

СТРАНЫ
и
НАРОДЫ
ВОСТОКА

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
THE INSTITUTE OF ORIENTAL MANUSCRIPTS
ORIENTAL COMMISSION OF RUSSIAN GEOGRAPHICAL SOCIETY

COUNTRIES AND PEOPLES OF THE EAST

Vol. XXXIV

Central Asia
and Far East

Edited by
I.F. Popova, T.D. Skrynnikova



MOSCOW
“VOSTOCHNAYA LITERATURA” PUBLISHER
2013

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Вып. XXXIV

Центральная Азия
и Дальний Восток

*Под редакцией
И.Ф. Поповой, Т.Д. Скрынниковой*



МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА «ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА»
2013

УДК 94(5)
ББК 63.3(5)
С83

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Санкт-Петербургского научного центра РАН*

**Страны и народы Востока / Ин-т восточных рукописей РАН ;
Вост. комиссия РГО. — М. : Вост. лит. — 1959—.**

**Вып. XXXIV : Центральная Азия и Дальний Восток / под ред.
И.Ф. Поповой, Т.Д. Скрынниковой. — 2013. — 374 с. — ISBN 978-
5-02-036542-1 (в пер.).**

В очередной выпуск продолжающегося издания вошли статьи по вопросам истории, этнографии, культуры стран и народов Востока. Рассматриваются различные аспекты распространения буддизма и положения буддистов в Монголии, публикуются материалы по этнографии народов Центральной Азии и Дальнего Востока, исследуется история литературы и искусства в Китае, Монголии и Бурятии. В разделе «Люди и судьбы» рассказывается о жизни и творчестве известных российских востоковедов — Ч.Ч. Валиханова и М.И. Тубянского.

© Институт восточных рукописей РАН, 2013

© Редакционно-издательское оформление.

Издательская фирма «Восточная литература»,
2013

ISBN 978-5-02-036542-1

I. ИСТОРИЯ И ПОЛИТИКА

Karénina Kollmar-Paulenz

**dGE LUGS PA SUPREMACY
IN THE 16th–17th CENTURIES
MONGOLIA RECONSIDERED**

Introduction

In his important and very useful *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire* of 2004 the American scholar of Mongolian studies, Christopher Atwood, characterized the so-called “second conversion” with the following words: “This new exclusivist vision of dGe-lugs-pa Buddhism also targeted the older orders still found in eastern and northern Mongolia. The Fifth Dalai Lama (1617–82) told an eminent Mongolian lama returning from education in Tibet: ‘If you propagate the Old Teaching in the Mongol lands it will only bring bad luck! If anybody else tries to spread them, you must stop him!’”¹ This advice attributed to the Fifth Dalai Lama is quite startling, because the Fifth Dalai Lama was known for his strong rNying ma pa affiliations. He was not only the driving force behind the foundation of the famous rNying ma pa monastery of sMin sgrol gling, the main seat of the rNying ma school in Tibet since the 17th century, but he also encouraged its leaders gTer bdag gling pa and Lo chen Dharma śrī to collect the rNying ma teachings and prevent them from dying out.² As Schaik asserts: “It is thanks to the support of the Fifth Dalai Lama that the Nyingma school preserves many of these traditions to this day.”³ Nonetheless, the image of

¹ *Atwood Ch.P.* *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. N.Y., 2004. P. 491.

² *Schaik S. van.* *Tibet. A History*. New Haven–L., 2011. P. 128.

³ *Ibid.*

an exclusivist dGe lugs pa orthodoxy persecuting their fellow Tibetan Buddhist traditions is very much prevalent in recent scholarly assessment of the religious situation in Mongolia in the 17th century. This evaluation of the religious situation rests first and foremost on the prevalent Mongolian historical sources, without perhaps taking into due account the fact that the historiography which produced these works is itself very much dGe lugs pa-dominated. Moreover, due to the Qing support of the dGe lugs pa, in the late 17th century, the older Buddhist traditions in the Mongolian regions partly came under political pressure. In the 18th century, a strong sectarian streak in some Mongol groups, notably the Dzungars, led to the persecution of the rNying ma pa in Central and Eastern Tibet. The aggression was also fostered by an imperial edict of the Yongzeng emperor of 1726 that aimed at the suppression of the non-dGe lugs pa traditions. As the dominant discourse of dGe lugs pa supremacy was well established in the 18th century, which had led to a discursively created homogenous religious field in Mongolia, other voices were effectively silenced. In my paper, I will take a closer look at the formative period of Mongolian Buddhism in the 16th and early 17th century. I argue that Mongolian Buddhism was jointly shaped by dGe lugs pa, Sa skya pa, bKa' brgyud pa and rNying ma pa actors and that these different schools were also present on the Mongolian religious scene in later times, having left many literary and visual traces. My argument does not deny the very prominent role the dGe lugs pa played in the development of Mongolian Buddhism; they were, however, not alone. The monolithic picture of a pure dGe lugs pa Buddhism in Mongolia needs to be re-evaluated so that the other, weaker, but still extant voices may emerge and contribute to a reassessment of the polyphonic situation in the Mongolian religious field.

Continuing a living tradition: Buddhism in 16th-century Mongolia

When the dGe lugs pa school expanded their activities into the Mongolian regions, what situation did they encounter? The narrative of Mongolian Buddhism speaks about the “first conversion” of the Mongols, dating back to the 13th century during the Mongol Empire, the so-called “dark period” from the end of the Yuan dynasty in 1368 up to 1578, the year of the meeting of the Altan Qayan of the Tümed-Mongols with bSod nams rgya mtsho, the later Third Dalai Lama, and the “second conversion,” starting from 1578 and yet unfinished. Anyone familiar with the Tibetan periodization of time will acknowledge this division to be a piece of Tibetan Buddhist historiography as it is elaborated by Tibetan historians. Unfortunately, this culturally specific model of historical time was taken as fact by scholars of Mongolian

studies, and as a result the scholarly narrative of Mongolian religious history was written along these lines. Divergent views, like the important contribution by Henry Serruys,⁴ who collected persuasive evidence that Buddhism did not vanish from Mongolian soil during the “dark period,” had no strong impact in the field. Apart from the ideological Tibetan-Buddhist framing of the debate, we find ample evidence of a continuing presence of Buddhism and Buddhist monks in Mongolian regions after the breakdown of the Beijing-based Yuan dynasty. Among the Mongols of the “Four Oyrads,” Buddhism was very much alive, as Chinese sources of the time attest.⁵ Tibetan historians mention in their chronicles repeated visits of high ranking lamas, mostly of the Karma bKa’ brgyud pa school, at some local Mongolian noble’s court.⁶ In 1431, a collection of *Dhāraṇīs* was printed in Beijing in four languages: Sanskrit, Tibetan, Mongolian and Chinese. Even some new monasteries were built. Furthermore, the discovery in the stūpas of Olon sūme in Inner Mongolia and Xarboxyn Balgas near Karakorum of a variety of Mongolian Buddhist ritual texts, dating from around the year 1600 and concentrating on everyday issues of lay Buddhist community, attests to a living Buddhist tradition in the 15th and 16th century among the lay population.

The revitalization of Buddhism: “red hats” against “yellow hats”?

Being relative newcomers on the religio-political scene in Tibet, the dGe lugs pa lacked the steady support of politically powerful secular donors. Therefore they took the initiative to expand their activities to the Mongolian regions and to actively propagate the *Dharma* there. Naturally, when the Third Dalai Lama travelled to Mongolia to meet the Tümed ruler Altan Qayan, in his entourage were many dGe lugs pa monks. But a closer look at our sources reveals that there were also monks of other traditions among his followers. Our earliest sources consist, on the one hand, of the biography of

⁴ See Serruys H. Early Lamaism in Mongolia // *Oriens Extremus* 10, 1963. P. 181–216. Serruys H. Additional Note on the Origin of Lamaism in Mongolia // *Oriens Extremus* 13, 1966. P. 165–173. It is only recently that his work begins to be reconsidered, compare Kollmar-Paulenz K. Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert. Wiesbaden, 2001. S. 5–6; Dumas D. The Mongols and Buddhism in 1368–1578: Facts—Stereotypes—Prejudices // *Ural-Altäische Jahrbücher*, N.F., 19, 2005. P. 167–221, and Sagaster Kl. The History of Buddhism among the Mongols // Ann Heirman & Stephan Peter Bumbacher (eds.), *The Spread of Buddhism*. Leiden–Boston, 2007. P. 396–398.

⁵ Serruys H. 1963. P. 187ff.

⁶ ‘Gos lo tsa ba gZhon nu dpal: *Deb ther sngon po*. 2 vols. Chengdu, 1984. P. 651.

the Altan Qayan of the Tümed, the *Erdeni tunumal neretü sudur*, “Sutra, called jewel-like translucence,” written around 1607 by an unknown author.⁷ This biography, which is written in alliterated verse, deals with the life of the Altan Qayan and his successors up to Namudai Sečen Qayan, and describes in detail the activities of the newly arrived Tibetan Buddhist monks at the court of the Altan Qayan and in Köke qota. On the other hand, our sources include the colophons of the Buddhist canonical and non-canonical works which monks-translators began to translate from Tibetan into the Mongolian language. Those translation activities culminated in the completion of the Mongolian *Ganjur*, for the first time in 1602–07,⁸ and the second time under Ligdan Qayan in 1628/29. A close examination of these sources at our disposal brings to light that rNying ma pa, Sa skya pa and bKa’ brgyud pa monks were active alongside the dGe lugs pas, and apparently the monks of different schools were not hostile towards each other. As the *Erdeni tunumal* asserts: “Later, in the Qubilγan-month of the white-hare-year (1591) the yellow and red-capped *sangha* assembled at the Buqa-river, presided over by the reverend Sdaylung corji” (verse 345, fol. 46–47). The sTag lung rdo rje was, by school affiliation, a bKa’ brgyud pa monk, but he was in charge of his fellow monks irrespective of their individual school affiliations. The close association between the dGe lugs pa and the other schools during that period was already noticed by the Russian scholar Boris Vladimirtsov who, at the time of his writing, was unaware of the *Erdeni tunumal* which became available for study only in the eighties of the 20th century. Vladimirtsov also pointed out that, at the beginning of the 17th century, “yellow” and “red” “hats” must have often lived in the same monasteries.⁹ This last aspect, that monks affiliated to different traditions could live in one and the same monastery, is not surprising, as all monastic traditions in Tibet follow the Mūlasarvāstivāda-Vinaya. The sharing of monastic space is a widespread practice in Mongolia to this day.

Another prominent Buddhist personage of the time was the Mayidari Qutuytu. In verse 223 (fol. 30r) of the *Erdeni tunumal*, we are told that the Mongolian nobles, led by Altan Qayan, bestowed on one lama, who is called the “emanation lama of bSod nams grags pa” (sodnam gragba), the title Mayidari Qutuytu. This is quite puzzling, because dGe ’dun dpal bzang rgya mtsho, commonly acknowledged as the first Mayidari Qutuytu, was born in Tibet in 1592 (he died in 1635), some 14 years after the alleged bestowal of this title. Be that as it may, according to tradition, the Mayidari

⁷ The facsimile of the biography alongside a modern Uyigur-Mongolian edition is given in *Jorungγ-a* (ed.): *Erdeni tunumal neretü sudur orosiba*. Beijing, 1984.

⁸ This collection is no longer extant.

⁹ *Vladimirtsov B.Ya.* Nadpisi na skalakh khalkhaskogo Coktu-tajj // *Izvestiya Akademii Nauk SSSR*. II. 1927. P. 231.

Qutuγtu is indeed a reincarnation of the dGe lugs pa scholar Pan chen bSod nams grags pa (1478–1554). bSod nams grags pa was one of the personal teachers of the Third Dalai Lama who took his *upāsaka*-vows from him.¹⁰ Sanang Sečen informs us that Dge ’dun dpal bzang rgya mtsho was also an incarnation of Byams pa rgya mtsho who was a disciple of Padmasambhava.¹¹ dGe ’dun dpal bzang rgya mtsho was a rNying ma pa. In the Mayidari-yin süme, a fortified temple 70 kilometres west of Köke qota, erected in 1606, the murals depict him with a beard, a red gown and a red hat, surrounded by Dharmapālas belonging to the rNying ma pa tantra circles.¹² The Mayidari Qutuγtu was sent to Mongolia to substitute the loss of the young Fourth Dalai Lama who in 1602 departed for Tibet. This is also reported in the *Erdeni tunumal*, verse 376 (fol. 51v), where 1604 is given as the date of his arrival in Mongolia. Dge ’dun dpal bzang rgya mtsho became a personal spiritual teacher of the Namudai Sečen qayan, the famous (and notorious) Noyanču Jönggen Qatun and the Onbo qung taiji. Sanang Sečen gives a detailed report about his activities in the Tümed regions.

How closely interwoven the different Tibetan Buddhist schools were at that time is also illustrated by a hitherto neglected episode which is told in the *Erdeni tunumal*. Upon arrival of the Altan Qayan’s messengers in Central Tibet, when the dGe lugs pa hierarch bSod nams rgya mtsho (the later Third Dalai Lama) had listened to their request to travel to Mongolia, he summoned the oracle of Pehar (called here Biqar qayan)¹³ who also spoke in favor of a meeting between the Altan Qayan and the later Third Dalai Lama (fol. 22r–22v). Pehar is again summoned by bSod nams rgya mtsho when the Tibetan nobles expressed doubt as to the benefit of the Dalai Lama’s visit to Mongolia (fol. 25v). Pehar is one of the ancient protector deities of Tibet who, after having resided for centuries in the monastery of bSam yas, was moved during the reign of the Fifth Dalai Lama in the 17th century to his present abode in the gNas chung monastery.¹⁴ Although Pehar is closely associated with Padmasambhava, he is venerated by the dGe

¹⁰ Ngag dbang blo bzang rgya mtsho. rJe btsun... // ‘Phags pa ‘jig rten dbang phyug gi nam sprul rim byon gyi ‘khrungs rabs deb ther nor bu’i ‘phreng ba. Dharamsala, 1984, vol. 2. P. 36.

¹¹ Erdeni-yin tobči, Urga-manuscript, fol. 85–86; *Haenisch E.* Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang (alias Sanang Secen). Berlin, 1955.

¹² Charleux I. Padmasambhava’s Travel to the North. The Pilgrimage to the Monastery of the Caves and the Old Schools of Tibetan Buddhism in Mongolia // *Central Asiatic Journal* 46/2, 2002. P. 208.

¹³ This translates *Bi har rgyal po*, by which name Pehar is often called in Tibetan sources, for example in the ritual text *gNod sbyin rgyal chen sku lnga ‘khor bcas*, fol. 13r, see *Nebesky-Wojkowitz R. de.* Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities. Graz, 1975. P. 102.

¹⁴ *Nebesky-Wojkowitz* 1975. P. 94–107.

lugs pa, more so than by the rNying ma pa and other schools. The first accounts of his assuming possession of the body of a monk date back to the 17th century, to the time of the Fifth Dalai Lama who allegedly appointed him to his present position as a state oracle.¹⁵ This appointment was seen as an important symbolic aspect in the Fifth Dalai Lama's vision of re-establishing the Tibetan empire of the 7th–9th centuries. By appointing Pehar as a state oracle of the dGe lugs pa Ganden Phodrang government the Fifth Dalai Lama purposely tried to integrate non-dGe lugs pa traditions into an explicitly non-sectarian state, albeit under dGe lugs pa supremacy. Our Mongolian source, the *Erdeni tunumal*, predates the well-known Tibetan sources. According to Tibetan sources, Pehar resided in bSam yas, before he was summoned to Lhasa during the reign of the Fifth Dalai Lama.¹⁶ Our Mongolian source not only affirms Pehar's earlier presence in Lhasa, but also demonstrates close religious contacts between the different Tibetan Buddhist schools at the time of the Third Dalai Lama.

A non-sectarian approach: the attitude of Mongolian rulers

Early Mongolian sources also attest to a non-sectarian approach the Mongolian rulers adopted. The afore-mentioned Altan Qayan did not limit the establishment of a personal *yon mchod* relationship to the third Dalai Lama, but also established such a relationship with the abbot of sTag lung monastery. The nominal great Qayan, Tümen Jasaytu Qayan (reigned 1557/58–1592), who had his pasture grounds in Eastern Inner Mongolia, patronized the Karma pa, Sa skya pa and rNying ma pa rather than the dGe lugs pa. Having been converted by a Karma pa lama around 1576, he nonetheless tried to invite the Dalai Lama. Three lamas at his court, Manjusri Bandida, the Sharba Qutuytu and Biligtü Nangso were probably Sa skya pa. They continued their career under Tümen Jasaytu Qayan's successor, the ill-fated Ligdan Qayan. The Sa skya pa also tried to revive the imperial cult centered around Mahākāla of the Tent (mGur mgon po).

In 1586, Sa skya pa monks consecrated the famous monastery of Erdeni Dzu in the Qalqa territories at the request of Abadai Qayan who was first brought into the fold of Buddhism by the third Dalai Lama who, according to the *Erdeni tunumal* (verse 321, fol. 43v), bestowed on him the title Včirai Qayan. Abadai Qayan was recognized by the third Dalai Lama as an emanation of the bodhisattva Vajrapani. This is not only noted in the *Erdeni*

¹⁵ *Nebesky-Wojkowitz* 1975. P. 105.

¹⁶ *Heller A.* The Great protector Deities of the Dalai Lamas // F. Pommaret (ed.), Lhasa in the seventeenth century. The Capital of the Dalai Lamas. Leiden–Boston, 2003. P. 96.

tunumal as the earliest source, but also in later sources like the *Collected Biographies of the Jebtsundamba Qutuytus*, dating from as late as the 19th century or the *Erdeni-yin erike* by Galdan (fol. 88v18). Erdeni Dzu was for a long time under Sa skya pa patronage.¹⁷ As late as 1776, the second Ičang skya Qutuytu Rol pa'i rdo rje sent monks from this monastery to the Sa skya monastery in Western Central Tibet to bring religious texts back.

As already mentioned, the colophons of Buddhist translations of the time provide another important historical source, as Zoya K. Kas'yanenko has repeatedly pointed out.¹⁸ First place is taken by the Mongolian handwritten *Ganjur* which is housed in St. Petersburg. In the colophon of vol. Ka of the '*dulba* (gelmeli) (Vinaya) section of this *Ganjur* collection, the translator Ünküü bilig-tü dai güsi and his teacher Günding güsi are mentioned. According to the epithets bestowed on them in the colophon, both were Sa skya pa monks. This is not the only colophon of the *Ganjur* collection which refers extensively to the Sa skya pa tradition. I was not able to comb systematically through the colophons but I am sure that a systematic examination and comparison of the colophons of different *Ganjur* collections will shed new light on the religious situation in early 17th-century Mongolia. These translators worked separately as well as in groups. Translation teams and individual scribes were not picked out according to their sectarian affiliation, but according to their capability. Furthermore, the donors of the translations also did not seem to care overmuch about sectarian affiliation. We find noblemen mentioned who employed Sa skya pa translators but were known as donors of dGe lugs pa lamas, and vice versa.

Apart from the texts included in the *Ganjur*, we also have to take into account the colophons of translations of canonical texts that have not been included into the handwritten or printed *Ganjur* as well as other popular religious texts which have been translated around that time. Many of them also contain important information about the religious situation during that formative time. To mention but two of several translators: the famous Sharba Qutuytu translated a Sa skya pa treatise, and the well-known Sa skya monk Šakya Töröb kelemürči translated, among other texts, the legend of Padmasambhava and the Tibetan chronicle *rGyal rabs gsal ba'i me long*. During this period, many rNying ma, bKa' brgyud and Sa skya works have been translated into Mongolian and circulated both among monks and the lay population. The *Mi la ras pa rnam thar* and *mGur 'bum* of Mi la ras pa were among the first texts translated, and we possess several independent

¹⁷ *Tsendina A.D.* Istoriya Erdeni-dzu. Faksimile rukopisi. Perevod s mongol'skogo, vvedenie, kommentarij i prilozheniya. M., 1999.

¹⁸ *Kas'yanenko Z.K.* Kolofony original'nykh sochinenij — istochnik informacii o formirovanii pis'mennoj kul'tury narodov Central'noj Azii // *Mongolica IX*. SPb., 2010. P. 67–68.

translations of them. Evidence of this proliferation of “red hat” texts is found in Mongolian text collections in the libraries around the world. The popularity of these texts gives ample proof that the different Tibetan Buddhist schools were all active in Mongolia in the late 16th to early 17th century.

Politics in Religion

In Tibet, tensions between different schools were latent and often arose due to political reasons. The same can be noted in the Mongolian regions, as the fate of the Qalqa noble Čoytu Tayisi demonstrates. He not only allied himself with Ligdan Qayan, but also took sides in the struggle between the prince of gTsang and the Fifth Dalai Lama who was supported by the Qoshot ruler Gušri Qan.¹⁹ No wonder that Čoytu Tayisi got involved in the political conflict between the Karma pa and the dGe lugs pa in Central Tibet. In the early 17th century, the political tensions in Tibet that involved different Tibetan Buddhist schools aggravated the already tense political situation in Eastern Mongolia under the last great Qan Ligdan. Ligdan favored, as is well known, the Sa skya tradition over the dGe lugs pa, the Sharba Qutuytu being his favorite Lama for a couple of years. The religious preference for the “red hats” to the “yellow hats” once again shows Ligdan Qayan’s unfortunate tendency to confrontation rather than negotiation.

While, in the first half of the 17th century, political struggle in Tibet involving lay nobles and powerful leaders of the different Buddhist schools was being fought out, in 1642 the situation changed. Backed by the military power of Gušri Qan’s army, the Ganden Phodrang (dGa’ ldan pho brang) government was firmly established in Central Tibet and the rule of the Dalai Lamas commenced. The institutionalized charisma of the Dalai Lama considerably increased his political influence as well as the religious *cum* political weight of the dGe lugs pa school in the Tibeto-Mongolian Buddhist world. Furthermore, the power of the dGe lugs pa school was backed by the Qing government. The Shunshi emperor, in a shrewd political move, invited the Fifth Dalai Lama to Beijing, and the following decades saw the emergence of a strong alliance of the Qing with the new religio-political rulers of Tibet. The newly achieved political power of the dGe lugs pa made itself felt also in the Mongolian regions, to the disadvantage of the older, already well-established Buddhist schools there. There is, however, no evidence of an open fight or violent conflict between different schools even in the second half of the 17th century.

¹⁹ Vladimirtsov 1926, 1927; *Bawden Ch.R.* The Modern History of the Mongols. L.–N.Y., 1989. P. 45–46.

With the political power of the dGe lugs pa firmly established, their religious influence grew, especially through the “three seats”—dGa’ ldan, Se ra and ’Bras spungs—which became the educational centers of the dGe lugs pa orthodox religious elite. The education of Mongolian monks often took place in the sGo mang college of ’Bras spungs and brought the successful candidates upon their return to their homeland enormous socio-religious prestige. Tibet became to the Mongols what India was to the Tibetans: their holy country. Therefore Tibetan became the main religious language, after an initial phase of the Mongolian language dominance, by the late 17th century at the latest. Later Mongolian Buddhist historiography was deeply influenced by one Tibetan writer, the Fifth Dalai Lama himself. Every Mongolian chronicle written after the 1660s relies on his *rGyal mo’i glu dby-angs*. As a result, the dominant narrative of the early history of the *Dharma* in Mongolian lands turned into a dGe lugs pa narrative, which, although it does not corroborate a “clash” or even “fight” between the “red hats” and the “yellow hats,” nevertheless silenced other voices.²⁰ Therefore our Mongolian sources no longer talk about the “religion of the Buddha,” *burqan-u nom* or *burqan-u šasin*, but almost exclusively about the “yellow religion,” *šira šasin*, or even the “religion of Tsongkhapa,” *Conggaba-yin šasin*.²¹

In the summer of 1717, the Dzungar ruler Tsewang Rabdan sent an army under the general Tsering Dondub against the then ruler of Central Tibet, the Qoshot Lhazang Qan. When the Dzungar troops arrived in Lhasa, Tsering Dondub ordered the city to be sacked. The monasteries were looted, and finally the Potala was attacked and Lhazang Qan killed. The Dzungars were ardent followers of the dGe lugs pa to the point that they violently persecuted other Buddhist traditions, especially the rNying ma pa, in Tibet. They destroyed the rNying ma monasteries of rDo rje brag and sMin grol gling and executed the rNying ma leaders. For the most part, the Tibetans resented the general violence and also the aggression against the rNying ma pa, and soon they formed a guerrilla army against the Mongolian aggressors. In 1720, the Dzungars were forced out of the country with the help of a Qing army. This short Dzungar rule had brought to the fore a strong sectarian overtone in religious politics, much to the disadvantage of

²⁰ As is the case for the 13th century where the narrative is very much Sa skya pa-dominated. Only in the last decades a more balanced view which pays attention to the Karma pa activities in the 13th-century Mongolia has been promoted, see *Schuh D.* Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche. Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatie. St. Augustin 1977; *Tsering Pema.* rÑin ma pa Lamas am Yüan-Kaiserhof // L. Ligeti (ed.), Proceedings of the Csoma de Kőrös. Memorial Symposium (Mátrafüred, Hungary, 24–30 September 1876). Budapest, 1978. P. 511–540.

²¹ See, for example, the *Asarayči neretü-yin teüke* from 1677: Pringlai (ed.) Byamba. *Asarayči neretü-yin teüke.* Ulaanbaatar, 1960. P. 67 ff.

the rNying ma pa. This sectarian intolerance was further strengthened by an edict issued only six years later, in 1726, by the Qing emperor Yongzeng, against the “teachings of the old translations” (Tib. *snga ’gyur gyi chos lugs*) at the instigation of the Tibetan minister Khang chen nas. The “teachings of the old translations” included the three rites of “Subduing, burning, hurling” (*mnan sreg ’phang gsum*) which were explicitly forbidden: magic rites for “subduing the foe” (*drag las mnan pa*), “burning” (*bsreg pa*) and “hurling of ritual offerings” (*gtor zor ’phang ba*), rituals which were considered heretical.²² The edict met, however, with strong resistance from Pho lha nas, the then ruler of Central Tibet, and therefore did not have the intended impact on the relations between the different school traditions in Tibet. Sometimes, high dignitaries from Mongolia assumed a mediatory role in doctrinal conflicts between the different Buddhist schools in Tibet. As the biography of the second lCang skya Qutuγtu Rol pa’i rdo rje, composed by his famous disciple Thu’u bkvan Chos kyi nyi ma, asserts, upon his visit to Lhasa in the spring of 1758, he won the respect of the “red hats” by pointing out that each school had its benefits.²³

In the 19th century, the case of the famous Danzan Ravjaa (1803–1856), the “Drunkard of the Gobi” (*γobi-yin soytayū*), shows that the “red hats” had their place in Mongolian Buddhism of the time. This wandering monk (in the tradition of the *badarči*) of the rNying ma pa was officially recognized as a reincarnation of the lama Ngawang aγramba čorji of the Mergen wang-banner, but unofficially as a reincarnation of the fourth Noyan Qutuγtu.²⁴ Today he is included in the lineage as the fifth Noyan Qutuγtu. Recent research has brought to light the complex situation concerning the school affiliation in many Mongolian monasteries up to the first half of the 20th century.²⁵ As late as the first half of the 20th century, “red hat” monks coexisted in many monasteries in Mongolia with their “yellow hat” brethren. Sometimes the alignment with either tradition assumed ethnic significance, as monasteries were attached to ethnic groups.²⁶ This is confirmed by recent fieldwork results of Carole Pegg.²⁷

²² Ehrhard Fr.-K. Political and Ritual Aspects of the Search for Himalayan Sacred Lands // T. Huber (ed.), Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture: A Collection of Essays. Dharamsala, 1999. P. 244 and 251, n. 14.

²³ Wang Xiangyun. The Qing Court’s Tibet Connection: Lcang skya Rol pa’i rdo rje and the Qianlong Emperor // Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 60, No. 1, 2000. P. 148.

²⁴ Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. 2 vols. Darmstadt, 1994. P. 190.

²⁵ Pegg C. Mongolian Music, Dance & Oral Narrative. Performing Diverse Identities. Seattle–L., 2001. P. 145–148.

²⁶ Miller R.J. Monasteries and Cultural Change in Inner Mongolia. Wiesbaden, 1959. P. 124.

²⁷ Pegg C. 2001. P. 147.

Conclusion

Further textual proof that sectarian affiliation did not seem to be overly important to Mongols and Tibetans alike is found as late as in 1889 in Dharmatala's chronicle *Padma dkar po'i phreng ba* ("Rosary of White Lotuses," also called *Hor chos 'byung*) where Tsong kha pa and his disciples are classified as belonging to the Karma pa. A closer look at non-dGe lugs pa Tibetan historical accounts reveals traces of the "red hats" presence in Mongolian regions which are left out of dGe lugs pa chronicles. To give but one example: According to the *Chos rje karma pa sku 'phreng rim byon gyi rnam thar mdor bsduḡ dpag bsam 'khri shing*, written by Karma nges don bstan rgyas in 1891, the tenth Karma pa rGyal mchog chos dbyings rdo rje went to Mongolia in 1614 where he converted one "king D'ai ching." He had already been invited earlier. In 1620, this source tells us, he received presents from Chaqar and Qalqa nobles.

To sum up: Textual evidence, both from early Mongolian chronicles and *Ganjur* colophons as well as the colophons of non-canonical texts translated during the early period of Buddhist activities in Mongolian regions, and also iconographical and architectural evidence points to more than just a peaceful coexistence of Sa skya pa, rNying ma pa and bKa' brgyud pa monks alongside the dGe lugs pa in the late 16th, early 17th century. These diverse sources also attest to the fact that different school traditions shaped Mongolian Buddhism in its formative period. Later they did not vanish, but coexisted along the much more prominent dGe lugs pa. Sectarian rhetorics in dGe lugs pa sources paint a slightly different picture, but then we have to ask for what reasons and to what ends do later historians model the past? For a long time, Tibetologists told the story of political relations between the Mongol Empire and Tibet according to the dominant Sa skya pa narrative, till they realized that the *Sa skya pa'i gdung rabs* of 1629 omits major aspects²⁸ that could, however, be gathered from other sources like, for example, the *mKhas pa'i dga' ston* written between 1545 and 1565 by the Karma pa historian dPag bo gtsug lag 'phreng ba. It is time we started to question the dominant dGe lugs pa narrative and their claim of having solely shaped Mongolian Buddhism.

²⁸ Schuh D. 1977.

Р.Ю. Почекаев

**ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ
РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА
В МОНГОЛИИ В XIII–XVIII вв.**

Процесс распространения буддизма в Монгольской империи XIII–XIV вв. был довольно противоречивым. С одной стороны, в источниках фиксируется тот факт, что ханы Чингизиды оказывали «желтой вере» покровительство, даровали привилегии буддийской церкви и приближали к себе ее иерархов¹. Ряд представителей ханского рода, включая и правителей отдельных улусов Монгольской империи (не только империи Юань), лично принимает буддизм. Так, например, известно о приверженности к буддизму нескольких первых ильханов Ирана. Буддизма, вероятно, придерживались несколько чагатайских ханов — Эльджигитай, Дува-Тимур, Тармаширин², Дженкши, Есун-Тимур: эти ханы даже чеканили монету с буддийским символом — ваджрой (дорчже, очир)³. Высказывались предположения, что буддизмом мог быть и золотоордынский хан Токта, а также представители его ближайшего окружения⁴. Нельзя также не упомянуть о значительной буддийской прослойке среди чиновничества в Монгольской импе-

¹ См., напр.: *Джамбадорджи*. Хрустальное зеркало / Пер. Б.И. Короля, А.Д. Цендиной // История в трудах ученых лам. М., 2005. С. 87–93; Золотое сказание / Пер. Г.С. Горюховой, А.Д. Цендиной // Там же. С. 61; *Лубсан Данзан*. Алтан Тобчи («Золотое сказание») / Пер. Н.П. Шастиной. М., 1973. С. 246–251; Шара Туджи. Монгольская летопись XVII в. / Пер. Н.П. Шастиной. М.–Л., 1957. С. 133, 139–140.

² Примечательно, что этот монарх в историографии фигурирует, как правило, под своим буддийским именем, хотя впоследствии он принял ислам и активно распространял его.

³ *Петров П.Н.* Ваджра на монетах Чагатайского государства // Актуальные проблемы истории и культуры татарского народа. Материалы к учебным курсам. В честь юбилея академика АН РТ М.А. Усманова. Казань, 2010. С. 136.

⁴ См.: *Костоков В.П.* Буддизм в культуре Золотой Орды // Тюркологический сборник 2007–2008. История и культура тюркских народов России и сопредельных стран. М., 2009. С. 198–201.

рии и государствах, выделившихся из ее состава: многие ответственные чиновные должности в них занимали уйгуры-буддисты. Однако, как показывает анализ сведений об их деятельности, в силу специфики своего статуса и должностных обязанностей они так и не сумели добиться значительного влияния в политических делах и, соответственно, как-то влиять на конфессиональную политику монгольских монархов⁵.

С другой стороны, иностранцы, побывавшие в Монгольской империи, ничего не говорят о ведущей роли буддизма. Так, по словам Гильома де Рубрука, хан Мунке относился к пяти религиям как к пяти пальцам на руке⁶. Ничего не говорит о значении буддизма при описании «религии татар» и Марко Поло, проживший при дворе Хубилая 17 лет⁷. Соответственно, и исследователи весьма обоснованно говорят о существовании в Монгольской империи XIII–XIV вв. наряду с буддизмом и других религий. Так, Р. Груссе также отмечает, что симпатии Хубилая к буддизму никоим образом не исключали аналогичного его отношения к несторианству. И указы хана об освобождении служителей культа от налогов в равной степени касались буддистов, мусульман, даосов, несториан⁸. Ш. Бира пишет, что при Хубилае большим влиянием пользовались представители мусульманского вероисповедания (чиновники и астрологи), конфуцианцы, несториане и др.⁹. Весьма ярко охарактеризовал политику того же Хубилая исследователь его эпохи М. Россаби: «Перед китайскими учеными он выдавал себя за поборника конфуцианской системы; перед тибетскими и китайскими монахами он стремился выглядеть ярким буддистом; европейцам, таким как Марко Поло, он предрекал массовое обращение своих подданных в христианство, а мусульманам он обещал свое покровительство. Такое хамелеоноподобное поведение весьма помогало Хубилаю управлять этнически и религиозно разнородным населением империи»¹⁰.

Итак, каков же был статус буддизма в Монгольской империи? Являлся ли он более привилегированной религией среди остальных, име-

⁵ См. подробнее: *Почекаев Р.Ю., Абзалов Л.Ф.* Почему чиновничество Золотой Орды не стало бюрократией? // *Научный Татарстан. Сер. Гуманитарные науки.* 2010. № 4. С. 147.

⁶ *де Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны. Пер. А.И. Малеина; *Плано Карпини Дж. дель.* История моголов; *Рубрук Г. де.* Путешествие в восточные страны; Книга Марко Поло / Вступ. ст., коммент. М.Б. Горнунга. М., 1997. С. 169.

⁷ Книга Марко Поло / Пер. со старофр. И.П. Минаева // Там же. С. 271–272.

⁸ *Grousset R.* The Empire of the Steppes: A History of Central Asia. New Brunswick–London, 2000. P. 300.

