

УДК 930.85

К ВОПРОСУ О СВОЕОБРАЗИИ НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ В КАРТИНЕ МИРА КАЛМЫКОВ

Николай Церенович Манджиев

кандидат филологических наук, доцент

Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова,

Элиста, Российская Федерация

E-mail: nimandzhiev@yandex.ru

А н н о т а ц и я

В современном общественно-политическом лексиконе произошли существенные изменения в дефинициях, к примеру, понятия *национальное сознание*, *национальное самосознание*, *национальное самоопределение* заменены категориями *ментальность*, *идентификация*. Автор статьи, применяя в своем исследовании новые философские и литературоведческие термины, тем не менее считает возможным использование системы естественных представлений и, в частности, традиционное толкование исторических понятий и терминов литературоведения в описании национального мышления, которое сохранилось и нашло своё отражение в народных верованиях, буддийской религии, устном народном творчестве и художественной литературе. В данной статье рассматриваются вопросы своеобразия национального сознания в картине мира калмыков. Прежде всего, проявлен интерес к народно-этическим представлениям, хотя затронуты и некоторые философские основы бытия. Особое место в ментальности калмыков занимает концепт *судьба*, который отражает основные понятия национального бытия, основанного на буддийской религии и народной культуре. Понятие *судьба-заян* несет в себе особенности культуры калмыков, которая во многом определялась многовековым опытом номадического культуросо-зидания. Автором статьи для постановки и исследования научной проблемы привлечены произведения калмыцких писателей, посвященные трагической для калмыков теме — депортации, в которых репрезентированы народно-этические, буддийские представления о *судьбе-заян*, о времени перемен — *цагин селгэн*. Прослежено, как движение и обстоятельства времени, не всегда благосклонные к народу, влияют на его ментальность, в некоторых случаях внося в сознание не лучшие примеры бытия. В данной статье использована методология не только литературоведческого анализа, но и философского, культурологического и лингвокультурологического. Статья рассматривается автором как постановка научной проблемы для теоретических исследований художественных текстов в гуманитарных дисциплинах, для интерпретации произведений в учебных программах образовательных учреждений: школ, колледжей, высших учебных заведений.

Ключевые слова

Национальное сознание, картина мира, сознание-санан, судьба-заян, пространство, время, время перемен — цагин селгян.

UDC 930.85

TO THE QUESTION OF THE ORIGINALITY OF NATIONAL CONSCIOUSNESS IN THE WORLDVIEW OF THE KALMYKS (STATEMENT OF THE PROBLEM)

Nikolay Ts. Mandzhiev

Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor,

Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov, Elista, Russian Federation.

E-mail: nimandzhiev@yandex.ru

Annotation

Significant changes in definitions have taken place in the modern socio-political lexicon, for example, the concepts of national consciousness, national self-consciousness, national self-determination have been replaced by the categories of mentality, identification. The author of the article, using new philosophical and literary terms in his research, nevertheless considers it possible to use the system of natural ideas, and in particular the traditional interpretation of historical concepts and terms of literary criticism in the description of national thinking, which has been preserved and reflected in folk beliefs, Buddhist religion, oral folk art and fiction. This article discusses the issues of the originality of national consciousness in the picture of the world of the Kalmyks. First of all, interest was shown in folk-ethical ideas, although some philosophical foundations of being were also touched upon. A special place in the mentality of the Kalmyks is occupied by the concept of fate, which reflects the basic concepts of national existence, based on the Buddhist religion and folk culture. The concept of fate-zayan carries the features of the Kalmyk culture, which was largely determined by the centuries-old experience of nomadic cultural creation. For the purpose of researching and posing a scientific problem, the author of the article attracted works of fiction by Kalmyk writers devoted to a tragic topic for Kalmyks — deportation, in which folk-ethical, Buddhist ideas about fate — zayan, about the time of change — tsagin selgyan are represented. It is traced how the movement and circumstances of the time, not always favorable to the people, affect its mentality, in some cases introducing into the consciousness not the best examples of being.

This article uses the methodology of not only literary analysis, but also philosophical, cultural and linguoculturological. The article is considered by the author as a statement of a scientific problem for theoretical research of literary texts in the humanities, and for the interpretation of works in the curricula of educational institutions: school, college, higher educational institutions.

Keywords

National consciousness, worldview, consciousness-sanan, fate-zayan, space, time, time of change-tsagin selgyan.

ВВЕДЕНИЕ

Особенности проявления этнического самосознания, воссоздания национальной картины мира в фольклоре и национальных литературах привлекают к себе в настоящее время особое внимание. Как отмечают исследователи, «...одним из главных отличительных признаков этноса является наличие этнического сознания, формирующегося на основании комплекса исторически сложившихся форм интерпретации сакрального содержания этнической памяти» (Бадмаев и др., 2012: 4). Поэтому национальное сознание становится предметом познания искусства, изучения в разных отраслях науки, прежде всего, гуманитарных.

