

ЭО, 2010 г., № 3

© Э.П. Бакаева

**“ЧЬИ ВЫ?” (Специфика полевой работы в среде калмыков в связи с проблемой самоидентификации)\***

*Ключевые слова:* полевые исследования, самоидентификация, уровни идентичности, сакральная сфера культуры

В рамках исследовательской темы, посвященной проблемам изучения этнических культур представителями исследуемого этноса, значимым видится блок проблем, связанных с самоидентификацией.

Как показывает опыт полевой работы этнографов, лингвистов, фольклористов, изучающих калмыцкую культуру, при знакомстве с информантом первым его вопросом является: “Откуда Вы?”. Если же исследователь – калмык/калмычка, то вопрос обретает иную форму: “Чьи Вы?” (“*Кенэхнэвт?*”).

Согласно переписи населения 2002 г., абсолютное большинство калмыков на вопрос о самоопределении ответили “калмык”; единицы назвали собственную принадлежность как “ойрат”, “олет”, “дербет”, “торгут”, “хойт”. Однако столь краткий ответ (“калмык”) на вопрос “Чьи Вы?” (“*Кенэхнэвт?*”) обычно не удовлетворяет исследователя-калмыка, который, не получив ожидаемой информации о собеседнике и его уровне знаний родной культуры, в дальнейшем может повести беседу в столь же лаконичном стиле. Понятие “*кенэхнэ*” (“чей?”) – многоаспектное; оно связано с многоуровневой самоидентификацией калмыков.

В историографии *калмыками* обычно именуется все этнические группы, составлявшие население Калмыцкого ханства (XVII в. – 1771 г.), хотя термин *калмык* лишь к концу XVIII в. стал самоназванием народа, до этого времени он использовался только российскими чиновниками. “Калмыцким” ханство также именовалось российскими властями, сами же калмыки в этот период называли себя по принадлежности к основным этнополитическим объединениям XVII в. – *торгутами*, *дербетами*, *хошутами* и т. д. И в настоящее время среди калмыков выделяются субэтнические группы, среди которых крупными являются торгуты (*торхуд*), дербеты (*дорвд*), хошуты (*хошуд*).

В советский период в калмыковедении проблемы исследования культуры народа на уровне субэтносов практически не затрагивались по ряду причин. Методологический подход к подобному делению отражен в обобщающем труде “Очерки истории Калмыцкой АССР”: “Родоплеменное деление ойратов и тем более калмыков в своей древней форме и древнем значении было давно пройденным этапом. Место родов и племен столетия тому назад заняли ойратская, затем – калмыцкая народности, поглотившие и растворившие в себе эти архаические группировки” (Очерки... 1967: 62). Как отмечали авторы данного труда, “в XVII–XVIII вв. торгоуты, хошоуты, дербеты и др., равно как и более или менее компактные массы людей, связанные общностью происхождения, диалекта, обычаев, исторической судьбы и т.п.”, являлись “сохранившимся остатком, пережитком соответствующих родоплеменных объединений прошлого”. Существует и другое мнение, согласно которому «торгоуты, дербеты, хошоуты и др. в описываемое время представляли собой уже не этнические общности, а фамильные

**Эльза Петровна Бакаева** – доктор исторических наук, заместитель директора по научной работе Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН; e-mail: ebakaeva@yandex.ru

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта “Ойратские этнические группы в Калмыкии и Монголии: проблемы этногенеза (междисциплинарный подход)” (проект № 07-01-92006 а/Г).

прозвания нойонов, державших власть в своих руках, собственников нутуков и улусов, княжеских династий, стоявших во главе соответствующих феодальных владений. Результатом исторического процесса явилось то, что к XVII–XVIII вв. такие объединения означали уже не роды и племена, а фамильные имена правящих династий, наследственно властвующих аристократических родов, по имени которых звали и феодально зависимых от них непосредственных производителей – “харачу” (“людей черной кости”), независимо от их происхождения. Вчера эти люди находились под властью торгутских ханов и князей, а потому назывались торгоутами; сегодня их подчинили себе дербетские ханы или тайши, и они становились дербетами; по этой же причине завтра они могли стать хойтами или хошоутами» (Там же: 62–63).

Согласно данной концепции, “наиболее крупными монголоязычными компонентами, составившими единую калмыцкую народность, являются торгоуты и дербеты, в состав которых вошли остатки таких более или менее древних родоплеменных групп, как хойты, меркиты, урянхусы, цоросы, батуты, чоносы, шарнуты, харнуты, абганеры и др. ... меркиты, батуты, урянхусы и харнуты оказались в составе торгоутов и именуется торгоутами, а чоносы, абганеры, цоросы, шарнуты и др. вошли в состав дербетов и именуется дербетами” (Там же: 63).

Таким образом, по мнению авторов обобщающего труда, произошло размывание этнических групп, представлявших собой этнополитические объединения. В работах советского времени данная концепция была основной. В исследованиях У.Э. Эрдниева, автора первого крупного историко-этнографического труда о калмыках, отмечается, что деление их на группы – наследие царского времени, когда господствовал принцип “разделяй и властвуй”, и торгуты, дербеты, хошуты и другие считались “этнически целостными”. У.Э. Эрдниев полагал, что этими терминами обозначались “осколки четырех ойратов... которые надо рассматривать как удельные княжества в составе империи чингисидов. Каждое из четырех феодальных объединений состояло из разнородных племен, как правило, монголоязычных и отчасти тюркоязычных” (Эрдниев 1980: 69).