⁹ *Bira Š.* The Mongolian Ideology of Tenggerism and Khubilai Khan // *Бира Ш.* Түүвэр зохиолууд. Collection of Selected Papers. Улаанбаатар, 2007. Т. 119.

¹⁰ *Россаби М.* Золотой век империи монголов / Пер. с англ. С.В. Иванова. СПб., 2009. С. 227.

ло ли его особое положение какое-то формальное закрепление? Ответить на этот вопрос, опираясь на летописные источники, довольно затруднительно, поскольку основные исторические сочинения, дошедшие до нашего времени, были написаны в XVII–XIX вв., когда буддизм уже действительно стал государственной религией монголов, да и авторами многих из этих сочинений были представители буддийского духовенства. Нет сомнения, что они могли в интересах своей церкви «приукрасить» ситуацию с буддизмом, имевшую место в XIII–XIV вв., и представить его позиции более значительными, чем они были на самом деле, т.е. создать буддийскую историографическую мифологию.

Так, например, в тибетской историографии XVIII в. при описании событий 1207 г. хан упоминался как «милостынедатель», т.е. патрон буддизма¹¹. А.Д. Цендина вполне однозначно относит подобные сведения к буддийским историческим мифам¹². Весьма распространенным явлением в монгольской буддийской историографии стало выведение преемственности монгольских ханов от древних буддийских царей Индии и Тибета. Причем если в эпоху Хубилая впервые был поднят вопрос о политической и религиозной преемственности монгольских ханов от индийских и тибетских буддийских царей, то в историографии XVII–XIX вв. речь шла уже и о генеалогической, династийной преемственности¹³. Вызывает некоторые сомнения и существование института «государственных наставников» («гоши») — буддийских лам при монгольских ханах. Известно, что такой статус в 1264 г. был пожалован Хубилаем Пагба-ламе¹⁴, однако этот титул означал не столько включение буддийского первосвященника в монгольскую имперскую иерархию, сколько легитимацию его власти над Тибетом¹⁵. Поздне-

¹¹ Пубаев Р.Е. «Пагсам-джонсан» — памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск, 1981. С. 237.

¹² Цендина А.Д. Монгольские хроники XVII–XIX веков. Повествовательные традиции. М., 2007. С. 125–130; см. также: Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI — начало XX в. Новосибирск, 1988. С. 13.

¹³ Пучковский Л.С. Идея преемственности ханов в монгольских летописях XVII–XIX вв. // XXV Международный конгресс востоковедов. Москва, 9–16 августа 1960 г. Доклады делегации СССР. М., 1963. С. 228–241; см. также: Базарова Б.З. Буддизм и монгольские летописи XVII–XIX веков (К критике идеи преемственности происхождения монгольских ханов) // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 61–63.

¹⁴ Согласно Ю.Н. Рериху, Пагба-лама стал «ханским духовником» Хубилая еще в 1253 г., а главой Тибета — лишь в 1276 г., см.: Рерих Ю.Н. Монголо-тибетские отношения в XIII и XIV вв. // Рерих Ю.Н. Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы. Самара, 1999. С. 146.

¹⁵ Успенский В.Л. Монголы и буддизм в XIII веке // Буддизм и христианство в культурном наследии Центральной Азии. Материалы международной конференции. Бишкек, 3–5 октября 2002 г. Бишкек, 2003. С. 168.

средневековые монгольские и тибетские хроники XVII–XIX вв. сообщают, что при каждом преемнике Хубилая вплоть до падения империи Юань был особый лама¹⁶, однако, как уже отмечалось, их авторы нередко старались «удревнить» роль буддизма в качестве господствующей религии в Монголии. Стоит отметить, что, например, в «Синей летописи» — тибетском историческом сочинении XV в. (т.е. созданном до утверждения в Монголии буддизма) ничего о «государственных наставниках» не говорится. Автор «Синей летописи» приводит единственный пример связи юаньских императоров с буддизмом: «Олчжаду (Олдзейту Тэмур, ум. 1307). При нем был собран нартанский Данжур (Чомдэн Ригралом)»¹⁷. В результате весьма трудно отделить подлинную информацию от идеологических интерполяций хронистов — буддийских монахов.

Выяснить реальный статус буддизма, на наш взгляд, позволяет анализ монгольских правовых актов, дошедших до нашего времени, в которых отражена позиция монгольских ханов по отношению к «желтой вере» и ее представителям. Этот вид источников вызывает доверие, поскольку не содержит субъективной авторской позиции, а отражает исключительно государственную и правовую идеологию законодателей — монгольских правителей. Именно поэтому мы ставим перед собой задачу на основе правовых текстов того или иного периода выяснить, какой же статус имел буддизм в рассматриваемый период. Кроме того, считаем целесообразным провести сравнительный анализ монгольского законодательства XIII–XIV и XVI–XVIII вв., чтобы выяснить, каковы были сходства и различия в государственной политике относительно буддизма в Монгольской империи и в позднесредневековых монгольских ханствах.

Нельзя сказать, что правовые аспекты распространения буддизма до сих пор не затрагивались в исследовательской литературе. Правовые акты использовали в своих исследованиях по истории распространения буддизма и развития буддийской (ламаистской) церкви в Монголии, в частности, Р.Н. Дугаров, Ц.П. Ванчикова (Пурбуева), П. Рачневски, С. Пурэвжав, Т.Д. Скрынникова, В.Л. Успенский, Л.Е. Янгутов¹⁸. Однако в большинстве случаев правовые тексты средневековых

¹⁶ См., напр.: *Лубсан Данзан*. Алтан Тобчи. С. 249–251; *Пубаев Р.Е.* «Пагсам-джонсан». С. 239; Шара Туджи. С. 139–140.

¹⁷ *Гой-лоцава Шоннупэл*. Синяя летопись. История буддизма в Тибете, VI–XV вв. / Пер. с тиб. Ю.Н. Рериха; пер. с англ. О.В. Альбедила и Б.Ю. Харьковской. СПб., 2001. С. 54.

¹⁸ *Дугаров Р.Н.* Очерки средневековой истории Кукунора (Ойрат-монгольская цивилизация IV–XIX вв.). Улан-Удэ, 2003; *Пурбуева Ц.П.* «Биография Нейджи-тойна» — источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984; см. также: *Сауан теүке* — «Белая история» — монгольский историко-правовой памятник XIII–XVI вв. / Пер. П.Б. Бал-

монголов использовались специалистами как вспомогательный источник, для подтверждения и уточнения сведений, черпаемых из летописных сочинений, либо же являлись предметом источниковедческого анализа. Собственно правовым памятникам посвящены исследования историков права — в частности, работы Я.И. Гурлянда и В.А. Рязановского, однако в них правовые документы, касающиеся буддийской политики монгольских ханов, рассматриваются в контексте общего правового развития монгольских народов¹⁹. Авторы не ставили перед собой цель проанализировать отражение буддийской политики государей Монголии в их законодательстве. Исключение составляет исследование Ц.П. Ванчиковой, проведеншей глубокий и всесторонний анализ «Белой истории» как правового памятника и источника по истории распространения буддизма в Монголии²⁰. Исследовательница рассматривает конкретный (и весьма значительный для истории монгольского права) источник. Мы же в рамках настоящей статьи намерены проследить эволюцию монгольского законодательства, касающегося распространения буддизма в Монголии. Для решения поставленной задачи нами привлечен широкий круг источников — правовых памятников XIII–XVIII вв., которые сохранились до нашего времени.

Наиболее ранними из дошедших до нас правовых текстов, касающихся политики монгольских ханов в отношении буддизма, являются

данжапова, исслед., коммент. Ц.П. Ванчиковой. Улан-Удэ, 2001; *Ratchnevsky P.* Die mongolischen Grosskhane und die buddhistische Kirche // *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller zum 65. Geburtstag.* Lpz., 1954. S. 489–504; *Пурэвжав С.* История ламаистской церкви в Монголии в конце XVI — начале XX в. (социально-экономическое исследование). Докт. дисс. М., 1983; *Скрынникова Т.Д.* Ламаистская церковь...; она же. Основные тенденции в развитии ламаистской церкви в Халхе XVIII — начала XX в. // *Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии.* Новосибирск, 1986. С. 73–85; она же. Роль Чжебзун-Дамба-хутукты в церковной организации монгольского ламаизма XVII в. // *Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии.* Новосибирск, 1980. С. 18–32; она же. Сакральное право средневековых монголов // *Россия и Монголия в свете диалога евразийских цивилизаций. Материалы международной научной конференции (Звенигород, 2–5 июня 2001г.).* М., 2002. С. 143–146; *Успенский В.Л.* Монголы и буддизм в XIII веке; *Янгутов Л.Е.* Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии // *Мир Центральной Азии. Материалы международной научной конференции. Культурология. Философия. Источниковедение Т. III.* Улан-Удэ, 2002. С. 240–246; она же. Сотериологические принципы «десяти негативных и десяти благих деяний» буддизма и «Арбан буяны цааз» Алтанхана // *Востоковедение и африканистика в диалоге цивилизаций. XXV Международная конференция «Источниковедение и историография стран Азии и Африки». 22–24 апреля 2009 г. Тезисы докладов.* СПб., 2009. С. 304–305.

¹⁹ *Гурлянд Я.И.* Степное законодательство с древнейших времен по XVII столетие. Казань, 1904; *Рязановский В.А.* Монгольское право, преимущественно обычное. Харбин, 1931.

²⁰ *Сауян teike.*

указы (ярлыки в бумажной форме, а также наскальные надписи — «писаницы»). К таковым относятся акты монгольских ханов середины XIII — первой половины XIV в., большинство из которых представляют собой надписи, высеченные на стелах при соответствующих монастырях. В частности, можно назвать указы Мунке 1255 и 1256 гг., указы Хубилая 1254 (т.н. «Тибетский эдикт»), 1258, 1261, 1264 (т.н. «Жемчужный эдикт»), 1280 и 1281 гг., указы Буянту-хана 1311 и 1314 гг., Есун-Тэмур-хана 1324 г., Тогон-Тэмур 1345, 1362 и 1368 гг. Эти документы были опубликованы, переведены на современный монгольский и иностранные языки и прокомментированы с исторической и филологической точки зрения, в частности, Э. Шаванном, Н.Н. Поппе, И.Т. Зографом, В.Л. Успенским²¹. Одни из последних публикаций монгольских документов эпохи Юань (в первую очередь интересующих нас ханских указов) на современном монгольском языке предприняты Д. Төмөртоого и Б. Баярсайханом²².

Правовые памятники более позднего времени, регламентирующие статус буддизма уже в качестве официальной религии, представляют собой не только отдельные указы, но и целые законодательные своды, которые также неоднократно издавались, переводились и комментировались. Наиболее значительные из них — это Уложение Алтан-хана (1570-е годы), «Восемнадцать степных законов» конца XVI — начала XVII в., «Их Цааз» («Великое уложение», 1640 г.) и «Халха Джирум» (XVIII в.)²³. К числу отдельных указов можно отнести, в частности, «Арбан буяны цааз» («Закон, обладающий десятью добродетелями»,

²¹ *Chavannes E.* Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole: 1) Pt. I // T'oung Pao. Ser II. Vol. 5. Leide, 1904. P. 357–445; 2) Pt. II // T'oung Pao. Ser II. Vol. 6. Leide, 1905. P. 1–42; 3) 2nd ser. // T'oung Pao. Ser II. Vol. 9. Leide, 1908. P. 295–428; *Поппе Н.Н.* Квадратная письменность. М.–Л., 1941; *Зограф И.Т.* Монгольско-китайская интерференция: Язык монгольской канцелярии в Китае. М., 1984; *Успенский В.Л.* Монголы и буддизм в XIII веке.

²² *Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII–XVI Centuries).* Introduction, Transcription and Bibliography / Ed. by D. Tumurtogoo. Taipei, 2006; Монголын төр, эрх зүйн түүх (дээж бичиг) / Эрхлэн хэвлүүлсэн Б. Баярсайхан. Дэвт. II. Улаанбаатар, 2006.

²³ *Бира Ш.* XVI зууны нэгэн монгол цаазны бичиг // *Бира Ш.* Түүвэр зохиолууд. Collection of Selected Papers. Улаанбаатар, 2007. Т. 186–200; см. также: *Bira Š.* A Sixteen Century Mongol Code / Transl. by Rashidonduk/Veit // *Zentralasiatische Studien.* № 11. Wiesbaden, 1977. P. 7–34; Восемнадцать степных законов: Памятник монгольского права XVI–XVII вв. / Пер. А.Д. Насилова. СПб., 2002; Их Цааз («Великое уложение»): Памятник монгольского феодального права XVII в. / Пер. С.Д. Дылыкова. М., 1981; см. также: *Леонтович Ф.И.* К истории права русских инородцев: Древний монголо-калмыцкий или ойратский устав взысканий (Цааджин-Бичик) // Записки Императорского Новороссийского университета. Т. XXVIII. Одесса, 1879; Халха Джирум: Памятник монгольского феодального права XVIII в. / Пер. Ц. Жамцарано. М., 1965.

более известный как закон Хутуктай-Сэчена, ок. 1578 г.)²⁴ и Абаканскую писаницу XVII в.²⁵

Наиболее ранний по времени из интересующих нас правовых документов — это указ Мунке-хана 1255 г., содержание которого дает исследователям основание полагать, что с этого времени монгольские ханы стали оказывать особое покровительство буддизму. Например, Э. Шаванн отмечает, что если Гильом де Рубрук под 1254 г. отмечал религиозный индифферентизм Мунке-хана, то вскоре тот явно начал оказывать предпочтение буддизму перед другими религиями²⁶. Вытекает ли такой вывод из содержания этого указа?

Указ представляет собой ответ на жалобу буддийского иерарха Намо, настоятеля монастыря Шаолин, на действия даосов, которые уничтожали изображения Будды и Гуань-ин и создавали «фальшивые» книги, согласно которым буддизм являлся всего лишь ответвлением даосизма. Хан предписывает даосам восстановить разрушенные буддийские изображения и передать их буддистам²⁷. Итак, перед нами, по сути, судебное решение по иску о возмещении ущерба. Несомненно, указ Мунке преследовал цель не столько предоставить привилегии буддистам, сколько обуздать своеволие даосов, которые, получив еще от Чингис-хана ярлык об освобождении от налогов²⁸, начали притеснять буддистов, захватывать их монастыри и глумиться над предметами культа²⁹. Стоит отметить, что первые попытки обуздать даосов были предприняты еще в правление хана Угедэя его первым советником Елюем Чу-цаем, ревностным буддистом. Однако после его отстранения от дел и последовавшей вскоре смерти его собственный сын Елюй Чжу, будучи не менее ревностным приверженцем даосизма, постарался свести на нет все результаты деятельности отца³⁰. Указ Мунке на какое-то время возымел действие, но буддисты вернули себе далеко не все за-

²⁴ *Бира Ш.* Хутагтай Сэцэн хан тайжийн хохиосон нэгэн хуулийн тухай // *Бира Ш.* Түүвэр зохиолууд. Т. 182–186; *Дугаров Р.Н.* Очерки средневековой истории Кукунора. С. 40.

²⁵ См.: *Гурлянд Я.И.* Степное законодательство. С. 88–90; *Рязановский В.А.* Монгольское право. С. 67–68; см. также: *Леонтович Ф.И.* К истории права русских инородцев. С. 237.

²⁶ *Chavannes E.* Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole. Pt. I. P. 366.

²⁷ *Ibid.* С. 377–380.

²⁸ См.: *Палладий.* Си ю цзи, или Описание путешествия на Запад // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. IV. СПб., 1866. С. 375–376; *Chavannes E.* Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole. Pt. I. P. 368–370.

²⁹ См. подробнее: *Мункуев Н.Ц.* Китайский источник о первых монгольских ханах: Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая. М., 1965. С. 17; *Гумилев Л.Н.* В поисках вымышленного царства. М., 1992. С. 169;

³⁰ См.: *Мункуев Н.Ц.* Китайский источник. С. 16–17.

хваченные монастыри: даосы сфабриковали фальшивый ханский указ, согласно которому их захваты признавались законным владением³¹.

Вероятно, именно неуступчивость даосов привела к изданию целой серии указов Хубилая в пользу буддистов в 1258, 1261, 1280 гг. и, наконец, весьма радикального в 1281 г. — о сожжении их книг, противоречащих буддизму³². В этих указах повторяется распоряжение Мунке о возвращении буддийских монастырей и имущества из незаконного владения даосов. Соответственно, адресатами указов выступают чиновники «сюаньвэйсы», *даруги* городов и селений, а также сами даосы, которым предписывается выполнить действия по возврату незаконно захваченного³³. Таким образом, вышерассмотренные акты Мунке и Хубилая отнюдь не предоставляли буддистам каких-то значительных прав и привилегий по сравнению с другими религиями — напротив, их целью было обеспечение равновесия между различными конфессиями в Монгольской империи с помощью репрессий против даосов, пытавшихся занять доминирующее положение.

Особняком в «буддийском законодательстве» Хубилая стоят два указа (эдикта), которые регламентируют статус уже не китайских, а тибетских буддистов, — речь идет о «Тибетском эдикте» 1254 г. и «Жемчужном эдикте» 1264 г. Первый из них является своего рода «переходным» документом военного времени: Хубилай (в то время еще не хан, а лишь военачальник при его брате Мунке) постарался обеспечить себе если не поддержку, то хотя бы нейтралитет со стороны Тибета в то время, когда сам он вел активные боевые действия в Китае, против империи Южная Сун. В частности, в нем содержится следующий текст: «Вы, монахи, не вступайте в конфликты с военными. Пускай проповедуют те, кто познал Дхарму согласно [учению] Шакьямуни. Те, кто не познал, пусть слушают. Усердно пишите, читайте, созерцайте и практикуйте Дхарму. Совершайте обряды для благополучия, читайте ради нас священные книги и произносите молитвы»³⁴. Таким образом, этот указ не столько определял какой-то особый статус тибетских буддистов в Монгольской империи (или хотя бы даже на территориях), а всего лишь подтверждал неприкосновенность буддийских монахов при условии их лояльности монгольским властям. По сути, это был даже не указ, а своеобразный международный договор. Вполне справедливо Ш. Бира отмечает, что предпочтение, оказываемое буддизму, во

³¹ См.: *Chavannes E.* Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole. Pt. I. P. 381.

³² Ibid. P. 385–403; *Grousset R.* The Empire of the Steppes. P. 298; *Зограф И.Т.* Монгольско-китайская интерференция. С. 93–96.

³³ См., напр.: *Зограф И.Т.* Монгольско-китайская интерференция. С. 95.

³⁴ Цит. по: *Успенский В.Л.* Монголы и буддизм в XIII веке. С. 168.

многим объясняется тем, что Тибет не был в свое время завоеван, подобно другим областям Монгольской империи, а подчинен Хубилаем мирным путем. И покровительство Хубилая буддизму было всего лишь средством для обеспечения и укрепления власти в ряде буддийских регионов его обширной империи, тогда как официальной государственной религией был именно тенгризм³⁵.

«Жемчужный эдикт», выданный Хубилаем Пагба-ламе десятью годами позже, имел уже принципиально иное содержание и уже в значительной степени соответствует ярлыкам монгольских ханов, которыми они жаловали (или подтверждали уже имевшиеся ранее) привилегии той или иной конфессии. Указ, составленный, вероятно, самим Пагба-ламой, содержит некоторые специфические элементы (связанные, в частности, с признанием Хубилаем истинности «пути Шакьямуни» и принятием им посвящения от своего «учителя»), но главное его содержание выражается в следующих словах: «Если вы будете поступать в соответствии с моим повелением и хорошо поймете религиозный закон, то и я буду оказывать почтение и поддержку. К так поступающим монахам пусть никогда не ходит никакой военачальник или просто военный человек, градоначальник, крупные чиновники и посланники. Не привлекать монахов к военной службе, не налагать повинности и не привлекать к общественным работам. Не делайте противное закону Шакьямуни. Живите, совершая обряды, для [всеобщего] благополучия, и читайте ради нас, подателей милостыни, священные книги... Посланники не имеют права останавливаться в принадлежащих монашеским общинам храмах и зданиях или изымать у них лошадей и пропитание»³⁶. Итак, перед нами типичная жалованная грамота монгольского хана церкви.

Основу таких пожалований составляла Великая Яса Чингис-хана — основное законодательство Монгольской империи, в которой прямо предписывалось оказывать уважение представителям всех религий³⁷. В развитие этого положения Ясы монгольские ханы выдавали представителям каждой конфессии (а иногда и отдельным церковным иерархам или монастырям) жалованные грамоты, которыми подтверждали их привилегии и льготы, освобождение от налогов и повинностей. Первой из таких грамот, по-видимому, был указ Чингис-хана даосам 1223 г., с которого и началось противостояние между ними и буддистами, которое пришлось устранять Мунке и Хубилаю. В этом указе даосам предписывается возносить молитвы за хана, за что «они будут

³⁵ *Bira Š.* The Mongolian Ideology. P. 121, 123.

³⁶ Цит. по: *Успенский В.Л.* Монголы и буддизм в XIII веке. С. 169.

³⁷ *Juvaini Ata-Malik.* The History of the World-Conqueror / Transl. from the text of Mirza M. Qazvini by J. A. Boyle. Vol. I. Cambridge, 1958. P. 26.

избавлены от всех больших и малых повинностей, оброков и податей», равно как их «скиты и дома»³⁸.

Формула, однажды установленная Чингис-ханом, впоследствии из поколения в поколение применялась (с незначительными изменениями) ханами — его потомками со ссылкой на волю своего предка, причем не только в Монгольской империи и империи Юань. Например, в Золотой Орде еще в 1379 г. хан Мухаммад-Булак (Тюляк), ставленник знаменитого временщика Мамая, выдал русскому митрополиту Михаилу ярлык, в котором присутствовало следующее пожалование: «В ярлыках Чингис-хана и последующих ханов — наших предшественников... было сказано, чтобы христианские митрополиты, священники и монахи, не видя каких бы то ни было налогов и повинностей, молились за них богу и возносили им благопожелания. И ныне мы, согласно с прежними ярлыками, на тех же условиях пожаловали этого митрополита Михаила... Мы повелели так: „Пусть они не дают никаких общепринятых налогов и сборов, подвод и кормов, а также чрезвычайных налогов и сборов“. В принадлежащие их храмам и монастырям земли и воды, сады и огороды, бани и мельницы кто бы то ни было пусть не вступают, какое бы то ни было насилие им пусть не причиняют, что бы то ни было у них пусть не тащат и не забирают. В их храмах, монастырях и жилищах кто бы то ни было на ночлег и на постой пусть не останавливаются»³⁹. Как видим, ярлык золотоордынского хана второй половины XIV в. в основном соотносится с указом Чингис-хана 1223 г. и эдиктом Хубилая 1264 г.: духовенство так же освобождается от всех налогов, сборов и повинностей, его владения объявляются неприкосновенными.

Эдикт Хубилая 1264 г. стал прецедентом для выдачи аналогичных (подтвердительных) указов его преемниками — императорами династии Юань. Нам известны, в частности, подтверждающие привилегии буддистов указы Буянту-хана монастырю Чуньшэнсы в Юньнани (1311 г.) и монастырю Кайхуасы в Хэбэе (1314 г.)⁴⁰. Как и цитированные выше жалованные грамоты, эти указы (выполненные в форме на скальных надписей у соответствующих монастырей) содержат те же основные положения: освобождение от всех налогов и повинностей, неприкосновенность жилища и прочего имущества и пр.

Означало ли это, что буддисты имели какие-то преимущества перед другими религиями? Полагаем, что нет, и наше мнение подтверждается дальнейшим анализом правовых документов эпохи Юань.

³⁸ Палладий. Си ю цзи. С. 275.

³⁹ Цит. по: Григорьев А.П. Сборник ханских ярлыков русским митрополитам: Историко-ведческий анализ золотоордынских документов. СПб., 2004. С. 201–202.

⁴⁰ Зограф И.Т. Монгольско-китайская интерференция. С. 96–97, 105–107.

Во-первых, среди наскальных надписей при монастырях и храмах, проанализированных и опубликованных Э. Шаванном, Н.Н. Поппе и И.Т. Зограф, пожалования буддистам не столь уж многочисленны. Гораздо больше сохранилось подобных пожалований именно даосам: известны жалованные грамоты даосским храмам, выданные еще Угедэем (1235 г.), а затем — Аньси-ваном Мангалой (1276 г.) и его сыном Анандой (1282 г.), Буянту-ханом (1312, 1313, 1314 гг.) — тем же, который выдал вышеупомянутые грамоты буддийским монастырям, матерью Кулук-хана (1321 г.), Есун-Тэмур-ханом (1324, 1326 гг.), Тогон-Тэмур-ханом (1335, 1336, 1342, 1351 гг.)⁴¹. И перечень предоставляемых льгот в них абсолютно аналогичен тем, которые были представлены буддистам. Э. Шаванн опубликовал также аналогичные указы, выданные конфуцианцам ханами Тэмуром (1307 г.) и Ток-Тэмуром (1331 г.)⁴².

Во-вторых, обращает на себя внимание так называемая мотивировочная часть ханских указов: все они содержат апелляцию к ярлыкам их предшественников, которая выглядит весьма показательно. Например, в ярлыке Есун-Тэмур-хана (император Тайдин-ди, 1323–1328), выданном в 1326 г. даосскому монастырю Тяньбаогун в Хэнани, она представлена следующим образом: «В указах императоров Чингиса, Угэдэя, Сэчэна, Улджайту, Гюлюка, Буянту, Гэгэна было сказано: „На буддийских, несторианских, даосских и мусульманских духовных лиц пусть не налагаются никакие повинности. Пусть [они] взывают к Небу и молят о долголетию“»⁴³. Как видим, каждый хан, выдавая соответствующий ярлык, опирался, во-первых, на исходное положение Великой Ясы Чингис-хана о покровительстве всем религиям, представленным в Монгольской империи, во-вторых — на ярлыки своих предшественников. Таким образом, выдача ярлыка представителям какой-либо конфессии не дает оснований говорить о том, что выдавший его монарх отдавал ей какое-то предпочтение.

Еще одна очень важная деталь — состав адресатов в правовых актах правителей Монгольской империи. В дошедших до нас указах монгольских ханов мы не находим представителей буддийского духовенства среди адресатов. Это дает основание полагать, что буддийские

⁴¹ *Chavannes E.* Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole. Pt. II. P. 39–42; *Idem.* Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole. 2nd ser. P. 308–309; *Поппе Н.Н.* Квадратная письменность. С. 58–73; *Зограф И.Т.* Монгольско-китайская интерференция. С. 91–93, 97–105, 107–109; Монголын төр... Т. 6–21; *Sugiyama M.* The Phags-pa Mongolian inscription of Toyon-temür qaγan edict // *Memoires of the Research Department of the Toyo Bunko.* 1988. № 46. P. 1–5.

⁴² *Chavannes E.* Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole. 2nd ser. P. 312–318.

⁴³ *Зограф И.Т.* Монгольско-китайская интерференция. С. 108.

иерархи не имели отношения к властным структурам и, соответственно, не обладали «административным ресурсом» для того, чтобы сами они могли совершать какие-либо управленческие действия или чтобы им предписывалось воздерживаться от них. Для сравнения вновь обратимся к примеру с ярлыками Золотой Орды. Как известно, после 1320 г. в результате реформ золотоордынского хана Узбека ислам был официально объявлен государственной религией в Золотой Орде. И это нашло прямое отражение в ханских ярлыках: в них наряду с чиновниками тюрко-монгольской администрации среди адресатов стали фигурировать и представители мусульманских управленческих структур. Так, в ярлыке Тимур-Кутлуга (1398 г.) адресаты представлены в следующем составе: «Огламам правого и левого крыла, бесчисленным добрым начальникам: тысячным, сотским и десятникам, *казиям и муфтиям внутренних городов, их шайхам и суфиям*, писцам палат, сборщикам и таможникам, разъезжим и дорожникам, букавулам и туткавулам, почтовым и станционным, сокольникам, барсникам, ладейщикам, мостовщикам и базарным надзирателям»⁴⁴. Аналогичного упоминания буддийских иерархов в известных нам ярлыках не имеется. А приравнение буддийского духовенства к чиновникам, зафиксированное в «Белой истории»⁴⁵, вероятно, следует признать интерполяцией XVI в., когда подобное явление действительно имело место, о чем мы еще будем говорить ниже.

Таким образом, можно вполне однозначно сделать вывод, что буддизм в Монгольской империи не обладал статусом, который бы его существенно выделял среди других религий. Тем более не может быть речи и о его статусе как государственной религии. Остается только выяснить, в чем же заключалась специфика учения о «двух законах», или «двух правлениях», упоминания о котором в источниках также нередко дают основание для заключения об особой роли буддизма в Монгольской империи.

Следует согласиться с Т.Д. Скрынниковой, что доктрина «двух законов», т.е. сочетания светской и духовной власти, родилась в эпоху Хубилая⁴⁶. По мнению Ш. Биры именно принятие этой доктрины на вооружение Хубилаем позволило ему мирным путем обрести влады-

⁴⁴ Радлов В. Ярлыки Тохтамыша и Темир-Кутлука // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. III. СПб., 1889 (отд. оттиск). С. 20–21. Курсивом нами выделены представители мусульманского духовенства, выполнявшие административные функции, что и послужило основанием для включения их в число адресатов ярлыка.

⁴⁵ Сауан теіке. С. 74 и след.

⁴⁶ Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь. С. 12; она же. Роль Чжебзун-Дамба-хуткты. С. 18.

чество над Тибетом⁴⁷. Аналогичным образом поступали и преемники Хубилая: удобная для контроля над буддийской частью населения империи доктрина «двух законов» вовсе не являлась общегосударственным источником права и действовала исключительно в соответствующих регионах, где преобладала «желтая вера». Нами также уже высказывалось предположение, что создание этой доктрины явилось своего рода правовой фикцией, позволившей монгольским правителям интегрировать некоторые принципы буддийского права в систему имперского законодательства (естественно, для районов с буддийским населением)⁴⁸. Несомненно, власть хана (в терминологии доктрины «двух законов» — «милостынедателя») распространялась на все сферы жизни, тогда как «наставник», верховный буддийский иерарх воспринимался прежде всего как «владыка учения», т.е. как глава всех буддистов, пользовавшийся непререкаемым авторитетом именно среди буддийской общины⁴⁹. Именно в таком ключе следует понимать доктрину «двух законов», отраженную в «Белой истории» «в редакции» эпохи Хубилая. Ни о каком участии буддийских иерархов в общеимперской политике речи не шло.

Ситуация кардинальным образом изменилась во второй половине XVI в., когда буддизм вновь пришел в Монголию и уже в другом качестве: «желтая вера» стала фактором легитимации и укрепления ханской власти и консолидации страны в руках нескольких наиболее влиятельных Чингизидов — Алтан-хана, Абатая, затем — Лигдана и др. Именно в это время появляются первые правовые акты, в которых уже не просто подтверждаются привилегии буддийского духовенства, а фиксируются принципы религиозной жизни, определяется статус «желтой веры».

В 1570–1580-е годы складывается первый комплекс таких источников права — Уложение Алтан-хана, закон Хутуктай-Сэчена и «Белая история» (речь идет о «второй редакции» этого сочинения, осуществленной в последней четверти XVI в. тем же Хутуктай-Сэченом). Первый из этих памятников, собственно говоря, имеет весьма косвенное отношение к регулированию религиозной сферы: только его преамбула свидетельствует о том, что Алтан-хан ко времени издания Уложения уже принял буддизм⁵⁰. Исследователи уже выражали удивление, что буддийские каноны никак не отразились в этом законодательном

⁴⁷ *Bira Š.* The Mongolian Ideology. P. 121.

⁴⁸ *Почекаев Р.Ю.* К вопросу о рецепции иностранного права в Монгольской империи и государствах Чингисидов XIII–XV вв. // *Mongolica-IX*. СПб., 2010. С. 35–36.

⁴⁹ *Скрынникова Т.Д.* Сакральное право средневековых монголов. С. 145.

⁵⁰ *Бира Ш.* XVI зууны нэгэн монгол цаазны бичиг. Т. 188; *Bira Š.* A Sixteenth-Century Mongol Code. P. 12–13.

своде⁵¹. Но дело в том, что практически одновременно с этим «светским» законодательством был принят и закон Хутуктай-Сэчена, содержащий уже непосредственно нормы, касающиеся религиозной сферы. Основу этого закона составили результаты переговоров Хутуктай-Сэчена с Далай-ламой III во время приезда последнего в Монголию⁵². В соответствии с законом запрещалось убивать и хоронить вместе с умершим человеком его жен, рабов, лошадей и пр., делать приношения онгонам, отменялось право кровной мести, впервые вводились отдельные наказания за посягательство на лам, предписывалось получать у них благословение⁵³. Таким образом, закон Хутуктай-Сэчена стал первым юридическим актом, закрепляющим статус буддизма как государственной религии: он санкционировал преследование других религий и верований, существовавших в Монголии ранее (даже в имперскую эпоху).

Если закон Хутуктай-Сэчена являлся «материальным правом», то правовые принципы нового статуса «желтой веры» нашли отражение в «Белой истории» — историческом источнике, жанр которого определить весьма затруднительно: это и историческое сочинение, и философско-идеологический трактат, и сборник канонического права. Нас с историко-правовой точки зрения интересуют два постулата «Белой истории» — выведение преемственности буддизма от Монгольской империи и инкорпорация буддийского духовенства во властные структуры Монгольского ханства.

Идея преемственности буддийских ценностей со времен Чингис-хана и Хубилая (та самая буддийская мифология, о которой мы писали в начале статьи) оказалась весьма удачной находкой Алтан-хана, Хутуктай-Сэчена и их сподвижников: традиционной религиозной системе, привычной для монгольских кочевников, они противопоставили новую религию, которую также трактовали как традиционную для монголов — причем со славных времен Монгольской империи, выводя преемственность ханов-буддистов от Чингис-хана, Хубилая и императоров Юань⁵⁴. По-видимому, именно такой подход и обеспечил доста-

⁵¹ Bira Š. A Sixteenth-Century Mongol Code. P. 11.

⁵² Перих Ю.Н. Монголо-тибетские отношения в XVI и начале XVII в. // Перих Ю.Н. Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы. С. 160.

⁵³ Дугаров Р.Н. Очерки средневековой истории Кукунора. С. 40.

⁵⁴ Бира Ш. Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М., 1978. С. 166; см. также: Базарова Б.З. Монгольские летописи — памятники культуры. М., 2006. С. 276. Весьма показательны, что когда Далай-лама III по приглашению Алтан-хана прибыл в Монголию, церемония его встречи была проведена в соответствии с правилами приема иностранных посольств, установленных еще при династии Юань, см.: Перих Ю.Н. Монголо-тибетские отношения в XVI и начале XVII в. С. 159.

точно динамичное распространение буддизма в Монголии, интеграцию его в самосознание монголов.