Актуальной задачей в данном контексте является выявление своеобразия национального образа (картины) мира, выражения национальной ментальности в художественном слове, в фольклоре, артефактах национальной культуры. Ученый-востоковед, лингвист Э. У. Омакаева отмечает, что «важнейшей тенденцией и характерной чертой современных монголоведческих исследований является попытка научного осмысления природного, социального и духовного универсума членов различных историко-культурных сообществ, теоретической реконструкции их мировоззренческих комплексов. Основными характеристиками этноса, определяющими тип его ментальности, а значит, тип культуры, являются язык и религия, плодотворное изучение которых невозможно без анализа такого ключевого понятия, как картина мира» (Омакаева, 2005: 98).

Проблема национального сознания в советском литературоведении не была предметом тщательного изучения, однако подразумевалось, что сознание (идеологическое, иное не предполагалось) любого советского человека, независимо от его национальности, социального статуса, однородно. В гуманитарных науках советского времени прочно утвердился термин «сознательность», по сути, означающий отсутствие самостоятельного индивидуального взгляда на мир. Все это, по нашему мнению, можно назвать сталинизацией мышления. В поисках адекватных понятий, которые позволили бы увидеть и назвать явления сознания, отражающие меняющийся мир и меняющееся место российского общества в мире, ученые в постсоветский период обратились к такому понятию, как *менталитет*. В гуманитарных науках стали применять термин *идентичность*, заменивший понятие *национальное самосознание*.

Тем не менее, по утверждению С. Дмитренко, в посткоммунистической России восстанавливается система естественных представлений, в частности, традиционное толкование исторических понятий и терминов литературоведения (2002). В современном литературоведении все больше возвращаются к использованию термина *национальный образ мира*, введенный философом Г. Гачевым (1999). Мы будем использовать данное понятие в традиционном значении, хотя в некоторых случаях воспользуемся его современной интерпретацией.

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ

Основным источником в ходе исследования послужили художественные произведения калмыцких писателей. Также были использованы документальные

материалы из фондов Национального архива Республики Калмыкия. Методологической и методической основой исследования являются типологический, культурно-исторический, сравнительно-исторический методы.

ОБСУЖДЕНИЕ

Не углубляясь в историю изучения проблемы своеобразия национального (этнического) сознания в картине мира, скажем, что одним из первых в советском литературоведении начал углубленно ее разрабатывать известный отечественный писатель и культуролог Г. Д. Гачев. Он использовал свой метод исследования национальных культур, основу которого составляет изучение миропонимания того или иного народа. Это были не только теоретические пассажи, ученый дал описание национальных моделей миропонимания, выделив в них этнические особенности разных народов. Гачев считал, что важно воссоздавать национальные картины мира с помощью образного мышления, применение же только рационалистического взгляда на вещи, линейного подхода к миропониманию, по его мнению, обедняет наше мироощущение. Национальный образ мира рассматривается им как единство национальной природы, склада психики и мышления. Важно исследовать национальное сознание в картине мира любого народа в целостности, через изучение окружающей природы, языка, истории, быта, труда, культуры и, что немаловажно, через изучение того, как этнос воспринимает и понимает логику мышления другой нации. Вслед за Гачевым стали появляться, в частности, в гуманитарных науках, исследовательские работы, изучающие национальную картину мира через художественную картину мира, созданную в произведениях литературы, искусства, фольклоре и проч. Национальная картина мира стала предметом исследования философов, языковедов, культурологов и др. Что касается специальных работ, посвященных комплексному изучению национальной картины мира калмыков, в частности, «через посредство образа или комплекса взаимодействующих образов произведения, группы произведений или искусства в целом» (Шейман, 1982: 146) в исследовательской литературе не обнаружено.

РЕЗУЛЬТАТЫ

Национальное сознание предстает как явление, объемлющее всю жизнь народа. Осознание национальной картины мира не только в ее бытовых, повседневных проявлениях, но и в интеллектуальном проявлении, свидетельствует о национальном самосознании народа. В свою очередь, национальное самосознание — это, по сути, сама жизнь. В этом плане особый интерес представляет народно-этическое, нравственно-эстетическое постижение мира калмыков. Обращение к языку калмыков, фольклорному наследию выявляет антропоцентрическую картину мира этноса. В них отражены концептуализированные, этические, психологические умозаключения, настроения народа. К примеру, в анимистических представлениях монголов, калмыков и бурятов о мире, являющихся формой сознания, отражены наслоения добуддийского (шаманистских и, возможно, дошаманистских верований) и буддийского периодов.