Учитывая сложный состав калмыков, он исследовал многочисленные группы, которые называл остатками древних племен, определившими “родо-племенной состав” народа (Там же: 69). У.Э. Эрдниев подвергал критике Б. Джимбинова, причислявшего торгоутов, дербетов, хошутов к “калмыцким племенам” (Джимбинов 1960: 4, 13). Реально существующее деление этноса не могло не отразиться в работах исследователей. Так, Т. Борисов уже в советское время писал об этносе калмыков, состоявшем из двух частей – торгоутов и дербетов (Борисов 1926: 21–25). В работах калмыковедов большое внимание уделялось этническим группам и этнонимии, отражавшим сложные процессы формирования народа (Эрдниев 1970, 1980; Авляев 1994 и др.).

Исследование сакральной культуры этноса, сложившегося на начальном этапе из объединений ойратов (дербетов и торгоутов) и присоединившихся к ним позднее хошуты, не может быть ограничено современными представлениями об идентичности. Игнорирование субэтнических различий затрудняет использование ряда источников и научной литературы из-за отсутствия ссылок на субэтническую идентичность информантов либо объектов антропологического обследования. При этом в процессе полевой работы выявляется сохранность субэтнических групп со специфическими характеристиками, не являвшимися объектами внимания этнографов в силу своей сакральности.

Например, В.М. Викторин зафиксировал среди астраханских калмыков уникальный обряд “жертвоприношения на кургане *ова*”, во время которого совершалось поклонение хозяину земли и воды с установкой специального столбика с имитированной “головой” вверху. Как отмечает исследователь, среди калмыков Республики Калмыкия данный обряд почитания *ова* не сохранился в полном объеме (Викторин 2003). Этот вывод вполне логичен, исходя из точки зрения, что культура калмыков едина, как и этнос. Однако астраханские калмыки, относящиеся к этнической группе керядов (ке-

рейтов) и цаатанов (участвовавшие в ритуале, описанном впервые В.М. Викториним), в отличие от других калмыков, сохранили данный обряд как субэтнически-специфический. Специфика данного варианта сакрального ритуала связана с этническими маркерами керядов и цаатанов – знаками собственности “тамга” – столб (“бахн”). Его происхождение связано с особенностями этногенетических процессов у разных групп ойратов, составивших основу калмыцкого этноса.

Иерархия уровней идентификации современных калмыков связана с этническим принципом. Однако в отдельных группах присутствует и этнотерриториальный принцип, сопряженный с этническим делением. Так, термин улус (калм. *улс* – люди) в Калмыкии обозначал административную единицу, но для самих калмыков он значил, прежде всего, “население”. В большинстве улусов этнические подразделения “анги” (калм. *анг*) совпадали в границах с территориальными единицами “аймак” (в последних допускались включения представителей других “анги”).

Отметим в качестве первого примера возможную многоуровневую<sup>1</sup> идентификацию информанта, представляющего этническую группу (“анги”) шабинеров<sup>2</sup>:

Калмык [1] – дербет (*дөрвд*) [2] – малый дербет (*бах дөрвд*) [3] – шабинер [4] –

далее: багшин шабинер [5] – представитель одной из пяти микрогрупп “арвн” [6-й уровень идентификации] (обозначающихся ими также термином “*төрл*”): авгнр, кёвюд, отясюд (или каткуд), зёд, монгл;

либо: ик хурла шабинер [5] – 7 групп [6-й уровень идентификации]: бурул, давшуд, номчуд, монгл, ширяд (шарад), цоохр, анжасуд;

либо: дунду хурла шабинер [5] – 16 групп [6-й уровень идентификации]: ик баргас, аагнр, эмкехн, шотахн, тугтун шевнр, ламихн, баргас, орсуд, аджергсуд, теленгуд, му чонос, хасгуд, бага баргас, ааджгуд, зёд, джиджетн.

Второй пример: в составе крупного дербетского этнического объединения абганеры (“*авһнр*”, или “пять абганеров” – “*тавин авһнр*”) насчитывается пять этнических групп, к которым примыкает этническая группа хавчинов: асмуд (с хавчинами), аавихн, нойнахн, кётчнр, барун. Идентификация представителей данных подгрупп представляется также весьма сложной: калмык (хальмг) [1] – дербет (*дөрвд*) [2] – малый дербет (*бах дөрвд*) [3] – абганер (*тавин авһнра* [4] *анг*=аймак) – кетченеры (*көһнр* [5] *анг*) – джамчахн төрл [6];

либо: абганер (*тавин авһнра* [4] *анг*=аймак) – барун [5] анги – ар барун [6] – керяхн төрл [7].

В этнической группе “барун” выделяются три подгруппы по этнотерриториальному признаку, в их среде вычлениаются родовые группы, в основном крупные патронимические. Исключение составляют “керяхн” – пришлый род, вероятно, по этническому происхождению – керяды, или кериты<sup>3</sup>.

Среди представителей калмыков-торгутов наблюдается такая же многоуровневая структура: калмык (хальмг) [1] – торгут [2] – цоохра [3] – ик цоохра [4] – далее: кётчнр шевнр [5] – эмчин шевнр [6] – хар жамбахн [7] или хар мангнахн [7];

либо: сатхал [5] – кюрюнгюд [6];

либо: багшин шевнр [6] – залхус [7].