Следующий интересующий нас постулат «Белой истории» — инкорпорация буддийского духовенства в управленческую структуру Монгольского ханства — также свидетельствует об официальном статусе буддизма как государственной религии. Подобно мусульманскому духовенству в Золотой Орде, буддийское стало частью административного аппарата с различными властными функциями. И если в «Белой истории» были заложены базовые принципы, то их прямое практическое закрепление имело место в «материальном праве» Халхи. Например, в разработке «Великого уложения трех хошунов» 1709 г., открывающего свод «Халха Джирум», принимали участие не только светские феодалы, но и представители буддийского духовенства — шанзотба Эрдэни Билигту (управляющий хозяйством Богдо-гэгэна), Шараб эрхэ нирба (монастырский казначей), донир Балдан уйцзэн (секретарь монастырской канцелярии)⁵⁵. Весьма характерно также и то, что законы принимались непосредственно в кумирнях⁵⁶. Согласно Шалаболинской писанице на берегу р. Тубы (1691 г.), представляющей собой мирный договор ойратского хана Галдана с каким-то местным князем, ханским представителем на переговорах являлся лама⁵⁷. Таким образом, в XVII в. на священнослужителей стали возлагаться и дипломатические полномочия с правом подписания международных актов. Ц.П. Пурбуева отмечает, что гонения на шаманизм среди монголов осуществлялись, помимо официальных распоряжений светских властей, также и на основании наставлений Шиддиту-габчжу — первого настоятеля монастыря Эрдэни-Цзу⁵⁸, т.е. речь шла о прямом действии религиозных предписаний как источника права Монгольского ханства. Все это свидетельствует о весьма значительном представительстве буддийских церковных иерархов в структуре власти в Монголии.

Но мало было просто провозгласить буддизм официальной религией и закрепить это провозглашение в законодательстве — необходимо было обеспечить соответствующий статус представителей духовенства, нормативно закрепить формы его взаимоотношений с остальным населением. Поэтому в ряде актов позднесредневекового Монгольского ханства появляются положения, уточняющие и защищающие права духовенства.

⁵⁵ Халха Джирум. С. 15.

⁵⁶ См.: *Скрынникова Т.Д.* Основные тенденции. С. 75; *она же.* Роль Чжебзун-Дамба-хутукты. С. 21.

⁵⁷ *Гурлянд Я.И.* Степное законодательство. С. 91; *Рязановский В.А.* Монгольское право. С. 69–70.

⁵⁸ *Пурбуева Ц.П.* «Биография Нейджи-тойна». С. 25.

Прежде всего, следует сказать о появлении новых норм — наказания за преступления против духовенства и его имущества. Уже в законе Хутуктай-Сэчена присутствовало положение: «Если кто поднял руку на лам и послушников, то вывернуть руки насильника»⁵⁹. В «Восемнадцати степных законах» также предусматривались особые наказания за посягательства на духовенство: «Если простолюдин ударит банди острием (колющим предметом), [взять с него] одного верблюда. Если ударит чем другим, взять лошадь»⁶⁰. В законе 1603 г. предусматривалась ответственность за посягательства на кумирни и изображения будд⁶¹. В своде «Их Цааз» предписывалось: «За оскорбление лам, являющихся учителями князей, оштрафовать пятью девятками... За оскорбление банди или шабаганцы взять пяток. А того, кто их побьет, наказывать девятком»⁶². Свод «Халха Джирум» предусматривал наказания за кражи из храмов: «Если кто совершит кражу украшений, вещей или скота, принадлежащего храму или бурхану, то [взыскать] как за совершение кражи из казны и стада гэгэна... Если кто совершит кражу из монастырского стада, то надлежит отпустить его самого, а все его движимое и недвижимое имущество отобрать»⁶³.

Любопытно, что в некоторых случаях предусматривалось наказание и самого духовенства за религиозные правонарушения. Так, в «Их Цааз» имела норма: «С тойна, самовольно нарушившего принятый на себя обет, взять половину его имущества и скота»⁶⁴. В «Халха Джирум» вводилась ответственность за пьянство буддийских монахов: «Если будет пить вино монах гэлун, то [взять с него] штраф ба — девять пятилетних коней. Если будет пить монах гэцул, то взять [с него] пять пятилетних коней. Если будет пить послушник (банди), то взять [с него] трех пятилетних коней»⁶⁵.

Особый статус духовенства нашел отражение в предоставлении им дополнительных привилегий и введении наказаний за их нарушение. Так, в «Восемнадцати степных законах» имела статья: «Человек, прервавший [поставку] продовольствия и подвод Чин Дзорикту Давачи Дархан Сэцэн-багше, введшему в учение Номун Джирухэн Вчирайхана (Абатай-хана), наказывается штрафом — пяток и пятьдесят голов скота. Монашествующему делается скидка»⁶⁶. В «Халха Джирум»

⁵⁹ Дугаров Р.Н. Очерки средневековой истории Кукунора. С. 40.

⁶⁰ Восемнадцать степных законов. С. 41.

⁶¹ См.: Скрынникова Т.Д. Роль Чжебзун-Дамба-хутукты. С. 21.

⁶² Их Цааз. С. 16.

⁶³ Халха Джирум. С. 28, 44.

⁶⁴ Их Цааз. С. 16.

⁶⁵ Халха Джирум. С. 88, ср.: там же. С. 93.

⁶⁶ Восемнадцать степных законов. С. 42.

определялись особые права и привилегии богдо-гэгэна: «Куда бы ни изволил ехать хутухта-гэгэн — предоставлять ему подводы (улага) и довольствие (шигусу) без ограничения... За отказ [в подаче] подводы и довольствия все имущество [виновных] конфисковать в пользу казны [гэгэна], а самих [виновных] оставить в распоряжении их нойона»⁶⁷. Кроме того, в этот свод входило особое «Положение о взаимоотношениях между духовенством и миром» (1746 г.)⁶⁸.

Духовенство не всегда было освобождено от налогов и повинностей, однако имело привилегии по сравнению с другими податными условиями. Например, в «Восемнадцати степных законах» присутствует положение: «Монашествующие предоставляют нойонам кормовые на сутки. Если не предоставят, взять одну лошадь. Монашествующие предоставляют [нойонам] две подводы. Но не дают подводы другим элчи. Если элчи возьмет подводу, оштрафовать его алданги»⁶⁹.

Сам факт включения норм о статусе духовенства, о религиозных преступлениях и наказаниях в упомянутые своды (наряду с нормами о статусе представителей правящего слоя) позволяет довольно однозначно характеризовать их как государственное, «ханское» законодательство, а не просто запись обычного права — в последнем, естественно, никаких норм, касавшихся буддизма, не существовало⁷⁰. Важно также отметить и тот факт, что если Уложение Алтан-хана касалось «светских» правоотношений, а закон Хутуктай-Сэчена — религиозных, то в ойратском законодательстве XVII в. и халхасском XVIII в. нормы о статусе буддийского духовенства, о преступлениях против него и наказаниях за них включались не в своды канонического права (как, например, в средневековой Европе или на Руси), а в общегосударственное законодательство. На наш взгляд, это наиболее эффективно обеспечивало проникновение буддизма в правосознание монголов, восприятие представителей духовенства как неотъемлемой (пусть и обособленной) части населения. В результате духовенство составило весьма многочисленное и авторитетное сословие, взаимодействующее со всеми слоями монгольского общества (а не только с правящей верхушкой, как в имперский период).

Наконец, еще одним доводом в пользу того, что буддизм стал официальной религией монголов, стало ведение завоевательных войн под знаменем распространения буддизма. Наиболее активно этот повод

⁶⁷ Халха Джирум. С. 16.

⁶⁸ Там же. С. 65–68.

⁶⁹ Восемнадцать степных законов. С. 52.

⁷⁰ См. подробнее: *Почекаев Р.Ю.* Обычай и закон в праве кочевников Центральной Азии (после империи Чингис-хана) // *Право в зеркале жизни. Исследования по юридической антропологии.* М., 2006. С. 168–169.

для вторжения в иностранные государства использовали правители Джунгарского ханства. Например, хунтайджи Галдан получил от Далай-ламы ханскую инвеституру (титул Бошугту-хана) именно как ревностный распространитель буддизма, стремящийся обратить в «желтую веру» соседние народы. Джунгары, апеллируя к авторитету и указам Далай-ламы, постоянно нападали на владения казахов и киргизов, намереваясь обратить местное (мусульманское) население в буддизм⁷¹.

Таким образом, правовые акты позднесредневековой Монголии в полной мере отражают статус буддизма как официальной государственной религии. В них присутствуют все те положения, которые отсутствовали в ханских актах эпохи Монгольской империи, что не позволяет определять буддизм как официальную имперскую конфессию.

Итак, анализ монгольских правовых памятников XIII–XVIII вв. позволяет сделать вывод, что два этапа, считающиеся временем распространения буддизма в Монголии (XIII–XIV и XVI–XVII вв.), кардинальным образом различаются. В имперский период (XIII–XIV вв.) покровительство буддизму объяснялось исключительно стремлением монгольских ханов сохранять контроль над буддийской частью своих подданных. Буддизм не был официальной государственной религией, его иерархи не входили в имперскую систему управления и не обладали какой-то властью или влиянием над представителями других конфессий (в отличие, например, от мусульманского духовенства в Золотой Орде, государстве ильханов или Чагатайском улусе). В период же позднесредневекового монгольского ханства буддизм стал важным фактором легитимации ханской власти, и правителям (Чингизидам и не только) пришлось в большей степени считаться с влиянием буддийского духовенства, признать его право на участие в управленческой деятельности, провозгласить буддизм государственной религией.

⁷¹ См.: *Моисеев В.А.* Джунгарское ханство и казахи XVII–XVIII вв. Алма-Ата: Гылым, 1991. С. 51; *Мокиев А.М.* Факты обращения в буддизм киргизов Тянь-Шаня в XVII–XVIII веках (по материалам биографии Зая Пандиты и эпоса «Манас») // Буддизм и христианство в культурном наследии Центральной Азии. С. 173.

Н.В. Цыремпилов

**ФОНДЫ ВОСТОКОВЕДОВ —
ТИБЕТСКО-МОНГОЛЬСКИЙ ДОГОВОР 1913 г.:
РЕКОНСТРУКЦИЯ ИСТОРИИ
И ПРИЧИН СОЗДАНИЯ
В СВЕТЕ НОВЫХ ИСТОЧНИКОВ¹**

В последние годы мы стали свидетелями публикации ряда важных источников, освещающих проблему Монгольско-тибетского договора о дружбе и взаимопомощи. Как известно, с момента объявления о его подписании в начале 1913 г. и российской, и английская стороны, не говоря уже о китайской, считали его или несуществующим вовсе, или нелегитимным. Это утверждение аргументировалось сомнениями в статусе Агвана Доржиева, российского подданного и одновременно главного представителя Тибета при подписании договора. Ставилось под сомнение наделение его полномочиями со стороны Далай-ламы XIII Тубтен-Гьяцо, и эти сомнения были косвенным образом подтверждены другим представителем Тибета, но уже на трехсторонних тибетско-китайско-британских переговорах в индийском городе Симла осенью 1914 г.² Сам текст договора до недавнего времени был доступен только в русской и английской версиях. С английской же версии договор был переведен на тибетский язык бывшим министром финансов Тибета Цэпоном Шакабпой. Лишь недавно оригинальные тибетская и монгольская копии договора, заверенные печатями, были опубликованы монгольским исследователем О. Батсайханом³, что сняло с повестки дня любые вопросы о его несуществовании в природе. Веро-

¹ Статья написана в рамках проекта, профинансированного Американским советом для научных обществ (American Council for Learning Society).

² *Mehra P.* The Mongol-Tibetan Treaty of January 11, 1913 // *The History of Tibet: The Modern Period: 1895–1959.* Ed. by Alex McKay. L.–N.Y., 2003. P. 184.

³ *Батсайхан О.* Монгол сүүлчин Эзэн Хаан VIII Богд Жавзандамба 1911 оны үндэсний хувьсгал. Ulaanbaatar: Admon Press, 2008.

© Цыремпилов Н.В., 2013

ятно, подобные же копии хранятся и в Лхасе, однако их публикация пока едва ли возможна в связи с позицией, которую занимают власти КНР. Договор так и не был ратифицирован тибетскими властями из-за резко негативной реакции на его появление британских властей. Во имя сохранения дружественных отношений с Великобританией тибетские власти были вынуждены отстраниться от этой инициативы, о чем уже не раз говорилось в научной литературе⁴. В Монголии социалистического периода о монгольско-тибетском договоре также было принято молчать исходя из сложных политических соображений. Напротив, тибетская администрация в изгнании и некоторые специалисты в области международного права считают этот договор одним из важнейших подтверждений того, что в период с 1912 по 1950 г. Тибет существовал как фактически независимое государство, обладавшее правом заключать двусторонние соглашения с другими странами. Если придерживаться этой точки зрения, Монголия стала первой страной, признавшей независимость Тибета.

Несмотря на публикацию договора, вопросы, связанные с ним, еще очень далеки от окончательного разрешения. В этой статье я отнюдь не ставлю перед собой цель ответить на них, но, основываясь на некоторых ранее неизвестных архивных материалах на монгольском и тибетском языках, предполагаю дать пищу для новых размышлений.

В целом проблематику, связанную с монгольско-тибетским договором 1913 г., можно свести к нескольким пунктам. Если отбросить вопрос о существовании договора как уже положительно решенный, ученых интересует, кто стал инициатором заключения этого важного соглашения: российские власти, монгольское правительство, Далай-лама или лично Агван Доржиев. Если формулировать вопрос точнее, то он будет звучать так: какую роль сыграли вышеупомянутые стороны, и сыграли ли вообще, в создании этого документа. При решении этого вопроса необходимо выяснить, каковы были полномочия Агвана Доржиева как официального представителя тибетского правительства при подписании договора и его статус в глазах тибетских властей. Не столь уж простым является и другой вопрос: с какой целью был заключен этот договор? Дело в том, что, как становится ясно из источников, заключение этого договора определенно имело некие скрытые цели, о которых я буду говорить ниже. И наконец, немаловажным, хотя и никогда в научной литературе не обсуждавшимся, вопросом является история создания текста договора. Ниже я покажу, что новые материалы, обнаруженные мною недавно в архивах Музея истории

⁴ См., например: *Goldstein M.C. A History of Modern Tibet, 1913–1951. The Demise of the Lamaist State. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press. 1989. P. 77.*

Бурятии им. М.Н. Хангалова, сообщают некоторые детали о первоначальном проекте договора и, соответственно, о политических замыслах Агвана Доржиева относительно совместной судьбы бывших зависимых территорий рухнувшей Цинской империи.

Инициатива договора

Сразу после того, как в газете «Новое время» появилось сообщение о том, что находившийся в конце 1912 г. в Урге Агван Доржиев заявил о готовящемся договоре о взаимном признании между Монголией и Тибетом, правительство республиканского Китая не замедлило, в свою очередь, заявить о том, что «всякое действие Далай-ламы за последние месяцы было предпринято по соглашению с русскими агентами в Урге»⁵. Подозрения в непосредственном участии российских властей в подготовке соглашения полностью разделяли и британские власти. В своем письме государственному секретарю Британской империи вице-король Индии лорд Хардинг изложил эти подозрения следующим образом:

Кажется вполне вероятным, что Тибетско-монгольское соглашение объясняется русским влиянием, если судить по формулировке Статьи III... и цепи последовательной мысли, вытекающей из серии монгольских соглашений⁶.

Авторитетный индийский исследователь Паршотам Мера, посвятивший важную статью монгольско-тибетскому договору 1913 г., разделял мнение британских чиновников о «русской руке» в его создании. Среди британских ученых вопрос об участии российских властей в подготовке соглашения часто рассматривается как очевидный. Однако открывшиеся в последние десятилетия российские архивы говорят об обратном: для России появление договора стало такой же неожиданностью, как и для британцев. Не принимая во внимание официальные ноты российской дипломатии, ставившие целью девальвировать значение договора в глазах Британии, внутренняя дипломатическая переписка выдает реальное замешательство российских властей. Так, с текстом договора российский МИД ознакомил уполномоченный в Урге И.Я. Коростовец, при этом он успокаивал обеспокоенные власти, отмечая, что соглашение «не представляет политического значения и не заслуживает названия международного акта», и называя

⁵ Россия и Тибет. Сборник русских архивных документов 1900–1914 / Сост. Е.А. Белов, О.И. Святецкая, Т.Л. Шаумян. М.: Восточная литература, 2005. С. 189.

⁶ *Mehra P. The Mongol-Tibetan Treaty. P. 180.*

Агвана Доржиева «неправоспособной стороной». Тем не менее Коростовец видел в сложившейся ситуации и определенную выгоду для российских интересов, поскольку соглашение могло «послужить полезным предостережением чрезмерному честолюбию и самонадеянности Республиканского Правительства [Китая] и даже побудить его к сговорчивости»⁷. На мой взгляд, такой оправдательный и успокаивающий тон главного российского представителя в Монголии выдает растерянность российских властей в первые дни после появления информации о намечающемся подписании договора. О неприятии российской стороной нового договора между Тибетом и Монголией свидетельствует и отказ министра иностранных дел С.Д. Сазонова принять Агвана Доржиева как официального представителя Тибета. В секретной телеграмме Коростовцу Сазонов просит объяснить Доржиеву, что для России Конвенция 1907 г. не является пустым звуком, а потому он не может принять его «в качестве официального представителя Тибетского Правительства»⁸. О неучастии российских властей в подготовке соглашения говорит и анализ политической ситуации, сложившейся в сфере российско-британских отношений того времени. Накануне Первой мировой войны для обеих стран важнее было обеспечить создание тройственного союза — Антанты с участием Франции, нежели идти на невыгодное обострение в Азии. По словам С.Д. Сазонова:

Наши интересы в Тибете весьма ограничены и основываются исключительно на факте принадлежности русских калмыков и бурят к ламайской религии, главою которой является Далай-лама. Однако отдаленность Тибета и трудность сообщения между этой страной и Россией никогда не позволяли установлению тесной связи между нашими ламаистами и Тибетским Первосвященником⁹.

Вышесказанное, однако, не может служить доказательством отсутствия всякой секретной инициативы российских властей в появлении договора. Однако вместе с тем у нас нет и каких бы то ни было сведений об обратном, кроме спекуляций китайских и британских официальных лиц. Приведенные же сведения говорят скорее о том, что инициатива исходила не от России. От кого же в таком случае? Очевидно, что от самих властей Монголии и Тибета, недавно провозгласивших свою независимость. Вопрос может быть поставлен иначе: от какой же из двух стран происходил начальный импульс и не мог ли этот импульс быть инициативой одного человека — Агвана Доржиева? Ответ-

⁷ Андреев А.И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб., 2006. С. 200–201.

⁸ Там же. С. 202.

⁹ Там же. С. 205.

чая на второй вопрос, следует принять во внимание следующие факты. Заключение договора произошло непосредственно после возвращения Доржиева из Тибета, где в конце 1912 г. в Ятунге, небольшом городке на границе Сиккима и Тибета, произошла его последняя встреча с Далай-ламой XIII. Тибетский владыка все еще находился тогда на подконтрольной британцам территории в ожидании полной капитуляции китайских гарнизонов в Лхасе и их репатриации в Китай. У историков нет сведений о содержании их разговоров, но известно, что Доржиев вернулся из Тибета с рядом официальных поручений от тибетского правителя, среди которых, как известно, доставка письма и подарков от Далай-ламы российскому императору Николаю II.

Среди обнаруженных нами недавно писем Далай-ламы XIII и ряда высокопоставленных тибетских чиновников Агвану Доржиеву имеется анонимное письмо, которое свидетельствует о том, что таких поручений было гораздо больше. Ниже приводится фрагмент из этого письма, которое, вероятнее всего, датируется апрелем 1913 г.

...когда новость о подписании нового тибетского-монгольского договора о дружбе и взаимопомощи появилась в печати, [британские] сахибы сделали по этому поводу запрос. Россия вышла с предложением о том, что Британия и Россия, [заняв позицию] обоюдного доверия, отличающаяся от прежних [взаимоотношений], должны [совместно] оказать помощь Тибету. Британцы [ответили], что согласятся на это предложение только в том случае, если будут полностью уверены, что [со стороны России] Тибету ничто не угрожает. Иначе, [как утверждают британцы], излишнее выпячивание тибетского вопроса вовне может принести больше вреда, нежели пользы, ибо Тибет и Британия географически связаны и ранее Тибет устно и в письменной форме признавал, что полагается в своих внешних связях только на британское правительство в связи с великим военным могуществом Британии. [Также отмечается, что] если Британия и Китай придут к взаимному соглашению о посылке китайских войск в Тибет, Россия не будет [в состоянии] оказать помощь Тибету в связи с большим расстоянием, разделяющим [две страны]. Встретившись с римши Лунгшаром, [вы должны] попытаться достичь [следующих] важных целей спокойным, осторожным и настойчивым образом: не допустить китайские войска в Тибет, убедить Россию и Британию начать серьезные переговоры [по тибетской проблеме], склонить Британию к отказу от враждебности [по отношению к Тибету], обеспечить российско-британское соглашение о помощи Тибету (пер. с тиб. мой. — *Н.Ц.*)¹⁰.

Сведения об авторстве письма отсутствуют, однако есть основания полагать, что письмо было написано Далай-ламой XIII, но в связи с особой секретностью содержания оно не было заверено печатью. Так

¹⁰ Музей истории Бурятии им. М.Н. Хангалова. Общий фонд (ОФ) 18579.

или иначе, письмо было написано неким высокопоставленным тибетцем, который давал Агвану Доржиеву подробные указания государственной важности, и это, кстати, может служить подтверждением официальных полномочий последнего. Миссией Агвана Доржиева в России и вообще в Европе, по мысли автора письма, является побуждение российских и британских властей к диалогу по тибетской проблеме, в частности пересмотр Англо-русской конвенции 1907 г., условия которой сковывали действия обеих держав в Тибете, были выгодны Китаю и крайне невыгодны Тибету. Анонимный автор письма говорит о монгольско-тибетском соглашении как о хорошо известном ему факте и информирует А. Доржиева о реакции на это соглашение со стороны британских властей. Если учесть инструктивный тон письма и четкую программу действий, изложенную в нем, то предположение о том, что монгольско-тибетское соглашение было частью некоей продуманной схемы, не выглядит беспочвенной спекуляцией. И автором этой схемы мог быть именно Далай-лама Тубтэн-Гьяцо.

Цель договора

Итак, целью секретной схемы, о которой мы узнаем из письма Доржиеву, являлось побуждение России и Великобритании к пересмотру Англо-русской конвенции 1907 г. Тибетцев не устраивал этот документ прежде всего тем, что согласно ему и Британия, и Россия признавали сюзеренитет Цинской империи над Тибетом. Несмотря на падение Цинской империи в результате Синьхайской революции, Конвенция продолжала связывать руки обеим державам (в первую очередь Великобритании) в тибетском вопросе, ибо стороны отказывались от прямых сношений с Тибетом иначе, чем через посредство китайского правительства. Перед лицом реальной угрозы очередного вторжения китайских войск в Тибет правительство Далай-ламы нуждалось в оружии, военных инструкторах и дипломатической поддержке Британской Индии и России, но по условиям действовавшей Конвенции это было невозможно. При этом, как это хорошо известно, и Россия, и Британия были готовы к ее пересмотру. Еще в 1912 г. в российских дипломатических кругах обсуждался вопрос о том, какую выгоду можно было бы извлечь из «сдачи» Тибета в распоряжение Британии.

Если бы возник вопрос о пересмотре нашего с Англией соглашения (Конвенции 1907 г. — *Н.Ц.*), наше признание за нею права проникновения в Тибет носило бы теперь характер не вынужденного признания факта, а добровольной уступки, ценою которой мы вправе были бы требовать со-

ответственных «компенсаций» там, где они нам нужнее, т.е. на афганской границе¹¹.

В ситуации угрозы китайской оккупации Кхама и бездействия Британии правительство Далай-ламы имело свою логику видения ситуации и влияния на нее. Монгольско-тибетское соглашение стало частью политической схемы, направленной на провоцирование Британии на активные действия в Тибете. Ожидалось, что заключение соглашения вызовет волну подозрений со стороны Британии в экспансионистских планах России и в конечном итоге приведет к пересмотру Конвенции 1907 г. Расчеты лхасского правительства оказались верны, но Первая мировая война просто не дала шанса России и Британии заняться азиатскими проблемами. Тем не менее можно уверенно полагать, что монгольско-тибетское соглашение привело к Симлской конференции 1914 г.

Выше мы говорили о том, что для Тибета монгольско-тибетское соглашение нужно было для того, чтобы сдвинуть решение тибетского вопроса с мертвой точки, на которой оно остановилось в 1907 г. Но этим, конечно же, его значение не исчерпывалось. Соглашение необходимо рассматривать и как документ, призванный урегулировать отношения между двумя государствами, делавшими свои первые шаги к независимости. В связи с этим весьма любопытно узнать, какие мысли были в голове у его создателя — Агвана Доржиева при составлении этого документа. Обнаруженные мною в архивах Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова ранние черновые версии соглашения позволяют заглянуть за кулисы этой дипломатической интриги.

Тибетский черновик соглашения

Черновик Тибетско-монгольского соглашения 1913 г.¹² написан на листе белой бумаги формата 32×24 см. Текст писан черными чернилами тибетским курсивом с большим количеством исправлений и дополнений. Версия не является полной: она обрывается на последней статье соглашения. Изначальная последовательность статей обозначена словами по-тибетски (первая, вторая и т.д.). Очевидно, что последовательность статей была пересмотрена автором в ходе работы над документом, и новая последовательность уже обозначена тибетскими цифрами. В общем и целом новая последовательность совпадает с той, что представлена в официальном тексте Соглашения, за исключением статьи 8, которая соответствует статье 9 окончательной версии. Текст

¹¹ Россия и Тибет. Сборник русских архивных документов 1900–1914. С. 191.

¹² Музей истории Бурятии им. М.Н. Хангалова. ОФ. Шифра не имеет.

черновика, соответствующий статье 8 финального текста, не выделен в отдельную статью и включен в состав статьи 7 черновика. Первая статья чернового Соглашения, следующая сразу за преамбулой, посвящена взаимным обязательствам по защите интересов буддийской религии. В окончательной версии Соглашения эта статья передвинута на третью позицию. Вторая статья черновика, оговаривающая условие свободного передвижения духовенства и официальных лиц между странами-участниками Соглашения, помещена на пятую позицию в официальном тексте. Третья статья черновика говорит о двусторонней торговле. Она соответствует шестой статье финального текста Соглашения. Четвертая статья чернового варианта совпадает со статьей 7 официального текста. Пятая статья, в которой поднимается вопрос о коллективной безопасности, перемещена на шестую позицию. Затем следует статья, оговаривающая возможность последующего включения дополнений в текст Соглашения. В черновом варианте статьи о взаимном признании глав двух государств помещены в конец документа, в отличие от финальной версии, в которой эти статьи следуют непосредственно за преамбулой. Итак, в черновике Соглашения последовательность статей, как уже отмечалось, пересмотрена автором и близка к окончательному тексту.

Черновой текст в ряде моментов значительно расходится с официальным текстом документа. Так, Соглашение в своей окончательной редакции составлено от первого лица (rang re), в то время как в черновой версии стороны обозначены в третьем лице. В отличие от черновика, в финальном тексте при упоминании Джебцун-Дамба-хутухты и Далай-ламы их религиозные титулы «Очирдара» и «Бадзрадара» заменены на нейтральные «Великий Верховный Правитель» (Gong ma bdag po chen po) и «Великий Владыка Дхармы» (Bstan pa'i bdag po chen po). Нужно также заметить, что в двух первых статьях религиозная формула «просить занять место Владыки религии и государства» (bstan srid zung 'brel gyi mnga' bdag tu gsol ba 'debs) переделана на «признать Великим „Владыкой“» (bdag po chen por bkur ba). Так же и в других частях Соглашения, вместо формулы «просить стать Владыкой» и «пожаловать титул» использован глагол «признать» (bkur ba). Чувствуется, стилистически окончательный документ выполнен в нейтральном тоне.

В черновом варианте не приводятся имена уполномоченных представителей обеих сторон. По всей видимости, автор текста на момент составления черновика еще доподлинно не знал, кто будет ставить свои подписи под Соглашением.

Большинство статей обоих вариантов отличаются терминологически и стилистически, но они совпадают по сути. Это касается преам-

булы, статей о взаимном признании, о защите религии, вопросов безопасности и каналов коммуникации. Наиболее серьезные расхождения можно увидеть в статьях 6 и 7, в которых говорится о финансовых и торговых связях между Тибетом и Монголией. Статья 3 (6) черновика Соглашения объявляет о намерении развивать двустороннюю торговлю товарами, производящимися в соответствующих странах в беспошлинном режиме. Та же статья конечной версии говорит уже о торговле на «прежних условиях» и не касается при этом вопроса о пошлине. Имеются значительные различия в формулировке статьи 7, говорящей о кредитах и долгах. В черновом варианте текст этой статьи содержит большое количество исправлений, и это затрудняет его чтение и интерпретацию. Очевидно, что черновик не затрагивает вопрос о возмещении долгов правительствами и условия получения кредитов, но декларирует необходимость развития двусторонних торговых связей и предусматривает процедуру разрешения споров.

Вопрос об авторстве черновика остается открытым. Поскольку текст обнаружен среди личных бумаг Агвана Доржиева, можно уверенно предположить, что он и является автором этого документа. Так или иначе, изначальный текст Соглашения выполнен в традиционном духе и, если можно так выразиться, более эмоционален в стилистическом отношении. Еще раз заметим, что статья о защите религии в оригинальной последовательности статей Соглашения помещена на первое место. Статья об условиях торговли выдает стремление автора к большей интеграции двух стран. Все это, как мне кажется, может косвенно подтверждать авторство Доржиева, монаха, чьей *idée fixe* было объединение Тибета и Монголии в буддийскую конфедерацию.

Ранний монгольский текст Соглашения

В том же деле нами был обнаружен ранний монгольский вариант Соглашения¹³. Текст написан простым карандашом на листе линованной бумаги российского производства формата 53×28,5 см. Он не содержит исправлений и не является полным. Помимо фактических расхождений, он отличается от официального текста в терминах и формулировках. Монгольский черновик в целом следует за тибетским черновым вариантом. Те статьи, что в тибетском черновике содержат множество исправлений, в монгольском тексте написаны набело. Так, статья 3 монгольского черновика, как и тибетский черновик, говорит о беспошлинной торговле между двумя странами, тогда как окончательно тибетский и монгольский тексты говорят только о сохранении

¹³ Музей истории Бурятии им. М.Н. Хангалова. ОФ. Шифра не имеет.

старых условий торговли, которые, видимо, существовали в эпоху цинского господства. Содержание статьи 4 монгольского черновика сильно отличается и от тибетской черновой, и от тибетской финальной, и от монгольской финальной версий. Если в этих версиях речь шла о кредитах и долгах, то монгольский черновик говорит о возможности объединения финансовых структур двух стран. Вероятно также, что речь идет о создании общего банка. Можно сказать, что автор этой версии поднимал вопрос об экономической интеграции Тибета и Монголии.

Заключение

Новые материалы, рассмотренные в этой статье, позволяют нам глубже понять природу Тибетско-монгольского соглашения 1913 г. Документы из российских архивов демонстрируют, что объявление Соглашения стало неожиданностью для российских властей, которые накануне Первой мировой войны искали компромисс с Великобританией в Азии ради альянса в Европе. Тибет был заинтересован в том, чтобы вызвать новую волну англо-русского противостояния во Внутренней Азии, поскольку самоустранение британцев от тибетской проблемы оставляло Тибет один на один с Китаем. И лишь некая провокация со стороны России могла подвигнуть Британию на решительные действия в Тибете. Автор цитируемого нами в данной статье письма, очевидно высокопоставленный чиновник, если не сам Далай-лама, призывает Доржиева обеспечить пересмотр Англо-русской конвенции 1907 г. Вероятно, это соглашение было частью некоего плана, составленного самим Тринадцатым Далай-ламой.

Черновые версии Соглашения, рассмотренные в этой статье, дают исследователям возможность взглянуть на процесс составления этого важного документа. Можно предполагать, что автором этих ранних версий и, следовательно, по меньшей мере соавтором Соглашения был Агван Доржиев. Вероятнее всего, тибетский черновик предшествовал по времени монгольскому черновому варианту, в котором предварительные варианты статей выглядят законченными. Тибетская черновая версия Соглашения основана на традиционной терминологии и более радикальных, в сравнении с официальным текстом, декларациях в сфере экономического сотрудничества. Беспешинный режим двусторонней торговли и планы объединения финансовых структур двух государств (в монгольской черновой версии) выдают стремление автора к интеграции Тибета и Монголии. В окончательной версии статья о пошлинах заменена на нейтральные декларации о сохранении статус-кво в сфере торговых отношений, а формулировки о финансовой интеграции изъяты из текста вообще.

Судя по политическим намерениям и мотивам Доржиева, общему духу, в котором выдержаны обе черновые версии, они написаны им. Если идея Соглашения как инструмента давления на Британию в вопросе о Тибете могла принадлежать Тринадцатому Далай-ламе, его изначальный дух и идеология явно восходят к Агвану Доржиеву.

Приложение 1

Сравнительная таблица чернового и официального текстов Тибетско-монгольского договора 1913 г.

Перечеркнутый текст соответствует вычеркнутым фрагментам текста в черновике.

Текст, заключенный в фигурные скобки, соответствует фрагментам текста, добавленным в основной текст черновика.

Вопросительные знаки заменяют те фрагменты, прочитать которые мне не удалось в связи с их неразборчивостью или поврежденностью.

Крестики в тексте транслитерации соответствуют крестикам в тексте черновика. Эти крестики заменяют отсутствующие в тексте черновика имена полномочных представителей Тибета и Монголии.