В добуддийский период сложились такие понятия, как *амн* (жизнь, по существу, субстанция), *сүмсн* (душа), которые помещались у человека в груди, и *сэкусн* (хранитель-покровитель души).

Физиологические особенности важны для понимания структуры мыслительной деятельности человека, так как характеризуют особенности прогресса. Жизнь человека охранялась *сэкусен*. Другой ряд понятий, составлявших компоненты сознания, составляли *тома(н)* — рассудок, рассудительность, *серл* — сознание, сегэн — сознание, рассудок, размышление, *ухан* — сознание. Понятие *седкл* означало мысль, думу, в настоящее время за данным словом закрепилось значение сердце, душа, психика (Калмыцко-русский словарь, 1977).

Эти категории относятся к области мышления и возникли в более позднее время. В этот ряд входило и такое понятие, как *санан* — сознание, или память, компонент сознания. Данные компоненты мышления вписываются в основное содержание модели мира: макрокосмоса /Вселенной, природы, окружающей среды/ и микрокосмоса /человека/. Культурологи рассматривают их как концепты в семантической структуре картины мира как сферы или области природного /пространственно-временная/, социального /морально-этическая/, духовного /интеллектуально-эмотивная/ бытия человека. В своей взаимосвязи они дают нам представление о национальном менталитете, самосознании, характере, народно-этическом восприятии мира. Иначе говоря, постигая их, мы, к примеру, проникаем в философскую сферу познания мира наших предков.

Древние представления калмыков наполнены гуманистическим содержанием. Само описание человека весьма своеобразно у калмыков: на лице выделены человеческие черты — *күм* (бороздка над верхней губой), *күмсг* (брови). Понятие *другой* строится через определение человека — *күүндэ күн* (буквально: человек человека).

Влиянием буддизма, связанным с понятием кармы (Аюшеева, 2010: 6), определяют появление понятия *заян* (судьба). Карма в широком смысле — сумма добрых и злых деяний жизни, которая на основе присущей ей автоматически действующей и закономерной причинности создает предпосылки для нового, последующего существования определенного рода сущности и определенной судьбы (реинкарнация) (ФЭС, 2009: 280).

Однако, заметим, что карма — это не судьба, как мы ее иногда в упрощенном виде представляем. Люди часто карму путают с плодами кармы, что приводит к фатализму. Примером подобной ошибки могут служить высказывания типа «такова моя карма». О характерных особенностях *Заян* (судьбы) писал Г. Ц. Пюрбеев: «Судьба в сознании монгольских народов, в их мифологии, фольклоре и религии (шаманство и буддизм в форме ламаизма), традиционной культуре в целом, воспринимается фаталистически как категория, отражающая представление о сверхестественных, божественных силах, предопределяющих все события в жизни людей» (1998: 98). В отличие от понятия судьбы или рока, для понятия кармы существенным является его этическая окрашенность. В буддийской теории карма создается только намеренным, то есть, осознанным действием, а не всяким действием вообще.

Понятию *заян* (судьба) в калмыцкой науке посвящены работы как филологов (К. Наднеевой, В. Бадмаева, М. Уланова), так и филологов (Г. Пюрбеева, Н. Манджиева). В общепризнанном смысле *заян* — это и судьба, и распорядитель

судьбы, хотя в пантеоне есть и такое понятие, как *заячи* (буквально: распорядитель). В Национальном архиве в личном фонде Х. Б. Сян-Белгина хранится запись легенды о Мазан-батаре и его *заячи* (судьбе). Приведем ее полностью:

— *У калмыков есть легенда о Большом (Ики, Уул — потомственном) Мазане. Он не мог умереть, в воде не тонул, в огне не горел, и никакая смерть не могла его победить. По легенде, Большой Мазан прожил до глубокой старости, одряхлел, и веки его закрылись — не мог видеть, что творилось на белом свете. Тогда он решил понести повинную голову своему Заячи (Судьбе) с тем, чтобы переродиться для новой жизни.*

Отправился Мазан в путь. Захватил с собой двух слуг, положил в верхний карман золотой столбик, которым поднимал веко. Будь этот столбик деревянным — разломался бы под тяжестью век могучего батыра, а будь железный — согнулся. Заячи увидел, что едет к нему Мазан-батыр, грешный сын калмыцкий, сдавать свой дух, и послал ему навстречу двух своих послушников. Решил еще раз проверить храбрость Мазана. И вот послушники волшебным образом изобразили 20 тысяч воинов в железных доспехах, окружили Мазана. Слуги испугались, стали извещать батыра об этой напасти.

