годы добивавшихся от руководства страны выдачи въездной визы Его Святейшеству [Уланов

2014: 256]. В течение двух суток Далай-лама XIV на территории Сякюсн-сюме даровал народу благословение Авалокитешвары, передачу обетов бодхисаттвы, основных мантр, провел освящение Сякюсн-сюме и 1 декабря 2004 г., перед самым вылетом, освятил место для строительства нового буддийского храма в черте города на территории бывшего завода железобетонных изделий по улице Юрия Клыкова. Строительство хурула в рекордно короткие сроки (менее чем за год) уже стало фактом истории. Главным архитектором строительства крупнейшего храма был С. Е. Курнеев, в творческую группу входили В. Б. Гиляндиков и Л. Б. Амнинов [Батырева 2009: 63].

Открытие Центрального хурула состоялось 27 декабря 2005 г. и было приурочено к празднованию *Зул* — дня достижения паранирваны ламы Цзонхавы (калм. *Зунква*). Торжественную церемонию своим присутствием почтили представители высшего буддийского духовенства из республик Монголия, Бурятия, Тыва, чрезвычайный посол Непала в Российской Федерации и др.

На территории храма еще заметны были следы недавних и не везде завершенных строительных работ, но в то морозное декабрьское солнечное утро плотная толпа людей, стоявших на ступенях нового хурула в ожидании его открытия, переживала ощущение большого праздника. Открытие монументального храма невиданных прежде в Калмыкии размеров впечатляло, вселяло надежду на дальнейший прогресс в развитии буддизма.

С первого дня работы нового храма на алтаре находилась статуя Будды Шакьямуни, выполненная группой скульпторов под руководством народного художника Республики Калмыкия В. С. Васькина. Статуя Будды, восседающего на лотосовом троне и покрытая сусальным золотом, являясь доминирующей скульптурной формой в молельном зале, оказывает необыкновенное воздействие. Несмотря на внушительные размеры (9 метров в высоту и 4 в самой широкой части), объект не «давит» на посетителя, не оставляет гнетущего чувства дискомфорта. Возможно, комфортное восприятие монументальной скульптуры происходит благодаря ее золотому «растворяющему» цвету, который гармоничен в интерьере дугана с его доминирующим ритмом красных колонн, верхней сквозной галереей, наличием большого пространства над головой Будды, дающего чувство свободы. В день открытия и последующий месяц статуя Будды оставалась без «одежд», затем была сшита монашеская накидка (ламой Гендуном в 2006 г.) и состоялось облачение большой статуи Будды в охристо-желтое монашеское одеяние, после чего скульптура обрела еще более величественный вид.

Стены зала для молитв, первоначально выкрашенные в насыщенно-розовый цвет, выглядели пустыми, скучными.

Ко времени открытия Золотой Обители Будды Шакьямуни администрацией хурула был уже накоплен опыт организации росписи стен в Сякюсн-сюме, бывшем в течение девяти предшествующих лет (1996–2005) главным буддийским храмом в Калмыкии. Росписи в Сякюсн-сюме велись группой художников-тханкописцев под руководством Эрдни Немгирова, однако почти все члены этой творческой группы ко времени открытия Центрального хурула выехали за пределы России. Верховный лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче, учитывая, что размеры нового храма в разы превышают размеры предыдущего, пригласил для выполнения росписи художников из Индии.

Шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче, знаковая фигура для буддистов Калмыкии и России, является перерождением махасиддхи Тилопы, официально признанным Далай-ламой XIV. Из древности до наших дней дошли биография и истории о святом Тилопе, они полны необычных фактов и изобилуют фантастическими примерами. Тилопа входит в число восьмидесяти четырех махасиддхов, биографии которых, дошедшие до наших дней, написаны символическим языком, «несущим двойной подтекст, согласно которому они понимаются либо в своем обыденном, либо в мистическом смысле» [Говинда 1993: 234]. Деятельность Тэло Тулку Ринпоче, его энергия приносит плоды в виде духовных, а также вполне конкретных материальных результатов. Его роль в восстановлении буддизма в Калмыкии велика и неоспорима. Строительство Сякюсн-сюме и Центрального хурула — следствие огромной организационной работы, им проделанной. Ринпоче хорошо знаком с деятелями искусства и культуры Калмыкии, ведь с начала 1990-х гг., когда он только приступил к своим обязанностям шаджин-ламы, по долгу службы ему приходилось помногу и часто общаться с резчиками, художниками, дизайнерами, скульпторами. Примечательно, что деятельность каждой воплощенной реинкарнации Тилопы, как, к примеру, Дилова-хутухты в XX в. в Монголии, была созидательной и плодотворной [Дилова-хутухта Монголии... 2018: 10].

Середина XX в. для буддистов во главе с Далай-ламой XIV стала испытанием на прочность, весь мир наблюдал за смещением координат духовных центров буддистов на «тибето-индийский» градус — в связи с потерей независимости Тибетом и жестким геополитическим курсом Китайской Народной Республики. Духовный центр для буддистов мира переместился в Дхарамсалу [Ламажаа 2019: 35]. После вынужденного ухода из Тибета Далай-ламы тибетцы восстановили многие прежние институты в Индии.

Для росписи Центрального хурула в Калмыкию приехали приглашенные тханкописцы из Библиотеки тибетских трудов и архивов в Дхарамсале и монастыря Норбулинка.

Об институте Норбулинка в Индии, небольшом, но весьма известном в буддийском мире учебном заведении, есть высказывание Далай-ламы XIV: «С тех пор, как мы отправились в изгнание, тибетцы выстроили уникальное сообщество беженцев. Мы не только сберегли родную культуру, но и находим возможность служить на благо всего человечества. Норбулинке здесь тоже отведена важная роль. Многие, стоявшие у истоков института, например учителя росписи танок, скульптуры и резьбы по дереву, уже покинули этот мир. Нам остались лишь воспоминания о них. Это наводит на мысль о непостоянстве всех вещей, но все же тибетская культура живет уже на протяжении сотен лет» [Далай-лама посетил... 2017].

В историческом прошлом Норбулинка — летняя резиденция всех Далай-лам в Тибете (ныне является музеем, включена в исторический ансамбль дворца Потала). Немало счастливых дней провел там в детские и юношеские годы Далай-лама XIV. В Индии, в условиях изгнания, с целью сохранения тибетской культуры, языка, Норбулинка трансформирован в институт.

По решению Его Святейшества Далай-ламы XIV, с целью сохранения богатейших традиций тханкописи выдающийся художник лама Санге Еше основал в 1977 г. первую школу тханкописи при Библиотеке тибетских трудов и архивов в Дхарамсале [Ободоева 2019: 48]. Школа переживала разные времена, закрывалась в 1992 г., но усилиями учеников ген Санге Еше традиция была продолжена, и в 2004 г. открылся Институт Тибетского искусства тханкописи. Его возглавляют известные мастера тханкописи, ученики ламы Санге Еше — Мигмар Тцеринг и Тензин Нгодуп. В разные годы в школе и институте обучались мастера из разных стран мира, в том числе калмыцкие художники Эрдни Немгиров и Татьяна Музраева.

Перед началом работ по росписи внутренних стен хурула Шаджин-лама обсуждал с администрацией варианты исполнения иконописных изображений: будет ли основой грунтованное полотно, которое можно закрепить на стенах, подобно старинным аналогам, или же удобнее осуществить росписи на деревянной основе. Перечисленные варианты, помимо их трудоемкости, требовали времени, а для беспрепятственного функционирования храма необходимо было выйти из состояния незавершенного строительства. Поэтому приходилось решать интерьер в каноническом стиле, но с учетом современных технических возможностей и средств.