Такая идентификация (можно привести множество примеров) не выделяет основную группу, на основе которой можно сделать заключение о субэтнической принадлежности: информанты, отвечая на вопрос о происхождении, определяют себя калмыком и дербетом, калмыком и представителем патронимической группы, т.е. схема идентификации включает несколько уровней, в зависимости от степени знания собственной культуры – “калмык + группа”. В отличие от донских калмыков, у которых в системе идентификации используется определение “яста” (букв. “с костью”: например, “*сохад яста*” – “с костью соха/саха”), при самоидентификации более широко определяют круг представителей одной группы (на втором уровне идентификации, согласно при-

веденной выше схеме). Подобная схема актуализируется при работе исследователя-калмыка в среде монгольских ойратов. Понятие “хальмг” (калмык) у представителей западномонгольских народностей часто связывается с определением “эрсн цусн, тасрсн махн” (букв. “брызнувшая кровь, оторвавшееся мясо”) и означает близкого родственника, хотя и относящегося к иному кругу: родство по отцовской линии связывается с понятием “одна кость”, родство по линии матери – с понятием “одна кровь”. В дальнейшей работе информанта и исследователя выявляется их “кость”. Полное совпадение (по “крови” – калмык, по “кости” – дербет, торгут или хошут) может создать картину их “полного” родства, что обязательно отмечается информантами-ойратами.

Самоидентификация информанта важна как для определения объекта исследования, так и для понимания проблемы “свой” – “чужой”. При этом совпадение идентичности по ряду уровней может быть неполным, что приводит к включению на различных уровнях “своего” исследователя в лагерь “чужих”. “Свой чужой” и “свой свой” – эти определения значимы при достаточно глубоком исследовании, включающем в изучаемое поле информацию, связанную с глубинными субэтническими различиями. Однако в обоих вариантах определения отношений между информантом и исследователем актуализируется первая часть понятия – “свой”.

“Чьи Вы?” – этот вопрос чрезвычайно волнует этнолога, зависящего от расположения информанта и его желания/нежелания делиться знаниями. Чем более дробная самоидентификация выявлена у информанта, тем глубже, как правило, он знаком с особенностями этнической культуры; чем подробнее опишет свое происхождение исследователь, тем легче он найдет понимание со своим собеседником. Для “своих” доступ к знанию, несомненно, более свободен. Но как сделать это “своим”? Для исследователя – представителя иного этноса – одним из путей является овладение языком, знание обычаев, стереотипов поведения, постепенное “вхождение” в тему. Для представителя того же этноса, что и информант, недостаточно указанных знаний, так как его интересует и более скрытая информация – запретная. В основе появления подобных запретов могут выступать как исторические условия, так и гендерные ограничения.

Например, в период, когда в Калмыкии действовал негласный запрет на открытие буддийских храмов и регистрацию религиозных общин, официальный запрет на религиозные действия налагал ограничения на полевые исследования в данной области. Сбор материала можно было проводить после предварительной беседы о праздничной культуре. В настоящее время, когда буддийские храмы Калмыкии стали восприниматься в качестве одного из европейских центров буддийской религии и культуры, происходит вторичная сакрализация общества. Официальные средства массовой информации все большее внимание уделяют развитию в республике двух основных конфессий – буддизма и православия. Но одновременно “закрытыми” для обсуждения становятся темы, связанные с разногласиями в среде последователей тибетской формы буддизма и приверженцев народной религии, в которой сохранились многие добуддийские ритуалы и верования.

Гендерный аспект ограничений в буддизме связан со сферой мужского знания. Так, после более чем полувекового отсутствия буддийских храмов и организаций в первые годы возрождения религии и ее институтов (в 1989–1990 гг.) некоторые из бывших священнослужителей сознательно ограничивали тематику бесед со мной, полагая, что лицам женского пола не положено знать буддийские молитвы. В эти же годы я вела активную полевую работу среди верующих мирян, пожилых женщин, практиковавших ритуалы поста (“мацг”) и сохранивших сведения о полном наборе молитв, читавшихся в составе этого обрядового комплекса.

Сакральным является погребальный обряд, сведения о котором можно получить лишь в особых ситуациях. Данные по свадебному обряду у калмыков разнятся в соответствии с многосоставной структурой этноса, и каждый информант, излагая правила, принятые в его среде, считает их истинными, в отличие от правил, принятых у пред-

ставителей иной группы. В связи с этим весьма важен известный фольклорно-этнографический постулат, который подтверждает З.П. Соколова: "...для описания культуры, особенно ее локальных вариантов, полевые материалы имеют огромное значение. Но их следует проверять у разных информаторов, расширяя круг последних" (Соколова 2003: 60). Несовпадение информации, собранной от представителей разных субэтнических групп, может являться как ошибкой одного из информантов, так и спецификой культуры, особенно если речь идет о свадебном ритуале.

Перечисленные примеры связаны с анализом религиозной тематики. Полевые исследования, направленные на изучение этнического состава народа и сакральных сфер культуры составляющих его групп, более тесно связаны именно с самоидентификацией и принадлежностью исследователя к той или иной субэтнической группе.