ТРАНСЛИТЕРАЦИЯ ТЕКСТА ТИБЕТСКОГО ЧЕРНОВИКА	ТРАНСЛИТЕРАЦИЯ ТЕКСТА ОФИЦИАЛЬНОЙ ВЕРСИИ ДОГОВОРА
* , bod sog rgyal khab gnyis rgyal khab rang btsan pa bgyis pa phan tshun dgyes tshor chen po rgyal khab gnyis po nye 'brel gyi chings yig po manju'i rgyal khab kyi mnga' 'og nas btan thon rgya nag dang kha 'bral bas bod sog gnyis po {rgyal khab ya? rang btsan pa byas nas} snga dus nas nye 'brel gyi ??? yin pa mi hod pa {phyin chad kyang srol mi nyams pa'i chad} chings yig bzhag don,	* ,rang re bod sog gnyis, manju'i rgyal khab kyi mnga' 'og nas thon, rgya nag po dang bral te bod sog so so rgyal khab rang btsan pa bgyis sngar dus nas da bar bod sog gnyis bstan pa lar rgya gcig pa nye 'brel che stabs da dung shin tu brtan thabs su ching yig bzhag don,
sog po'i rgyal khab {gong ma chen pos phag lo'i zla tshes nyin } mang po bkur ba'i bka' lung gi chings bzhag rgyu dbang cha sprad pa'i blon chen × ×	sog po'i rgyal khab kyi gong ma chen po'i bka' lung gis ching bzhag dbang cha sprad pa'i blon phyi rgya'i ya mon las byed blon chen t'a bla ma nyig tha sbi legs thu, blon chen gnyis pa cang cun smang las dpa' thur dpal li dam- dingsurung,

<p>bod ljongs gong sa chen po'i {rgyal dbang t'a la'i bla} bka' lung gis chings bzhag tu dbang cha sprad pa × ×</p>	<p>bod rgyal khab kyi gong ma chen po t'a la'i bla ma rin po che'i bka' lung gis ching bzhag dbang cha sprad pa sku bcar mtshan zhabs mkhan che blo bzang ngag dbang dang, tshe mgron ngag dbang chos 'dzin khu ral dngul skyes do dam pa tshe drung ye shes rgya mtsho, las rog drung yig dge 'dun skal bzang rnams kyis ching bzhag tu,</p>
<p>1 aang sog po rnams zhva ser bstan pa'i bdag po {badra 'o chor dha ra} rje btsun dam pa rin po che ??? lcags phag zla {11} tshes {9} nyin rgyal por mnga' gsol ba brten {bstan srid zung 'brel ba'i mnga' bdag tu} nas mang po'i bkur ba'i rgyal po {chen po} mtshan gsol ba'i thad rgya? t'a la'i bla ma rin po che nas gzengs su bstod ching brtan du gtan du brtan por mdzad pa dang,</p>	<p>don dang por sog po rnams rgyal khab rang btsan bgyis te zha ser bstan pa'i dag po rje btsun dam pa hu thog thu rin po che lcags phag zla 11 tshes 9 nyin gong ma bdag po chen por bkur ba, bod kyi gong ma bdag po chen po t'a la'i bla ma rin po che nas gzengs su bstod de brtan cing 'gyur med mdzad,</p>
<p>aang {2} bod pa rnams rgyal dbang ba dzra dha ra t'a la'i bla ma rin po che srid bstan srid zung 'brel gyi mnga' bdag tu gsol ba 'debs nas {gong ma} rgyal po chen por mtshan gsol na mang pos bkur ba'i gong ma rgyal po chen por mtshan gsol nas gzengs su bstod ching gtan du brtan por mdzad rgyu,</p>	<p>don gnyis par bod pa rnams rgyal khab rang btsan pa bgyis thog rgyal dbang t'a la'i bla ma rin po che gong ma bdag po chen por bkur ba, sog po'i gong ma dag po chen po rje btsun dam pa rin po che nas gzengs su bstod de brtan cing 'gyur med mdzad,</p>
<p>dang po {3} kun mkhyen bu ram shing pa'i bstan pa rin po che nyams pa gsof ehud pa'i mi nyams gong 'phel gyi thabs su rgyal khab gnyis nas bka' mol go bsdur gyis {rgyun du} 'bad dgos rgyu, ,</p>	<p>don gsum par sangs rgyas kyi bstan pa rin po che mi nyam dar rgyas yongs thabs su rang re rgyal khab gnyis po nas bka' mol go bsdur gyis 'bad dgos,</p>
<p>4 lnga par rgyal khab gnyis po phyi nang 'jigs pa las {'byung tshe} skyob rogs {dang phan rog} ji srid nam gnas par du mi 'gyur pa {bcas} i phan rogs bgyis rgyu gnyis nas rogs rim mdun dgos nan tan byed rgyu</p>	<p>don bzhi par bod sog gnyis po deng nas bzung rgyun du phyi nang 'jigs pa las gcig la gcig gis skyob rogs phan rogs mdzad rgyu,</p>
<p>gnyis pa {5} bod sog gnyis po bstan srid kyi las don pa dang, bstan srid kyi slob gnyer pa phan tshun bskyod skabs so so'i yul du phan rogs sngar rgyun bzhin byed rgyu,</p>	<p>don lnga par bstan srid las don dang, bstan srid slob gnyer la phan tsun 'grul bskyod rnams rang rang sa gnas su phan grogs bgyis rgyu,</p>
<p>gsum par rgyal khab phan tshun nas thon pa'i zog la {6} dngos zog las sgo khral gsho khral {nam yang} mi len pa {dang</p>	<p>don drug par bod sog gnyis po rang rang yul nas thon pa'i zog dang, lpags rigs lta bu'i tshong 'grul, dngul 'grul</p>

tshong zog rgyag rgyu'i phan rogs} dgos rgyu	zog smin 'byed la sngar rgyun ltar bkags 'gel med,
{7} bzhi par dngul skyed la(s) yul ljongs su rgyal khab gnyis phyag 'brel gyis {spyir rgyal khab phan tshun tshong 'grul {dang dngul 'grul {dang zog rigs smin byed} bkag med tshong 'grul dang dngul 'grul ??? ??? {thog rgyas thabs su phan tshun} gnyis nas ?? dang rogs rim mdzad dgos} ang las bya tshong pa dang dngul 'grul las byed pa nas brtag yod bun g-yar gyis do bdag blag <u>tsha?</u> na'ang shog dang bcad? gul? 'dir sprad	don bdun par deng phyin chad bun lon gtong dus sprod len skabs ya mon tham ga yod par zhus ste tham 'beb kyis sor gnas ma bgyis tshe bun ded stabs ya mon sar po don med, ching yig ma bzhag gong gi bun bdag phan tshun sug cang dang 'brel yod tshe deng cing bsab 'jug chog, 'on kyang rang khungs sha spi, ho shog rnams su 'khris don med,
kun.tshugs pa'am so sor tshugs pa la phan rogs bka'i rgyu dang tshugs tshe mol bsdur zur du ching bzhag dgos rgyu,	don brgyad par ching 'di bzhag pa'i rjes su bsnon dogs kyi don gnad yod tshe bod sog rgyal khab gnyis nas dbang cha sprad pa'i blon po rnams thon bzhag gi mol bsdur mnyam sbrel bgyid chog pa dang,
aang {8} chings yig gnyis po 'di bzhin gong ma rgyal po rnams gnyis nas phyag brtags phebs tshe bstan ching tshul mthun	don dgu par ching yig 'di bzhag te tham 'beb brtan cing 'gyur med byas pa nas 'di don ltar sor gnas bgyi rgyu, sog po'i rgyal khab kyi gong ma bdag po chen po'i sa nas bskos ste ching yig bzhag pa'i dbang cha sprad pa'i blon phyi rgya'i ya mon las byed blon chen t'a bla ma nyig tha sbi legs thu, blon chen gnyis pa cang cun smang las dpa' thur dpal li damdingsurung, bod rgyal khab kyi gong ma bdag po chen po t'a la'i bla ma rin po che nas bskos ste ching yig bzhag pa'i dbang cha sprad pa'i blon sku bcar mtshan zhabs mkhan che blo bzang ngag dbang, tshe mgron ngag dbang chos 'dzin gyi rtags khu ral dngul skyes do dam tshe drung ye shes rgya mtsho dang las rog drung yig dge 'dun skal bzang gnyi nas rtags, sog po'i mang bkur rgyal po'i bzhugs gnyis pa chu byi zla 12 tshes 4 nyin, ,

Приложение 2
Ранний монгольский текст
Тибето-монгольского договора 1913 г.

yeke monγul ulus ba töbed ulus-nar eb nayiramtu-yin ger-e bičig jokiyaqu anu

bide qoyar ulus mangju-yin γar-un दौरа-аča getülejü tusayar гүрүнг болуγсан-иyan sayisiyalčan erte urida чаγ-аča inayси mongγul töbed qoyar eb nayiramtu γayiqamsiy-tai-bar тоγтуγсан tegün-iyen ularil ügei тоγтуγаqui-dur mongγul-un qaγan ejen-ü jarliγ-iyar kelelčege kikü-yin nige ügdügsen ××

töbed-ün qaγan ejen-ü jarliγ-iyar kelelčege kikü nige ügdügsen ××

nigedüger burqan-u šasin-u erdeni-yi ene qoyar гүрүнг-еče erkilen doruyitubasu selbiregülen ulam degegside delgeregүlkü-yin tus kijiy-e-de kelelčen jöbleldejü jokiyamui,

qoyaduγar töbed mongγul-nar šasib törü-yin surγuli buyu qan orun-u ke-reg-iyer yabuqui-dur öber öber-ün orun-a urida yosuyar tusa üjegülemüi,

γutuγar inayси činayси mayimaγ-a-u ed-tür γayili ülü abulčaqu ba mayimaγ-a delgeregүlkü-yi kičiyekü

dötüger münggün sang-un keltes qoyar гүрүнг nigedjü bayiyulqu ba tus tusayar orun orun-daγan bayiyulaqui-dur sayad ügei tusayar kelelčege-ber тоγтаγамui,

tabuduγar mongγul töbed qoyar ulus γadn-a dotun-a-yin ayul-ača aburalčan bey-e bey-e-ben egüride tusalalčaqu

Великое Монгольское государство и Тибетское государство составили договор о дружбе. Мы, два государства, освободившись от ига маньчжуров, объявляем свою независимость. С давних лет Монголия и Тибет находились в удивительно гармоничных отношениях и продолжают пребывать в таковых без изменений.

Уполномоченный великого монгольского правителя, подписавший договор...

Уполномоченный тибетского правителя, подписавший договор...

1. Оба государства обязуются совместно и в согласии вечно поддерживать, защищать и распространять Драгоценное Учение Будды.

2. Как и прежде, оказывать поддержку тем монголам и тибетцам, которые передвигаются между странами по делам религии или государства.

3. Содействовать беспопышленной двусторонней торговле и расширению торговых связей.

4. Вопрос о создании единого или отдельного для каждой страны министерства финансов должен решаться через беспрепятственное заключение особого договора.

5. При возникновении внутренней или внешней опасности оба государства должны неизменно оказывать друг другу поддержку.

Ф.Л. Сеницын

**ПОЛОЖЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ КОНФЕССИИ
В МОНГОЛИИ В 1924–1944 гг.**

С победой революции в Монголии в 1921 г. советское руководство, которое считало, что в Монголии «неблагоприятные» факторы преобладали над «благоприятными» и поэтому она не могла «выдержать длительной обороны без поддержки извне»¹, старалось эту поддержку оказывать. Прежде всего особое внимание уделялось контролю идеологической сферы. Ситуация осложнялась тем, что в Монголии буддизм как религия и философское учение не имел соперников ни в виде другой конфессии, ни в светской философии, ни в науке, ни в культуре. Пропаганда атеизма в Монголии никогда не велась — советские дипломаты с горечью отмечали, что в этой стране «для истории свободомыслия... материалов не найдется». Вплоть до 1930-х годов в Монголии практически не было неверующих².

Общее число буддийских священнослужителей в Монголии было значительным. В 1914 г. население Монголии составляло 611 098 человек, из них 128 428 были ламами³. В 1921 г. в стране насчитывалось около 150 монастырей и 115 тыс. лам, из которых 40 тыс. жили в монастырях постоянно, а остальные числились ламами, но проживали в миру⁴. В 1926 г. ламы (91 650 чел.) составляли 13,4% всего населения и 26,5% мужского населения страны⁵. Хотя ламы, жившие в миру, а не в монастырях («ламы-степняки»), не были «настоящими» буддийскими

¹ Архив внешней политики РФ (АВП). Ф. 183 (Полпредство СССР в МНР). Оп. 11. Пап. 10. Пор. 11. Л. 22; Основные источники из АВП, использованные при написании данной статьи, — информационные сообщения Полпредства СССР в Монголии и директивы НКВД СССР.

² АВП. Ф. 183. Оп. 12. Пап. 11. Пор. 2. Л. 3.

³ АВП. Ф. 111 (НКВД СССР, Референтура по Монголии). Оп. 8. Пап. 123. Пор. 68. Л. 21.

⁴ *Майский И.М.* Современная Монголия. Иркутск, 1921. С. 302.

⁵ АВП. Ф. 183. Оп. 11. Пап. 10. Пор. 11. Л. 3, 5–6.

священнослужителями, изо дня в день занимавшимися только религиозными практиками, их постоянное присутствие в народной среде, выполнение ими простейших религиозных треб было фактором, определяющим высокую степень религиозности населения.

Важной отличительной характеристикой монгольского буддизма был культ Богдо-гэгэна Джебцзундамба-хутухты (монг. Жавзандамба хутагт) — линии перерожденцев, с конца XVII в. являвшихся религиозными лидерами Монголии. В 1911–1924 гг. Богдо-гэгэн VIII (1869–1924) был правителем Монголии (в 1921–1924 гг. — главой Монгольского государства как монарх с ограниченными правами при фактическом руководстве МНРП). После смерти Богдо-гэгэна в Монголии, провозглашенной «народной республикой», было произведено некоторое ограничение прав буддийской конфессии. Согласно Конституции МНР, принятой в 1924 г., религия была отделена от государства. Ламы, проживавшие в монастырях, хутухты, а также «нетрудовые элементы» и бывшие князья были лишены избирательных прав⁶.

Однако с этого же времени в Монголии активизировалась деятельность буддийского духовенства. Очевидно, при жизни Богдо-гэгэна VIII ламство не ощущало для себя угрозы со стороны МНРП. Однако после его смерти и перехода к просоветским силам всей полноты власти среди высшего ламства, по выражению советских дипломатов, «выкристаллизовалось антисоветское настроение». Когда в июне 1926 г. случился пожар в священной роще на горе Богдо-Ул, некоторые ламы начали распространять слухи, что рощу «подожгли русские»⁷. К сентябрю 1926 г. советские дипломаты констатировали, что монгольское духовенство «открыто перешло в наступление»⁸.

Одной из важнейших политических акций буддийского духовенства стала кампания за новое перерождение Богдо-гэгэна. После смерти Богдо-гэгэна VIII «старая Монголия» чувствовала себя обезглавленной и обессиленной»⁹. Для восстановления прежнего устройства страны необходимо было найти нового перерожденца. С начала лета 1926 г. по Монголии распространились слухи о девятом перерождении Богдо-гэгэна, найденном недалеко от Иройского монастыря. Агитация за этого перерожденца имела значительный успех среди населения. Однако в монгольском руководстве мнения разделились. Председатель правительства МНР Ц. Дамбадорж выступил против перерождения, однако министр народного хозяйства А. Амар, напротив, выразил мнение, что

⁶ Ваксберг М.А. Конституция революционной Монголии. Иркутск, 1925. С. 26, 43, 50.

⁷ АВП. Ф. 4 (НКВД СССР, Секретариат Г.В. Чичерина). Оп. 29. Пап. 197а. Пор. 105. Л. 1, 6.

⁸ АВП. Ф. 111. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 2.

⁹ Роцин С.К. Политическая история Монголии (1921–1940 гг.). М., 1999. С. 114.

«не допустить перерождения нельзя, т.к. этого... не потерпит народ». В результате на заседании ЦК МНРП 17 июля 1926 г. был одобрен компромиссный вариант — переложить ответственность за решение о возможности девятого перерождения Богдо-гэгэна на Далай-ламу. Дамбадорж считал это решение удачным. В разговоре с советским полпредом он сказал, что ламство будет ждать результатов переговоров монгольского посольства с Далай-ламой и не форсировать кампании за перерождение. Дамбадорж надеялся, что переговоры с Далай-ламой затянутся на полтора-два года, а за это время правительство МНР успеет реализовать программу по расколу ламства и антирелигиозной агитации в широких народных массах, так что вопрос о перерождении станет неактуальным. Действительно, после этого постановления произошел спад движения за признание перерожденцем именно этого ребенка, однако регулярно появлялись слухи о появлении новых перерожденцев¹⁰.

В октябре 1926 г. на V съезде МНРП была принята резолюция, в которой цитировалось пророческое предание, свидетельствующее что «девятого перерождения Богдо не будет» и что он «должен переродиться в области „Шамбала“ в качестве воителя по имени Ханшанда». (Интересен сам факт оперерирования буддийской догматикой на съезде просоветской партии, в чем тоже проявилась монгольская специфика.) В ноябре 1926 г. III Великий хурал Монголии подтвердил решение «воздержаться» от приглашения девятого перерожденца, запросив по этому вопросу мнение Далай-ламы. Однако инструкции монгольскому посольству, отправленному в Тибет в сентябре 1926 г., не содержали никакой информации по вопросу о девятом перерождении Богдо-гэгэна¹¹. Очевидно, власти приняли решение вообще прекратить муссирование этого вопроса.

Кроме активизации буддийского духовенства, беспокойство правительства СССР вызывал тот факт, что весомая часть руководства Монголии, включая верхушку МНРП, положительно относилась к буддизму. Члены МНРП были в основном религиозны. На съездах этой партии звучали заявления, что она, «как и народ, почитает религию»¹². Министр А. Амар, будучи истинным буддистом, выступал за предоставление буддийскому духовенству политических прав¹³ и был противником каких-либо радикальных изменений в религиозной сфере¹⁴. Его поддерживал Ц.Ж. Жамцарано¹⁵, который, хорошо понимая роль буд-

¹⁰ АВП. Ф. 111. Оп. 7. Пап. 118. Пор. 49. Л. 4–11.

¹¹ АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 194а. Пор. 57. Л. 88–90, 146, 180.

¹² АВП. Ф. 111. Оп. 8. Пап. 123. Пор. 68. Л. 2–3.

¹³ Там же. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 1.

¹⁴ АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 194а. Пор. 57. Л. 9.

¹⁵ Там же. Пап. 197а. Пор. 105. Л. 8.

дийской религии в жизни каждого монгола и монгольского общества в целом, предостерегал от притеснения монастырей¹⁶. Э.-Д. Ринчино резко выступал против «действия штурмом в отношении ламства»¹⁷.

В состав созданного правительством Управления по делам религии, которое занималось администрированием государственно-конфессиональных отношений, вошли восемь лам и пять верующих мирян, а именно А. Амар, Ц.Ж. Жамсарано, председатель Монгольского ученого комитета О. Жамъян, секретарь ЦК МНРП Г. Гэлэгсэнгэ и заведующий Агитационным отделом ЦК МНРП Намсарай¹⁸. Очевидно, введение представителей партии в состав Управления по делам религии в качестве «верующих мирян» было сделано для уравнивания религиозной и светской составляющих Управления в качестве уступки советскому руководству. Но, как выяснили советские дипломаты, Амар и другие партийцы «солидаризовались» с ламами, и их присутствие в Управлении по делам религии стало «не плюсом, а минусом», так как именно они оказались «обработанными» ламством¹⁹.

Следует заметить, что в 20-е годы XX в. (особенно до 1926 г., когда началось более активное наступление на буддизм) авторитет лам в повседневной жизни монголов и уважительное отношение к ним сохранялись не только в народной среде, но и среди властной элиты разных уровней, что выражалось в разных формах: мероприятия по «очищению» буддизма были фактически направлены на его сохранение, монастыри патронировались ею, туда отправляли детей для обучения и пр. Представители монгольских властей вынашивали идеи об «очищении» буддийской религии, но не ее ликвидации. В марте 1926 г. Управление по делам религии постановило вынести порицание тем ламам, которые не подчиняются монастырской дисциплине, чем «умаляют престиж церкви и религии». Это постановление было одобрено правительством МНР²⁰. На состоявшемся в апреле 1926 г. втором пленуме ЦК МНРП большинство выступавших указывало, что существующее положение буддийской конфессии и ламства «ненормально», так как «ламство разложилось», поэтому они считали необходимым принять «решительные меры к ликвидации отрицательных явлений в церковной жизни», в том числе начать срочную разработку закона об отделении церкви от государства²¹. Таким образом, отделение религии

¹⁶ Решетов А.М. Наука и политика в судьбе Ц.Ж. Жамцарано // Orient. Альманах. М., 1998. Вып. 2–3. С. 22.

¹⁷ РГАСПИ (Российский государственный архив социально-политической истории). Ф. 495. Оп. 152. Д. 45. Л. 34.

¹⁸ АВП. Ф. 111. Оп. 7. Пап. 118. Пор. 49. Л. 5.

¹⁹ Там же. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 2.

²⁰ АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 194а. Пор. 56. Ч. II. Л. 38.

²¹ Там же. Пор. 57. Л. 9–10.

от государства рассматривалось в качестве одного из элементов ее «очищения», очевидно, исходя из положения, что истинный буддизм не должен ассоциироваться с государственной властью.

Решением задачи о поддержании «чистоты религии» занимались не только партийные органы, но и парламент Монголии. III Великий хурал в ноябре 1926 г. постановил, что «хорошую... часть ламства (духовных)» следовало отделить от «плохих лам, которые совершенно не выполняют заветов религии, ведут не соответствующий образ жизни и являются малополезным элементом»²². К «лучшим» ламам были отнесены «истинно верующие», которые жили в монастырях, а к «худшим» — те, кто в жил в миру и имел семьи²³.

Поддержка религии была распространена среди местных властей. В 1926 г. власти Алтай-Урянхайского аймака вынуждали население платить сборы на религиозные нужды, отчего люди не видели «никакой видимой разницы между старым и нынешним строем». В Цэцэрлэг-Мандальском аймаке власти выдали ламам-тибетцам удостоверение, разрешавшее им производить сборы среди населения на строительство нового монастыря²⁴.

Известны случаи ухода монгольских чиновников и их детей в ламы, что особо отмечали советские дипломаты. В июне 1926 г. полпредство в Монголии сообщало, что военный министр Х.-Б. Максаржав (1878–1927), который ранее перенес паралич, «выздоровел и теперь постригся в ламы и уходит в монастырь». В августе 1926 г. появились сведения, что в ламское состояние перешел министр внутренних дел Монголии Цэцэнхан²⁵. В ноябре 1929 г. стало известно, что в монастыре Егудзэр-хутухты²⁶ проживал мальчик-хубилган Дамдин-Бишрэлт — сын некоего чиновника, занимавшего высокий пост в Верховном суде МНР²⁷.

Советские дипломаты считали, что высокая религиозность среди представителей монгольских властей была причиной того, что вплоть до 1926 г. они «подходили к ламскому вопросу чрезвычайно осторожно и всячески избегали предпринимать... какие-либо меры, могущие раздражить ламство». По мнению сотрудников полпредства, этот же фактор был одной из причин политической активизации ламства, так как практиковавшаяся властями МНР осторожная политика по отно-

²² АВП. Ф. 8. Оп. 10. Пап. 32. Пор. 173. Л. 5.

²³ АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 194а. Пор. 57. Л. 167.

²⁴ АВП. Ф. 8 (НКВД СССР, Секретариат Л.М. Карахана). Оп. 10. Пап. 32. Пор. 173. Л. 70.

²⁵ АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 197а. Пор. 105. Л. 7, 14.

²⁶ Другой вариант названия — «Югодзыр», «Егоцзур», «Егузээр».

²⁷ АВП. Ф. 111. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 6.

шению к буддийской конфессии могла восприниматься духовенством как некий признак слабости правительства страны²⁸.

Несмотря на лояльное отношение монгольских властей к буддизму, они, учитывая необходимость ограничения влияния буддийской церкви, пресекали участие духовенства в управлении государством, предпринимали меры по введению налогообложения ламства, поддерживали антирелигиозную пропаганду. В ответ в этой среде стали возникать антиправительственные волнения. Протестно настроенная часть ламства стала распространять среди верующих слухи о том, что «правительство ведет линию гонения на религию», а также выступать против призыва в армию²⁹. В августе 1926 г. ламы монастыря Сан-Бэйсэ не подчинились требованию властей по уплате налога на поголовье скота, после чего разгромили хошунное правление. Для разбора ситуации приехала государственная комиссия, которая вызвала к себе на допрос зачинщиков. Лидер восставших Иши-Жамцо призвал на помощь других лам, которые расположились на земле возле занятых комиссией юрт. Те поднялись со своих мест и с громкими проклятиями, швыряя камни и комья земли, бросились к занятым комиссией юртам. По ламам был открыт огонь, в результате чего двое из них были убиты и около десяти ранены. Иши-Жамцо был арестован. Он и еще один лама по имени Зогсо-Молту были приговорены к расстрелу. Последний пострадал из-за того, что во время восстания кричал, что «пули врагов религии не могут причинить ему вреда». Поэтому его смерть, по мнению властей, «должна была разуверить ламскую массу в его неуязвимости». Пять лам были приговорены к пяти годам тюрьмы, семь — к семи месяцам тюрьмы³⁰.

Жесткий приговор в отношении лам, как с удовлетворением сообщало в Москву советское полпредство, некоторым образом подорвал авторитет духовенства. Дипломаты сообщали, что если раньше ламство представлялось верующим-мирянам «могущественным и неприкосновенным», то теперь это представление было разрушено и население убедилось, что «партия и правительство сильнее ламства». Таким образом, умаление авторитета священнослужителей, по мнению советских дипломатов, усилило «уважение населения к правительству»³¹.

В сентябре 1926 г. произошли волнения в монастыре Дайчин-Ван, причиной которых стало агрессивное поведение антирелигиозных ак-

²⁸ Там же. Оп. 7. Пап. 118. Пор. 49. Л. 19.

²⁹ АВП. Ф. 8. Оп. 10. Пап. 32. Пор. 173. Л. 68, 76–77.

³⁰ АВП. Ф. 111. Оп. 7. Пап. 118. Пор. 49. Л. 14–15.

³¹ АВП. Ф. 8. Оп. 9. Пап. 19. Пор. 101. Л. 8.

тивистов во время проведения Хурала. Это вызвало возмущение лам, которые разогнали группу партийцев и разорвали знамя парторганизации³². В октябре 1926 г. в хошуне Намнан Цэцэрлэг-Мандальского аймака группа партийцев грубо вмешалась во внутренние дела монастыря, потребовав переизбрания настоятеля и других должностных лиц. Это вызвало возмущение лам, которые избили одного партийца и разгромили хошунное правление. Один лама был приговорен к десяти годам тюрьмы, один — к пяти, и несколько лам — к различным срокам тюремного заключения или штрафам. Следует отметить, что партработник Джамбал, допустивший превышение полномочий, также получил наказание в виде шести месяцев тюрьмы³³.

Ламские волнения в Сан-Бэйсэ и их жесткое подавление властями стали поворотным моментом в отношении монгольского ламства к правительству. По стране прокатилась весть о том, что раньше монголы не могли себе представить даже в страшном сне, чтобы «монгольские цирики стреляли в монгольских лам». Эти события вызвали крайнее недовольство буддийского духовенства и, очевидно, верующих-мирян, однако имели, как любые репрессивные меры, и «сдерживающий эффект»³⁴.

Хотя на V съезде МНРП (октябрь 1926 г.) была упомянута «всё нарастающая активность реакционного ламства»³⁵, власти рассчитывали на то, что показательный процесс «значительно уменьшил симпатии и доверие населения к реакционному ламству». Вместе с тем отмечалось, что сами ламы «почувствовали твердую руку Народного Правительства» и «значительно сократили проявления своей политической активности». Советские дипломаты с удовлетворением констатировали, что «признаков симпатии населения [к] выступающему ламству совершенно не замечено, напротив, решительные действия Правительства вызывают одобрение»³⁶.

Советский полпред П.М. Никифоров надеялся на то, что ставшая очевидной «враждебность ламства к правительству и партии» наконец позволит монгольским властям установить с ламством «определенные отношения»³⁷, т.е. начать последовательную реализацию жесткой политики. Действительно, ликвидация ламских волнений в Сан-Бэйсэ, «далеко вышедших из масштаба местных событий», явилась поворотным моментом в отношении властей МНР к «ламскому вопросу» —

³² АВП. Ф. 111. Оп. 7. Пап. 118. Пор. 49. Л. 13.

³³ АВП. Ф. 8. Оп. 9. Пап. 19. Пор. 101. Л. 16, 18.

³⁴ АВП. Ф. 111. Оп. 7. Пап. 118. Пор. 49. Л. 19.

³⁵ АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 194а. Пор. 57. Л. 126.

³⁶ АВП. Ф. 8. Оп. 9. Пап. 19. Пор. 101. Л. 7, 18.

³⁷ Там же. Л. 3.

был взят более твердый и жесткий курс в отношении «реакционного ламства»³⁸.

В сентябре 1926 г. в МНР был принят Закон об отделении религии от государства, согласно которому буддийская конфессия лишалась возможности вмешиваться в государственные и гражданские дела³⁹. В докладе правительства МНР на Хурале отмечалось, что буддийская конфессия является «большим тормозом к укреплению благосостояния страны»⁴⁰. Было высказано мнение о необходимости ограничения численности ламства («в семье только один сын может быть ламой»), что привело бы к укреплению трудовых ресурсов страны, «которые своим трудом принесут пользу своему народу»⁴¹.

Одним из методов борьбы с религией в Монголии, как и в СССР, стало внесение раскола в ряды буддийского духовенства. Монгольские власти в целях проведения своей политики разделили ламство на три группы. Первая группа — «хубилганы и высшие ламы» — рассматривалась как «объективно враждебная и представляющая опасность современному строю». Вторая — «среднее ламство» — как священнослужители, «интересы которых не задеты новым строем». Третья — «низшее ламство» — состояла в основном из лам, проживавших в миру. В среде этой группы находилось значительное число «искренних сторонников» правительства МНР⁴². Именно на эту группу делали ставку монгольские власти при реализации своей программы по расколу ламства, которая основывалась на просветительской работе, но не на применении административных методов⁴³.

Советские дипломаты считали, что реализация программы раскола ламства требовала «особого такта и осторожности», и предлагали монгольским властям делать это под прикрытием «прогрессистского» («обновленческого», «реформистского») движения в ламстве, направленного на «очищение религии от всех укоренившихся в ней ненормальностей и общего улучшения церковной жизни». Дальнейшая стратегия была построена на том, что, когда реформистское движение победит, оно постепенно начнет перерождаться и «выветриваться», так как реформисты столкнутся с «невозможностью» действительного возвращения ламства к аскетическому уставу «Виная». В этот момент правительство должно было завершить поддержку реформистского движения. В зависимости от общей обстановки к тому времени

³⁸ АВП. Ф. 111. Оп. 7. Пап. 118. Пор. 49. Л. 19–20.

³⁹ История Монголии. XX век / Под ред. Г.С. Яскиной. М., 2007. С. 78.

⁴⁰ АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 194а. Пор. 57. Л. 166–167.

⁴¹ АВП. Ф. 8. Оп. 10. Пап. 32. Пор. 173. Л. 5–6, 24, 30.

⁴² АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 194а. Пор. 56. Ч. IV. Л. 19.

⁴³ РГАСПИ. Ф. 495 (Исполнительный комитет Коминтерна). Оп. 152 (МНРП). Д. 114. Л. 82–86.

МНРП смогла бы перейти с платформы «улучшения религии и церковной жизни» к прямой антирелигиозной пропаганде⁴⁴.

Основой программы «прогрессистского» движения должны были стать добровольный отказ лам от частной собственности, строгий внутренний распорядок монастырей, упразднение «почетных должностей», иерархического чиновничества и привилегий, улучшение системы буддийского образования, изоляция ламства от светского влияния путем установления строгого порядка посещения монастырей мирянами, ликвидация культа перерожденцев. И что самое важное — в своей декларации прогрессисты должны были со всей категоричностью заявить о своей солидарности с существующим строем⁴⁵.

Советское руководство требовало от властей МНР развития «прогрессистского» течения в буддийской конфессии Монголии, по аналогии с «обновленческим» движением в православии в СССР. Полпреду в Монголии П.М. Никифорову было дано указание поставить перед монгольскими властями задачу по организации из среды «влиятельного (но не авантюристического) ламства опорной обновленческой группы, которая хоть сколько-нибудь могла бы импонировать массе»⁴⁶. Совместными усилиями удалось поддержать развитие «прогрессистского» течения, лояльного властям и декларирующего цель «улучшения состояния религии». Государство взяло на себя обязательство защищать «прогрессистов». Нападки на них со стороны «реакционных элементов» считались «проявлением контрреволюционных сил»⁴⁷. Любые проявления раскола в среде монгольского духовенства рассматривались в СССР как положительный фактор. В частности, в октябре 1926 г., после ламских волнений, советские дипломаты с удовлетворением отмечали, что священнослужители, жившие в миру (худонское ламство), как и население, не поддержали выступления монастырей⁴⁸.

Однако после подавления ламских волнений недовольство духовенства политикой правительства не прекратилось. В декабре 1926 г. в Улангоме двое лам демонстративно отказались от приема монгольской валюты (тугриков) «и вели прямую агитацию против нее среди населения», за что были арестованы. 10 января 1927 г. на воротах Управления по делам религии в Улан-Баторе появилась антиправительственная прокламация⁴⁹.

⁴⁴ АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 194а. Пор. 56. Ч. IV. Л. 14, 16–17.

⁴⁵ АВП. Ф. 111. Оп. 8. Пап. 123. Пор. 68. Л. 32–33.

⁴⁶ Там же. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 2.

⁴⁷ Там же. Оп. 8. Пап. 123. Пор. 68. Л. 30–31.

⁴⁸ АВП. Ф. 8. Оп. 9. Пап. 19. Пор. 101. Л. 8.

⁴⁹ АВП. Ф. 111. Оп. 8. Пап. 123. Пор. 68. Л. 47об.–50.

Тем не менее на VI съезде МНРП (сентябрь—октябрь 1927 г.) отмечались успехи правительства в борьбе с «контрреволюционным ламством», так как после волнений 1926 г. «со стороны ламства не наблюдалось как открытых, так и тайных выступлений». По мнению властей, это показывало, что «ламы осознали свои ошибки». Партийцы утверждали, что «все религиозные учреждения и ламство подчиняются законам страны и ее административным органам», т.е. буддийская конфессия перешла на контролируемое государством поле⁵⁰.

На IV Великом хурале (ноябрь 1927 г.) было объявлено о принятии мер по углублению раскола буддийского духовенства — ламы, проживавшие в миру, были включены в состав светского населения⁵¹. На Пленуме ЦК и ЦКК МНРП в июне 1928 г. была создана антирелигиозная комиссия и приняты тезисы по «церковному вопросу» с установкой на углубление расслоения ламства путем противопоставления ламских верхов низам. Однако раскол ламства продвигался медленнее, чем этого хотелось «советским товарищам». По их мнению, на VII съезде МНРП (октябрь—декабрь 1928 г.), как и на IV Великом хурале, «церковный вопрос не был поставлен с должной широтой, и необходимой подготовки к борьбе с сопротивлением ламства своевременно проведено не было». Советское руководство особо отметило, что проводимые МНРП мероприятия в отношении ламства «должны быть тщательно продуманы и подготовлены на основе максимального учета степени возможного сопротивления ламства». Антирелигиозную работу требовалось замаскировать «защитой интересов низшего ламства», направив ее против «верхушечных слоев»⁵².

Кроме форсирования раскола ламства, монгольские власти сделали еще один важный шаг по борьбе с буддизмом. V Великий Хурал (декабрь 1928 — январь 1929 г.) принял решение о ликвидации института перерождений Богдо-гэгэна и других хутухт. Советские дипломаты оценили это решение как «важнейшее»⁵³.

На VII съезде МНРП к власти в стране пришло новое, «левое руководство». Съезд поддержал решение о ликвидации «перерождений» Богдо-гэгэна и других хутухт и поставил задачу проработать вопрос о конфискации имущества высших лам⁵⁴. «Левое руководство» было решительно настроено ликвидировать религию. Советские власти стремились поощрить его к быстрейшему решению «ламского вопроса»⁵⁵.

⁵⁰ АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 195. Пор. 66. Л. 28–29.

⁵¹ Там же. Пор. 65. Л. 191.

⁵² АВП. Ф. 111. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 101–102, 104, 108–109.

⁵³ Там же. Л. 91.

⁵⁴ Там же. Л. 100.

⁵⁵ АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 157. Л. 36, 44.