В то время иногда можно было услышать вопрос: отчего не местные художники работают над росписями стен? Уточним, что к началу XX в. в силу исторических обстоятельств, а также «из-за удаленности территории проживания калмыков от традиционных центров... наблю-

далось заметное ослабление канонических требований» [Батырева 1991: 29]. Оформление же нового храма должно было явить собой пример правильного, канонически точного изображения просветленных существ.

21 мая 2006 г. в Элисту прибыли десять художников из Индии.

В числе участников работ по созданию настенных росписей Центрального хурула были как монахи: Таши Гиалтсен, Джигме Лодой, Тсепхел (Цемпель), Тхуптен Тсонду (Лобсанг), так и художники-миряне: Тхуптен Гомпо, Тенпа Чоедар, Ванчук Дорджи, Тензин Тихмлай, Джампа Таши. Среди приехавших один человек — Гачое Джампа не являлся художником.

Поселили гостей в Сити-Чесс, где благодаря содействию Главы Республики Калмыкия К. Н. Илюмжинова им был выделен двухэтажный коттедж. Администрация хурула оплачивала работу и проживание художников.

Шаджин-лама встретил группу в Волгограде (мастера летели сначала международным рейсом Дели — Москва, затем внутренним рейсом Москва — Волгоград). На следующий день Ринпоче провел собрание, ознакомив вновь прибывших с правилами и распорядком хурула, с образом жизни в национальной республике, также они обсудили объемы и сроки проведения работ.

Администрация Центрального хурула позаботилась о выдаче федеральной миграционной службой тханкописцам «разрешения на работу иностранным гражданам», в которых указывался вид деятельности: художник-оформитель.

С июня 2006 г. на глазах прихожан творилось «волшебство»: на стенах храма появлялись и день ото дня становились все явственнее картины на сакральные сюжеты, история которых уходит в глубь веков, к истокам буддизма.

Работу начали с покраски перил и колонн на третьем уровне. Изображения благоприятных символов на панелях под перилами балкона были первыми в росписях. Мантры, узоры и изображение Авалокитешвары Кхарсапани (в виде юноши) на колоннах также были созданы до начала больших стенописей.

Высота стен в дугане составляет более пяти метров, поэтому для проведения работ были собраны металлические устойчивые конструкции — строительные леса, минусом которых был их большой вес. Сдвигать их было нелегко, поэтому в переносе, перемещении лесов участвовали все художники.

Художники-тханкописцы производили приятное впечатление. Симпатичные, улыбчивые, талантливые, они понимали, что являются представителями своей национальной культуры. Несмотря на молодость, каждый из них немало испытал, все они познали «горький хлеб изгна-

ния» в полной мере. Рассказы художников о их жизни могли служить иллюстрациями к истории тибетской эмиграции за рубежом. Работали они с полной самоотдачей. Их трудолюбие, достигнутый ими превосходный результат заслуживают самой высокой оценки и, конечно, того, чтобы сохранить все возможные сведения о них в истории развития буддизма в Калмыкии. Помимо профессиональных обязанностей, занимавших большую часть времени, они осваивались в новой для них среде, становились «своими», «местными» для знакомых и друзей.

Руководителем группы тханкописцы избрали Тхуптена Гомпо как самого старшего и опытного. Гомпо родился в Индии, учился в монастыре Сера Мэ у известных учителей тханкописи. Основным стилем, в котором он работал, был стиль карма гадри — старинная линия передачи священных изображений. Тхуптен Гомпо рассказывал, что его мама принадлежала к старинному аристократическому роду, отец участвовал в партизанском сопротивлении. Мама бежала в Индию из Тибета с четырьмя малышами в начале оккупации страны, и на новом месте ей пришлось много и тяжело работать. Гомпо был собран, серьезен, он понимал меру общей и личной ответственности. В ходе работы стало понятно, что этот человек обладает не только всеми необходимыми профессиональными навыками, но и сильной волей, качествами лидера, без которых руководить группой творческих людей отнюдь не просто. Впоследствии художник Тхубтен Гомпо создал семью с Кермен М., филологом и переводчиком с тибетского языка, преподавателем Калмыцкого государственного университета. У пары родился сын. К огромному сожалению, в 2017 г. Гомпо скоропостижно скончался. Его вклад в создание росписей Центрального хурула велик и его имя останется в истории храма навсегда.