Во время полевой работы по составлению каталога буддийских памятников, хранящихся в частных коллекциях, мы беседовали с пожилой женщиной, не раз спросившей о происхождении членов экспедиции (не получившей до определенного момента прямого ответа); тут выяснилось, что среди священных предметов буддийского культа в ее роду имеется старописьменный текст на ойратском языке, который положено хотя бы один раз в году читать ("амдрулх" – букв. "оживлять"). Один из членов экспедиции при этом сообщил, что обучался в течение ряда лет в тибетском буддийском монастыре в Индии и знает тибетский язык, а его коллега владеет другим языком сакральных текстов – старокалмыцким "ясным письмом" ("тодо бичиг"). Уже после прочтения ойратского текста "Элдхл" ("Предсказания Будды") была определена различная субэтническая принадлежность научных сотрудников и информанта, но демонстрация познаний, как бы связанных с причастностью к сакральному, вызвала доверие женщины. Реакция ее на ситуацию – "зем уга"<sup>4</sup> ("не страшно", букв. "болезни нет") – показательна, так как выявляет предпочтения при общении на сакральные темы, связанные с наследием предков, религиозными памятниками. В оппозиции "свой-чужой" и "свой-свой" актуализируется принадлежность к первой группе, и "свой-чужой" становится просто "своим" благодаря причастности к общему сакральному наследию – знанию языка священных текстов. Во время этой экспедиции мы не раз убеждались в возможности проникновения в сакральное, благодаря участию в ней молодого сотрудника, обучавшегося в тибетском монастыре. Нам удалось получить разрешение на фотографирование уникальных предметов культа (представляющих собой изображения черепов, помещенных в специальные металлические футляры – "мирд"), которые вообще запрещено показывать, во-первых, "чужим", во-вторых, даже "своим" при дневном свете; мы смогли также сделать электронные копии отдельных письменных памятников, которые хранятся в семьях в качестве реликвий рода, не доступных для широкого показа.

Раньше у калмыков в каждом роду были молодые люди, которые прошли обучение в буддийских монастырях; они ведали всей обрядовой стороной жизни рода, причем традиционно связь буддийских храмов, монахов и их "приходов" была весьма тесной. К примеру, в начале XX в. по распоряжению астраханских губернских властей штатный хурул (буддийский храм) в связи с недостатком священнослужителей в Малодербетовском улусе<sup>5</sup> должен был быть переведен из пос. Калмыцкий Базар Александровского улуса. По этому поводу глава буддийской церкви калмыков издал указ главному священнослужителю (*баги*) улуса (приостановить дело о переводе под угрозой разжалования), а верующие написали в Управление калмыцким народом: "Хурул, построенный для своего гения-хранителя веры одним родовым обществом на постоянное место жительства в одном месте, перечислить" в другой улус "никто на земле не может"; "по нашему закону перечислить известный хурул не только невозможно из одного улуса в другой, но даже таковой не допускается из одного рода в другой" (Митиров 2004). Немыслимым для калмыков считался перенос буддийского хурула, являющегося храмом божества-покровителя определенного рода. Перевод служителей в хурулы других

родов также был крайне нежелателен. Поэтому в результате разбирательства храм в пос. Калмыцкий Базар исключили из официально утвержденного губернскими властями штата храмов, и он стал считаться молитвенным домом; в Малодербетовском улусе освободившиеся штаты духовенства использовали для открытия другого хурула.

В современной Калмыкии подобная взаимосвязь утрачена. Но сейчас наблюдается вторичная сакрализация общества, происходящая в условиях широкого проникновения тибетского буддизма и утраты отдельных черт “народного” буддизма. Дефицит кадров священнослужителей “снял” вопрос об их субэтнической и родовой принадлежности, и, как следствие, исследователь, владеющий языками сакральных для калмыцких буддистов текстов (тибетским, старописьменным монгольским и калмыцким), безусловно, приобретает доступ к сакральной сфере.

В ситуации “свой-свой” показателем наибольшего доверия информанта является сбор данных по тематике, связанной с сакральными маркерами субэтнической идентичности: божествами-покровителями, ритуальными облачениями различного цвета для ритуалов, связанных с ними; цветом родовых лент “олги”, активно используемых в качестве родовых знаков в свадебном обряде; а также кличками (уранами), восхвалениями (маглатами), дразнилками. Только в ситуации полного взаимопонимания (когда общаются представители одной группы либо информант беседует с показавшими наличие знаний о подобных восхвалениях и дразнилках) могли быть записаны следующие образцы прозвищного фольклора:

“*Керядт хонхд – кеер deer*” – “чем ночевать у керядов (кереитов), лучше уж в степи”.

“*Сэрси шалврта шунгурцахн*” – “со штанами из кожи (т.е. грубыми) шунгурцахинцы”.

“*Бурад-буслад йовдг боракн*” – “болтающие и вскипающие борахины”.

“*Бод-бод бээдг боднгуд*” – “живущие тихо и спокойно бодонгуды”.

“*Дала даржнуд меддг, шулун келдг даажихн*” – “знающие много скороговорок, быстро говорящие дажихины”.

“*Хурц үгтэ, ут келтэ келкэхн*” – “острословы, длинноязыкие келькеты”.

“*Шаврт даргддог шаврахн*” – “шаврахины, не теряющиеся под глиной”.

“*Цааран-нааран гүүдг, алтн юм хээдг шаазгуд*” – “бегающие туда-сюда, ищущие золото шаазгуды”.

“*Хар нүдтэ, хурдн келтэ хорнуд*” – “черноглазые харнуды с острым языком”.

“*Отг дундан тоомсрта, олмна келтэ оосрахн*” – “уважаемые в своем отоке, обладающие острым словом оосрахины” (Басангова 2007).

В образцах прозвищного фольклора сохраняется память о происхождении этнических групп. Так, в конце XVIII в. в связи с административными реформами среди калмыков, оставшихся на Волге во время откочевки Убаши хана в 1771 г. с большей частью народа, группа торгутов-хавчинов (хабучинов) была переселена в среду дербетов<sup>6</sup> и постепенно стала осознавать себя как составляющая дербетского субэтноса. Однако и сами хавчины, и этническая группа абганер-асмуд, представители которой проживают и поныне поблизости, помнят о торгутском происхождении мигрантов XVIII в., что отражено в дразнилках: “*Хард гихлэ – хар хавчин*” (Если раздался грохот – (появился) черный хавчин); “*Асмудын хоорнд хавчкен хавчин*” (Втиснутые среди асмудов хавчины) (ПМА).