После прихода к власти «левого руководства» задача разложения буддийского духовенства получила новое наполнение. Государственные структуры МНР получили указание поддерживать выступления обновленцев против «существующих монастырских порядков», при этом «не солидаризируясь» с ними⁵⁶. Одним из методов разложения духовенства стало усиление позиций лам низшего звена в противовес высшим ламам, которые рассматривались априори как враждебные власти. В частности, в V хурале, состоявшемся в сентябре 1929 г., приняли участие 70 лам, из которых 50 чел. были низшими ламами. Собрание приняло решение о ликвидации института перерожденцев Богдо-гэгэна и других хутухт и хубилганов⁵⁷, которое впоследствии и было официально утверждено Великим хуралом.

В марте 1930 г. Управление по делам религии созвало в Улан-Баторе ламское собрание, на котором присутствовали 2,5 тыс. священнослужителей (все они были представителями только низшей части духовенства). Одним из лидеров собрания был Лувсаншарав, который в течение 20 лет был ламой, а затем избран в состав президиума VIII съезда МНРП, таким образом, став «живым свидетельством» участия «прогрессивных» лам в управлении государством. Целью собрания было убедить лам-бедняков сотрудничать с «народной властью», а также в необходимости покинуть монастыри. Ламам внушали, что они «сидят в монастырях» по причине своей «бедности» и являются «рабами богатых и реакционных лам», из-под «темного влияния» которых они должны освободиться «путем борьбы». Уход духовенства из монастырей должен был также служить орудием по подрыву экономического положения буддийской конфессии, так как, уходя, каждый лама должен был получить в свою собственность часть монастырского имущества. Такое решение было утверждено правительством МНР и Управлением по делам религии⁵⁸.

VIII съезд МНРП (февраль–апрель 1930 г.) принял новые решения по «ламскому вопросу». Была поставлена задача по борьбе с буддийской конфессией, в том числе по «экономической линии», «государственно-правовой линии» (окончательное отделение конфессии от государства), в сфере массовой агитации и пропаганды и по «партийной линии». Последний аспект был весьма актуален ввиду наличия среди членов партии значительного числа верующих. Было решено создать Комиссию по ламскому вопросу при ЦК МНРП и на местах⁵⁹. В июне

⁵⁶ АВП. Ф. 111. Оп. 12. Пап. 139. Пор. 23. Л. 7.

⁵⁷ АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 157. Л. 101–102, 134–135.

⁵⁸ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 117. Л. 2, 11, 13, 15, 17; АВП. Ф. 111. Оп. 12. Пап. 8. Пор. 9. Л. 6–8.

⁵⁹ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 105. Л. 54, 56–58.

1930 г. было издано циркулярное письмо ЦК МНРП и ЦК Ревсомола «О работе среди ламства». «Идеология буддизма» была открыто объявлена «враждебной нашей партии». Была провозглашена борьба с духовенством, «вся жизнь» которого «проходит вовсе не в добрых делах, не в молитвах, не в размышлениях и созерцании, как они хотят уверить аратство, но в чревоугодии, разврате и других пороках»⁶⁰.

«Левое руководство» постоянно ужесточало методы антирелигиозной деятельности, считая ее «недостаточной»⁶¹. Это нагнетание закономерно привело к жестким «перегибам» в отношении буддийской конфессии⁶², которые проявились уже к июню 1930 г. Власти насильственными методами производили укрупнение монастырей, запрещали духовенству сбор пожертвований от верующих, выселяли из монастырей лам, не достигших возраста 24 лет⁶³.

Закономерным образом со стороны духовенства возникла ответная реакция⁶⁴. В мае 1929 г. духовенство монастыря Гандантэгченлин (крупнейшего в Монголии) распространило листовку, в которой правительству были предъявлены претензии в том, что «равноправие не распространяется на ламство»⁶⁵. Среди духовенства шли разговоры о «новом разделении партии на левых и правых», что должно было «ускорить падение существующего строя». Росли антисоветские настроения — полпред Охтин-Юров отмечал, что «никогда еще до сего времени не наблюдалось такой открытой агитации лам против русских». Ламы утверждали, что «русские захватили страну и хозяйничают в Монголии как хотят»⁶⁶.

В противовес жестким мерам со стороны «левого правительства» произошла консолидация ламства. Это было вызвано, во-первых, экономическими причинами — экспроприацией имущества монастырей, падением доходов ламства от пожертвований, а также потерей скота ламами в результате коллективизации (если он находился в пользовании их родственников). Во-вторых, общностью политических вопросов, волнующих духовенство, таких как воспитание молодежи («в государственных школах преподается безверие») и институт послушничества (грозивший запрет на допущение детей в монастыри, а также изгнание послушников, уже поступивших в монастыри)⁶⁷.

⁶⁰ АВП. Ф. 111. Оп. 12. Пап. 139. Пор. 23. Л. 1, 4.

⁶¹ АВП. Ф. 183. Оп. 17. Пап. 22. Пор. 7. Л. 75.

⁶² *Лузянин С.Г.* Россия–Монголия–Китай: Внешнеполитические отношения в 1911–1946 гг. Докт. дисс. М., 1997. С. 288.

⁶³ АВП. Ф. 111. Оп. 12. Пап. 139. Пор. 23. Л. 2–3.

⁶⁴ Там же. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 100.

⁶⁵ АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 156. Л. 29.

⁶⁶ АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 197а. Пор. 105. Л. 51об.–52.

⁶⁷ АВП. Ф. 183. Оп. 12. Пап. 11. Пор. 2. Л. 4–5.

Буддийское духовенство пользовалось поддержкой населения⁶⁸ не только среди «простого люда», но и в армии. «Советские товарищи» с тревогой сообщали в Москву, что «при серьезном восстании ламства надеяться на монгольскую армию нельзя, так как цырики не выступят против лам»⁶⁹. И действительно, во время Хубсугульского восстания 1932 г. некоторые армейские части перешли на сторону восставших.

В среде духовенства определились лидеры, в числе которых были настоятель улан-баторских монастырей Ензон-Хамбо и Егодзур-хутухта⁷⁰ — настоятель одноименного монастыря на юго-востоке МНР. К июню 1929 г. Егодзур-хутухта остался единственным хубилганом Монголии, сохранившим почти все свои права и привилегии⁷¹. Он был фактически неподконтролен правительству МНР, так как его монастырь находился более чем в 700 км от Улан-Батора и всего в 60 км от границы с Китаем. Авторитет этого буддийского иерарха среди местных властей и населения был велик. Когда в сентябре 1929 г. советский консул посетил Егодзур, он обнаружил, что в хошунном правлении на месте, где раньше помещалось изображение Богдо-гэгэна VIII, висел портрет Егодзур-хутухты. Преподаватели местной школы поддерживали очень тесные отношения с хутухтой, который часто посещал школу во время занятий. На молениях, которые проводил Егодзур-хутухта, присутствовало большое число людей, в том числе все местные партийцы и ревсомольцы. Власти МНР знали, что хутухта настроен к ним враждебно, и ожидали с его стороны «провокаций»⁷². Из-за деятельности Егодзур-хутухты властям даже пришлось отложить проведение Духовного собора, который был намечен на июнь 1929 г. Ситуацию в Егодзурском хошуне называли не иначе как «реакционный ламский нарыв»⁷³.

Буддийское духовенство использовало слабость государственных органов, в том числе Управления по делам религии⁷⁴. Упомянувшиеся ранее ламские собрания, проведенные властями в 1930 г. в улан-баторском Народном доме, закончились провалом. Наперекор ожиданиям властей результатом собраний стал «переворот в отношении ламства к революции», сведший на нет «предыдущие симпатии». Напористость властей привела к тому, что у ламства и мирян «впервые открылись глаза... на четко антирелигиозную позицию правительства»⁷⁵.

⁶⁸ АВП. Ф. 111. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 9.

⁶⁹ АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 197а. Пор. 105. Л. 51об–52.

⁷⁰ Жамсранжавын Галсандаш (1870–1930). Другой вариант ламского имени — Егүзээр-хутухта.

⁷¹ АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 156. Л. 154, 221.

⁷² АВП. Ф. 111. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 4, 6.

⁷³ АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 157. Л. 56.

⁷⁴ Там же. Пор. 155. Л. 95.

⁷⁵ АВП. Ф. 183. Оп. 12. Пап. 11. Пор. 2. Л. 4.

Восприятие буддийским духовенством власти ярко проявилось в изданных ламами письменных посланиях. В ноябре 1929 г. на воротах одного из улан-баторских храмов была наклеена прокламация на тибетском языке (т.е., адресованная ламству). В прокламации текущее положение в сфере религии в Монголии расценивалось как ситуация, при которой «на хобот бешеного слона надели саблю». Авторы обвиняли государство и Управление по делам религии в «уничтожении религии» и призывали священнослужителей «старательно думать». Звучали прямые призывы к восстанию⁷⁶.

В 1930 г. группа высших лам, бывших чиновников и верующих-мирян направила письмо «высшему военному командованию и гражданским сановникам Китая». Письмо содержало обвинение СССР во всех бедах Монголии. В нем говорилось, что после Октябрьской революции 1917 г. «несколько умственно недоразвитых аратов бежало в Россию⁷⁷, чтобы просить помощи для завершения революционного переустройства страны», в ответ на это «нищенствующая Россия» направила в Монголию армию, которая свергла монгольскую «автономную власть». Буддийская конфессия под властью МНРП, как указывали авторы письма, вынуждена «исполнять религиозные дела и следовать обычаям старой Монголии» втайне. Авторов письма поражало, что ревсомольцы «пренебрегают такими великими... понятиями, как Бог, небо, добродетель, судьба и т.д., считая их пережитками первобытных обычаев» и, что самое печальное, «число таких греховных юношей и девушек велико, что является огромной опасностью как для нации, так и для религии»⁷⁸.

Монгольские власти, узнав об этом письме, подвергли его авторов репрессиям — они были обвинены в «заговоре», во главе которого стояли Эрэгдэндагва («главарь»), Манджушри-хутухта Цэрэндорж, Егодзур-хутухта, Гомбоидшин, Дилова-хутухта Джамеранжав и другие ламы⁷⁹. В сентябре 1930 г. состоялся двухнедельный процесс над этой «контрреволюционной организацией», участники которой обвинялись в «подготовке ниспровержения революционного строя путем использования крупнейших буддийских теократов и с помощью китайских милитаристов». Семеро участников организации были приговорены к расстрелу, в том числе Эрэгдэндагва и Егодзур-хутухта, другие — к разным срокам заключения, и два человека были оправданы⁸⁰.

⁷⁶ Там же. Оп. 11. Пап. 10. Пор. 11. Л. 1.

⁷⁷ Очевидно, имелись в виду лидеры монгольской Революции 1921 г., в том числе Д. Сухэ-Батор, С. Данзан и Х. Чойбалсан.

⁷⁸ АВП. Ф. 111. Оп. 12. Пап. 8. Пор. 9. Л. 10–12.

⁷⁹ Ломакина И.И. Монгольская столица, старая и новая (и участие России в ее судьбе). М., 2006. С. 173.

⁸⁰ АВП. Ф. 111. Оп. 12. Пап. 8. Пор. 9. Л. 16.

Однако распространением прокламаций и обращений буддийское духовенство не ограничилось. Начались открытые выступления. В марте 1930 г. 40 лам монастыря Тугсбуянт захватили администрацию хошуна, арестовали чиновников, объявили о создании собственной администрации. За участие в этом выступлении 19 лам, 9 феодалов и 20 мирян были расстреляны, а всем оставшимся ламам было приказано снять монашеское звание. Тогда же произошли волнения в Улангомском монастыре, где ламы предприняли попытку захватить администрацию хошуна. За участие в этих волнениях было расстреляно 14 лам и 5 аратов⁸¹.

Одним из наиболее ярких проявлений антиправительственных настроений буддийского духовенства стало Хубсугульское восстание (апрель–октябрь 1932 г.), которое охватило значительную часть страны. В нем приняли участие не только ламы, которые его возглавляли⁸², и феодалы, но и многие араты, часть колхозников и даже члены МНРП и Ревсомола⁸³. Причиной восстания были «левые загибы», в том числе принудительная коллективизация⁸⁴. В его подавлении решающую роль сыграла советская военная помощь — переломить ход восстания удалось лишь к августу 1932 г., когда были введены в действие механизированные соединения и авиация, а также кавдивизион РККА.

Несмотря на все перегибы, в СССР пропагандировались «достижения» «левого руководства» в МНР. В частности, ТАСС сообщал о процессе над «контрреволюционной организацией» под руководством ламы Эрэгдэндагвы⁸⁵. В 1931 г. советским властям и антирелигиозникам предписывалось использовать факты из жизни «современной Монголии» после победы левого крыла МНРП, в том числе о «раскулачивании феодально-княжеских элементов», борьбе с духовенством и бурятскими белоэмигрантами⁸⁶.

Тем не менее Хубсугульское восстание 1932 г. привело «левый эксперимент» в МНР к концу. Новое руководство во главе с П. Гэндэном предприняло попытки демократизации⁸⁷. В частности, прекратился насильственный перевод лам в светское состояние, укреплялся дифференцированный подход к разным слоям ламства⁸⁸. Власти объявили,

⁸¹ *Баабар*. История Монголии: от мирового господства до советского сателлита. Казань, 2010. С. 318–319.

⁸² АВП. Ф. 111. Оп. 18. Пап. 158. Пор. 11. Л. 3.

⁸³ *Роцин С.К.* Политическая история Монголии. С. 258–260.

⁸⁴ *Ломакина И.И.* Монгольская столица. С. 174.

⁸⁵ АВП. Ф. 111. Оп. 12. Пап. 8. Пор. 9. Л. 16.

⁸⁶ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 21. Д. 592. Л. 120.

⁸⁷ *Лузянин С.Г.* Россия–Монголия–Китай. С. 288.

⁸⁸ История Монголии. XX век. С. 97.

что «государство, отказываясь от вмешательства в религиозные дела, ставит со своей стороны только единственное условие: церковь не должна вмешиваться в государственные дела»⁸⁹.

Деятельность властей в религиозной сфере стала напоминать больше «увещевание» духовенства и призыв соблюдать законы. В сентябре 1933 г. заместитель министра юстиции МНР Ядамсурэн сделал доклад на ламском собрании в Улан-Баторе. Он отметил наличие множества случаев нарушения законности со стороны «верхушки ламства и желтых феодалов городских и худонских монастырей» и призвал лам внимательно отнестись ко всему, что требуется от них по закону. Ядамсурэн разъяснил ламам, что в Монголии религия отделена от государства, но это не значит, что было создано некое «самостоятельное ламское государство», так как ламы являются гражданами МНР и «подчинены государству»⁹⁰.

В 1933 г. постановлением Совета министров МНР были назначены четыре уполномоченных по монастырям (в Улан-Баторе, Архангае, Баян-Тумэне⁹¹ и Улангоме), которые осуществляли контроль за выполнением законодательства о монастырях⁹². Впоследствии представители властей появились при всех монастырях⁹³. Это было сделано для усиления контроля за ламством. В частности, уполномоченный правительства МНР при монастыре Гандантэгченлин контролировал восемь монастырей, в которых проживали около десяти тысяч лам. К 1935 г. он принял меры по ликвидации духовных советов, которые «превратились в административные органы», установил и пресек факты избияния ламской верхушкой низших лам, принудительного сбора пожертвований, а также самовольного перехода мирян в ламство без согласования с местными властями⁹⁴.

Деятельность уполномоченных при монастырях в том числе была направлена на пресечение поддержки буддийской церкви, которое продолжалось на местах. В частности, буддийские иерархи повсеместно отдавали приказания сомонным властям. С другой стороны, и сомонные управления сами давали указания администрации монастырей, направленные на поддержку религии, — например, усилить внутренний порядок в монастырях, шире проводить «Цам»⁹⁵. Совершенно очевидно, что в местных административных органах оставалось значи-

⁸⁹ АВП. Ф. 183. Оп. 15. Пап. 16. Пор. 5. Л. 15, 18.

⁹⁰ Там же. Л. 1–2, 4–5.

⁹¹ Ныне — г. Чойбалсан.

⁹² АВП. Ф. 111. Оп. 16. Пап. 18. Пор. 3. Л. 1.

⁹³ История Монгольской Народной Республики. М., 1983. С. 387.

⁹⁴ АВП. Ф. 111. Оп. 7. Пап. 12. Пор. 118. Л. 9.

⁹⁵ АВП. Ф. 183. Оп. 15. Пап. 16. Пор. 5. Л. 1–2, 4–5, 7.

тельное число верующих людей, которые пытались усилить положение буддийской конфессии. Действительно, после окончания «левого загиба» произошло возрождение буддийской конфессии. В 1933 г. в Монголии было 82 529 лам⁹⁶, к началу 1934 г. — 87 774 ламы⁹⁷, к середине 30-х годов — около 90 тыс. лам⁹⁸.

Устойчивость буддийской конфессии в Монголии подтверждалась тем, что даже после прихода к власти «левого руководства» отмечалось сохранение религиозности среди членов МНРП⁹⁹. В сентябре–октябре 1929 г. в ЦК ставился на рассмотрение вопрос о запрещении приглашения членами партии к себе домой «ламских молебствий», однако это предложение принято не было¹⁰⁰. Даже в разгар «левого загиба» — в 1930 г., официально отмечалось, что среди членов МНРП число действительно неверующих «крайне ничтожно». Рядовой состав МНРП признавался «в религиозном вопросе крайне ненадежным»¹⁰¹.

После поражения «левого руководства» в 1932 г. авторитет буддийского духовенства среди населения Монголии усилился¹⁰². Власти отмечали, что духовенство пыталось вовлечь в сферу своего влияния не только мирян, но и крупных ответственных работников, членов партии. И в этом они достигали успехов, что подтверждалось большим количеством как возвратившихся в духовное состояние лиц, ранее снявших с себя сан, так и ставших ламами новых адептов, в том числе лиц младшего командного состава и цириков МНРА, председателей местных органов власти и членов МНРП¹⁰³. Численность лам в монастыре Гандантэгченлин увеличилась на 1 тыс. человек, в монастыре Амарбаясгалант — на 400, в монастыре Амгаланбатор — с 8 до 104 лам¹⁰⁴. В 1933 г. в ламское состояние в Монголии перешло до 18 тыс. человек, среди них 441 человек из числа демобилизованных командиров и солдат 7-й дивизии МНРА. Было принято в монастыри до девяти тысяч детей младшего возраста. Верующие-миряне внесли в монастыри пожертвования на сумму 386 932,48 тугр., а также 6480 баранов, 111 верблюдов, 1164 головы рогатого скота и лошадей¹⁰⁵. Духовенство инициировало строительство новых храмов и монастырей, привлекало

⁹⁶ АВП. Ф. 111. Оп. 16. Пап. 18. Пор. 3. Л. 19–20.

⁹⁷ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 154. Л. 42.

⁹⁸ История Монгольской Народной Республики. С. 386.

⁹⁹ АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 197а. Пор. 105. Л. 52.

¹⁰⁰ АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 157. Л. 96.

¹⁰¹ АВП. Ф. 183. Оп. 12. Пап. 11. Пор. 2. Л. 3.

¹⁰² АВП. Ф. 111. Оп. 18. Пап. 158. Пор. 11. Л. 3.

¹⁰³ АВП. Ф. 183. Оп. 17. Пап. 22. Пор. 7. Л. 74–75; Там же. Оп. 15. Пап. 16. Пор. 5. Л. 9.

¹⁰⁴ АВП. Ф. 111. Оп. 16. Пап. 18. Пор. 3. Л. 45.

¹⁰⁵ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 154. Л. 42.

в монастыри послушников, не достигших 18-летнего возраста, устраивало сбор средств среди верующих¹⁰⁶.

После некоторой передышки, связанной с отстранением от власти «левого уклона», в середине 30-х годов начался новый этап активизации антирелигиозной политики МНР. В 1934 г. был принят новый закон об отделении религии от государства, который, в дополнение к мерам, введенным законом 1926 г., запретил выявление новых хубилганов, передачу по наследству имущества высших лам, строительство новых монастырей. В 1935 г. стали функционировать комиссия при ЦК МНРП по работе внутри ламства и Управление по делам религии при МВД¹⁰⁷.

Однако до 1936 г. меры по противодействию буддийской конфессии, предпринимавшиеся властями МНР, были умеренными. Председатель Совета министров Монголии П. Гэндэн был сторонником осторожной политики в отношении ламства. Репрессии применялись не массовым порядком, а только в отдельных случаях¹⁰⁸. В 1935–1936 гг. «ламский вопрос» стал камнем преткновения в отношениях с Советским Союзом. И.В. Сталин и В.М. Молотов пытались убедить П. Гэндэна начать форсированную борьбу с буддийской конфессией¹⁰⁹. После смещения П. Гэндэна в марте 1932 г. и прихода к власти А. Амара, а затем — с марта 1939 г. — Х. Чойбалсана, реализация интересов СССР по ликвидации буддийской конфессии в Монголии стала возможна. Эту задачу должны были решить меры по усиленной пропаганде обновленческого течения, которые стало предпринимать новое руководство Монголии во главе с председателем Совета министров А. Амаром.

Одним из важных элементов программы по окончательному раслоению и разложению духовенства стало проведение партийным руководством в Улан-Баторе «субботних встреч» с буддийскими священнослужителями¹¹⁰, а также выпуск «Ламского журнала»¹¹¹, который имел скорее форму газеты. В июне 1936 г. вышел первый номер журнала. А. Амар на XXI сессии Малого хурала выступил в поддержку издания журнала, заявив, что он «будет пропагандировать развитие чистой религии... бороться против попытки использования религии во вред государству, аратству и низшему ламству». Действительно, мон-

¹⁰⁶ АВП. Ф. 111. Оп. 16. Пап. 18. Пор. 3. Л. 1.

¹⁰⁷ История Монгольской Народной Республики. С. 387.

¹⁰⁸ АВП. Ф. 111. Оп. 7. Пап. 12. Пор. 118. Л. 9.

¹⁰⁹ *Роуцин С.К.* Политическая история Монголии. С. 287–288.

¹¹⁰ *Bawden C.R.* The Modern History of Mongolia. L.–N.Y., 1989. P. 369.

¹¹¹ Монгольское или тибетское название в источнике отсутствует. Представляется, что издание не имело специального названия и так и называлось — «Ламский журнал».

гольские власти «не препятствовали» изданию «Ламского журнала», поскольку оно было инспирировано Секретно-политическим отделом ГУГБ МВД Монголии. Истинной целью издания журнала было расчленение и разложение буддийского духовенства. В составе редакции журнала были как искренние ламы-обновленцы, так и связанные с ГУГБ агенты, через которых осуществлялся контроль за содержанием журнала. Вначале предполагалось маскировать деятельность журнала намерением пропагандировать «чистоту религии», поэтому первый и второй номера журнала говорили только об этом. В дальнейшем, с четвертого или пятого номера, предполагалось вопрос о «чистоте религии» отодвинуть на задний план, а во главу угла поставить главные вопросы — необходимость «подчинения церкви государству», «защиты своей родины», и таким образом перейти «к более решительному разоблачению» буддизма.

ГУГБ сообщало, что «реакционные ламы» отрицательно отнеслись к изданию журнала, догадавшись, что это «подвох» со стороны властей. Положительное отношение к журналу наблюдалось среди духовенства, занимавшегося буддийской философией, а также среди средних и низших лам. Таким образом, первый номер журнала, который хорошо расхвалился среди ламства, по мнению советских властей, свою задачу выполнил: «Одни его хвалят, другие ругают»¹¹².

Обеспечение полного контроля за содержанием журнала вызвало озабоченность в НКВД. В июне 1936 г. заместитель наркома по иностранным делам Б.С. Стомоняков писал полпреду СССР в Монголии В.Х. Таирову, что у него «имелись опасения», не может ли факт «редактирования газеты» в МВД стать известным ламству. Он просил Таирова подтвердить, что содержание журнала, выходящего на тибетском языке, в полной мере контролируется, и принять меры к «самому внимательному наблюдению» за содержанием журнала. Он также просил присылать номера журнала в НКВД, чтобы можно было дать их посмотреть специалистам-тибетологам в Ленинграде¹¹³. Таким образом, «советские товарищи» опасались оставить столь важное дело, как издание «Ламского журнала», на откуп лишь монгольских властей. И такое опасение было обоснованным, так как, хотя издание журнала находилось в руках группы лам, связанных с секретной агентурой ГУГБ, контроль монгольских властей был весьма относительным по причине «очень низкого» политического уровня монгольской агентуры¹¹⁴.

¹¹² АВП. Ф. 111. Оп. 17. Пап. 154. Пор. 1. Л. 15–16, 48, 51–52, 58, 110, 163–164.

¹¹³ Там же. Пап. 156. Пор. 19. Л. 1.

¹¹⁴ Там же. Пап. 154. Пор. 1. Л. 163–164.

Таиров ответил Стомонякову, что редактирование журнала находилось на самом деле в руках СССР. Его осуществляли три советских специалиста в «ламском вопросе», двое из которых знали монгольский и один — тибетский язык. Таким образом, контроль за журналом с советской стороны был «вполне обеспечен». Таиров отмечал, что для «каждого более или менее соображающего человека», каковых и среди лам было «немало», было очевидным наличие некой связи между правительством и ламским журналом, агитирующим за подчинение правительству. Но, как он считал, это было «неизбежным делом»¹¹⁵. «Ламский журнал» издавался около двух лет¹¹⁶.

«Ламский журнал» был призван пропагандировать обновленческое движение, идея о развитии которого была подана И.В. Сталиным во время его беседы с монгольской делегацией в конце 1934 г. Однако при правительстве П. Гэндэна эта идея осуществлена не была, и «обновленческие кадры», которые до того были достаточно активны в монастырях, «распылились и уменьшились в числе». При новом руководстве ламы-обновленцы были взяты властями «в оборот» по внутри- и внешнеполитическим вопросам. Обновленцы выступили против вмешательства лам в политику, в особенности против вовлечения ламства в «контрреволюционные организации, создаваемые под японским руководством». Была начата подготовка создания Духовных управлений в 12 крупнейших монастырях МНР как выборных органов от всего монашества¹¹⁷. Таким образом, власти стремились удалить от власти в буддийской общине высших лам и привести к ней низших, лояльных монгольскому правительству.

Однако окончательного раскола ламства и «мирной» ликвидации буддийской конфессии власти ждать не стали. Под давлением советского руководства и при участии НКВД в стране началась кампания репрессий против буддийского духовенства¹¹⁸. В октябре 1936 г. в Улан-Баторе состоялся процесс по обвинению 17 лам монастыря Улэ-гэй-хийд в создании «контрреволюционной организации», 6 из которых были приговорены к расстрелу, остальные — к тюремному заключению¹¹⁹. В июле 1937 г. Верховный суд МНР рассмотрел дело «ламской контрреволюционной организации» под руководством Ринчиндоржи, которая якобы ставила своей целью «поджог Монгольского народного театра и ряда правительственных зданий». Трое лам были

¹¹⁵ Там же. Л. 58, 163–164.

¹¹⁶ *Bawden C.R.* The Modern History of Mongolia. P. 369.

¹¹⁷ АВП. Ф. 111. Оп. 17. Пап. 154. Пор. 1. Л. 15–16.

¹¹⁸ *Борисова И.Д.* Россия и Монголия: Очерки истории российско-монгольских и советско-монгольских отношений (1911–1940 гг.). Владимир, 1997. С. 87.

¹¹⁹ АВП. Ф. 111. Оп. 17. Пап. 154. Пор. 1. Л. 260.

приговорены к расстрелу, двое — к десяти годам, двое — к восьми и один — к шести годам тюремного заключения¹²⁰.

В октябре 1937 г. перед судом предстала группа из 23 лам во главе с Ензон-Хамбо. Власти внушали народу, что эта организация действовала с 1929 г., совершала диверсии и оказывала помощь «зарубежным врагам». «Руководитель» организации Ензон-Хамбо был подданным Тибета, что рассматривалось как отягчающее обстоятельство. 19 обвиняемых были приговорены к расстрелу, 1 — к 10 годам, 1 — к 8, 1 — к 5 годам лишения свободы, 1 — к 3 годам условно. Один обвиняемый скончался до вынесения приговора¹²¹. Одним из важных аспектов обвинения было то, что участники этой «контрреволюционной организации» распространяли «антисоветскую агитацию», направленную против советников, инструкторов и других специалистов, приехавших в МНР из СССР¹²².

В 1937 г. состоялся судебный процесс над «руководителями контрреволюционной организации высшего ламства Восточного и Южно-Гобийского аймаков». Эта «организация», якобы «рассчитывая на поддержку японской военщины», ставила своей задачей «свержение народно-революционного правительства МНР, чтобы вернуть к власти теократический класс желтых феодалов, разрушить независимость монгольского аратства, передать монгольский независимый народ поработительным силам японского империализма»¹²³.

С репрессиями в отношении высшего ламства было связано использование властями еще одного инструмента раскола — культивирования недоверия «низших лам» к «высшим» из-за связи последних «с зарубежными врагами». Для культивирования этого использовалась деятельность лам-обновленцев. Некий лама Самдан издал трактат «О враждебном отношении к маньчжуро-китайцам в истории монгольского буддизма», в котором утверждал, что «монгольские араты никогда не стремились присоединиться к маньчжурам» и не желают, «чтобы с японо-маньчжурской стороны произошло нашествие». Поэтому он призывал лам и верующих-мирян «молиться о том, чтобы наши враги, японо-маньчжуры, рассеялись»¹²⁴.

После осуждения участников «ламской контрреволюционной организации» под руководством Ензон-Хамбо в 1937 г. были проведены собрания населения, на которых присутствовали 205 лам, из них 27 выступили с речами. Лама Шараб отметил, что «эти реакционеры-ламы,

¹²⁰ АВП. Ф. 183. Оп. 20. Пап. 38. Пор. 28. Л. 67–67об.

¹²¹ АВП. Ф. 111. Оп. 18. Пап. 159. Пор. 15. Л. 10–15.

¹²² АВП. Ф. 183. Оп. 20. Пап. 38. Пор. 28. Л. 112.

¹²³ Там же. Л. 100.

¹²⁴ Там же. Оп. 17. Пап. 22. Пор. 7. Л. 8–9.

ложно заявляя, что они истинные священные люди, пытались ликвидировать нашу *религию* (курсив мой. — Ф.С.) и нашу свободу и превратить Монголию в рабство внешнего империализма»¹²⁵. В беседах между собой и с верующими ламы заявляли, что «заговорщики являются их врагами, и считают, что они должны быть сурово наказаны»¹²⁶. Таким образом, власти пытались, и довольно успешно, представить высших лам в глазах низшего ламства в качестве неких «врагов религии». Советский полпред С.Н. Миронов сообщал в Москву, что «подавляющее большинство» населения, в том числе низшего ламства, относилось к репрессиям в отношении высших лам «положительно»¹²⁷.

В ответ высшие ламы пытались проводить свою агитацию против действий властей. В октябре 1937 г. они распространили слухи о том, что «революции скоро конец, так как монгольские главки начинают убивать себя»¹²⁸. В этом проявилась реакция духовенства на репрессии внутри МНРП и монгольского правительства, развернувшиеся с лета 1937 г. Однако у буддийской общины уже не осталось реальных сил, чтобы противостоять властям, — эти силы были подорваны репрессиями, экспроприацией имущества, антирелигиозной агитацией и другими мерами властей.

Последним ударом по буддийской конфессии в Монголии стало закрытие храмов и монастырей. В 1936–1937 гг. в глубь страны с «опасного направления» — восточных и южных границ — было перебазировано около 50 монастырей. В 1936–1938 гг. под давлением политики властей монастыри покинули около 30 тыс. лам. К 1938 г. в стране осталось около 70 монастырей¹²⁹, но и они вскоре были закрыты. К 1939 г. позиции буддийской конфессии в Монголии были окончательно подорваны¹³⁰, и она фактически была ликвидирована. Впоследствии, под влиянием новой религиозной политики, начатой руководством СССР в годы Великой Отечественной войны, в 1944 г. был вновь открыт монастырь Гандантэгченлин. Он оставался единственным официально действующим в МНР буддийским монастырем до 1990 г.

Таким образом, внутри- и внешнеполитическая ситуация в Монголии находилась под сильнейшим воздействием «буддийского фактора». Особая значимость его в МНР была обусловлена для советского руководства тесной связью между бурятским и монгольским духовен-

¹²⁵ Там же. Оп. 20. Пап. 38. Пор. 28. Л. 65.

¹²⁶ Там же. Оп. 19. Пап. 37. Пор. 27. Л. 9.

¹²⁷ АВП. Ф. 111. Оп. 18. Пап. 159. Пор. 15. Л. 16.

¹²⁸ АВП. Ф. 183. Оп. 19. Пап. 37. Пор. 27. Л. 9.

¹²⁹ История Монгольской Народной Республики. С. 388.

¹³⁰ Даурский В. Революция и буддийская церковь в Монголии // Антирелигиозник. 1939. № 8. С. 30–33.

ством, политической связью между Бурятией и Монголией (бурятские деятели Ц.Ж. Жамцарано и Э.-Д. Ринчино, сочувствовавшие буддийской конфессии, работали на руководящих должностях в МНР), а также эмиграцией части бурятского населения, в том числе священнослужителей, в Монголию.

Контроль за политической ситуацией в МНР представлял большую важность для СССР. Во-первых, революция 1921 г. в Монголии породила надежды на дальнейшее продвижение «мировой революции» на Восток. Во-вторых, МНР, наряду с Тувой, была единственным государством просоветской ориентации в мире вплоть до 1945 г. Особенно важен этот аспект был ввиду того, что на Дальнем Востоке сложилась крайне сложная международная обстановка. Поэтому руководство Советского Союза осуществляло вмешательство в деятельность властей МНР вплоть до прямого руководства, в том числе в сфере религиозной политики. Такая роль СССР четко воспринималась в народной среде Монголии — считалось, что Советский Союз постоянно пытается «справиться с Монголией»¹³¹, которая рассматривалась как «страна-сателлит» СССР¹³². Среди некоторых монгольских руководителей бытовало недовольство зависимостью страны от Советского Союза, которое выражалось в саркастических высказываниях («почему бы не передать СССР все отрасли нашего хозяйства», «решить вопрос о присоединении Монголии к СССР»¹³³).

В свою очередь, отношения с Советским Союзом представляли для МНР жизненно важную, так как эта страна не была никем признана, кроме СССР и Тувы. Монгольские власти осуществляли корреляцию своей политики с политикой властей в Советском Союзе. Политика в сфере культуры и образования в МНР имела схожесть с советской, так как была направлена на развитие государственной системы образовательных и культурных учреждений. Проблема создания новой монгольской письменности была связана с аналогичной проблемой в СССР (буряты и калмыки пользовались монгольской письменностью в том или ином виде).

Политика в сфере здравоохранения в Монголии имела отличия от советской. Власти МНР более дальновидно пытались на официальном уровне совместить тибетскую и европейскую медицину, что не допускалось в СССР. Тем не менее в результате тотальной борьбы с буддийской церковью монгольские власти были вынуждены ликвидировать буддийскую систему здравоохранения, по примеру Советского Союза.

¹³¹ АВП. Ф. 111. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 30.

¹³² *Баабар*. История Монголии. С. 276.

¹³³ АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 156. Л. 31, 36.

Экономическая политика в отношении буддийских священнослужителей в МНР была схожа с советской в плане обложения духовенства налогами и уменьшения экономических возможностей буддийской конфессии, однако в Монголии она вначале была более лояльной по отношению к духовенству (в частности, в СССР, в отличие от МНР, было изначально запрещено создавать ламские кооперативы).