Рисунок фигур божеств и всех изображений на стенах выполнял Таши Гиалтсен (в то время монах), уроженец провинции Кхам. Он в юном возрасте прибыл в Индию, выучился в школе тханкописи при Библиотеке тибетских трудов и архивов. Таши был прекрасным рисовальщиком, обладал тонким чувством пропорций. Каждый, кто знаком с искусством тханка, знает, что важнейшим этапом создания изображения является рисунок, выполнять который следует согласно строгим канонам. Таши наносил рисунок, с которым затем остальные тханкописцы работали в цвете, красками. Быстрый, энергичный, улыбчивый, он знал много историй, легенд. К сожалению, отсутствие свободного времени не позволило хорошо расспросить его.

Джигме Лодой был родом из Амдо — из той же провинции, что Его Святейшество Далай-лама XIV. Он отличался мягким характером и немногословностью. Высокий, спокойный, мудрый, любитель шутки и тонкой иронии, Джигме, казалось, мог часами сидеть в одной позе и тщательно прописывать какую-нибудь деталь.

Нурова Г. В. К истории создания росписей центрального буддийского храма Калмыкии (2016–2019 гг.)

Два монаха, Тсепхел и Тхуптен Тсонду держались вместе, так как знали друг друга по учебе в Школе тибетской тханкописи.

Тсепхель — уроженец провинции Кхам, спокойный, выдержанный, внешне и внутренне сильный человек, впоследствии остался жить в Калмыкии, создал семью (супруга — Наталья), у него растет дочь.

Молодой монах Тхуптен Тсонцу (Лобсанг*), серьезный, утонченный художник, также был выпускником Библиотеки тибетских трудов и архивов в Дхарамсале. Его подводило здоровье, он часто болел и получал лечение в Элисте. Уехал через год обратно в Индию, отозвавшись на просьбы своего учителя. В 2009 г. во время паломнической поездки в Индию я неожиданно встретила гелонга Тхуптена Тсонцу на учениях Далай-ламы XIV и мы немного поговорили, вспоминая хурул, а также общих знакомых.

Дорджи Вангчуг родился в Индии. Способный живописец, окончивший полный курс тханкописи в Библиотеке тибетских трудов и архивов в Дхарамсале, он был обаятельным, оптимистичным. Впоследствии женился на калмыцкой художнице, скульпторе Наталье И., проживает в Элисте. Выполняет очень важную и ответственную работу — расписывает лица скульптурных изображений божеств, приносимых людьми в Центральный хурул для церемонии освящения. По мере возрождения и развития буддизма в Калмыкии у населения стала возрастать потребность в оформлении алтарей, соответственно с размещением на них символов тела, речи и ума Будд. Из паломнических поездок по святым местам Индии, организованных Центральным хурулом, многие привозят скульптурные изображения бурханов — статуэтки Будд, бодхисаттв из металла — для домашних алтарей. Монахи осуществляют закладку в статуэтки мантр, священных субстанций, проводят обряд благословения. Перед этим необходимо расписать руки, лицо, глаза божеств, что исполняет Дордже Вангчук.

Тензин Тихмлай — опытный художник, получивший прекрасное образование в институте Норбулинка, до приезда в Калмыкию успел участвовать в создании многих храмовых росписей. Отец четверых детей, он был вынужден по уважительным причинам вернуться в Индию осенью 2006 г. Проработал в хуруле четыре месяца.

Тенпа Чоедар — молодой пылкий, интересующийся всем живописец, был хорошим надежным товарищем для коллег. В настоящий момент он проживает в Дели.