В литературе отмечен осторожный характер таких дразнилок, шуточных присловий, часто произносимых во время свадебного пира; при этом не полагалось реагировать на шуточные дразнилки в адрес какого-либо рода или этнической группы (Хабунова 1998: 127).

Однако прозвищный фольклор – сфера, ограниченная лишь взаимоотношениями между разными подразделениями единого этноса. Воспроизведение ситуаций, подобных традиционным (встреча представителей разных этнических групп или родов на

свадебной или ином общественном пире и т.п.), способствует и обмену информацией, связанной с прозвищами и дразнилками. Так в процессе общения нами была записана от ойратов-дербетов дразнилка про ойратов-торгутов в Западной Монголии: *“темэнлэ адл дала давс иддг торгудмуд”* (“торгуты, словно верблюды, употребляющие много соли”), но не удалось создать ситуацию, в которой бы подобную дразнилку рассказали в ответ торгуты.

В системе родовых маркеров выделяются различные по своей сфере применения. Знание о родовых покровителях и цвете *олгу* (лентах либо полосках ткани, в прошлом – распашной одежды определенного цвета, с символикой подношений предкам и покровителям), так же как и знание о знаках собственности – “тамга” и “им”, – выходило за пределы рода и этнической группы в процессе внутриэтнического общения. Сфера межродового и межгруппового прозвищного фольклора шире, чем сфера сакральных маркеров, и, прежде всего, уранов (ключей)<sup>7</sup>, хотя в настоящее время знание об уранах различных групп становится достоянием всех представителей этноса.

Семантика калмыцких уранов трактовалась в историографии различно. Н.Н. Убушаев связывал их возникновение с военными действиями эпохи становления великой монгольской империи (Убушаев 2005). Данная точка зрения соответствует и мнению М.Г. Рабиновича, в работе «Боевые кличи – “ураны”» оценивавшему их как военные призывы (Рабинович 1968). Однако представляется, что клич имеет более разноаспектную и более древнюю символику, являясь одним из главных маркеров этнической и субэтнической общности. Кроме того, что уран был военным боевым кличем, он выполнял функции этнического разделителя (в том числе на субэтническом уровне), распознавательного знака, необходимого во время миграции по пограничным зонам или территориям проживания иных племен. С этими функциями тесно связана функция обеспечения “защиты” божества/духа-покровителя, а также предков, в том числе на поздних этапах – конкретных.

Само значение последних – опознавательный знак – определяло круг посвященных. Вероятно, в связи с сакральным характером знание уранов в ряде этнических групп калмыков утрачено или заменено на восхваления – магталы. К примеру, зачастую калмыки-чоносы в качестве урана называют магталы *“чонын амулц яста чонсахи”* (“имеющие благословенные кости волка”) или *“чолунас биш цуһарн кемилдг, чонас биш цуһарн ундг* – (“грызущие все, кроме камня, едущие верхом на всех [животных], кроме волка”), тогда как уран чоносов – *“оон”* (самец антилопы, дзерен, сайгак).

В то же время иное (суб)этническое окружение способствует порой сохранению информации об уранах. Примером может служить уран торгутов. Исследователями был записан “общий” уран торгутов: *“Ак (аг)”* и восхваление-магтал: *“Ак (аг/ааг) гидг урата, аца татдг халта, зегдин бүчр адл чичрэд бээдг, зeerдин уһн адл чишкэд бээдг, бөдүн күзүтэ, бат кишгтэ, чонас бишинкин тохад унад оркдг,чолунас бишинкин жэжлэд идэд оркдг, харан унад, хээкрэд уралан оркдг, хэрү эргж хардго, хазаран куунд мөлтлүлдго, халзнан унад, һар күрхэс шүүрэд, авад һанзһлад оркдг торһуд билэ”* («С кличем ак (аг/ааг), с огнем, разожженным из веток дерева; трепещущие, словно листья дерева *зегде*; кричащие, словно жеребенок<sup>8</sup> от рыжего коня; с толстой шеей, крепким благополучием; всех, кроме волка, повергающие на колени; способные пережевать все, кроме камня; сев верхом (на все, что можно), устремляющиеся вдаль с криком “вперед”; при выходе не возвращающиеся обратно; не выпуская (из рук) узды, седлающие своих лысых коней; уворачивающиеся от (прикосновений) рук, приходящие в ярость торгуты»<sup>9</sup>).

В среде калмыков-дербетов Т.И. Шараевой записан от женщины-торгутки другой вариант урана: *“Шанһа тээхн шарһнь шарлжһна хашадһн бээрһнэ. Шажһ номин гегэһдһн шамдад цуһарн мөргий. Төрлгин бээрһт торһуда агтһн бээрһнэ. Тор деед шүтэнд толһанан тэвж мөргий”*. (“Приносимый в жертву соловый (конь) в стойле из бурьяна стоит. Свету религиозного учения поспешим все поклониться. В месте рож-

дения всех живых существ стоит рысак торгутов. Вышнему божеству Тору, склонив голову, помолимся”)<sup>10</sup> (Шараева 2007). Пространный текст восхвалений представляет собой развитие в фольклорных малых формах краткого клича, который являет собой сакральный маркер, эзотерическое значение которого не вполне ясно ни самим информантам, ни исследователям. Символы “*тор шүтэн*” (“святыня Тор/тор”) и “*ак (аг/ааг)*”<sup>11</sup> для представителей торгутов столь же неявны, как и “*оон*” для чоносов. Если предпринять попытку выявить “общее место” в двух вариантах клича торгутов, то это может быть корень – *ак/аг (ааг)*. Значение слова *аг/ааг* можно связать с понятиями “развилка” или “белый”, “крепость” (настой), а слово *агт* означает “рысак, конь”. Бытовала пословица “*аг гидг үгэд бээнэ, агт гидг адунд бээнэ*” (крепость (настой) – в чае, рысак – в табуне) (Тодаева 2001: 20), которая может лишь подчеркнуть возможный путь сакрализации клича, замены табуированного в данном контексте слова эвфемизмом.