Как и в Советском Союзе, власти МНР решили не ликвидировать буддийскую конфессию административным путем, а сначала подорвать ее силы с помощью экономической политики, внесения раскола в ряды духовенства и т.п. Однако успехи антибуддийской политики в МНР были скромными до реализации кампании репрессий. Это было обусловлено отличием ситуации в Монголии от ситуации в Советском Союзе. В Бурятии и Калмыкии в течение всего времени их пребывания в составе России присутствовала некая «альтернатива» буддийской конфессии и в конфессиональном плане, и в плане наличия светских учреждений образования, искусства и медицины (пусть даже эти альтернативные учреждения были малоиспользуемы основной массой бурятского и калмыцкого населения). После гражданской войны (а может быть, и ранее) в Бурятии и Калмыкии появилась атеистическая прослойка населения, не говоря уже об атеистической власти Коммунистической партии, куда верующих, в отличие от МНРП, не допускали. В СССР велась открытая антирелигиозная пропаганда, в том числе издавался антибуддийский журнал «Эрдэм ба шажан» («Наука и религия»), в Монголии же власти были вынуждены маскировать антирелигиозную пропаганду, в том числе под видом религиозного «Ламского журнала». Поэтому если в СССР власти могли опереться на определенные государственные институты, а также поддержку некоторой части населения, то в Монголии сделать это было намного труднее. Тем не менее в итоге к концу рассматриваемого периода антибуддийская политика в Монголии достигла тех же результатов, что и в СССР.

В.В. Щепкин

**ВЛИЯНИЕ ВОЗВЫШЕНИЯ МАНЬЧЖУРОВ¹
НА ФОРМИРОВАНИЕ
ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ ЯПОНИИ
В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.**

В 1630-х годах правительство Японии (*бакуфу*) издало ряд указов, которые завершили формирование системы внешних отношений, действовавшей с незначительными изменениями вплоть до середины XIX столетия. Зачастую систему эту характеризуют как политику самоизоляции, закрытости, используя при этом японский термин «*сакоку*» (鎖国, букв.: замкнутая страна). Слово это появилось только в начале XIX в.² на волне дискуссий о внешней политике, порожденной прежде всего визитом российского посольства Адама Лаксмана в 1792 г.³. Вошло же в активный политический язык оно лишь в пери-

¹ Указ об использовании чжурчжэнями самоназвания «маньчжуры» вышел в 1635 г., незадолго до того, как название династии Цзинь было изменено на Да Цин, а Хунтайджи объявил себя императором, тем самым высказав претензии на китайский престол. В тексте статьи при описании событий, относящихся к периоду до 1635 г., употребляется этноним чжурчжэни, а после 1635 г. — маньчжуры.

² А именно в 1802 г. — тогда переводчик голландского языка из Нагасаки Сидзуки Тадао впервые использовал это слово при переводе на японский главы из труда Энгельберта Кемпфера «История Японии». Ее название — «Вопрос о том, пойдет ли на пользу Японской Империи оставаться закрытой, каковой она сейчас является, и не позволять ее жителям вести торговые отношения с иностранными государствами как внутри страны, так и за рубежом» — Сидзуки лаконично перевел как «*Сакокурон*» (鎖国論), или «Вопрос о замкнутости страны». Стоит отметить, между прочим, что Кемпфер на поставленный вопрос отвечал утвердительно.

³ По большому счету только с приближением России к берегам Японии и прибытием первых посольств власти Японии начали осознавать свой внешнеполитический курс как четко регламентированную систему отношений, не менявшуюся на протяжении многих десятилетий. И лишь после прихода посольства Резанова в 1804 г. сёгунат принимает такую политику за свой неизменный курс, который с этого времени и до Опиумной войны в Китае только ужесточается.

од *Бакумацу* (1853–1867) с открытием портов для западных держав и использовалось для критики предшествующего периода, когда европейцы, за исключением голландцев, не могли регулярно посещать Японию. То есть изначально термин «*сакоку*» употреблялся лишь в контексте отношений Японии со странами Запада, но затем он стал использоваться для обозначения внешнеполитического курса сёгуната Токугава в целом. В действительности правительство Японии, выстраивая систему внешних отношений в первой половине XVII в., вряд ли осознавало, что закрывает страну, и уж тем более вряд ли само этого хотело.

Система внешних отношений сёгуната Токугава выглядела следующим образом. Дипломатические отношения велись с двумя государствами региона — Кореей и королевством Рюкю. Они имели форму регулярных посольств со стороны этих государств ко двору сёгуна и ведения переписки. Торговля с этими странами также велась, но была отдана в руки княжеств Цусима и Сацума. Подобным образом княжество Мацумаэ на севере Японии обладало монополией в торговле с айнами. Айны посольств ко двору сёгуна не отправляли, но церемонии выражения покорности с подношением даров проводились на местном уровне, при дворе князя Мацумаэ. Кроме этого, торговлю с Японией вели китайские и голландские купцы. Поскольку официальных отношений с Китаем и Голландией не было, торговля с ними формально была отдана в руки частных лиц, которые тем не менее находились под контролем наместника *бакуфу* в Нагасаки (*Нагасаки бузё* 長崎奉行). Отношения с Кореей и Рюкю в период Токугава назывались «*цусин*» (通信), отношения с Китаем и Голландией — «*цусё*» (通商)⁴.

При построении системы внешних отношений правительство Японии руководствовалось целым рядом факторов. В Восточной и Юго-Восточной Азии на протяжении уже многих десятилетий одной из основных проблем была никем не контролируемая деятельность японских пиратов (*вако* 倭寇). Для подтверждения собственной легитимности на международном уровне сёгунам Токугава необходимо было в кратчайшие сроки решить эту проблему. Для этого была введена система лицензирования судов (*сюинсэн* 朱印船, букв.: суда с алой печатью⁵), в рамках которой торговые отношения со странами региона

⁴ В частности, разница между ними видна на следующем примере. В отношениях с Кореей и Рюкю все связанные с ними финансовые затраты на территории Японии (прием посольств, отправка на родину потерпевших кораблекрушения) несла японская сторона. Китайцы и голландцы же сами несли все финансовое бремя, связанное с пребыванием на территории Японии, включая регулярные поездки голландцев ко двору сёгуна в Эдо.

⁵ На выдававшейся им письменной лицензии ставилась алая печать сёгуна.

могли вести только те купцы, которые получили официальное письменное разрешение от сёгуна, все остальные же выводились за пределы суверенитета Японии и в случае конфликта отдавались в руки местных властей. Вводя систему лицензирования торговых судов, власти Японии способствовали решению и еще одной проблемы — регулирования оттока драгоценных металлов, бывших основным предметом экспорта и расплаты за ввозившиеся товары, а также стабилизации торговых маршрутов и объемов торговли. Наконец, еще одной ключевой проблемой была безопасность. К 1630-м годам Япония так или иначе урегулировала свои отношения с большинством стран региона. Основным источником опасности внутри страны оставались христианские миссионеры, чье влияние все активнее распространялось в юго-западных княжествах. Для борьбы с ними власти прежде всего высылали их из страны, а чтобы минимизировать возможность приезда новых, в конечном счете запретили прибытие португальских судов, которые были основным средством доставки миссионеров, а также возвращение пробывших за рубежом дольше пяти лет японцев.

Однако борьба с христианством могла повлиять на политику лишь в отношении европейских стран и отчасти собственного населения. Правительство Японии вряд ли руководствовалось этим фактором в вопросе торговых отношений с айнами или выбора девизов правления в переписке с корейцами. Тем не менее вопрос безопасности в выстраивании отношений с ближайшими соседями Японии был также весьма актуален. Вот только источником опасности служили здесь не католические миссионеры из далекой Европы, а находившиеся сравнительно недалеко чжурчжэни, позже начавшие именовать себя маньчжурами. Объединение чжурчжэньских племен, их последующее усиление и приход к власти в Китае, эти не касавшиеся на первый взгляд Японии напрямую процессы, тем не менее оказали значительное влияние на формирование ее отношений с соседними странами и народами — Кореей, Рюкю и айнами.

Судя по всему, японцы впервые узнали о чжурчжэнях во время корейской кампании Тоётоми Хидэёси⁶ (1592–1598). В 12-й день четвер-

⁶ Тоётоми Хидэёси (1537–1598) — японский военный и политический деятель. Проявив свои способности в качестве полководца в конце периода Воюющих провинций (1467–1573), к 1591 г. он смог завершить объединение страны и осуществил ряд реформ, заложивших основы мирного существования государства в период Токугава (1603–1867). В 1592 г. организовал нападение на Корею с целью последующего захвата минского Китая, известное в корейской историографии как Имчжинская война. По одной из версий, это было сделано для удаления с архипелага влиятельных полководцев, потерявших в результате объединения государства свои земли и власть и потому испытывавших недовольство по отношению к Хидэёси.

той луны 1592 г. японские войска высадились в Пусане. Захватив Сеул, они приступили к покорению восьми корейских провинций. Полководец Кониси Юкинага (1555–1600) отвечал за нападение на северную границу провинции Пхёнандо, граничившей с полуостровом Ляодун, а другой военачальник, Като Киёмаса (1562–1611), должен был покорить провинцию Хамгёндо и выйти к границам края, называемого в японских источниках Оранкай (兀良哈)⁷. 23-го числа седьмой луны Като Киёмаса пересек реку Туман и несколько дней продвигался в глубь земель Оранкай, однако уже 13-го числа восьмой луны он вернулся обратно в Хамгёндо. Спустя месяц в письме советнику Хидзёси он отмечал: 1) в земле Оранкай нет правителя, она напоминает страну «военных лиг» (*икки* — 揆), каждая из которых имеет свой опорный пункт; 2) корейцы боятся людей из Оранкай; 3) Оранкай примерно в два раза больше Кореи; 4) люди Кореи и Оранкай отличаются по своим физическим характеристикам⁸. Людями, населявшими Оранкай, и были чжурчжэни. Хотя, судя по некоторым другим источникам, японцы еще не совсем четко понимали, что это за народ. Так, в одном меморандуме, написанном в 1593 г. в Пусане, говорилось, что к северу от Кореи есть страна, которую в Китае называют Та-та, в Корею — Оранкай, а в Японии — Эдзо⁹. То есть земли, населенные чжурчжэ-

⁷ Этноним «Оранкай» (или «Урянхай» в китайском прочтении) в зависимости от региона использовался в отношении довольно разных народов или групп населения. По мнению некоторых исследователей, это слово стали использовать в X в. переселявшиеся на территорию современных Монголии и Бурятии монголоязычные народы для обозначения иноэтнических раздробленных племен. Именно вследствие этого слово затем закрепилось за населявшими Алтай тюркоязычными народами, в частности тувинцами — в дореволюционной России именно в отношении Тувы употреблялось название Урянхайский край. По утверждению Г.В. Ксенофонтова, якуты использовали это слово для обозначения собственных предков из числа тунгусских народов (*Ксенофонтов Г.В. Ураанхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Т. I. Кн. I. Якутск, 1992 (1937). С. 447*). Другие исследователи говорят об этом этнониме как о самоназвании древних эвенков (*Василевич Г.М. Уранкай и эвенки // Доклады по этнографии. Вып. 3. Л., 1966. С. 65–77*). Н.В. Кюннер пишет, что в китайских источниках «урянхай» используется в отношении конкретного племени кумоси, обитавшего в Западной Маньчжурии и Северо-Восточной Монголии (*Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. С. 36*). По свидетельству Рашида ад-Дина, у монголов слово «урянхай» было общим для народов, населявших леса (*Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.–Л., 1952. С. 122–123*). Судя по всему, слово действительно употреблялось в отношении прежде всего тунгусо-маньчжурских народов.

⁸ Като Киёмаса мондзёсю 加藤清正文書集 (Собрание документов о Като Киёмаса) // Куамотокэн сирё тосэйхэн 5 熊本県資料中世篇 5 (Исторические материалы префектуры Куамото: раздел Средние века, 5). — Куамотокэн 熊本県, 1933. — Документ 15.

⁹ Дзоку гунсё руйдзю 続群書類従 (Классифицированное собрание разных книг, продолжение). — Дзоку гунсё руйдзю кансэйкай 続群書類従完成会 (Общество по созданию продолжения Классифицированного собрания разных книг). Токио, 1958. С. 383.

нями, ассоциировались с землями к северу от Японии, населенными айнами¹⁰.

В 1598 г., после скорострительной смерти Хидэёси японцы отступили из Кореи, однако интереса к землям к северу от Кореи власти Японии не потеряли. В 1599 г. в замке Осака состоялась встреча Токугава Иэясу, на тот момент главы совета пяти старейшин, и Какидзаки Ёсихиро (1548–1616), фактически владевшего южной оконечностью острова Эдзо. Какидзаки, пользуясь случаем, попросил смены фамилии на Мацумаэ. А Иэясу расспросил собеседника о ситуации в «северном Корё» (*Kita Koryū* 北高麗), под которым имелись в виду земли к северу от Кореи (Оранкай)¹¹. Судя по всему, как и Хидэёси, Иэясу находился под влиянием представления, что земли Эдзо подходят вплотную к землям чжурчжэней. Однако Какидзаки Ёсихиро, возможно, удалось убедить Иэясу в обратном, поскольку в дальнейшем тот не предпринимал каких-либо серьезных мер во внешней политике в северном направлении, полностью сосредоточившись на выстраивании отношений с Кореей и Рюкю, а также ища пути для мирных переговоров с минским Китаем.

Тем временем в 1616 г. чжурчжэньский полководец Нурхаци, завершивший объединение чжурчжэньских племен под своей властью, принял титул хана и объявил о воссоздании чжурчжэньского государства Цзинь (кит. 金). Это обострило ситуацию в районе Ляодунского полуострова, где сходились границы трех государств — Кореи, минского Китая и Цзинь. В 1618 г. Нурхаци вторгся в минский Китай, и в сражении при Сарху-Алинь ему удалось нанести сокрушительное поражение объединенным китайско-корейским войскам. В 1621 г. он захватил крупнейшие к востоку от реки Ляохэ опорные пункты, Ляоян и Шэньян, который был переименован в Мукден и позже стал столицей. Нурхаци же двинулся дальше и в 1626 г. окружил Нинъюань. Однако благодаря использованию европейских пушек китайцы смогли отбить натиск чжурчжэней. Нурхаци вернулся в Мукден, где вскоре скончался.

Словом «эдзо» в Японии с XII в. обозначали земли к северу от Японии и населявших их людей (ассоциируемых с современными айнами). В тексте статьи при написании с заглавной буквы это слово используется в отношении земель прежде всего современного о. Хоккайдо, а при написании со строчной буквы — как этноним.

¹⁰ Сохранился веер, предположительно принадлежавший Тоётоми Хидэёси, с изображением карты Восточной Азии, на которой земли к северу от Японии смыкаются с землями к северу от Корейского полуострова и обозначены словом «эдзо» (подробнее об этом см.: *Kamiya Nobuyuki. Japanese Control of Ezochi and the Role of Northern Koryo* // *Acta Asiatica*, № 67. The Toho Gakkai (The Institute of Eastern Culture), 1994. P. 51–53).

¹¹ Синра-но кироку 新羅之記録 (Записки страны Синра) // Син Хоккайдо си 新北海道史 (Новая история Хоккайдо). Т. 7. Хоккайдо-тё 北海道庁, 1969. С. 46.

После смерти Нурхацы ханский престол занял его восьмой сын Хунтайджи (Абахай). Следующие десять лет стали периодом превращения Поздней Цзинь из чжурчжэньского государства в многонациональное. К 1635 г. в подданство была приведена Внутренняя Монголия, а Хунтайджи принял титул монгольского великого хана. А в 1636 г., сменив название государства на «Дай Цин» (кит. 大清), он провозгласил себя императором, тем самым претендуя на звание общего для трех народов правителя, чжурчжэням же он повелел незадолго до того именоваться маньчжурами.

В Корею в 1608 г. на престол взошел Кванхэгун. Три года ранее Нурхацы отправлял в Корею письмо с просьбой о дружеских отношениях. Однако, поскольку Корея была вассальным по отношению к минскому Китаю государством, Кванхэгун решил занять нейтральное положение между двумя странами. Тем не менее, когда от китайцев пришло требование о военной поддержке во время нападения Нурхацы в 1619 г., корейцы выделили армию в десять тысяч человек. В 1623 г. в результате переворота на престол взошел Инчжо. Выполняя обязательства перед соратниками по перевороту, он занял античжурчжэньскую позицию. Однако чжурчжэни, проиграв в битве при Нинъюань, решили укрепить тыл и в 1627 г. вторглись в Корею. Инчжо, пообещав братские отношения, смог заключить с ними мир. Когда же после укрепления тыла на повестку дня чжурчжэней встало нападение на Китай, Хунтайджи потребовал от Кореи преобразовать братские отношения в вассальные, а также выделить вспомогательное войско. В ответ Инчжо издал указ о всеобщей мобилизации. Воспользовавшись этим поводом, Хунтайджи лично во главе 130-тысячного войска вторгся в Корею и добился приведения ее в подданство.

Ощущая нестабильность у своих северных границ, Корея была крайне заинтересована в поддержании мира с Японией. Возможно, именно этим объясняется довольно быстрое заключение мирного договора по результатам корейской кампании Хидэёси в 1607 г., а также беспрекословное согласие на требования японцев об отправке посольств ко двору сёгуна. Корейцы были заинтересованы в приобретении японского артиллерийского оружия, действие которого они смогли ощутить на себе незадолго до этого, и на начальном этапе княжество Цусима активно им его продавало. Однако в 1617 г., во время визита второго посольства из Кореи правительство Японии запретило продажу оружия иностранцам, а в 1621 г. — вывоз оружия из страны вообще¹².

¹² *Арано Ясунори* 荒野泰典. Эдо бакуфу то хигаси Адзия 江戸幕府と東アジア (Сёгунат Токугава и Восточная Азия). Токио 東京: Ёсикава кобункан 吉川弘文館, 2003. С. 88.

Однако после сражения при Сарху-Алинь мощь Поздней Цзинь становится очевидной и для японцев. Бакуфу через приезжающих в Нагасаки китайцев узнало о захвате чжурчжэнями Ляодунского полуострова и, жестко упрекнув княжество Цусима в несообщении этой информации, приказало вести более активный сбор сведений. В итоге эти сообщения были подтверждены и корейской стороной. В 1622 г. княжество передало Корее, что в случае необходимости бакуфу готово отправить вспомогательный военный контингент. В ответ на это корейское правительство хоть и отказалось от военной помощи, но попросило наладить поставки оружия. Княжество Цусима начало такие поставки, не дожидаясь воли бакуфу, и только по сохранившимся источникам известно о 14 случаях таких поставок в период с 1623 по 1630 г.¹³

Узнав от княжества Цусима о вторжении чжурчжэньских войск в Корею в 1627 г., бакуфу приказало отправить посольство для сбора информации. Посольство было отправлено в 1629 г. Впервые со времени корейской кампании Хидэёси японцам было дозволено войти в Сеул. Однако к тому моменту чжурчжэньские войска уже покинули территорию страны, да и отправка войска была не выгодна также переговорщикам — представителям княжества Цусима, на плечи которых, во-первых, легла бы обязанность исполнения этой инициативы и которые, во-вторых, понесли бы определенные торговые убытки от эскалации конфликта на Корейском полуострове. Поэтому предложение японской стороны закончилось ничем.

Когда чжурчжэньские войска во второй раз вторглись в Корею и заставили ее признать свой вассалитет, они также направили через Корею подобное требование и Японии. Однако благодаря тому, что Корея в одностороннем порядке решила не исполнять его, требование не было выполнено. Так смена династии в Китае косвенно коснулась и Японии. Если во время первого нападения чжурчжэней на Корею японские власти всерьез говорили об отправке военной помощи в Корею, то на этот раз отправка даже не обсуждалась. В бакуфу рассматривалась также просьба династии Южная Мин о военной помощи, поступившая в 1646 г., однако после получения информации о падении замка Фучжоу дискуссия по этому вопросу прекратилась¹⁴.

Бакуфу решило не вмешиваться в процессы на материке, в частности, потому, что к 1636 г. было практически закончено формирование системы внешних отношений, о которой говорилось выше. Установив регулярные дипломатические отношения с Кореей и Рюкю, урегули-

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 159.

ровав торговлю с айнами, а также систематизировав поставки и поставщиков из числа китайских и голландских купцов, японские власти окружили страну своеобразными буферными зонами, с помощью которых дистанцировались от событий на материке, в частности в Китае. Возвышение чжурчжэней же сыграло в этом процессе важную роль. Если мы посмотрим на процесс формирования внешней политики сёгуната Токугава, то увидим, что он довольно четко подразделяется на два этапа. До 1616 г. основным направлением внешней политики стал поиск путей для переговоров с минским Китаем и восстановление торговых и дипломатических отношений с ним. Однако из-за того, что по разным причинам Китай на контакт не шел, а как раз с 1616 г. началось планомерное усиление чжурчжэней и их войны с Кореей и Китаем, Япония приступила к постепенной переориентации своей внешней политики, построив в конечном счете японоцентричную дипломатическую систему, выведя Китай за ее пределы.

Позже, когда к власти в Китае окончательно пришли маньчжуры, в Японии, как и в других странах региона (Корее и Вьетнаме), получили развитие идеи о том, что Китай, будучи покоренным варварами, перестал быть центром вселенной, которые немало способствовали формированию представлений о Корее как маленьком Китае или о Японии как истинном Срединном государстве¹⁵. В Японии маньчжурскую династию называли не иначе как Даттан (韃靼)¹⁶, не скрывали своего презрительного к ней отношения и ни разу не пытались завязать с ней хоть какие-то отношения.

Однако это объяснялось не только неприязнью, но и простыми опасениями попасть под удар воинственного народа. Когда маньчжуры привели в подданство королевство Рюкю, бакуфу всерьез опасалось, что рюкюсцы будут включены в административный аппарат Китая и начнут перенимать маньчжурские порядки, такие как ношение косичек. Бакуфу тогда решило оставить все на усмотрение княжества Сацума, которое и отвечало за отношения с этой страной (так же оно поступит позже, когда установления торговых отношений от Рюкю потребует американский коммодор Мэтью Пэрри в 1853 г.). Однако опа-

¹⁵ См., например: *Маранджян К.Г.* Интерпретация китайской схемы «Срединное государство — варвары» в учении Сато Наоката // 20-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Часть 1. М., 1989. С. 190–194. Спустя более 150 лет после описываемых событий японский мыслитель Хаяси Сихэй также уподоблял современных ему маньчжуров монголам времен династии Юань, во время правления которой произошли единственные на тот момент внешние нападения на Японию, и призывал власти задуматься об обороне страны. См.: Кайкоку хэйдан (Военные беседы о морском государстве) Хаяси Сихэй. Предисл., пер. с яп. и коммент. В.В. Щепкина // Письменные памятники Востока. 2010. № 12 (1). С. 54–55.

¹⁶ Так в Китае называли монголов и другие северные по отношению к Китаю народы.

сения бакуфу оказались напрасными: маньчжуры лишь обязали Рюкю раз в два года отправлять в Китай посольство с данью. Тем не менее бакуфу продолжало тщательно скрывать от маньчжуров свои отношения с Рюкю, опасаясь военного конфликта с ними¹⁷.

Большое влияние возможная опасность агрессии со стороны маньчжуров оказала и на отношения японцев с айнами. Торговля японцев с айнами велась на основании сертификатов, выдававшихся бакуфу княжеству Мацумаэ (*кокуиндзё* 黒印状 или *сюиндзё* 朱印状). Содержание сертификатов, выданных первыми тремя сёгунами, было идентичным. Текст их был следующим:

«Тем, кто приезжает в Мацумаэ из других провинций, запрещено вести торговлю напрямую с *эдзо* без разрешения главы провинции Сима¹⁸. О тех, кто приплывает в земли Эдзо и ведет торговлю без разрешения главы провинции Сима, должно непременно сообщаться. Что касается *эдзо*, им позволено плавать туда, куда они захотят. Строго запрещено обращаться с *эдзо* несправедливо. Те, кто нарушит вышеуказанные правила, будет строго наказан»¹⁹.

Последний сертификат с таким текстом был выдан княжеству Мацумаэ в 1634 г. Однако следующий сёгун Иэцуна в 1664 г. выдал сертификат с уже измененным текстом. «Тем, кто приезжает в Мацумаэ из других провинций, запрещено вести торговлю напрямую с *эдзо*. О тех, кто приплывает в земли Эдзо и ведет торговлю, должно непременно сообщаться». То есть из текста исчезли фразы «без разрешения главы провинции Сима».

Из записок европейских миссионеров Иеронимо де Анжелиса и Диего Карвалью (1618 и 1620 гг. соответственно) мы узнаем, что торговля японцев с айнами велась в форме приездов айнов из разных частей острова в княжество Мацумаэ²⁰. Однако Маартен де Фрис, который побывал у берегов Хоккайдо в 1643 г.²¹, говорит уже о другой форме

¹⁷ Арано Ясунори. Сёгунат Токугава и Восточная Азия. С. 159.

¹⁸ Под «главой провинции Сима» (*Сима-но ками* 志摩守) имеется в виду глава княжества Мацумаэ. Должности глав провинций в период Эдо носили исключительно роль титула, названия провинций зачастую не совпадали с названиями территорий, которыми в действительности управлял носитель титула. Так, провинция Сима занимала территорию современного полуострова Сима, т.е. восточную оконечность преф. Мизэ, в то время как княжество Мацумаэ располагалось в южной оконечности современного Хоккайдо.

¹⁹ Цит. по: *Kamiya Nobuyuki. Japanese Control*. P. 57.

²⁰ Hubert Cieslik (ред.). Хоппо танкэнки 北方探検記 (Записки об экспедициях на север). Токио: Ёсикава кобункан 芳川弘文館, 1962. С. 56, 68–69.

²¹ Подробнее о его экспедиции см.: Гришачев С.В. Плавание Маартена де Фриса: история, картография, историография // История и культура традиционной Японии 3 / Отв. ред. А. Н. Мещеряков. М.: Наталис, 2010 (сер. *Orientalia et Classica*: Труды Института восточных культур и античности. Вып. XXXII). С. 168–182.

торговли, при которой японские суда прибывали в земли айнов²². В том же году в западном Эдзо под предводительством Хэнаукэ произошло восстание айнов, бывших долгое время сравнительно спокойными по отношению к японцам.

Судя по всему, в 1643 г. уже действовала система предоставления в качестве жалования торговых площадок (*акинаба тигёсэй* 商場知行制), в рамках которой за вассалом князя Мацумаэ закреплялся тот или иной район земель Эдзо, и населявшие этот район айны могли торговать только с ним или его представителями на собственной территории. Получается, что система эта была введена между 1634 и 1643 гг., и есть основания полагать, что возможная опасность со стороны маньчжуров сыграла в этом не последнюю роль.

В 1669 г. служащий *бакуфу* Хаяси Дзюнсай писал: «До меня дошли слухи, что купцы из Мацумаэ стали ездить в земли Эдзо и покупать соколов, в ответ на что эдзо подняли восстание и убили 30 человек из Мацумаэ. Некоторые говорят, что эдзо готовятся напасть на Мацумаэ, а в Мацумаэ, следственно, к этому готовятся. Другие говорят, что эдзо думают о том, не попросить ли помощи у татар, и потому старшие советники приказали княжеству Цугару, чтобы оно помогло Мацумаэ в случае неудачного поворота событий там. Цугару вскоре вернуться в свое княжество, подготовят войска и будут ждать. Но я не знаю, в чем действительно дело. Цугару лежит в восточной оконечности Осю, Мацумаэ — к северу от него, а земли Эдзо граничат с Татарией»²³.

Действительно, изменение схемы торговых отношений с айнами трудно назвать логическим следствием их развития. До 1630-х годов айны были полноценными и независимыми игроками в системе торговых отношений Восточной Азии, предметами торговли были как добытые ими в собственных землях рыба, перья и пр., так и товары, полученные в рамках той же торговли от соседних народов. С введением системы предоставления в качестве жалования торговых площадок власти княжества Мацумаэ способствовали тому, чтобы айны не покидали своих земель и использовались лишь в качестве рабочей силы для добычи рыбы и других натуральных товаров с целью последующей их передачи японским купцам в обмен на рис и японские предметы быта. Таким образом, в конечном счете новая система могла быть нацелена на обретение контроля над айнами и недопущение их контактов с маньчжурами.

²² *Китакамаэ Ясуо* 北構保男. Сэнроппяку ёндзюсаннэн Айну сякай тамбо ки — Фурису сэнтай кокай кироку 1643 年アイヌ社会探訪記—フリース船隊航海記録 (Информация об айнском обществе 1643 г. Записки экспедиции Фриса). Токио: Юдзанкаку сюппан 雄山閣出版, 1983. С. 111.

²³ Цит. по: *Kamiya Nobuyuki*. Japanese Control. P. 66–67.

Как мы смогли увидеть, власти Японии при выборе внешнеполитического курса в первой половине XVII в. и выстраивании отношений с ближайшими странами и народами (Кореей, Рюкю и айнами) постоянно учитывали ситуацию на материке, прежде всего в районе Ляодунского полуострова. Таким образом, возвышение маньчжуров и изменения в расстановке сил наряду с рядом других факторов оказали значительное влияние на формирование строго регламентированной системы внешних отношений Японии XVII–XIX вв., характеризуемой многими как самоизоляция.

Д.В. Киселёв

**РУССКАЯ ДИПЛОМАТИЧЕСКАЯ РАЗВЕДКА
В МАНЬЧЖУРИИ
В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.**

Во второй половине XIX в. Северо-Восточный Китай (*ист.* Маньчжурия) активно вовлекался в сферу интересов Российской империи. Это было обусловлено как стратегическим положением региона, разделяющего Корею, Монголию и Россию, так и его экономическим значением для русского Дальнего Востока¹. Успешному установлению региональных отношений мешало практически полное отсутствие информации о Маньчжурии — ее географии, путях сообщения, экономике, администрации и военном потенциале.

Накопление сведений о Маньчжурии в указанный период шло в основном благодаря отдельным путешественникам, значительную часть которых составляли чины военного ведомства. Базой первых русских исследователей Северо-Восточного Китая, как правило, служили Забайкалье, Амурская область и Уссурийский край. В 1862–1863 гг. Хилковский и Малевич независимо друг от друга посетили Цицикар — тогдашнюю столицу Хэйлунцзяна. При этом первый прошел туда из Староцурухайтуя, а второй из Благовещенска. За ними последовали:

1864 г. — П.А. Кропоткин проехал из Забайкалья в Благовещенск через Айгунь и Мэргэнь.

1881 г. — М.Д. Бутин прошел с караваном из Забайкалья в Айгунь.

1881–82 гг. — П. Овсяный проехал по китайскому берегу р. Аргунь от оз. Далайнор до Усть-Стрелки.

¹ «Потребность в сунгарийских произведениях для Приморской области громадна!» — из телеграммы военного губернатора Приморской области М.Н. Тихменева генерал-губернатору Восточной Сибири, февраль 1881 г. // РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 697. Л. 194.

1882 г. — Я.И. Барабаш проследовал из Полтавки через Нингугу и Омосо в Гирин, Хуньчунь и далее в Посьет.

1884 г. — И.А. Евтюгин проехал в Цицикар из Благовещенска.

1887 г. — А.Л. Гарнак добрался до Пекина, следуя из Староцурухайтуя через Хайлар.

1889 г. — Адъютант Приамурского генерал-губернатора подполковник Бернов пересек всю Северную Маньчжурию в широтном направлении, следуя из Забайкалья в Благовещенск.

1889 г. — Профессор С.-Петербургского университета А.О. Лисовский проехал в Пекин через Цицикар, Мэргэнь и Гирин.

1891 г. — Профессор С.-Петербургского университета А.О. Ивановский проехал из Благовещенска в Пекин через Цицикар и Мукден.

1894 г. — И.И. Стрельбицкий проследовал из Урги (ныне Улан-Батор) во Владивосток через Хайлар и Цицикар².

В период с 1858 по 1896 г. различными русскими судами было совершено более 20 плаваний по маньчжурским рекам Сунгари и Нонни³. Несколько крупных путешествий по Маньчжурии было предпринято русскими подданными из Пекина:

1887 г. — А.А. Ресин проследовал из Пекина в Благовещенск, посетив Цицикар.

1888 г. — Военный агент в Китае Д.В. Путята выехал из Пекина в Инкоу, а оттуда проехал по маршруту Мукден–Гирин–Ажехэ–Баянсу-су–Саньсин–Нингуга–Хунчунь–Владивосток⁴.

В ряду первых русских исследователей Маньчжурии особое место занимает архимандрит Палладий (П.И. Кафаров), который в 1870 г. проехал из Пекина в Айгунь через Мукден, Цицикар и Мэргэнь. Эта поездка стала первой научной экспедицией в Северо-Восточный Китай со времен иезуитов XVII–XVIII вв. Интересно, что в среде современников-иностранцев о Палладий был известен главным образом в качестве исследователя Маньчжурии, тогда как его выдающийся вклад в лингвистику не был по достоинству оценен за пределами России⁵.

² Описание Маньчжурии (под ред. Д. Позднеева). СПб.: Типография Ю.Н. Эрлих, 1897. Т. 1. С. 27. См. также: *Гончаренко С.Н.* Из истории русско-китайских отношений: русские путешественники в Китае во второй пол. XIX в. // И не распалась связь времен... (к 100-летию со дня рождения П.Е. Скачкова). М.: Восточная литература, 1993. С. 230–245.

³ Описание Маньчжурии. Т. 1. С. 27.

⁴ Там же; *Путята Д.В.* Очерки Маньчжурии // Военный сборник. 1892, № 11. С. 347–377; № 12. С. 347–377; 1893, № 2. С. 350–380.

⁵ *James H.E.M.* Long White Mountain, or a Journey in Manchuria with Some Account of the History, People, Administration and Religion of that Country. L.: Longmans, Green & Co., 1888. P. 267, 281, 304.

Русский пограничный комиссар в Южно-Уссурийском крае Николай Гаврилович Матюнин, занимавший эту должность в 1873–1897 гг., предпринял целый ряд поездок по Маньчжурии, крупнейшими из которых были:

10 сентября — 11 октября 1878 г. — из Новокиевского в Нингуту через Хуньчунь;

25 января — 22 февраля 1881 г. — из Полтавки в Хуньчунь через Нингуту;

1895 г. — плавание на пароходе «Великий князь Алексей» по рекам Сунгари и Нонни⁶.

Наконец, небольшие экскурсии в соседние районы Маньчжурии в разное время совершали пионеры Уссурийского края — Е.С. Бурачек, И.П. Надаров и др.

Экспедиции всех вышеуказанных лиц носили эпизодический характер, сталкивались с недоверчивым отношением местного населения и подозрительностью военных властей Маньчжурии. К тому же мало кто из перечисленных путешественников владел китайским и (или) маньчжурским языками — исключение составляли о. Палладий, Лисовский и Ивановский. Все это в целом позволяло составить лишь поверхностное представление об изучаемом регионе. Правда, погранкомиссар Н.Г. Матюнин в своей разведывательной деятельности пытался использовать китайскую агентуру, однако его резиденция находилась в Уссурийском крае, на значительном расстоянии от ближайших административных центров Маньчжурии. Это сильно ограничивало возможности получения и проверки сведений, а также повышало опасность дезинформации с китайской стороны⁷.