Джампа Таши родился в Тибете, в юном возрасте перешел границу Китая, претерпев много трудностей при переходе, затем жил в Индии, в Дхарамсале. Он рассказывал, каких усилий, какого напряжения сил

* Тхуптен Тсонцу для широкого круга людей был известен под именем Лобсанг.

стоило выбраться в Индию, перейти границу. В рассказах его, при всей обыденности (встретили тех-то, заплатили столько-то проводнику), приводились ужасающие факты. Джампа Таши не видел долгие годы родных, в настоящий момент проживает в Швейцарии.

Гачое Джампа — десятый участник группы, приехал из Дели. Он не был художником, не участвовал в росписи, учил русский язык, изучал культуру страны, готовился к исследовательской работе.

Из калмыцких художников в росписи приняла участие Кермен Цебекова, имевшая опыт работы с настенными росписями в Сякюсн-сюме, сотрудничавшая с группой Эрдни Немгирова и Алдара Цыбикова. Будучи единственной женщиной в группе, Кермен выполняла все работы наравне с мужчинами. Ей приходилось писать с коллегами на лесах, на значительной высоте. В настоящее время Кермен Цебекова по-прежнему работает в Центральном хуруле художником.

Необходимо заметить, что акклиматизация у приезжих художников проходила непросто. Сухой резко-континентальный климат, жесткая, солоноватая вода и жирная мясная пища поначалу были весьма непривычны. Редко у кого из прибывших не возникало сложностей в период адаптации. В хуруле уделялось внимание каждому члену творческой группы. Так, когда одному из мастеров из-за обострения язвенной болезни необходимо было принимать пищу понемногу, но часто, для него готовили к определенному часу еду.

Возникали все новые вопросы и в ходе работы: какие использовать краски и кисти, какого производства применять сусальное золото и сусальное серебро и многие другие. У администрации Центрального хурула уже имелся опыт, полученный во время оформления Сякюсн-сюме, однако размеры нового храма заставляли взглянуть по-новому на вопрос выбора художественных материалов.

Более камерный по масштабам, нежели Центральный хурул, Сякюсн-сюме был расписан в соответствии с классической технологией тханкописи — в основном натуральными красками, из пигментов, привезенных из Индии, с добавлением натурального клея и т. д. В росписи большого храма приходилось учитывать его размеры и сроки, в которые необходимо было завершить работы. «Золотая Обитель Будды Шакьямуни» должна была предстать во всем своем великолепии к обряду освящения, который, как тогда надеялись в хуруле, мог провести Его Святейшество Далай-лама XIV. Кроме того, для беспрепятственного функционирования храма необходимо было выйти из состояния незавершенного строительства.

В росписи Центрального хурула применялось «широкое» написание, использовалась техника «полусухая кисть» для быстрого охвата как можно больших площадей. Краски использовались немецкие акриловые: разводили колеры и писали колерами.

Кисти российского производства не очень подходили для росписи стен, их ворс был или жестким, или слишком мягким. Первую партию кистей доставили из Индии, но вскоре художники приспособились: они собирали кисти для тонких работ сами, переделывая покупные, так же, сообразно своим требованиям, переделывали крупные флейцы.

Фигуры божеств большого формата, от 1 до 2,5 м, в монументальных по характеру дебри (настенные тханка) не казались огромными, они органично вписывались в общие масштабы интерьера дугана.

В росписях украшений — корон, браслетов, цепочек — использовалось сусальное золото и серебро российского производства, в отличие от привычного для тибетских художников золотого порошка либо же специальной золотой краски.

«Золотая Обитель Будды Шакьямуни» имеет как сходство с традиционными буддийскими храмами в Индии, построенными тибетским сообществом, так и отличия от них. Отличия присутствуют в конструкции, архитектуре здания. Они есть во внутреннем расположении, так как, помимо основного зала для молитв, расположенном во втором уровне, верующие, прихожане, туристы могут подняться на третий уровень, на прием к ламам, либо еще этажом (уровнем) выше, чтобы встретиться с главой Объединения буддистов Калмыкии, шаджин-ламой Тэло Тулку Ринпоче, который с 2014 г. является также полномочным представителем Его Святейшества Далай-ламы XIV в России, Монголии и странах СНГ.