— *Подать золотой столбик, посмотрим одним глазом! — командует Мазан. Слуги с трудом подали столбик, от тяжести которогогнулись кони под ними. Батыр взял столбик двумя пальцами и опер им левое веко. Затем решил посмотреть правым глазом. Увидев воинов, он задрожал от задорного смеха.*

— *Пустяки! — вымолвил он, насмеявшись вдоволь. Решил, что Заячи проказничает. И закрыл глаза. Так он без приключений добрался до своей Судьбы. Попал батыр в хрустальный дворец, а на стенах распяты птицы и звери. Открыл он с помощью столбика левый глаз — увидел хищных зверей: голубого волка, злого тигра и гривастого тигра. Открыл правый глаз — видит прекрасного лебедя, степного журавля в бархатной кофточке с огромной шалью и орла — царь-птицу с железным клювом.*

— *Хочу быть орлом! — сказал Мазан-батыр Заячи.*

— *Воля твоя! — молвил на то Заячи, и калмыцкий богатырь Мазан упал бездыханным. Его могучий дух переселился в стальное яйцо. Орлица никогда не высиживает это яйцо. Бросает батыра на произвол судьбы, а сама летает в белоснежных горах, ищет в скалах ядовитых змей. Сидит Мазан-батыр в скорлупе, как в железной клетке, и потому не возвращается в родные степи (НА РК. Ф. Р-361. Оп. 1 л/пр. Д. 27. Л. 15).*

Легенда свидетельствует о некой предопределенности судьбы каждого человека, изменить которую не смог даже могучий батыр. Можно ли сказать на этом примере из народной легенды, что заян (судьба) вытеснил сэкүсн (хранителя) и занял в сознании калмыка определяющее место? Каково их соотношение? Вопросы эти, возможно, трудны для ответа, но однозначно можно сказать, что понятие *заян* (судьба) в народном мифотворчестве вбирает в себя не только бытовые, повседневные представления, но и философские, нравственно-этические, психологические умозаключения.

Обращение к понятию *заян-судьба* позволяет понять представления калмыков о свободе, воле, выборе, детерминизме, пространстве, времени и многих других основополагающих смыслах бытия (Степин, 2008). Известно, что буддийская

концепция жизни исходит из предопределенности человеческой жизни, кармы человека, сотканной из страданий. Следование буддийским традициям, народно-этическому представлению *заян*, не лишает ли человека воли, свободы выбора? Не заменяется ли свобода личности предопределенностью, фатумом? Так ли это? Скорее всего, нет. В законах кармы подчеркивается индивидуальная ответственность человека за то, что им совершается. Ему дается возможность уже в текущем воплощении за счёт благих действий и мыслей улучшить свою карму, развернуть направление своей жизни в нужное для себя русло. У него есть свобода выбора: он вправе выбирать свою судьбу, т. к. от чистоты его мыслей и поступков будет зависеть и его будущее. Потому изменение кармы, идея реинкарнации для лучшей жизни становится основополагающей целью существования человека, но это изменение должно проходить в пассивной форме, без проявления низменных чувств и агрессии по отношению к обществу, другому человеку. Как раз и улучшением своей кармы (судьбы) занимается буддист, зная, что от того, как проживет он свою земную жизнь, зависит реинкарнация, его перерождение. Он не делает плохие дела, не нарушает принятые обеты, законы общества, проводит время в чтении молитв и пр. Так проходит земная жизнь, полная умиротворения и блаженства. Его Святейшество Далай-лама в своих публичных лекциях утверждает, что религия — это практика, то есть сама жизнь. Здесь и сознание, и дела человека должны быть чистыми. Постулаты буддизма требуют от человека таких поступков, которые не наносили бы вреда живым существам, самой природе. Миролюбие буддийской религии было замечено в царской России. В XIX в. в государственных документах, например, в отчетах Попечителей калмыцких улусов в Управление Калмыцким народом, отмечаются особенности ментальности калмыков, связанные с религией. Поэтому, думается, царская администрация приостановила христианизацию калмыков, столь бурно развивавшуюся в XVIII в.

Народно-этическое представление калмыков о жизни содержит в себе возможности перемен, что отражено в понятии *цагин селгэн* (время перемен). С позиции национальной ментальности «цагин селгэн» предполагает не созерцание действительности, а активность личности, ум, находчивость, решительность, возможность совершить выбор и проявить волю.