Более широкие возможности открывала разведывательная деятельность легальных резидентур на территории Маньчжурии — в первую очередь консульских учреждений. Н.Г. Матюнин в 1897 г. писал министру иностранных дел М.Н. Муравьеву: «Мы... не имеем к нашим услугам ни купцов, ни миссионеров, поэтому единственный исход — рассадить вице-консулов во всех открытых портах»⁸. Действительно, договорная база русско-китайских отношений допускала учреждение

⁶ РГИА. Ф. 1284. Оп. 87. Д. 115. Л. 3–19; Описание Маньчжурии. Т. 1. С. 27. Даты поездок даны по старому стилю.

⁷ См., например, откровенно неверные сведения погранкомиссарства о переброске китайских войск в Маньчжурию и движении китайской эскадры во Владивосток в 1880 г.: РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 625. Л. 8–8об.

⁸ Сказанное относилось к Корее, однако применительно к Маньчжурии было не менее актуально. Подробнее см.: АВПРИ. Ф. 150. Оп. 493. Д. 133. Л. 5об.

консульств в пунктах, открытых для иностранной торговли (т.н. открытых, или «договорных» портах). В Маньчжурии к таковым относился Нючжуан (Инкоу, с 1860 г.). Право России иметь в этом городе консульство было реализовано в 1899 г., однако существуют указания на то, что русский консул в Тяньцзине уже в начале 1880-х годов располагал агентурой в Инкоу⁹. В декабре 1888 г. Приамурский генерал-губернатор А.Н. Корф выступил с инициативой возложения на пограничного комиссара Южно-Уссурийского края обязанностей консула в Кёнхыне (Сев. Корея)¹⁰. Хотя официальное решение по этому вопросу так и не последовало, погранкомиссар Н.Г. Матюнин вплоть до 1897 г. фактически исполнял обязанности консульского агента не только в отношении Сев. Кореи, но и сопредельных территорий Маньчжурии — Хуньчуньского, Нингутайского и Саньсинского фудунств¹¹. При этом ему вменялось в обязанность собирать сведения о «внутреннем состоянии... администрации и войсках; об инсurreкциях и беспорядках, путях сообщения, урожаях, ценах на товары, способах доставки», а также о «характере правительствующих лиц»¹². Предполагалось, что указанную информацию комиссар-консул сможет получать в ходе визитов на китайскую территорию. По мере сил Н.Г. Матюнин выполнял эту задачу. Весной 1882 г. граф Н.П. Игнатьев писал о значении деятельности погранкомиссара: «Через него не только улаживаются на месте пограничные вопросы с Кореей и Китаем и ведутся непосредственные дипломатические сношения с пограничными властями, но он же, при отсутствии наших консульств в Маньчжурии, представляет собой почти единственное лицо, имеющее возможность действительного наблюдения за всем, происходящим у наших соседей»¹³.

Первым кадровым русским дипломатом, посетившим внутренние районы Маньчжурии, был управляющий консульством в Урге Яков Парфеньевич Шишмарев (1833–1915). Летом 1864 г. он принял участие в плавании колесного парохода «Усури» под руководством полковника Г.Ф. Черняева — командира Амурской конной казачьей бригады. В состав экспедиции также входили капитан судна лейтенант А. Любицкий, топограф А.Н. Конради и поручик П.А. Кропоткин — будущий революционер-анархист. В 1866 г. А. Любицкий писал в записке на имя контр-адмирала И.В. Фуругельма:

⁹ РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 885. Л. 15–16.

¹⁰ АВПРИ. Ф. 150. Оп. 493. Д. 46. Л. 2–5.

¹¹ Там же. Л. 28об., 49об.–50, 69об.

¹² Там же. Л. 33–33об.

¹³ РГИА. Ф. 1149. Оп. 7. Д. 83. Л. 18.

«...Экспедиция в 1864 г. имела двоякую цель: дипломатическую и разведочную, таким образом:

а) Полковник Черняев должен был условиться с Гиринским дзян-дзюнем относительно действий китайских чиновников между туземными жителями на Амуре и Уссури, принявшими наше подданство и не принявшими его, но живущими на нашей стороне.

б) Шишмарев обязан был выговорить разрешение на проезд наших чиновников из Гирина в Пекин и оттуда обратно, через Цыцыгар в Иркутск.

Затем, для удовлетворения второй цели определено было ознакомиться со свойствами реки, составить глазомерную карту ее и, по возможности, определить численность народонаселения и главную его промышленность. Первая цель этой экспедиции нам окончательно не удалась, потому что Гиринский дзян-дзюнь нас не принял, а ждать и хлопотать этого свидания мы не могли по причине убыли воды. Вторая же цель была достигнута настолько, насколько можно было ее достигнуть при тех средствах, которые были у нас, и при той обстановке, в которой мы находились»¹⁴.

Таким образом, Я.П. Шишмарева и Н.Г. Матюнина можно назвать пионерами русской дипломатической разведки в Северо-Восточном Китае. К сожалению, заслуги этих лиц оказались незаслуженно забыты. Уже в 1897 г. в «Описании Маньчжурии» Д.П. Позднеев ни словом не обмолвился об участии Я.П. Шишмарева в плавании 1864 г.¹⁵ В последние годы появилась по меньшей мере одна работа, посвященная этому дипломату¹⁶. Н.Г. Матюнин еще ждет своего биографа¹⁷.

Русское присутствие в Маньчжурии резко усилилось в результате строительства Китайско-Восточной железной дороги (1898–1903) и событий восстания «боксеров» 1900 г. Осуществляемая русским правительством военная оккупация Северо-Восточного Китая (1900–1902) вызвала к жизни появление института военных комиссаров трех маньчжурских провинций. Комиссарства просуществовали вплоть до создания в Маньчжурии постоянных консульств России. Ставки военкомов располагались в Мукдене, Гирине и Цицикаре, при этом каждому из них был придан чиновник МИД для связей с китайскими внешнеполи-

¹⁴ РГАВМФ. Ф. 909. Оп. 1. Д. 104. Л. 23–24об. Дзян-дзюнь (*цзянцзюнь*) — должность в системе знаменной администрации Маньчжурии, соответствовавшая военному губернатору провинции. Цыцыгар — имеется в виду г. Цицикар.

¹⁵ Описание Маньчжурии. Т. 1. С. 27.

¹⁶ *Единархова Н.Е.* Русское консульство в Урге и Я.П. Шишмарев. Иркутск: Репроцентр А1, 2008. 136 с.

¹⁷ В приложении помещена краткая биография Н.Г. Матюнина, составленная автором настоящей статьи.

тическими органами — т.н. дипломатическими бюро (*цзяошэцзюй*). Кроме того, существовали дипломатическая канцелярия при наместнике на Дальнем Востоке (в 1901–1905 гг. в Порт-Артуре, а позднее — в Мукдене); должности чиновника по дипломатической части при управляющем КВЖД (в Харбине), а в 1905–1906 гг. — и при штабе командующего русским сводным корпусом в Маньчжурии.

Таким образом, сотрудники внешнеполитического ведомства России в Маньчжурии до 1906 г. обслуживали интересы трех различных ведомств (наместничества, военного командования и Министерства финансов) и не обладали самостоятельностью, необходимой для успешного ведения разведывательной работы. Единственное консульство в Инкоу также занималось в основном вопросами деятельности КВЖД и ее морского пароходства.

Сеть консульских учреждений России в Маньчжурии начала создаваться после русско-японской войны. В 1906 г. под давлением держав (прежде всего Японии), стремившихся ликвидировать экономическую «монополию» России в этом регионе, Китай открыл крупнейшие города Маньчжурии для иностранной торговли. Сразу же после этого были учреждены генеральные консульства России в Харбине и Мукдене, консульства в Гирине и Цицикаре, а также вице-консульство в Куаньчэнцзы. На станцию Хайлар (западная ветка КВЖД) был назначен чиновник МИД, позднее повышенный в ранге до вице-консула. В 1912 г. появились консульство в Айгуне и вице-консульство в Яньцзи¹⁸. Таким образом, России удалось сформировать сеть представительств, находившихся под общим руководством миссии в Пекине. «Разведочная и осведомительная деятельность» входила в круг повседневных обязанностей консулов, которые, как правило, владели китайским языком и имели опыт работы в Китае. В распоряжении каждого был штат квалифицированных сотрудников (как минимум — секретарь и один-два драгомана). Консулы обладали необходимой свободой в принятии оперативных решений и располагали денежными средствами для привлечения агентуры.

Наиболее успешной с точки зрения разведки была работа консульств в Гирине и Цицикаре. Дело в том, что у истоков создания этих учреждений стояли профессиональные военные разведчики — полковники Генштаба М.А. Соковнин (1863–?) и Н.М. Манакин (1862–?). Оба офицера в течение ряда лет исполняли обязанности военных комиссаров Гиринской провинции и располагали богатыми источниками информации. Кроме того, М.А. Соковнин успел побывать в роли военного агента в Пекине (1895) и Токио (1896, 1900). Общий стаж

¹⁸ Ежегодники МИД. СПб.: Изд. МИД, 1912 г.

службы М.А. Соковнина на Дальнем Востоке превышал 20 лет, за это время он успел основательно ознакомиться с Маньчжурией, Кореей и Уссурийским краем. Во время русско-японской войны М.А. Соковнин успешно обеспечивал разведку на самом уязвимом, левом фланге Маньчжурской армии¹⁹. Н.М. Манакин также был весьма опытным и успешным разведчиком. В связи с этим в 1906 г. было принято решение о временном переводе обоих офицеров на дипломатическую службу с сохранением прав и льгот, предоставляемых военным. Н.М. Манакину был присвоен чин статского, а М.А. Соковнину — действительного статского советника²⁰.

Особую ценность представляли сведения, поступающие из консульства в Гирине. Это обусловлено переменами в жизни Маньчжурии, имевшими место на рубеже XIX–XX вв. Наиболее развитая в экономическом отношении южная часть региона (провинция Фэнтянь — совр. Ляонин) дважды подвергалась разорению в ходе боевых действий японо-китайской (1894–1995) и русско-японской (1904–1905) войн. Это привело к значительному оттоку населения на север, в малонаселенные районы провинций Гирин (Цзилинь) и Хэйлунцзян. Традиционные центры экономического и политического влияния — Мукден, Нючжуан, Цзиньчжоу, Ляоян, — потеряли былое значение и уступили пальму первенства Гирину и Куаньчэнцзы (совр. Чанчунь)²¹. В результате войны 1904–1905 гг. Куаньчэнцзы оказался на границе русской и японской сфер влияния в Маньчжурии. Русский диппредставитель в этом городе был подчинен Гиринскому консульству. В 1909 г. ранг вице-консульства в Куаньчэнцзы был повышен до консульского, что обеспечило его самостоятельность²². Однако в сфере разведки Гирин оставался координирующим центром. Одновременно в прямом подчинении гиринского консула находилось вице-консульство в Яньцзи. Стратегическое значение этого пункта, расположенного на стыке границ России, Китая и Кореи, также проявилось в первые годы XX в.

М.А. Соковнин возглавлял консульство в Гирине с 1907 по 1910 г., после чего вернулся на военную службу. Его наследниками были консулы Д.В. Мещерский (1910–1912), А.В. Тужилин (1913–1915), В.Ф. Братцов (1916–1917) и В.М. Федоров (управляющий, с лета 1917 г.). Они не только сохранили, но и расширили созданную М.А. Соковниным агентурную сеть.

¹⁹ Басханов М.К. Русские военные востоковеды (до 1917 года). М.: Восточная литература, 2005. С. 222.

²⁰ АВПРИ. Ф. 159. Оп. 749/3. Д. 23б.

²¹ Там же. Ф. 188. Оп. 761. Д. 797. Л. 2об.

²² Ежегодники МИД. СПб.: Изд. МИД, 1909 г.

В фондах Архива внешней политики Российской империи (Москва) хранится документ, позволяющий судить о том, каким образом была организована разведывательная работа Гиринского консульства. Это донесение консула А.В. Тужилина посланнику В.Н. Крупенскому от 6 марта 1914 г. (№ 65). Из него следует, что уже при М.А. Соковнине на консульство постоянно работало шесть агентов, услуги которых обходились в 240 руб. ежемесячно. Эта сеть была расширена А.В. Тужилиным, который завербовал еще две группы информаторов. Одна из них (два человека) занималась сбором военно-политических, а другая (также два человека) — торгово-экономических сведений. Новые агенты увеличили расходы консульства еще на 150 руб. в месяц. Все три группы действовали независимо и не знали о существовании друг друга. Это давало консульству возможность проверять достоверность сообщаемых ими сведений. Указанная система окончательно сложилась к июлю 1914 г. При консулах М.А. Соковнине и Д.В. Мещерском в консульстве не существовало разделения секретного и общего делопроизводства. Сделать это пришлось А.В. Тужилину, так как в Маньчжурии очень активно действовали японские шпионы. К слову, по соседству с русским консульством в Гирине, на территории японской концессии, находилась штаб-квартира общества «Рикугун», учрежденного в 1914 г. В число открыто декларируемых целей этого объединения японских подданных входило «содействие бывшим военным, приезжающим в Гирин для шпионажа»²³. Что касается китайской контрразведки, то ее деятельность в Маньчжурии также стала весьма заметной именно в 1910-х годах. В феврале 1913 г. гиринский *дуцзюнь* (командующий войсками) Мэн Эньюань выделил значительные средства на борьбу со «шпионством». После этого в Гирине было создано разведывательное бюро во главе с Лу Юнфэном. Уже в апреле 1913 г. его сотрудники завербовали пять китайцев, занимавших различные должности на японских концессиях Чанчуня и Гунчжулина²⁴. Несомненно, что оперативные меры принимались китайскими агентами и в отношении русских учреждений. В связи с этим в консульстве были приняты дополнительные меры для обеспечения безопасности агентуры: все контакты с информаторами поддерживал лично А.В. Тужилин, он же готовил сводки разведанных. Ассигнования на «разведочную деятельность» консульства поступали по линии МИД (250 руб. в месяц), штаба Заамурского округа пограничной стражи (150 руб. в месяц) и штаба Приамурского военного округа (45 руб. в месяц). Сводки разведанных отпечатывались в девяти экземплярах, которые направлялись в 1-й департамент МИД, главное управление Генштаба,

²³ АВПРИ. Ф. 188. Оп. 761. Д. 754. Л. 145.

²⁴ РГВИА. Ф. 4888. Оп. 2. Д. 22. Л. 16об., 32–32об.

в миссию в Пекине, штабы Заамурского округа погранстражи, Приамурского и Иркутского военного округов; управляющему КВЖД в Харбине и чиновнику по дипломатической линии при Приамурском генерал-губернаторе²⁵. Следует отметить, что А.В. Тужилин был наиболее успешным продолжателем дела М.А. Соковнина в сфере разведки. Этому безусловно способствовали его прекрасные языковые навыки и богатый опыт практической работы в Маньчжурии, в том числе и разведывательной: начав в 1911 г. драгоманом в Цицикаре, он в 1913 г. был переведен в Гиринское консульство и прошел путь от секретаря до главы учреждения. Его последним назначением в Китае была должность консула в Инкоу, которую Тужилин занимал в 1916–1917 гг. После революции дипломат остался в эмиграции в Китае и оставил несколько научных публикаций²⁶.

Схожим образом, хотя и в несколько меньшем объеме, была организована разведка в Цицикарском консульстве (Н.М. Манакин руководил им до 1910 г.)²⁷. В месяц консульства готовили одну-две сводки разведанных. Только за 1914 г. (с 4 января по 8 декабря) консульство в Гирине разослало адресатам 37 сводок, не считая обзоров местной китайской прессы²⁸. В дальнейшем объем консульских разведанных несколько сократился, так, за 1917 г. Гиринским консульством было отправлено десять сводок, последняя из которых охватывала период с 22 октября по 10 декабря (по старому стилю)²⁹.

Каждая сводка, как правило, начиналась блоком военной информации, содержащей сведения о китайских войсках в Маньчжурии, их численности, структуре, вооружении, местах дислокации, перемещениях и подчиненности. Большое внимание уделялось реформированию китайской армии в последние годы правления династии Цин и первые годы Республики — введению новых должностей и военных званий, формированию военных округов и т.п. Интересны содержащиеся в сводках характеристики известных военных деятелей Маньчжурии начала XX в. Так, по оценке А.В. Тужилина, командир Гиринской смешанной бригады генерал Пэй Цисюнь в 52 года «выглядел бодрее и живее многих своих коллег», *дуцзюнь* провинции Мэн Эньюань был «большим любителем канцелярской волокиты», а знаменитый Чжан Цзолинь «выделялся умением поддерживать порядок во вверенных войсках и благорасположить к себе население»³⁰.

²⁵ АВПРИ. Ф. 188. Оп. 761. Д. 754. Л. 191.

²⁶ Информация Дома русского зарубежья им. А. Солженицына, <http://www.bfrz.ru/>

²⁷ АВПРИ. Ф. 159. Оп. 749/3. Д. 17.

²⁸ Там же. Ф. 188. Оп. 761. Д. 754. Л. 17–577.

²⁹ Там же. Д. 757. Л. 8–290.

³⁰ Там же. Д. 754. Л. 105, 344, 494.

Закономерный интерес дипломатов вызывала деятельность иностранных разведок в отношении русской сферы влияния в Маньчжурии, а также приграничных областей России. К примеру, в начале 1914 г. Гириновское консульство сообщало о командировании офицера Мукденского штаба на Амур и Уссури. В ходе длительной поездки он составил описание русской границы от Сретенска до Владивостока, дав характеристику около 100 казачьих поселений. В этом путешествии китайского офицера сопровождал японский советник (*зувэньгуань*). В другом случае А.В. Тужилин информировал начальство о намерении китайского военного командования иметь агентов в Харбине и Владивостоке³¹. С сентября 1914 г. важным направлением разведработы консульств становится сбор информации о германских и австро-венгерских подданных в Маньчжурии с целью выявления среди них возможных агентов противника.

В числе прочих традиционных тем в сводках постоянно фигурировали сведения об администрации и населении Маньчжурии, полиции и разного рода иррегулярных (милиционных) формированиях, китайской колонизации малоосвоенных территорий края, о торговле, лесном и горном деле, отношении китайских властей и населения к русским подданным и деятельность японцев.

Важное место в донесениях консулов занимала проблема преступности, и в первую очередь *хунхузничества* — организованного бандитизма, типичного для Маньчжурии конца XIX — начала XX в. Дело в том, что русско-японская война оказала сильное дестабилизирующее влияние на обстановку в регионе. С одной стороны, она способствовала усилению и массовому перевооружению местного преступного мира, а с другой — привела к падению престижа России и ослаблению ее позиций в регионе. Если до войны *хунхузы*, как правило, не покушались на русских и их собственность, то после 1905 г. их деятельность стала серьезной угрозой для экономических интересов России. От бандитов особенно пострадали хлебная торговля и лесное хозяйство. В результате только одного нападения *хунхузов* на лесной склад КВЖД близ станции Вэйшахэ в июне 1910 г. стоимость убытков составила 170 тысяч рублей. После этого случая командование Заамурского округа пограничной стражи было вынуждено разместить на лесных концессиях Восточной линии КВЖД около 500 солдат и офицеров в качестве постоянной охраны. Однако даже это не избавляло лесопромышленников от необходимости регулярно выплачивать *хунхузам* дань, размер которой исчислялся многими тысячами рублей³². Деятельность

³¹ Там же. Л. 99, 574.

³² Там же. Д. 569. Л. 9–9об.

хунхузов напрямую касалась консульств, так как именно эти учреждения обязаны были защищать интересы пострадавших русских подданных и вести переговоры с местной администрацией. Кроме того, обвинения в адрес китайских властей в бездействии и попустительстве *хунхузничеству* регулярно использовались царской Россией в качестве политического козыря в отношениях с Китаем³³. Ее консульские учреждения в Маньчжурии постоянно отслеживали меры китайских властей по обузданию *хунхузничества*, оценивали их эффективность и направляли соответствующую информацию в МИД. Так, в период с декабря 1913 по декабрь 1914 г. консульство в Гирине сообщило о 39 экспедициях китайских войск и полиции против разбойничьих шаек. Попутно отмечались факты созыва совещаний разного уровня по вопросам борьбы с *хунхузничеством*, создания различных вспомогательных отрядов для защиты населения (*цинсяндуй*, *хукэньдуй*, *юцзидуй* и др.), действий китайских чиновников и полиции по выявлению скрывающихся бандитов и их сообщников³⁴.

Характер интересующих консульства сведений отражал происходящие события. Так, в 1911–1912 гг. ими был передан огромный объем информации о ходе Синьхайской революции в Маньчжурии, реформировании местных органов власти, политической активности населения.

Генконсульство России в Дальнем, учрежденное после русско-японской войны, было лишено возможности вести сбор разведанных, так как находилось под слишком плотной «опекой» японской разведки. В мелких и отдаленных консульских представительствах (вице-консульства в Хайларе, Айгуне и Яньцзи) разведка также осуществлялась, однако собранные данные поступали не так регулярно и оформлялись в виде секретных донесений на имя посланника в Пекине.

После падения монархии в России деятельность ее консульских учреждений в Северо-Восточном Китае — в том числе и разведывательная — не прекращалась вплоть до отмены экстерриториальности иностранных подданных в 1920 г. В качестве подтверждения можно привести дело «О русской разведке в Хэйлунцзянской провинции», хранящееся в переписке Императорской миссии в Пекине с Цицикарским консульством и датированное 1919 г.³⁵

Разведанные, собранные русскими консульствами в Маньчжурии, можно найти в делах Архива внешней политики Российской империи. В первую очередь они хранятся в делах фонда 188 «Миссия в Пеки-

³³ Там же. Д. 300. Л. 37; Д. 473. Л. 2–3об., 45–47; Д. 569. Л. 26об., 120–120об.

³⁴ Там же. Д. 754. Л. 29–577.

³⁵ Там же. Д. 955.

не» (опись 761), а также в фондах консульских учреждений в Маньчжурии³⁶.

Нелишним будет добавить, что помимо консульских учреждений разведкой на территории Маньчжурии самостоятельно занимался штаб Заамурского округа пограничной стражи, созданный в 1901 г. и находившийся в Харбине. Большой, хотя и разрозненный объем его разведсводок хранится в Российском государственном военно-историческом архиве³⁷. В АВПРИ имеется объемистое дело, содержащее разведсводки штаба Заамурского округа за период с 1910 по 1920 г.³⁸.

К числу крупнейших исторических событий, пришедшихся на период деятельности российских консульских учреждений в Маньчжурии, относится Синьхайская революция 1911 г. Революционное движение в его региональных проявлениях получило всестороннее освещение именно в разведсводках консульств. Столетняя годовщина Синьхайской революции, отмечаемая в 2011 г., делает изучение указанных материалов особенно актуальным.

Приложение

Матюнин Николай Гаврилович (02.12.1849 — 18.05.1907), из дворян Казанской губернии³⁹. Сын действительного статского советника Г.П. Матюнина (1808–?), председателя Витебской казенной палаты. По окончании курса наук в Императорском Александровском лицее приказом по МВД от 28 декабря 1869 г. (за № 57) определен на службу с откомандированием в распоряжение генерал-губернатора Восточной Сибири. С мая 1870 до конца 1871 г. занимал различные должности в Якутске. 27 марта 1872 г. назначен исполняющим обязанности чиновника для дипломатической переписки при генерал-губернаторе Вост. Сибири. Приказом генерал-губернатора Вост. Сибири от 27 авг. 1873 г. (№ 74) назначен пограничным комиссаром в Южно-Уссурийском крае. 26 мая 1875 г. был командирован на о-в Сахалин и Курильские о-ва «для приведения в исполнение трактата между Россией и Японией» (в поездке находился с 9 июня по 29 декабря 1875 г.). Летом 1877 г.

³⁶ Там же. Ф. 202. Оп. 882 (1908–1920); Ф. 251. Оп. 595 (1907–1909); Ф. 267. Оп. 558 (1907–1919); Ф. 271. Оп. 551 (1899–1917); Ф. 299. Оп. 573 (1913–1920); Ф. 301. Оп. 818/1 (1901–1920); Ф. 304. Оп. 756, 757 (1901–1920).

³⁷ РГВИА. Ф. 4888. Оп. 2. Д. 5 (1911–1914); д. 19 (1912); д. 20 (1906); д. 21 (1906); д. 22 (1913); д. 23 (1915); д. 24 (1916); д. 25 (январь–октябрь 1917); д. 26 (сентябрь 1908 — январь 1910).

³⁸ АВПРИ. Ф. 188. Оп. 761. Д. 1021. 452 л.

³⁹ Здесь и ниже все даты по старому стилю.

совместно с представителями китайских властей произвел проверку пограничных знаков на всем протяжении границы от устья р. Тумэнь до станицы Козакевичевой на р. Уссури (первая демаркация границы после присоединения Уссурийского края к России в 1860 г.).

С июня 1880 по август 1881 г. исполнял обязанности начальника Южно-Уссурийского округа, одновременно оставаясь в должности пограничного комиссара.

21 марта 1885 г. приказом управляющего МВД уволен в отставку по болезни. В июле того же года, по инициативе Приамурского генерал-губернатора барона А.Н. Корфа, вновь назначен пограничным комиссаром Южно-Уссурийского края. Летом и осенью 1886 г. принимал участие в работе совместной российско-китайской пограничной комиссии. Внес важный вклад в преодолении разногласий двух стран по вопросу границы в Уссурийском крае (т.н. «Савеловский кризис»).

Оставаясь пограничным комиссаром, фактически выполнял обязанности русского консула в приграничных районах Маньчжурии, а с декабря 1888 г. — и в Северной Корее. Таким образом, в течение более чем 20 лет Н.Г. Матюнин играл ключевую роль в реализации внешней политики России в отношении ее дальневосточных соседей. Его труды в огромной степени способствовали формированию и укреплению тихоокеанских рубежей страны.

Во время поездок в Китай и Корею Н.Г. Матюнин собрал большой объем сведений статистического, военного и этнографического характера.

Активный сторонник вовлечения Кореи в сферу российского влияния. В 1896 г. выступил за приобретение государством лесной концессии Ю.И. Бринера на р. Ялу. Через однокашника по лицу В.М. Вонлярлярского вошел в состав деятелей т.н. «безобразовской клики», однако к личной выгоде не стремился.

В 1897 г. вышел в отставку. Будучи рекомендован лицейскими друзьями министру иностранных дел графу М.Н. Муравьеву, поступил на службу в МИД и получил назначение поверенным в делах в Корею. В должности находился с 27 марта по 31 декабря 1898 г. Приняв назначение консулом в Мельбурн, в январе 1899 г. выехал в длительный отпуск в Петербург и в том же году отошел от дел по состоянию здоровья. Последнее назначение — помощником председателя Особого комитета по делам Дальнего Востока контр-адмирала А.М. Абазы (1904).

Прошел путь от губернского секретаря до тайного советника. Кавалер орденов Св. Владимира 3-й и 4-й ст., Св. Анны 2-й и 3-й ст., Св. Станислава 2-й ст., Восходящего Солнца 4-й ст. (японский) и Двойного Дракона 3-й ст. 2-го класса (китайский).

Был женат на Анне Яковлевне Никитиной, детей не имел. Последний адрес в Санкт-Петербурге — Греческий проспект, 23. Похоронен на Никольском кладбище Александро-Невской Лавры, могила не сохранилась.

Основные источники

1. Казанское дворянство. Генеалогический словарь, 1785–1917 гг. Казань: Приложение к журналу «Гасырлар авазы — Эхо веков», 2001, с. 359.
2. Полный послужной список пограничного комиссара в Южно-Уссурийском крае Матюнина от 9 февраля 1894 г. // РГИА. Ф. 1284. Оп. 87. Д. 115 (1894). Л. 3–19.
3. О возложении на Н.Г. Матюнина исполнения обязанностей консула в Сев. Корею (1888–1897) // АВПРИ. Ф. 150 (Японский стол). Оп. 493. Д. 46.
4. О назначении действ. статского советника Н.Г. Матюнина поверенным в делах в Корею» (1897) // АВПРИ. Ф. 150 (Японский стол). Оп. 493. Д. 133.

Н.В. Коткова

ЖЕНСКИЙ БЮРОКРАТИЧЕСКИЙ АППАРАТ ПРИ ДИНАСТИИ ТАН

На протяжении всего существования китайского государства чиновничество было как основным инструментом управления этой системой, так и ее неотъемлемой составляющей частью. В течение многих веков оно обеспечивало передачу из поколения в поколение особенностей культуры, традиций и менталитета китайского общества. Китайский бюрократический аппарат был эффективным, весьма многочисленным и сложно структурированным. На разных этапах существования империи в системе администрации выделялись внешедворцовые¹ и внутридворцовые² аппараты управления. Известно, что внутридворцовое чиновничество выполняло различные функции, в том числе и политические: когда император искал пути укрепления личной власти, он часто противопоставлял официальным нормативным органам управления вновь созданные им структуры, в состав которых могли входить представители внутреннего дворца, в частности евнухи.

Официально женская половина дворца управлялась *нэй ши-шэн* 内侍省 (департаментом внутреннего обеспечения)³. В него входил значительный по численности обслуживающий персонал, учителя, советницы, помощницы и др. Дамы выполняли разнообразные ритуальные и административные функции. Каждой присваивался соответствующий чиновничий ранг от основного первого до самого низшего — девятого. Обладательницы высших рангов, как и мужчины-чиновники, могли предоставлять правовые привилегии своим родственникам. Теорети-

¹ *Внешнедворцовое чиновничество* 外官 — практически весь бюрократический аппарат, сфера деятельности которого распространялась на структуры за пределами императорского дворца.

² *Внутридворцовое чиновничество* 内官 — бюрократический аппарат, в официальные функции которого входило управление структурами императорского дворца.

³ *Chen Jo-shui. Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments in T'ang China // Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China. Taipei, 1995. P. 225.*

чески, как и мужчины, они должны были обладать земельными наделами, но в действительности часто земля жаловалась лишь кровным родственникам императора. На практике статус определялся личным влиянием на императора. Единственный шанс войти в государственно-управленческую среду предоставлялся в традиционном Китае женщинам, попадавшим в императорский дворец. Это, безусловно, было связано с официальным статусом женщины, по поводу которого в «Лецзы» 列子 сказано: «Мужчины и женщины отличаются друг от друга. Мужчина управляет, женщина подчиняется».

Со времени династии Цинь главная жена императора именовалась *хуан-хоу* 皇后 (императрица), второстепенные супруги — *фу-жэнь* 夫人 (наложницы), мать императора — *хуан тай-хоу* 皇太后 (августейшая императрица), бабушка — *тай-хуан тай-хоу* 太皇太后 (великая августейшая императрица). В ханьское время эта система значительно расширилась, и титулы стали связывать с рангами⁴. Во внутреннем дворце только императрица, августейшая императрица и великая августейшая императрица стояли выше ранговой системы.

Все мужчины-родственники императора были пожалованы высшими титулами *ван* 王, *хоу* 侯 и др. Данная система зародилась при ханьском Гао-цзу 高祖 (Лю Бан 劉邦) и упрочилось при У-ди 劉徹 (Лю Чэ 劉徹). В «Хоу Хань шу» 後漢書 («Истории Поздней Хань») сказано: «В соответствии с ханьской системой, все дочери императора имели титулы *сян гун-чжу* 縣公主 (уездных принцесс), по внешним знакам отличия, одежде и регалиям, приравнивались к *ле-хоу* 烈侯 (доблестные маркизы). Особо почитаемым предоставляли титул *чжан гун-чжу* 長公主 (старшая принцесса); по положению [они] приравнивались к *фань-ванам* 藩王. Все дочери *ванов* получали титулы *сян гун-чжу* или *тин гун-чжу* 亭公主 (принцесс *тинов* — почтовых станций, поселков, наименьших административных единиц), по внешним знакам отличия приравнивались к *сян-хоу* 鄉侯 (маркизы волостей) и *тин-хоу* 亭侯 (маркизы поселков)»⁵. Эта система с некоторыми изменениями просуществовала до конца династии Цин. При Тан к основному первому рангу относили сестер отца императора, именовавшихся *да-чжан гун-чжу* 大長公主, сестер императора, называвшихся *чжан гун-чжу* 長公主, дочерей императора — *гун-чжу* 公主. Дочери наследника престола титуловались *цзюнь-чжу* 郡主, имели вспомогательный первый ранг, дочери *ванов* — *сянь-чжу* 縣主 — имели основной второй ранг⁶.

⁴ Гао Мин-ши 高明士. Чжэнчжи юй фачжи 政治与法制 (Политика и система законов). Тайбэй, 1989. С. 29–30.

⁵ Цит. по: Там же. С. 31.

⁶ Тан люй шу и (Уголовные установления Тан с разъяснениями). Пер., введ. и коммент. В.М. Рыбакова. СПб., 1999. С. 69.

Во главе внутреннего дворца стояла императрица. Ее особа считалась не менее священной, чем особа ее царственного супруга, с которым она составляла «одно тело»⁷. Ее почтительно именовали *хай нэй сяо цзюнь* 海内小君 (младший владыка в пределах [четырёх] морей). У императриц были драгоценные печати, их повеления назывались указами, они имели возможность при жизни получить почетный личный титул, а после смерти — почетное храмовое имя; также им полагались особые повседневные и ритуальные одежды и прочие регалии.

Традиционным занятием китайских мужчин считалось земледелие, а женщин — шелководство. Императрица, наряду с ежегодными общегосударственными жертвоприношениями, в дополнение к проводимому императором обряду *цзи-тянь* 藉田 (первой вспашки), чтобы вдохновить своим примером женщин страны, осуществляла ритуалы *сянь-цань* 先蚕 (жертвоприношение священному шелководу) и *цинъ-сан* 親桑 (собственноручное кормление шелковичных червей).

При императрице У Цзэ-тянь 武則天 с 665 г. женщины впервые приняли участие в главных государственных жертвоприношениях *фэн-шань* 封禪 (Небу и Земле). У Цзэ-тянь стала первой императрицей, дававшей специальные аудиенции дворцовым дамам⁸. Помимо этого, императрицы могли устраивать аудиенции правительственным чиновникам, их женам и представителям иностранных государств по случаю своего восшествия на престол; принимали сановников и их жен в дни зимнего солнцестояния и в Новый год; могли инициировать указы и реформы.

При решении вопроса о престолонаследии в случае внезапной кончины бездетного правителя вдовствующая императрица могла избрать наследника по своему усмотрению (она же могла и устранить его впоследствии). Она имела право собственным указом жаловать должности и титулы приближенным. Часто императрица назначалась регентом при малолетнем государе⁹.

В VII–VIII вв. роль *хуан-хоу* (императриц) и *гун-чжу* (принцесс) в управлении Китаем была очень велика. Помимо провозгласившей себя «императором» У-хоу 武后 (624–705), несколько женщин — императрица Вэй-хоу 韋后 (?–710), принцессы Тайпин 太平公主 (?–713) и Ань-лэ 安樂公主 (?–710) — в определенные периоды реально контролировали государственную власть. Принцесса Ань-лэ пыталась даже легитимировать передачу трона дочерям, а не сыновьям¹⁰. Вскоре

⁷ *Малявин В.В.* Гибель древней империи. М., 1983. С. 66.