Утренние молебны по обыкновению начинались в 9:00, художники начинали свою работу в это же время. Леса стояли вдоль стен, по их «этажам» ходили люди, руками которых создавались сакральные изображения. Работали художники шесть рабочих дней в неделю с одним выходным, больше отдыхали только по большим праздникам (европейский Новый год — 3 дня, Цаган Сар, совпадающий по времени с тибетским Лосаром, — 5 дней). Все остальное время тханкописцам приходилось работать практически без перерывов и отпусков. Рабочий день заканчивался к 18:00, и вечерами можно было видеть, как, растянувшись цепочкой, они идут вдоль дороги по направлению к Сити-Чесс.

Когда отдано много времени и сил какому-либо общему делу, то место, где это происходило, становится дорогим сердцу, люди быстрее сближаются, вживаются в новую среду. Через какое-то время молодые художники из Индии уже сносно говорили по-русски, у них появились друзья в Калмыкии. Впоследствии было очень жаль расставаться с каждым, кто уезжал, так как мы успели подружиться, стали членами одного большого коллектива.

С середины 2006 г. в «Золотую Обитель Будды Шакьямуни» начали приезжать туристы из соседних регионов. Первыми были группы из Волгограда, Ростова, Ставрополя. В зале с еще незавершенными роспи-

сями стало возможным вести экскурсии, рассказывая о сюжетах уже исполненных изображений и тех, над которыми художники еще трудились. Здание наполнялось, «оживало», оформление его становилось содержательнее: непонятные, непривычные для приезжих изображения питали умы и сердца, притягивая все больше новых посетителей.

Следует воздать должное тханкописцам: за короткий срок, 2 года и 9 месяцев, их усилиями и трудом были выполнены все основные росписи храма. По окончании работ, 6 апреля 2009 г., произошло торжественное награждение художников: каждому из них президентом Республики Калмыкия К. Н. Илюмжиновым были вручены благодарственные письма и подарены белые хадаки [Тибетские художники... 2009].

«Бурхн Багшин Алтн Сюмэ» («Золотая Обитель Будды Шакьямуни») является на сегодняшний день самым известным религиозным объектом Республики Калмыкия, субъекта Южного федерального округа.

Рождение нового хурула происходило благодаря совместным усилиям людей, прибывших из разных стран и представлявших разные культуры. Этот опыт взаимодействия был бесценным. Несмотря на обыденность каждодневного рабочего процесса, общий труд дал удивительные результаты. Облик хурула обретал завершенность, ценность культурного объекта, благодаря чему усиливалась его роль и как духовного центра. Возведение и все работы по оформлению храма стали важным этапом культурной жизни республики в целом. Можно согласиться с утверждением Е. А. Островской о том, что, когда мы говорим о буддийской культуре, это понятие охватывает широкий спектр национальных культур, и представители ее принадлежат к различным этносам и говорят на разных языках [Категории буддийской культуры 2005: 5].

В связи с возрождением и развитием буддизма в Калмыкии, восстановлением статуса сангхи, ростом числа храмов, их деятельностью особую актуальность принимают контакты с представителями тех народов, у которых буддизм получил длительное развитие, включая непрерывную передачу знаний. Некогда сложившаяся тибето-монгольская буддийская традиция продолжает свое существование в новом столетии, в иных политических реалиях, с иной скоростью коммуникаций.

Во второй половине XX в. культура Тибета, в частности традиции культового искусства, понесла огромные потери вследствие китайской экспансии [Курасов 2014: 45]. Однако, возродив свои институты в Индии, тибетцы принимают участие в новом витке развития буддизма — способствуют возрождению буддийской культуры в России у народов, традиционно исповедующих буддизм.