Сакральное значение клича торгутов – тема дальнейших исследований. Можно только отметить, что “*агт*” (конь, рысак), “*оон*” (самец антилопы), как и упоминаемый в уране калмыков-цатанов и батутов “*туулан тоха*” (локоть зайца) – однотипные маркеры, происхождение которых связано с древними верованиями, чем определен и их сакральный характер. Вероятно, сакральностью обусловлено появление малых жанров прозвищного фольклора, образцы которого становятся доступными исследователю при достижении контакта с информантом. При этом проблема “свой-чужой” имеет важное значение. Как отметила Т.И. Шараева, ценность материала, записанного от информанта-торгутки, длительное время прожившей в среде дербетов-*найнтахн*, в том, “что во время нашего разговора она четко выделяла особенности субэтнических различий”. Таким образом, беседа информанта (самоидентификация: “торгутка – муж дербет”) с исследователем, имеющим хотя и иную, но сходную идентификацию, велась в русле “свой – не свой”, позволившем собрать уникальный материал.

С ураном торгутов “*аг/ааг*” интересно сопоставить название микрогруппы (“арван”, или десяток<sup>12</sup>) калмыцкой этнической группы дунду-хурла шабинеров “*аагнр*”, название которой состоит из корня *аг-* и суффикса множественности, используемого только при обозначении одушевленных предметов, *-нр*. Дунду-хурла шабинеры – часть дербетского субэтнуса. Но при формировании шабинеров в определенный буддийский хурул могли попасть подданные из разных улусов. Так, среди ик-хурла шабинеров, также относящихся к дербетам, есть арван “цоохр”, происхождение которого явно связано с населением Цохуровского (торгутского) улуса Калмыцкого ханства.

Таким образом, несмотря на утверждение о размывании этнических групп калмыков и формирование единой общенациональной идентичности, многоуровневая идентификация по-прежнему широко бытует, и этот факт необходимо учитывать и в полевой работе. Знание о структуре идентичности позволяет в процессе сбора информации преодолевать “границы” во внутриэтническом делении. Целью исследователя является снятие актуальности противопоставления “свой-чужой” не выбором первого (общего) уровня идентификации, а поиском пути, при котором осуществляется общение по принципу “свой – тоже свой”, поскольку сакральная информация раскрывается лишь во втором случае.

Одним из последствий выбора единственного уровня идентификации в исследовании калмыцкой культуры явилось то, что на протяжении десятилетий вне поля зрения оставались особенности культуры, связанные с субэтнической спецификой, тогда как проблемы этногенеза рассматривались с учетом многосоставной структуры этноса. Одним из этапов изучения происхождения калмыков стала публикация работы Г.О. Авляева, констатировавшего, что сложение калмыцкого этноса произошло во второй половине XVII – первой четверти XVIII в., когда “полностью завершился процесс этнической консолидации всех групп ойратов в единую калмыцкую общность,



обладающую уже всеми признаками сложившегося этноса (т.е. общее самоназвание, территория, самобытная культура, государственность, наличие языка, письменности и т.д.” (Авляев 2002: 275).

Отмечая идентичность этнических компонентов в составе калмыков Калмыцкого ханства в этот период и ойратов Джунгарского ханства, этнолог пришел к выводу, что разница состояла “в удельном весе того или иного компонента и в общем комплексе этнических компонентов ...преобладание торгоутовского (основного) и хошоутовского компонентов в калмыцкой общности ... (XVII – I-ая четверть XVIII в.) и зюнгарского, дербетовского и хошоутовского компонентов в составе ойратов” (Там же: 277). В то же время, по мнению авторов “Очерков истории КАССР”, «лишь в конце XVIII в. термин “калмыки” стал приобретать значение самоназвания потомков тех ойратов, которые в XVII в. основались в низовьях Волги, отражая тем самым завершение процесса их консолидации в самостоятельную новую монголоязычную народность – калмыцкую» (Очерки... 1967: 33).

Причина более ранней датировки Г.О. Авляевым завершения консолидации калмыков может заключаться как в желании “удревнить” историю этноса, так и в акцентировании внимания на численности и составе, который имелся до откочевки большей части калмыков в 1771 г. В названии сочинения чиновника царской администрации В.М. Бакунина, датированного 1761 г., отмечается, что «“калмыцких народов” было несколько и одним из них являлся торгутский» (Бакунин 1995). Таким образом, источник свидетельствует о том, что процесс объединения калмыков в единую общность к середине века еще не был завершен. В.М. Бакунин отмечает, что “хошоуты и зенгорцы сами себя и торгоутов калмыками не называют, а называют ... ойрат. Торгоуты же как себя, так и хошоутов и зенгорцев калмыками хотя и называют, но сами свидетельствуют, что сие название не свойственно их языку, а думают, что их так назвали россияне” (Там же: 22).