Этнопедагогика калмыков с детства воспитывала эти качества характера, вырабатывала в ребенке внутреннюю силу. В известной калмыцкой сказке о конном и пешем мы видим смену статуса, изменение судьбы. Свобода личности решается в экзистенциальном ключе. Жизнь изменчива, и человек должен сопротивляться превратностям Судьбы, как боролись с изменившейся тяжелой жизненной ситуацией герои произведений калмыцких писателей о депортации народа. Писатели с величайшей симпатией изображают человека, прошедшего трудные годы вынужденной ссылки, мироощущение которого связано с народным опытом жизни, с его верованиями, культурой. Герои произведений только на первый взгляд представляют собой обычных людей, подавленных своим бедственным положением и, казалось, подавленных тяжелым жизненным обстоятельствам. Но на самом деле это думающие люди, незаурядные личности, возвышающие своими делами и поступками имя и достоинство человека.

Наиболее ярко концепт «достоинство» человека развернут в зреющих характерах детей из повести А. Балакаева «Три рисунка» (1964). Рассказчик, повествующий о судьбе мальчика Бори, носит калмыцкое имя Бадма. Архетипом выступает лотос, который по-калмыцки называется *бадм* — это слово пришло в ойратское (калмыцкое) общество вместе с буддизмом. Священное значение цветка — символ вечной жизни мира, белой (сакральный цвет) дороги. Этот священный цветок буддийской веры калмыки пронесли не только через время, но и через огромные пространства и расстояния.

Среда обитания лотоса расширилась в связи с перекочевкой части ойратского населения — предков современных калмыков — в низовья Волги, куда семена цветка доставили кочевники и где лотос обрел вторую жизнь. В романе Бадма, носящий имя священного для калмыков цветка, работает художником на небольшой железнодорожной станции, у него еще нет достаточного жизненного опыта, так как он попал под депортацию подростком. Но природная мудрость, не случайно его зовут Бадма, позволяет видеть сложность мира, проявить аналитические способности. Этот персонаж А. Балакаев перенес в роман «Тринадцать лет, тринадцать дней» (1991), связав с ним перспективу жизни калмыцкого народа.

В повести Т. Бембеева «Дни, превращенные в ночи» предстает образ языческого бога Чакча-аава, которого калмыки связывают с образом Цаган-аава (Белого старца). Жители восточных, приморских районов (Лаганского, Черноземельского — бывшего Эркетеневского улуса) называли Цаган-аав и Ээджи-авгатаном. Скорее всего, в этом культовом имени отразилась память о Ээджи-авгатане, сыне легендарного Мазан-батра, принадлежавшего к старшей линии калмыцких ханов. Калмыки — эркетены, багуды и часть цаатанов — некогда находились в его ведении. Действие повести разворачивается по дороге в Сибирь, куда направляют ссыльных калмыков. В пути выселенцы, так их называли в официальных документах, обращают свои взоры к саякюсену Чакчаве — ангелу-хранителю рода, молясь и веря, что этот святой покровитель поможет им преодолеть все жизненные невзгоды. Автор повести сохранил в памяти детские воспоминания и восстановил картины народного мирозерцания, ментальности (Бембеев, 1991).

Особое место в калмыцкой литературе о депортации занимает творчество С. Байдыева. В его повести «Сөөһин зүүдн — өдрин килэсн» («Ночные сны — дневные заботы») одним из действующих лиц является писатель Баса Батырев. Прототипом персонажа выступает выдающаяся личность, известный калмыцкий литератор Батр Басангов, которому были подвластны все литературные жанры, лексикограф, общественный деятель, человек, много сделавший в деле сохранения героического эпоса «Джангар». Фамилия персонажа выступает в качестве концепта, в котором сконцентрированы лучшие черты характера народа. Во время оккупации территории Калмыкии фашисты объявили Басу Батырева врагом номер один, обещали за его голову крупное денежное вознаграждение. Но основное действие в повести происходит в железнодорожном эшелоне, где находились калмыки, насильственно высланные в декабре 1943 г. в сибирскую ссылку. Случилось так, что в пути тяжело заболел один из маленьких детей. Баса Батырев приходит на помощь мальчику, своими действиями и душевными словами спасает его от неминуемой гибели. Он становится невольным свидетелем драматического события,

происходившего в вагоне поезда, когда отчаявшаяся мать, послушав совета недобрых людей, решает избавиться от заболевшего ребенка. Был ли в действительности такой чудовищный случай — трудно сказать, если он был, то единичный, так как калмыки традиционно трепетно относились к своим детям. С. Байдыев доводит ситуацию до самой критической точки, специально ставит своих героев в ситуацию нравственного выбора, от которого зависит жизнь одной семьи, по большому счету, судьба целого народа. Писатель через образ ребенка показывает, как происходит закладка фундамента человеческого характера в тяжелейших жизненных испытаниях. Он изображает жизнь своих героев без прикрас, описывает человеческие характеры в момент высшего напряжения, пытается разобраться в сложных человеческих поступках, перипетиях времени. С. Байдыев вводит в содержание повести необычные для калмыцкой литературы образы. Персонажи его повести не герои, они простые обычные люди, но каждый из них в конечном итоге стойчески переносит драматические коллизии времени.