Культурные и религиозные связи буддийских народов насчитывают не одну сотню тысячелетий. В своем становлении они обрели разные формы, прошли сложные пути развития и продолжают эволюционировать по сию пору.

Росписи Центрального хурула — результат культурного взаимодействия, породившего уникальный феномен маркера буддийской культуры в российском культурном пространстве.

Литература:

- Батырева 1991 — *Батырева С. Г.* Старокалмыцкое искусство: альбом. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. 127 с., 102 л.
- Бакаева 1994 — *Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 128 с.
- Бакаева 2019 — *Бакаева Э. П.* Сила духовной связи // Далай-лама в Калмыкии: фотоальбом / фото Н. Бошева; авт. вступ. ст., сопровод. текста Э. Бакаева; пер. на англ. З. Помпаевой. Элиста, 2019. 152 с.
- Батырева 2009 — *Батырева С. Г.* Архитектурно-художественные традиции хурулов Сякюсн Сюме, Бурхн Багшин Алтн Сюме. Этнические особенности искусства современной Калмыкии // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2009. № 2. С. 59–67.
- Говинда 1993 — *Говинда А.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского буддизма. СПб.: Андреев и сыновья. 1993. 459 с.
- Далай-лама посетил... 2017 — Далай-лама посетил институт Норбулинка / пер. О. Селезневой // Сохраним тибет [сайт]. Опубликовано 13.03.2017. URL: http://savetibet.ru/2017/03/13/dalai_lama.html (дата обращения 30.11.2020).
- Дилова-хутухта Монголии... 2018 — Дилова-хутухта Монголии: политические мемуары и автобиография перевоплощения буддийского ламы / пер. с англ. Е. В. Гордиенко. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2018. 352 с. 11 ил.
- Категории буддийской культуры 2000 — *Островская Е. А.* Категории буддийской культуры / ред.-сост. Е. П. Островская. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 320. (Сер.: Orientalia).
- Курасов 2014 — *Курасов С. В.* История исследования искусства Тибета в России: от начала русской тибетологии до середины XX века // «Белые пятна» российской и мировой истории. 2014. № 6. С. 38–60.
- Ламажаа 2019 — *Ламажаа Ч. К.* Геокультурные образы буддийского мира тувинцев: исторический контекст и современность // Новые исследования Тувы [электронный ресурс]. 2019. № 3. Опубликовано 15.09.2019. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/862> (дата обращения: 19.11.2020).
- Лэрд 2010 — *Лэрд Т.* История Тибета. Беседы с Далай-ламой / пер. с англ. В. Г. Яковлева. М.: АСТ, Астрель, 2010. 607[1] с.
- Ободоева 2019 — *Ободоева Б. В.* Современная буддийская живопись танка на территории этнической Бурятии // Культура и цивилизация. 2019. Т. 9. № 2А. С. 45–51.
- Тибетские художники... 2009 — Тибетские художники завершили роспись буддийского храма в Элисте // Сохраним Тибет [сайт]. Опубликовано 06.04.2009. URL: http://savetibet.ru/2009/04/06/kalmykia_temple.html (дата обращения: 30.11.2020).
- Уланов 2010 — *Уланов М. С.* Буддизм в социокультурном пространстве России (социально-философский анализ): дис. ... д-ра филос. наук. Ростов н/Д, 2010. 369 с.

Научный журнал

**Desertum Magnum:
studia historica**

Великая степь:
исторические исследования

2020. № 2

Главный редактор: *У. Б. Очиров*

Переводчик: *Т. М. Момолдаева*

Редактор: *Е. Н. Бошева*

Компьютерная верстка: *Д. В. Татнинов*

Подписано в печать 30.12.2020. Формат 70x100/16.

Тираж 100 экз. Заказ 14-20. Цена свободная.

Учредитель, редакция, издатель, типография:

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

Республика Калмыкия, 358000, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8

Отпечатано в КалмНЦ РАН.

Республика Калмыкия, 358000, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8