Известно, что происхождение разных ойратских групп, составивших основу калмыцкого этноса, весьма специфично. Х. Окада на основании анализа легенд о происхождении и родословных, содержащихся в письменных источниках на монгольском, китайском, тибетском, персидском языках, а также калмыцких историко-литературных памятниках, показал, что в XVII–XVIII вв. среди крупных племен ойратов выделялись следующие группы: древнеойратская (хойты и батуты), баргутская (баргу-бураты), найманская (дербеты и джунгары), керейтская (торгуты), восточномонгольская (хошуты) (Okada 1987). Простое перечисление некоторых групп современных калмыков (хойты, батуты, баргасы<sup>13</sup>, дербеты, зюнгары, керяды, хошуты) показывает, что представители всех средневековых ойратов вошли в их состав. Исследование проблем их происхождения во многом определено вниманием к проблемам самоидентификации, которые еще могут способствовать сбору информации, имеющей сакральный характер.

В постсоветское время появилась новая тенденция в изложении этнической истории калмыков. Процессы возрождения национальных культур, охватившие многие регионы страны, обусловили и обращение представителей общественности к историческому прошлому предков калмыков – ойратов. В республике Калмыкия среди ряда организаций, партий и движений в 1990-е годы стало выделяться общественное объединение, называвшееся «Ойрат-калмыцкое национальное движение “Дөрвн өөрд”»<sup>14</sup>. Его цель – возрождение языка, культуры, традиций и обычаев калмыков, лидеры движения пропагандировали историю и культуру своего народа через газету “Нарн” (“Солнце”), отличавшуюся патриотической направленностью. Одной из идей, пропагандировавшихся ими, явилась возможная смена самоназвания народа: не калмыки, а ойрат-калмыки. На волне демократизации общественной жизни данная идея получила поддержку в отдельных кругах. Однако в целом движение “Дөрвн өөрд” не оказало существенного влияния на самосознание калмыков.

Одним из последствий пропаганды идеи идентичности ойратов и калмыков стали работы отдельных калмыцких исследователей, в которых калмыки именуется ойратами либо волжскими ойратами (Хойт 2008 и др.). Необходимо отметить, что подобная точка зрения встречается и в отдельных работах зарубежных ученых: “ойраты известны русским как калмыки”, “Богатырь Талай-тайша (Далай-тайджи), бывший единовластным правителем всех ойрат-калмыков в то время, когда русские послы посетили его в 1616 г.” (Мияваки-Окада 1999: 63). Отчасти рекламе термина “ойрат-калмыки” способствовал выход монографии А.Г. Митирова “Ойраты – калмыки: века и поколения”, однако в ее названии автор ставил тире, а не дефис (что весьма важно для понимания содержания терминов), подчеркивая этническую преемственность. Близость культуры ойратских народов и калмыков, а также единство языка и письменности обусловили появление подобного мнения и среди части исследователей культуры калмыков, подчеркивающих общее наследие народов. Но необходимо обратить внимание, что ойраты ныне представляют родственные народы, население Монголии и Китая, сформировавшееся в процессе исторического развития. На вопрос о самоидентификации (указание “ястан”, “кости”) представители ойратских народов Монголии отвечают не “ойрат”, а “дербет, захчин, олет, торгут и т.д.”. В энциклопедии “Народы и религии” захчинам, дербетам, торгутам, олетам дается определение “народы”. Соотношению понятий “ойрат” и “калмык” дана весьма емкая и основательная характеристика в “Очерках...”: “Конкретно-исторические данные, объективный ход исторического процесса убедительно свидетельствуют о том, что калмыки и ойраты – не один и тот же народ, по-разному лишь называемый, а два разных народа, хотя и связанных между собой совершенно очевидными генетическими узами” (Очерки... 1967: 61).

Наличие общетнического самосознания у практически всех калмыков – главный аргумент в пользу правоты авторов данного труда. Постсоветские тенденции именовать всех калмыков ойратами “размывают” этнографическое поле, именно потому этнологами подобная терминология не используется. Наличие общего языка и литературы – относительные критерии, если есть самосознание, и довольно дробное. И если игнорировать сохраняющиеся поныне уровни самосознания, то можно предать забвению те элементы субэтнической культуры, которые сохранились до нашего времени. Консолидация этноса в наши дни продолжается, различия все более стираются. Но для изучения проблем этногенеза и особенностей культуры, связанных с происхождением, чрезвычайно важным является проникновение в эзотерические пласты культуры, которые сохранились до нашего времени.

### Примечания

<sup>1</sup> Далее в квадратных скобках дается нумерация уровней идентификации.

<sup>2</sup> Изначально шабинеры являлись сословными группами – подданными монастырей и известных буддийских священнослужителей. Но к концу XVIII в. они, по мнению ряда исследователей, уже трансформировались в этнические группы.

<sup>3</sup> Керейты-калмыки входят в состав торгутов, аристократическая верхушка которых принадлежала к “керетову роду”. Легендарным правителем торгутов считается Ван-хан.

<sup>4</sup> Такая же реакция фиксировалась нами при выявлении разного происхождения членов экспедиции в Западную Монголию и информантов-ойратов, так как на первый план выдвигалась калмыцкая и ойратская идентичность, определяющаяся как “родственники по крови”.

<sup>5</sup> Улус – административная единица.

<sup>6</sup> Решение о переселении было принято в связи с тем, что часть дербетского населения была уведена торгутскими князьями.

<sup>7</sup> У калмыков используются два термина со значением клич. Термин “ура” (“уран”) акцентирует значение “клич”, являющийся призывом к действию (однокоренное слово “уралан” – означает “вперед”), но также и субэтнические различия (каждая этническая группа имела собственный клич). Термин *ора* связан с иным семантическим значением – “крыша”, “защита”,

“покровительство”. Таким образом, термин *ора* указывает на божество/духа – покровителя либо предка.