Народные обычаи, буддизм, как известно, запрещали воровство. Согласно буддизму, воровство относится к десяти «черным» деяниям. Известный ученый-исследователь Г. Прозрителев отмечал, что для калмыков характерно только скотокрадство, которое происходит в двух случаях: как удалство, молодечество, или как традиционный промысел (1990: 16). Действительно, все народные эпические произведения у скотоводческих народов связаны с угоном лошадей. В них воспеты подвиги батыров-богатырей, угонявших табуны у недругов. Яркими примерами могут служить эпизоды народной удали в «Сокровенном сказании монголов», калмыцком героическом эпосе «Джангар».

Рассматриваемый нами концепт «достоинство» под иным углом зрения прослежен в повестях А. Балакаева «Три рисунка» и Т. Бембеева «Дни, обращенные в ночи». Маленький Боря («Три рисунка»), не раз находившийся в состоянии голода, с гордостью говорит своему старшему товарищу, что он не своровал даже одной картошки. С пристрастием допытывается у своего сына, где он взял дыни, мать, героиня повести Т. Бембеева («Дни, обращенные в ночи»). От ответа на этот вопрос по большому счету зависит будущая судьба юного мальчика. Необычное развитие концепт «достоинство» получает в повести С. Байдыева «Ночные сны — дневные заботы» (1992). Маленький Санджи, обманув раздатчика, присваивает хлеб, чтобы спасти семью. Он поступает так, увидев, как воруют хлеб у ссыльных калмыков. Юный герой в созданном писателе художественном мире по-своему противостоит заведенному порядку бытия, которому склонна подчиняться основная масса других обитателей.

В произведении своеобразно отражен концепт «дети». В повести маленькие дети оказываются в сложных жизненных обстоятельствах вынужденной сибирской ссылки, куда они попадают вместе со своими родителями. Художник, продолжая изучение гуманистических основ народного характера, исследует через описание здоровья юных персонажей повести нравственные начала детства, чтобы найти в нем «опору для социального, исторического оптимизма» (Гачев, 1999).

В драматическом ключе разворачивает события в своей повести «Три рисунка» А. Балакаев. Маленький герой умирает, смерть его предопределена *заяном* (судьбой).

В произведении отразилось народное представление о жизни и смерти (Манджиев, 2005). В другой повести — «Зархим эврэн кетн» («Судите меня сами») (Балакаев, 1974б) — история Бальджирмы, главной героини, связана с водной стихией. Вода для нее испытание, бедствие, одновременно — это и преодоление. В национальных традициях выступает концепт «судьба» в повестях А. Кукаева «Обин кевэд» («За Обью-рекой») (Кукаев, 1974), Т. Бембеева «Сөөһэс дордсн өдрмүд» («Дни, обращенные в ночь»). Судьба как предопределение предстает и в повестях А. Джимбиева (1969; 1994), Б. Сангаджиевой «Өнчнэ кишгнэ — өвртнэ» («Сиротское счастье мое») и др. (1992а; 1992б), Н. Бурулова «Ширгсн нульмсн» (Бурулов, 1997). В этих произведениях калмыцких писателей «сознание» героев определено тысячелетним опытом народного бытия, буддийской религией, оно выступает по своей природе безличностно, общенародно.

Философско-этическая концепция в прозе о депортации раскрывает картину мира и человека, связанного с «заяном» («судьбой»), воссоздавая сложность бытия при помощи нравственно-этических понятий, таких как «достоинство», «воля». Понятия достоинства и воли разрывают фатум (предопределенность судьбы). Судьба личности в современном мире зависит от самой личности, творческой способности реализовать основополагающие ценности, данные ему обществом от рождения, такие как свобода и права человека.

Философская концепция действительности в национальной картине мира калмыков основывается также на таких категориях, как пространство и время. Представления об этих категориях относятся к числу краеугольных компонентов, слагающих картину мира каждого этноса, причем способы их измерения (метрология и хронология) являются этнически специфичными. В калмыцком фольклоре конструируется виртуальная реальность, но она не альтернативная. «Свойства» времени в устном народном творчестве таковы, что герой перемещается в пространстве, находясь одновременно и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Постигание мира, жизни подобным образом мы наблюдаем также в калмыцкой сказке «Далн хойр худл» («Семьдесят две небылицы»).