<sup>8</sup> Унһн (калм.) – жеребенок до годовалого возраста.

<sup>9</sup> Перевод Э.П. Бакаевой.

<sup>10</sup> Перевод Т.И. Шараевой.

<sup>11</sup> *Ак* в тюркских языках означает “белый”, отсюда редкое употребление слова “аг” в смысле “белый”, “аг” – калм. I. сила, крепость, II. настой, III. рог, развилка (Калмыцко-русский... 24–25): “ааг” – калм. I. язычок рыболовного крючка, зазубрина остроги, II. высокомерие, гордость, III. развилка, IV. настой (Калмыцко-русский... 1977).

<sup>12</sup> Одним из путей формирования сословия шабинеров на первом этапе являлось дарение “кибиток”, или семей, которые могли быть подарены десятками.

<sup>13</sup> Этноним *баргас* (баргс) образован от корня барг- и суффикса множественности -с.

<sup>14</sup> Название движению было дано по наименованию союза ойратских племен “Дербен ойрат”.

### Литература

- Авляев* 2002 – *Авляев Г.О.* Происхождение калмыцкого народа. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002.
- Бакунин* 1995 – *Бакунин В.М.* Описание калмыцких народов, а особливо из них торгутского, и поступков их ханов и владельцев. Сочинение 1761 г. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995.
- Басангова* 2007 – *Басангова Т.Г.* Прозвищный фольклор калмыков // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Элиста, 2007. С. 98–105.
- Борисов* 1926 – *Борисов Т.* Калмыки. М.; Л., 1926.
- Викторин* 2003 – *Викторин В.М.* Ритуальный жертвенный праздник священного места – земли и воды (“газр-усн оваа тякльн”) у “мочажных” калмыков-тургутов (по наблюдениям и записям в с. Восточное (Кисин) Икрянинского района Астраханской области 22 июня 1986 г.) // Традиции живая нить. (Материалы по этнографии Астраханского края.) Вып. 8. Астрахань: Изд-во Астрах. гос. консерватории, 2003. С. 59–68.
- Джимбинов* 1960 – *Джимбинов Б.* Советская Калмыкия. Элиста, 1960.
- Калмыцко-русский ... 1977 – Калмыцко-русский словарь. М.: Русский язык, 1977.
- Митиров* 2004 – *Митиров А.Г.* Хурул воздвигается с тем, чтобы он навсегда остался достоянием общества // Хальмг унн (газета “Калмыцкая правда”, на калм. яз.). 21 октября 2004. № 219–220.
- Мияваки-Окада* 1999 – *Мияваки-Окада Дж.* Джунгарское ханство, которое не было ханством // Altaica-III. Сб. статей и материалов. М.: ИВ РАН, 1999. С. 58–70.
- Очерки... 1967 – *Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период.* М.: Наука, 1967.
- Рабинович* 1968 – *Рабинович М.Г.* Боевые кличи – “ураны” // История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968. С. 299–307.
- Соколова* 2003 – *Соколова З.П.* “Нашу культуру мы изучим сами”. Проблемы контактов и научной работы с иноэтничными коллегами. // Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции “Сокральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов”. М.: ИЭА РАН, 2003. С. 50–61 (ЭИ... Т. 9. Ч. 1).
- Тодаева* 2001 – *Тодаева Б.Х.* Словарь языка ойратов Синьцзяна. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2001.
- Убушаев* 2005 – *Убушаев Н.Н.* Родо-племенная атрибутика калмыков // Теегин герл. Элиста, 2005. № 3. С. 99–102.
- Хабунова* 1998 – *Хабунова Е.Э.* Свадебная поэзия калмыков. Элиста, 1998.
- Хойт* 2008 – *Хойт С.К.* Последние данные по локализации и численности ойрат // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 2. Элиста, 2008. С. 136–157.
- Шараева* 2007 – *Шараева Т.И.* Уран торгутов (по данным полевых исследований) // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Элиста: Изд-во КГУ, 2007. С. 105–113.
- Эрдние* 1970 – *Эрдние В.Э.* Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1970.

*Эрдние* 1980 – *Эрдние* У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Изд. 2-е, доп. и перераб. Элиста, 1980.

*Okada* 1987 – *Okada* H. Origins of the Derben Oyirad // *Ural-Altische Jahrbucher. Neue Folge.* Bd 7. Wiesbaden, 1987. P. 181–211.

***Special Section of the Issue: “Our” Ethnographer in the Russian Sacred “Field” (guest editor – V.I. Kharitonova)***

The selection of essays focuses on the issues one encounters in the work of present day researchers studying the phenomenon of the sacred in cultures of various peoples of Russia. Special attention is paid to the activities of women-ethnographers who come themselves from the cultures of the native peoples that they study. These researchers are featured among the authors who contributed to the present selection. The authors attempt to reflect on their own position (of the “uninitiated”, the “initiated”, or the one who has been granted the license to access the sacred mysteries) and the peculiarities of communication in the “sacred field” with different categories of persons. They discuss various difficulties that arise in the course of communication with the “initiated” informants, including those that are mediated or complicated by the gender aspect, multilevel identities, fears of initiation, psychological attitudes toward the breaking of taboos of the own culture, etc. Within the scope of discussion also are broader questions such as those related to the work of Russian and foreign researchers and the particularities of their relationships with the informants, as well as to the contact between the collector and the informant in various historical periods and different stages of the development of ethnography/ethnology/anthropology as a discipline.