Пространство для калмыка — это скорее осязаемое пространство, чем визуальное. Кочевник как бы пребывает в абсолютной локальности (абсолютное в локальном), в несводимости понятий «здесь-и-теперь» (Горяев, Бадмаев, 2006: 6). По народным представлениям, любой человек в движении неподвижен, скорее, движется пространство, которое является для него родной стихией. Иллюзия движения пространства и создает смену времени. По этим же представлениям, жизнь человека всегда устремлена, нацелена на движение, а движение — это развитие. С наибольшей философско-эстетической выразительностью подобная картина мира запечатлена не только в народном творчестве, но и деянии, которое осуществляет сказитель, сказочник. Так, джангарчи (сказитель) в эпосе «Джангар» одновременно поет и пребывает во всех трех состояниях времени (прошлое, настоящее, будущее). В сказке «Семьдесят две небылицы» имплицитный автор (сказочник) живет и действует также в трех измерениях времени. Свободное обращение со временем и пространством характерно для многих калмыцких сказок. В сказке «Кеэдэ» представление о цикличности мира воплощено в понятии «цагин селгэн», расширяющем горизонты самосознания и мироощущения калмыков.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Под картиной мира в самом общем виде исследователи предлагают понимать упорядоченную совокупность знаний о действительности, сформировавшуюся в общественном, групповом, индивидуальном сознании. В содержательном плане национальная картина мира является исторически обусловленной, меняется с изменением исторических условий и во многом зависит от уровня познания, достигнутого народом на том или ином историческом этапе. Главным образом она формируется как результат непосредственного восприятия человеком (обществом) мира и его осмысления.

В изучении национальной картины мира в настоящее время широко используются термины «менталитет», «этнотип» и пр. Правда, не всегда, новомодные слова несут новое содержание, подменяют порой устоявшиеся понятия.

В процессе исследования мы рассмотрели самые распространенные представления калмыков, являющиеся ключевыми в национальном мышлении. Подробно остановились на таких понятиях, как «судьба» (*заян*), «время перемен» (*цагин селгэн*), установили диалектическую связь между ними.

Фольклор и литература, а также язык, как известно, представляют собой многофункциональные системы познания и интерпретации мира, которые выступают ипостасями одного целого (национальной культуры). Поэтому в статье исследование национальной картины мира в сознании калмыков проведено с привлечением художественных образцов устного и литературного творчества калмыцкого народа.

Литература

Аюшеева, Д. В. (2010). Интерпретация закона кармы современными тибетскими буддистами. *Вестник Бурятского государственного университета*. Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 14, 5–10.

Бадмаев, В.Н., Манджиев, Н.Ц., Уланов, М.С. (2012). *Духовная культура калмыцкого этноса (опыт этнофилософского исследования)*. Элиста: Калмыцкий государственный университет.

Байдын, С. (1992). Сөөһин зүүдн — өдрин килэсн: түүк. *Теегин Герл*, 8, 43–51.

Балакаев, А. (1963). Нурвн зург. *Теегин герл*, 1, 31–50.

Балакаев, А. (1969). *Зарһим эврэн кетн*. Элиста.

Балакаев, А. (1991). *Арвн нурвн өдр, арвн нурвн жил*. Элиста.

Бембеев, Т. (1991). *Сөөһэс дордсн өдрмүд*. Элиста.

Бурулов, Н. (1997). *Ширгсн нульмсн*. Элиста.

Гачев, Г. (1999). *Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца*. Москва.

Горяев, А.Т., Бадмаев, В.Н. (2006). Время как элемент социометрики калмыков. *Вестник Калмыцкого регионального отделения Российского философского общества*. Элиста. 2, 5–9.

Дмитренко, С. (2002). Беллетристика породила классику (К проблеме интерпретации литературных произведений). *Вопросы литературы*. 5, 75–102.

Джимбиев, А. (1968). *Күүнд му үзгдхлэ*. Элиста.

- Джимбиев, А. (1994). *Шиндэ*. Элиста.
- Донец, А. М. (2011). О некоторых особенностях буддийской концепции кармы. *Вестник Бурятского государственного университета*. Улан-Удэ. 14, 210-215.
- Калмыцко-русский словарь* (1977). Москва.
- Кукаев, А. (1974). *Обин көвэд («За Обью-рекой»)*. Элиста.
- Манджиев, Н.Ц. (2005). *Калмыцкая проза о депортации: некоторые аспекты концепции человека*. Элиста.
- НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.
- Омакаева, Э.У. (2005). Время и пространство в буддийской картине мира. Азия в Европе: взаимодействие цивилизаций. *«Язык, культура, этнос в глобализованном мире: на стыке цивилизаций и времен»*. Материалы межд. конгресса. Ч. 2. Элиста: КГУ, АПП «Джангар», 95–99.
- Прозрителев, Г. (1990). *Военное прошлое наших калмыков*. Элиста.
- Пюрбеев, Г. Ц. (1998). Концепт судьбы в культуре монгольских народов. *Теегин герл*, 6, 96–106.
- Сангаджиева, Б. (1992а). Өнчнэ кишгнь өвртнь. *Теегин герл*, 5, 7.
- Сангаджиева, Б. (1992б). *Сиротское счастье мое*. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во.
- Степин, В.С. (2008). Философия религии в социокультурном контексте (памяти Л.Н. Митрохина). *Вопросы философии*, 7, 3–14.
- ФЭС — *Философский энциклопедический словарь* (2009). Москва: ИНФРА-М.
- Шейман, Л.А. (1982). *Основы методики преподавания русской литературы в киргизской школе*. В 2-х ч. Ч. 2. Фрунзе.

References

- Ayusheeva, D. V. (2010). Interpretation of the law of karma by modern Tibetan Buddhists. *Bulletin of the Buryat State University*. Ulan-Ude: Buryat State University, 14, 5–10. (in Russian).
- Badmaev, V.N., Mandzhiev, N.Ts., Ulanov, M.S. (2012). *Spiritual culture of the Kalmyk ethnos (experience of ethno-philosophical research)*. Elista: Kalmyk State University. (in Russian).
- Baydiev, S. (1992). Sööhin zuüdn — ödrin kiläsn [Night dreams — day cares]. *Teegin gerl*, 8, 43–51. (in Kalmyk).
- Balakaev, A. (1963). *hurvn zurg* [Three Drawings]. Moscow. (in Kalmyk).
- Balakaev, A. (1969). *Zargim evryan ketn* [Judge me yourself]. Elista. (in Kalmyk).
- Balakaev, A. (1991). *Arvn hurvn ödr, arvn hurvn jçil* [Thirteen years, thirteen days]. Elista. (in Kalmyk).
- Bembeev, T. (1991). *Sөөһас dordsn өдрмүд* [Days turned into nights]. Elista. (in Kalmyk).
- Burulov, N. (1997). *Shirgsn nulmsn* [Frozen tear]. Elista. (in Kalmyk).
- Gachev, G. (1999). *National images of the world. Eurasia is the space of a nomad, a farmer and a highlander*. Moscow. (in Russian).
- Goryaev, A.T., Badmaev, V.N. (2006). Time as an element of sociometrics of the Kalmyks. *Bulletin of the Kalmyk Regional Branch of the Russian Philosophical Society*. Elista. 2, 5–9. (in Russian).
- Dmitrenko, S. (2002). Fiction gave rise to the classics (On the problem of interpretation of literary works). *Questions of Literature*. 5, 75–102. (in Russian).
- Jimbiev, A. (1969). *Kүүнд му үзгдhlэ* [When it is difficult for a person]. Elista. (in Kalmyk).
- Jimbiev, A. (1994). *Shindyа*. Elista. (in Kalmyk).
- Donets, A. M. (2011). On some features of the Buddhist concept of karma. *Bulletin of the Buryat State University*, 14, 210–215. (in Russian).

- Kalmyk-Russian dictionary* (1977). Moscow. (in Russian).
- Kukaev, A. (1974). *Obin køvəd* [Beyond the Ob River]. Elista. (in Kalmyk).
- Mandzhiev, N.Ts. (2005). *Kalmyk prose about deportation: some aspects of the human concept*. Elista. (in Russian).
- NA RK — National Archive of the Republic of Kalmykia.
- Omakaeva, E.U. (2005). Time and space in the Buddhist picture of the world. *Asia in Europe: Interaction of Civilizations*. “Language, culture, ethnos in a globalized world: at the crossroads of civilizations and times”. Materials of International Congress. Part 2. Elista: KSU, APP “Dzhangar”, 95–99. (in Russian).
- Prozritelev, G. (1990). *The military past of our Kalmyks*. Elista. (in Russian).
- Pyrbeev, G. Ts. (1998). The concept of fate in the culture of the Mongolian peoples. *Teegin gerl*, 6, 96–106. (in Russian).
- Sangadzhieva, B. (1992). *Өчһнэ кishgn’ өvrtн’* [The happiness of an orphan is in the heart]. *Teegin gerl*. 5, 7.
- Sangadzhieva, B. (1992). *My orphan happiness*. Elista: Kalmyk book publishing house. (in Russian).
- Stepin, V.S. (2008). Philosophy of Religion in the Socio-Cultural Context (in memory of L.N. Mitrokhin). *Questions of Philosophy*, 7, 3–14. (in Russian).
- FES — Philosophical Encyclopedic Dictionary (2009). Moscow: INFRA-M. (in Russian).
- Sheiman, L.A. (1982). *Fundamentals of methods of teaching Russian literature in the Kyrgyz school*. Part 2. Frunze. (in Russian).