⁸ *Chen Jo-shui.* Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments. P. 90.

⁹ *Чжу Цзы-янь* 朱子彦. Хоугун чжиду яньцзю 后宫制度研究 (Исследование системы Внутреннего дворца). Шанхай, 1998. С. 4.

¹⁰ *Chen Jo-shui.* Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments. P. 79–99.

после восшествия на престол императора Чжун-цзуна принцесса Ань-лэ потребовала присвоить ей титул наследной дочери императора *хуан тай-ной* 皇太女. Чжун-цзун не согласился, поскольку этому воспротивился ряд сановников, но он позволил семи своим сестрам, включая Тай-пин и Ань-лэ, держать собственную канцелярию и личный чиновный штат¹¹.

После смерти императрицу хоронили в одной могиле с супругом. Большая дворцовая дискуссия возникла по поводу похорон У-хоу, но в итоге ее останки были присоединены в 705 г. к останкам императора Гао-цзуна Ли Чжи 高宗李治 (650–684)¹². Другие родственники монарха также обычно погребались неподалеку от его могилы. При этом высота холма над гробницей зависела от личного статуса покойного. Например, высота захоронения дочери императора Тай-цзуна 太宗 (Ли Ши-миня 李世民, 627–649) принцессы Синь-чэн 新城公主 значительно превосходила высоту захоронений ее братьев¹³.

В структуру внутреннего дворца входили также обладавшие титулами *нэй мин-фу* 內命婦 женщины, обслуживавшие императора и наследника престола в их покоях. Каждой наложнице присваивался ранг, формально они подчинялись императрице. Для них имелись существенные различия в снабжении пищей, экипажах, ритуальных одеяниях, головных уборах, украшениях, церемониях при рождении детей и погребениях¹⁴. При возведении в статус императрицы император должен был оповестить об этом Поднебесную, но наложницы — совсем другое дело. Обряды принятия наложницы во дворец были различны, да и пути в спальню императора тоже не одинаковы¹⁵.

Помимо наложниц внутренний дворец населяли служанки, секретари, женщины-ученые, часть из которых была за особые таланты и заслуги приглашена во дворец в качестве учителей или советниц, а не наложниц. Пример тому — сестры Сун 宋, успешно проработавшие в должностях глав дворцовых ведомств *шан* 尚 (см. ниже) при пяти императорах, но затем пострадавшие из-за дворцовых интриг¹⁶.

¹¹ Синь Тан шу 新唐書 (Новая история Тан). Сост. Оуян Сю 歐陽修. Пекин, 1986. Цз. 83. С. 3654.

¹² Wechsler H.J. Offerings of Jade and Silk. New Haven and London. 1985. P. 157.

¹³ Ibid. P. 155.

¹⁴ Чжу Цзы-янь. Хоугун чжиду яньцзю. С. 15–16.

¹⁵ Там же. С. 4.

¹⁶ Гао Ши-юй 高世瑜. Сун ши цзе-мэй юй «Нюй лунь-юй» лунь-си — цзянь цзи гу-дай нюй-цзяо дэ пин-минь-хуа цюй-ши 宋氏姐妹與《女論語》論析——兼及古代女教的平民化趨勢 (Сестры Сун и «Беседы и суждения женщин» — тенденции по образованию женщин из простого народа) // Тан Сун нюйсин юй шэ-хуэй 唐宋女性與社會 (Женщины и общество при Тан и Сун). Шанхай, 2003. С. 127–158.

Обитательницы внутреннего дворца могли вполне официально участвовать в государственных делах и оказывать влияние на политику двора. Для этого существовали следующие пути:

1. Подача официальных докладов на имя императора. Известен случай, когда в 40-х годах VII в. фрейлина *чун-жун* 充容 (преисполненная изящества) по имени Сюй Хуэй 徐惠 подала официальный доклад на имя императора Тай-цзуна, в котором выразила огорчение по поводу невозможности в государстве, ведущем войну, приносить жертвы Небу и Земле¹⁷.

2. Участие в составлении указов, организация экзаменов на чиновничьи должности. Об этом свидетельствуют факты из жизни *Шан-гуань чжао-жун* 上官昭容 (Славной изяществом), Хубэй Туань-эр и др.¹⁸.

3. Провозглашение указов от имени императриц.

Кроме того, были неофициальные возможности влияния. Существовало множество способов личного воздействия на сановников¹⁹, а также на самих императоров²⁰. Дворцовые дамы были разными способами вовлечены в процесс образования младших по рангу наложниц и детей, главным образом девочек. Некоторые наставницы пользовались большим уважением и влиянием не только во дворце, но и за его пределами²¹.

Женщины при дворе принимали участие в проведении различных ритуалов на самом высоком уровне. Кроме того, дворцовые дамы были задействованы в сферах делопроизводства, врачевания, приготовления пищи и изготовления одежды, контроля и надзора за деятельностью чиновниц внутри дворца и т.д.

Должности внутреннего дворца можно разделить на две неравные части: *нэй-гуань* 内官 (внутридворцовые должности) и *гун-гуань* 宫官 (дворцовые должности).

К первым относились многочисленные (от 28 до 112 человек в разное время) наложницы императора самых различных рангов. К *гун-гуань* относились те, кто обслуживал императора и его жен. Они делились на шесть *шан* 尚 (дворцовых ведомств), функции которых были

¹⁷ Попова И.Ф. Политическая практика и идеология раннетанского Китая. М., 1999. С. 186.

¹⁸ Гэн Хуй-лин 耿慧玲. Цун Шэньлун гун ной мужжи кань ци цзай чжэньбянь чжун чжи цзоюн 从神龙宫女墓志看其在政变中之作用 (Переворот Шэньлун на основе эпитафии дворцовой дамы) // Тан яньцзю 唐研究 (Исследования Тан). Т. 3. Пекин, 1997. С. 245.

¹⁹ Там же. С. 240–250.

²⁰ Там же.

²¹ Гао Ши-юй 高世瑜. Тан дай фу-ной 唐代妇女 (Женщины при династии Тан). Сиань 西安: 三秦出版社, 1988, с. 25.

четко обозначены и тщательно разделены; во главе каждого из них стояло по две руководительницы. Ведомство делилось на четыре *сы* 司 (управления), в каждом управлении работали по две *сы* 司 (управительницы), две *дянь* 典 (распорядительницы), две *чжан* 掌 (смотрительницы). Во многих управлениях состояли на службе две-шесть *нюй-ши* 女史 (женщины-регистраторы). Кроме того, были должности *тун-ши* 彤史 (женщины-летописцы), а также *гун-чжэн* 宮正 (глава службы дворцового надзора), *сы-чжэн* 司正 (управительницы службы дворцового надзора), *дянь-чжэн* 典正 (распорядительницы службы дворцового надзора), *чжан-чжэн* 掌正 (смотрительницы службы дворцового надзора), следившие за порядком. В состав внутреннего дворца входили и евнухи, их деятельность регламентировалась лично императором.

Отдельную категорию составлял аппарат *тай-цзы нэй-гуань* 太子內官 (внутридворцовые должности наследника престола), которые также делились на две части: наложницы и обслуга. Всего в штат наследника входило примерно 55 человек, из них три *сы* 司 (управления), в каждом по две *сы* 司 (управительницы), девять должностей *чжан* 掌 (смотрительницы), на каждой по три человека, остальные — *нюй-ши* 女史 (женщины-регистраторы). Таким образом, видна количественная разница дворцовых должностей императора и наследника. У императора количественно превалирует обслуга, у наследника — наложницы.

Женский аппарат при династии Тан был четко структурирован и сложен, его описанию посвящен один из пяти разделов «Трактата о чинах» «Новой истории Тан», перевод которого мы приводим в приложении к настоящей статье²².

Приложение Структура Должностного аппарата (трактат *Бай-гуань*, 百官 2).

Нэй-гуань 內官 (внутридворцовые должности)

Гуй-фэй 貴妃 (Драгоценная наложница), *Хуэй-фэй* 惠妃 (Милосердная наложница), *Ли-фэй* 麗妃 (Прекрасная наложница), *Хуа-фэй* 華妃 (Цветущая наложница), каждой по одной, они имели основной первый ранг¹. Их обязанностью являлась помощь императрице в толковании этикета, касающегося женской половины дворца, а также прочие дела.

²² Перевод выполнен по изданию: Синь Тан шу, цз. 47. С. 1225–1232.

[Комментарий.] При Тан, в соответствии с суйской системой, сохранялись [титулы] *Гуй-фэй* (Драгоценная наложница), *Шу-фэй* 淑妃 (Добродетельная наложница), *Дэ-фэй* 德妃 (Высокодобродетельная наложница), *Сянь-фэй* 賢妃 (Мудрая наложница) — каждой по одной, они являлись *фу-жэнь*² (главными наложницами [императора]) и имели основной первый ранг. *Чжао-и*³ 昭儀 (Славная благородством), *Чжао-жун* 昭容 (Славная изяществом), *Чжао-юань* 昭媛 (Славная красотой), *Сю-и* 修儀 (Совершенная благородством), *Сю-жун* 修容 (Совершенная изяществом), *Сю-юань* 修媛 (Совершенная красотой), *Чун-и* 充儀 (Преисполненная благородства), *Чун-жун* 充容 (Преисполненная изящества), *Чун-юань* 充媛 (Преисполненная красоты) — каждой по одной, они были девятью⁴ императорскими наложницами и обладали основным вторым рангом. Девять *Цзе-юй* 婕妤 (Дамы замечательной чистоты) имели основной третий ранг. *Мэй-жэнь* 美人 (Красавиц) было четыре, они имели основной четвертый ранг. *Цай-жэнь*⁵ 才人 (Дамы, обладающих талантами) было пять, они имели основной пятый ранг. *Бао-лин* 寶林 (Дамы из драгоценного леса) было 27, они имели основной шестой ранг. *Юй-нюй* 御女 (Императорские женщины) было 27, они имели основной седьмой ранг. *Цай-нюй* 采女 (Избранные дамы) было 27, они имели основной восьмой ранг. Шесть *шан* 尚 (женские должности глав дворцовых ведомств) также назывались *шан-шу* 尚書 (ведавшие записями), они имели основной третий ранг. 24 *сы* 司 (должности управительниц) также назывались *сы-ши* 司事 (управлявшие хозяйственными делами), они имели основной четвертый ранг. 24 *дянь* 典 (должности распорядительниц) также назывались *дянь-ши* 典事 (распоряжавшиеся делами), они имели основной шестой ранг. 24 *чжан* 掌 (должности смотрительниц)⁶ также назывались *чжан-ши* 典事 (присматривавшие за делами). Во второй год под девизом правления Лун-шо 龍朔 (662 г.) были введены должности *Цзань-дэ* 贊德 (Прославленная добродетелью); их было две, и они имели основной первый ранг. *Сюань-и* 宣儀 (Прославившиеся благородством) было четыре, они имели основной второй ранг. *Чэн-гуй* 承閨 (Получавшие указания из внутренних покоев) было пять, они имели основной четвертый ранг. *Чэн-чжи* 承旨 (Получательницы приказов) было пять, они имели основной пятый ранг. *Вэй-сянь* 韋仙 (Сопровождающие бессмертных) было шесть, они имели основной шестой ранг. *Гун-фэн* 供奉 (Передающие указания) было восемь, они имели основной седьмой ранг. *Ши-цзе* 侍櫛 (Помогавшие гребнем) было 20, они имели основной восьмой ранг. *Ши-цзинь* 侍巾 (Помогавшие полотенцем) было 30, они имели основной девятый ранг. В годы Сянь-хэн 咸亨 (670–674) были восстановлены старые [должности]⁷. В годы под девизом правления Кай-юань 開元 (713–741) Сюань-

цзун 宣宗 из всех императриц и второстепенных жен одну назначил хоу (императрицей), а оставшихся четырех вновь сделал фэй (главными наложницами), что не соответствовало принятым установлениям. Позже он учредил должности Хуэй-фэй (Милосердная наложница), Ли-фэй (Прекрасная наложница), Хуа-фэй (Цветущая наложница); они стали тремя фу-жэнь (главными наложницами). Также он ввел должности шести И 儀 (Благородных), Мэй-жэнь (Красавиц), Цай-жэнь (Дам, обладавших талантами), также добавил три дворцовых ведомства: шан-гун 尚宮 (внутреннего дворца), шан-и 尚儀 (церемоний), шан-фу 尚服 (дворцового гардероба). Все управительницы и распорядительницы имели ранги от шестого до девятого. После была восстановлена должность Гуй-фэй (Драгоценной наложницы).

Шу-и 淑儀 (Изящная и Благородная), Дэ-и 德儀 (Высокодобродетельная и Благородная), Сянь-и 賢儀 (Мудрая и Благородная), Шунь-и 順儀 (Почтительная и Благородная), Вань-и 婉儀 (Учтивая и Благородная), Фан-и 芳儀 (Талантливая и Благородная) — каждой по одной, имели основной второй ранг. Они обучали четверем добродетелям⁸ государевых наложниц, следили, как приближенные помогают императрице в выполнении обрядов.

Мэй-жэнь (Красавиц) было четыре, они имели основной третий ранг. Они смотрели за тем, как нюй-гуань 女官 (придворные дамы) приносят жертвы и общаются с бинь-кэ 賓客 («гостями» — чиновниками, ведавшими уходом за императорскими детьми). Цай-жэнь (Дамы, обладающие талантами) было семь, они имели основной четвертый ранг. Они следили [за порядком] в опочивальнях, отвечали за то, чтобы шелк и простые ткани поставлялись вовремя.

Гун-гуань 宮官 (дворцовые должности)

Шан-гун-цзюй 尚宮局 (ведомство внутреннего дворца). Шан-гун 尚宮 (глав ведомства внутреннего дворца) было две, они имели основной пятый ранг. И так было во всех шести ведомствах шан. Они ведали делами во внутренних покоях, под их началом находились сы-цзи 司記 (управление записей), сы-янь 司言 (управление по передаче приказов), сы-бу 司簿 (управление реестров), сы-вэй 司關 (управление внутренних ворот). Все шесть шан (руководительницы ведомств) регистрировали и распределяли документацию, все имели право ставить печать и подписывать документы.

[Комментарий.] [В ведомстве] было шесть женщин-регистраторов⁹, которые занимались официальной документацией.

Сы-цзи (управительницы записей) было две, они имели основной шестой ранг; и так было во всех 24 сы (управлениях). Они следили за обменом корреспонденцией и документацией (реестрами) во внутрен-

нем дворце, регистрировали и сверяли тексты. Если в официальных бумагах не было нарушений, только тогда они скреплялись печатью. *Дянь-цзи* 典記 (распорядительницы архивов) помогали в этом. *Дянь-цзи* было две, они имели основной седьмой ранг; и так было для всех 24 должностей *дянь*. *Чжан-цзи* 掌記 (смотрительниц архивов) было две, они имели основной восьмой ранг, и так было для всех 24 должностей *чжан*.

Сы-янь (управительницы по передаче приказов), *дянь-янь* 典言 (распорядительницы по связям с внешним двором) — каждой по две, они ведали принятием и препровождением высочайших указов [императора], классифицировали документы, чтобы через *сы-хунь* 司閹 (ведавшие входом в женскую половину) передать их вовне. *Чжан-янь* 掌言 (смотрительницы по связям с внешним двором) было две, они ведали препровождением документов от прочих ведомств и докладами трону, принимали указы и передавали службам, которым надлежало [их исполнение], а затем по исполнении отправляли документы в архив.

[Комментарий.] [В управлении] было четыре женщины-регистратора.

Сы-бу 司簿 (управительницы реестров), *дянь-бу* 典簿 (распорядительницы реестров), *чжан-бу* 掌簿 (смотрительницы реестров) — каждой по две, они руководили женщинами-регистраторами и, получив [высочайшие] указания, вели систематические записи [персональных] списков в соответствии с [пожалованными] рангами.

[Комментарий.] [В управлении] было шесть женщин-регистраторов.

Сы-вэй 司閹 (управительницы внутренних ворот) было шесть, они ведали всеми замками и ключами женской половины дворца. *Дянь-вэй* 典閹 (распорядительницы внутренних ворот), *чжан-вэй* 掌閹 (смотрительницы внутренних ворот) — каждой по шесть, [под их] контролем было открытие и закрытие [ворот].

[Комментарий.] [В управлении] было четыре женщины-регистратора.

Шан-и-цзюй 尚儀局 (ведомство церемоний). *Шан-и* 尚儀 (глава ведомства церемоний) было две, они ведали каждодневными обрядами. Под их началом находились — *сы-цзи* 司籍 (управление библиотеки), *сы-юэ* 司樂 (музыкальное управление), *сы-бинь* 司賓 (управление приемов), *сы-цзань* 司贊 (управление церемоний).

Сы-цзи 司籍 (управительницы библиотеки), *дянь-цзи* 典籍 (распорядительницы библиотеки), *чжан-цзи* 掌籍 (смотрительницы библиотеки) — каждой по две, ведали обслуживанием внутрдворцовой библиотеки. Они разделяли [поступавшие книги] на четыре традиционных раздела *бу*¹⁰, а также на подразделы *му* 目; [для сохранности] эти книги требовалось с определенной периодичностью просушивать и проветривать. Для проведения занятий они делали записи об изучаемом материале, обеспечивали письменными столами, бумагой и кистями. Все это готовили заблаговременно.

[Комментарий.] [В управлении] было десять женщин-регистраторов.

Сы-юэ 司樂 (главы музыкального управления), *дянь-юэ* 典樂 (распорядительницы музыкального управления), *чжан-юэ* 掌樂 (смотрительницы музыкального управления) — каждой по четыре, они следили за порядком во дворцовом императорском оркестре и расположением [музыкантов] во время исполнения. Следили за их репетициями.

[Комментарий.] [В управлении] было две женщины-регистратора.

Сы-бинь 司賓 (управительницы приемов), *дянь-бинь* 典賓 (распорядительницы приемов), *чжан-бинь* 掌賓 (смотрительницы приемов) — каждой по две, они занимались приемом гостей императорского дворца, записывали имена для оповещения [вышестоящего начальства]. Для праздничных обедов определяли количество столовой утвари и давали указания *шан-ши* 尚食 (царским кравчим); если были дары, то вместе с *шан-гунами* 尚功 (главами ведомства женских работ) получали их.

[Комментарий.] [В управлении] было две женщины-регистратора.

Сы-цзань 司贊 (управительницы церемоний), *дянь-цзань* 典贊 (распорядительницы церемоний), *чжан-цзань* 掌贊 (смотрительницы церемоний) — каждой по две, ведали гостями женской половины дворца, парадными обедами, помогали [другим] в исполнении церемоний. В дни приемов встречали гостей и размещали их во дворце, *сы-янь* 司言 (главы управления по передаче приказов) объявляли о том, где кто сидит, а затем сопровождали до их места. Когда разносили алкогольные напитки, вставали и дважды кланялись; после еды они тоже вставали. Оказывали помощь в совершении всех этих церемоний.

Тун-ши 彤史 (женщины-летописцы)¹¹ было две, [они] имели основной шестой ранг.

[Комментарий.] У них было две женщины-регистратора.

Шан-фу-цзюй 尚服局 (ведомство дворцового гардероба). *Шан-фу* 尚服 (глава ведомства дворцового гардероба) было две, они ведали снабжением одеждой, учитывали цвет и узоры [ее]; под их началом находились *сы-бао* 司寶 (управление печатей), *сы-и* 司衣 (управление одеждой), *сы-ши* 司飾 (управление украшениями), *сы-чжан* 司仗 (управление регалиями).

Сы-бао 司寶 (управительницы печатей) было две, они ведали *шэнь-бао*¹², *шоу-мин-бао* 受命寶 (императорскими печатями), а также шестью другими печатями и верительными бирками; все знали о том, как их использовать, с их помощью вели учет документации. *Дянь-бао* 典寶 (распорядительницы печатей), *чжан-бао* 掌寶 (смотрительницы печатей) — каждой по две, они вносили в архивные записи все поступающие документы по декадам, а также добавляли комментарии красными чернилами.

[Комментарий.] [В управлении] было четыре женщины-регистратора.

Сы-и 司衣 (управительницы одеждой), *дянь-и* 典衣 (распорядительницы одеждой), *чжан-и* 掌衣 (смотрительницы одежды) — каждой по две, они ведали одеждой женской половины во внутреннем дворце, держали в порядке женские украшения, чтобы своевременно предоставлять их в пользование.

[Комментарий.] [В управлении] было четыре женщины-регистратора.

Сы-ши 司飾 (управительницы украшений), *дянь-ши* 典飾 (распорядительницы украшениями), *чжан-ши* 掌飾 (смотрительницы украшений) — каждой по две, они ведали купаниями, полотенцами и гребнями. Снабжали всем необходимым, знали особенности службы в холодное и теплое время года.

[Комментарий.] [В управлении] было две женщины-регистратора.

Сы-чжан 司仗 (управительницы регалий), *дянь-чжан* 典仗 (распорядительницы регалий), *чжан-чжан* 掌仗 (смотрительницы регалий) — каждой по две. Они ведали снаряжением охраны, занимались организацией всех эскортов императрицы, а *шан-фу* 尚服 (главы службы дворцового гардероба) руководили *сы-чжан* 司仗 (управлением регалий), создавая условия для выполнения его функций.

[Комментарий.] [В управлении] было две женщины-регистратора.

Шан-ши-цзюй 尚食局 (ведомство питания). *Шан-ши* 尚食 (глава ведомства питания) было две, они заведовали питанием. Под их началом находились *сы-шань* 司膳 (управление по снабжению пищей), *сы-юнь* 司醞 (управление по снабжению вином), *сы-яо* 司藥 (управление по врачеванию), *сы-чи* 司饌 (управление банкетов). Подавая всякую еду, сначала ее пробовали.

Сы-шань 司膳 (управительницы по снабжению пищей) было две, ведали варкой и жаркой, а также [снабжением] мясом, рисом и мукой, дровами и углем. Обычно кушанья, которые подносили [императрице], сортировали, а затем опечатывали. *Дянь-шань* 典膳 (распорядительницы снабжения питанием), *чжан-шань* 掌膳 (смотрительницы снабжения питанием) — каждой по четыре, они ведали приправами для императорского стола, а также своевременной подачей теплых, прохладных, холодных, горячих блюд. Когда подавали пищу, они должны были сначала ее попробовать.

[Комментарий.] [В управлении] было четыре женщины-регистратора.

Сы-юнь 司醞 (управительницы по снабжению вином), *дянь-юнь* 典醞 (распорядительницы снабжения вином), *чжан-юнь* 掌醞 (смотрительницы за снабжением вином) — каждой по две, они ведали простыми, молодыми, рисовыми алкогольными напитками, своевременным подношением их женской половине дворца.

[Комментарий.] [В управлении] было две женщины- регистратора.

Сы-яо 司藥 (управительницы врачевания), *дянь-яо* 典藥 (распорядительницы врачевания), *чжан-яо* 掌藥 (смотрительницы врачевания) — каждой по две, они ведали исполнением предписаний врача. Каждое поступавшее извне лекарство регистрировали и сортировали.

[Комментарий.] [В управлении] было четыре женщины-регистратора.

Сы-чи 司饈 (управительницы банкетов), *дянь-чи* 典饈 (распорядительницы банкетов), *чжан-чи* 掌饈 (смотрительницы банкетов) — каждой по два человека, они ведали снабжением жителей дворца зерном, пищей, дровами и углем, все обладали рангами, о полученном составляли отчеты и каждую декаду отправляли их в архив.

[Комментарий.] [В управлении] было четыре женщины-регистратора.

Шан-цинъ-цзюй 尚寢局 (ведомство опочивален). *Шан-цинъ* 尚寢 (главы ведомства опочивален) было две, они ведали очередностью посещения женами царской опочивальни. Под их началом находились *сы-шэ* 司設 (управление поддержания порядка во внутреннем дворце), *сы-юй* 司輿 (управление экипажей), *сы-юань* 司苑 (управление садов), *сы-дэн* 司燈 (управление освещения).

Сы-шэ 司設 (главы управления поддержания порядка во внутреннем дворце), *дянь-шэ* 典設 (распорядительницы поддержания порядка во внутреннем дворце), *чжан-шэ* 掌設 (смотрительницы за поддержанием порядка во внутреннем дворце) — каждой по две, они ведали пологам, подстилками, мебелировкой, сообщали, когда [все это] изнашивалось. Ведали стиркой и уборкой. *Дянь-шэ* и чиновницы, которые были ниже их по званию, имели свою сферу деятельности.

[Комментарий.] [В управлении] было четыре женщины-регистратора.

Сы-юй 司輿 (управительницы экипажей), *дянь-юй* 典輿 (распорядительницы экипажей), *чжан-юй* 掌輿 (смотрительницы экипажей) — каждой по две, они ведали императорскими экипажами, зонтиками и веерами, знаками отличия, украшенными перьями бунчуками, своевременно [их] просушивали и проветривали; *дянь-юй* и чиновницы, которые были ниже их по званию, распределяли между собой обязанности по надзору.

[Комментарий.] [В управлении] было две женщины-регистратора.

Сы-юань 司苑 (управительницы садов), *дянь-юань* 典苑 (распорядительницы садов), *чжан-юань* 掌苑 (смотрительницы садов) — каждой по две, надзирали за выращиванием овощей и фруктов в садах. *Дянь-юань* и чиновницы, которые были ниже их по званию, распределяли между собой обязанности по надзору за ними. Урожай плодов подносили женщинам из внутренних покоев [— женам императора].

[Комментарий.] [В управлении] было две женщины-регистратора.

Сы-дэн 司燈 (управительницы освещения), *дянь-дэн* 典燈 (распорядительницы освещения), *чжан-дэн* 掌燈 (смотрительницы за освещением)

щением) — каждой по две, они ведали фонарями и свечами женской половины дворца. Сразу после захода солнца *дянь-дэн* и те, кто был ниже их по званию, приступали к выполнению обязанностей, разделяя между собой функции [по контролю за лампами].

[Комментарий.] [В управлении] было две женщины-регистратора.

Шан-гун-цзюй 尚功局 (ведомство женских работ). *Шан-гун* 尚功 (глава ведомства женских работ) было две, они ведали женскими занятиями, под их началом находились *сы-чжи* 司制 (управление пошива одежды), *сы-чжэнь* 司珍 (управление драгоценностей), *сы-цай* 司彩 (управление шелка), *сы-цзи* 司計 (управление учета).

Сы-чжи 司制 (управительницы пошива одежды), *дянь-чжи* 典制 (распорядительницы пошива одежды), *чжан-чжи* 掌制 (смотрительницы пошива одежды) — каждой по две, они ведали кройкой и пошивом одежды для супруги и наложниц императора.

[Комментарий.] [В управлении] было две женщины-регистратора.

Сы-чжэнь 司珍 (управительницы драгоценностей), *дянь-чжэнь* 典珍 (распорядительницы драгоценностей), *чжан-чжэнь* 掌珍 (смотрительницы драгоценностей) — каждой по две, они ведали жемчугами и деньгами.

[Комментарий.] [В управлении] было шесть женщин-регистраторов.

Сы-цай 司彩 (управительницы шелка), *дянь-цай* 典彩 (распорядительницы шелка), *чжан-цай* 掌彩 (смотрительницы шелка) — каждой по две, они ведали парчой и цветным шелком, белым шелком, шелковыми нитками и коноплей. Если поступали дары, их списки заносились в архив каждую декаду.

[Комментарий.] [В управлении] было две женщины-регистратора.

Сы-цзи 司計 (управительницы учета), *дянь-цзи* 典計 (распорядительницы учета), *чжан-цзи* 掌計 (смотрительницы за учетом) — каждой по две, они снабжали одеждой, едой и питьем, дровами и углем.

[Комментарий.] [В управлении] было две женщины-регистратора.

Гун-чжэн 宮正 (глава службы дворцового надзора) была одна, имела основной пятый ранг; *сы-чжэн* 司正 (управительницы службы дворцового надзора) было две, они имели основной шестой ранг; *дянь-чжэн* 典正 (распорядительницы службы дворцового надзора) было две, они имели основной седьмой ранг. *Гун-чжэн* ведала соблюдением предписаний, контролировала соблюдение запретов, ведала осуществлением наказаний. Если дворцовые служанки нарушали свои обязанности, *сы-чжэн* в соответствии [со своими] заметками оценивали их. За незначительные проступки наказывали сами, в случае крупных проступлений докладывали на высочайшее имя.

[Комментарий.] [В управлении] было четыре женщины-регистратора. *А-цзяни* 阿監 и *фу-цзяни* 副監 (главные и второстепенные евнухи) рассматривались как обладатели седьмого ранга.

Тай-цзы нэй-гуань 太子内官

(внутридворцовые службы наследника престола)

Лян-ди 良娣 (добрые сестрички) было две, они имели основной третий ранг; *лян-юань* 良媛 (добрые красавицы) было шесть, они имели основной четвертый ранг; *чэн-хуй* 承徽 (обладающие привлекательностью) было десять, они имели основной пятый ранг; *чжао-сюнь* 昭訓 (славные почтением) было 16, они имели основной седьмой ранг; *фэн-и* 奉儀 (почитавшие благородство) было 24, они имели основной девятый ранг.

Сы-гуй 司閏 (управительницы женской половины дворца наследника) было две, они имели вспомогательный шестой ранг; во всех трех *сы* (управлениях) так было. Они ведали именными списками наложниц и дворцовых служанок, под их началом находились *чжан-чжэн* 掌正 (смотрительницы службы дворцового надзора), *чжан-шу* 掌書 (смотрительницы делопроизводства), *чжан-янь* 掌筵 (смотрительницы циновок женской половины дворца наследника).

Чжан-чжэн 掌正 (смотрительницы службы дворцового надзора) было три, они обладали вспомогательным восьмым рангом, все девять *чжан* были подобны им. Они ведали получением и распределением официальных бумаг, замками и ключами, соблюдением запретов и наказаниями.

[Комментарий.] [В управлении] было три женщины-регистратора.

Чжан-шу 掌書 (смотрительницы делопроизводства) было три, они ведали верительными документами, библиотекой, передачей распоряжений, докладами трону, обучением, получением жалованья, бумагой и кистями.

[Комментарий.] У них было три женщины-регистратора.

Чжан-янь 掌筵 (смотрительницы циновок женской половины дворца наследника) было три, они ведали шатром наследника, постельными принадлежностями, письменными столами, паланкинами и зонтами, поливкой и уборкой, мебелировкой.

Сы-цзэ 司則 (управительницы правилами гарема) было две, они ведали ритуалом и церемониями, под их началом находились *чжан-яни* 掌嚴 (смотрительницы украшений), *чжан-фэн* 掌縫 (смотрительницы шитья одежды), *чжан-цзан* 掌藏 (смотрительницы кладовых).

Чжан-яней было три, они ведали ювелирными украшениями, одеждой, полотенцами, помадой и притираниями, украшениями платьев, охраной.

[Комментарий.] [В управлении] было три женщины-регистратора.
Чжан-фэн было три, они ведали кройкой, шитьем, снабжением нитками, ткачеством.

[Комментарий.] [В управлении] было три женщины-регистратора.
Чжан-цзан было три, они ведали имуществом, драгоценностями, шелковыми тканями.

Сы-чжуань 司饌 (управительниц угощением) было две, они ведали дегустированием подаваемой пищи, под их началом числились *чжан-ши* 掌食 (руководительницы питания), *чжан-и* 掌醫 (руководительницы лечения), *чжан-юань* 掌園 (руководительницы парков).

[Комментарий.] [В управлении] было четыре женщины-регистратора.
Чжан-ши было три, они ведали пищей, крепкими и слабыми винами, фонарями и свечами, дровами и углем, посудой.

[Комментарий.] [В управлении] было четыре женщины-регистратора.
Чжан-и было три, они ведали лекарственными средствами, актерами и музыкой.

[Комментарий.] [В управлении] было две женщины-регистратора.
Чжан-юань было три, они ведали выращиванием овощей и фруктов²³.

Комментарии

¹ Ранг — *пинь* 品 — являлся универсальным мериллом статуса чиновника в императорском Китае. Все должности основного штата чиновников можно было разделить на 30 степеней, объединенных в девять рангов. Ранги подразделялись на *чжэн* 正 (основной) и *цун* 從 (или *цзун* — вспомогательный). См.: Законы великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Пер. Н.П. Свистуновой. Ч. 1. М., 1997. С. 30, а с четвертого по девятый делились на *шан* 上 (высший) и *ся* 下 (низший). Деление на *шан* и *ся* не относилось к внутриворцовым женским должностям (Рыбаков В.М. Танское чиновничество: рутинные процедуры // Петербургское востоковедение. № 5. СПб., 1994. С. 227). Ранг давал определенные правовые привилегии. Высшие ранги предоставляли возможность передачи *инь* 陰 («тени») родственникам, т.е. право автоматически получать привилегии соответствующего более низкого ранга. Если женщины получали титулы благодаря «тени» мужа или сына, то их ранг приравнивался к рангу лица, благодаря которому он был получен. Если же титул был получен благодаря собственному статусу, как обстояло дело с *нэй мин-фу*, то тогда эти титулы имели самостоятельную привязку к рангу (Тан люй шу и (Уголовные установления Тан с разъяснениями). Пер., введ. и коммент. В.М. Рыбакова. СПб., 1999. С. 20). Кроме того, свой собственный ранг и титул получали ма-

²³ Синь Тан шу, цз. 47. С. 1232.

тери *нэй мин-фу*. Как правило, женщины не имели права передавать свои титулы и привилегии по наследству, хотя бывали и исключения. Так, в седьмом месяце 709 г. император Чжун-цзун Ли Сянь 中宗李顯 (684, 705–710) по совету своей жены — императрицы Вэй принял указ, в соответствии с которым женщины, получившие титулы не благодаря мужьям и сыновьям, а по рождению, могли передавать их своим потомкам (*Chen Jo-shui. Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments in T'ang China // In Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China / Edited by F.P. Brandauer and Chun-chieh Huang. Seattle: University of Washington, 1994. P. 96.*)

² *Фу-жэнь* 夫人 — главная наложница; в древности так именовали главную жену *чжу-хоу* 諸侯 (*Hucker C.O. A Dictionary of Official Titles in Imperial China. Stanford, 1985. P. 218.*) Со времен империи Цин наложниц императора также стали называть *фу-жэнь* (*Гао Мин-ши. Чжэнчжи юй фачжи (Политика и система законов). Тайбэй, 1989. С. 29.*) При Суй и Тан до начала VIII в. так обращались к наложницам, носящим титулы *Гуй-фэй*, *Шу-фэй*, *Сянь-фэй* и *Дэ-фэй*. При Мин так назывались второстепенные жены императора.

³ В этой должности У Цзэ-тянь вернулась во дворец, став наложницей Гао-цзуна.

⁴ При Западной Чжоу число наложниц императора должно было иметь магический характер. Нечетные числа соответствовали положительному началу в природе и мужской животворящей силе. Поэтому при Чжоу ван имел нечетное число наложниц разного рода: одну *хоу* (главную жену), три *фу-жэнь* (главных наложниц), 9 *бинь* (жен второго ранга), 27 *ши-фу* (жен третьего ранга) и 81 *юй-цзи* (наложниц низшего ранга). В этих числах зашифровывалось желание получить большое потомство (*Гулик Р. ван. Сексуальная жизнь в Древнем Китае. СПб., 2000. С. 30.*) При Тан, видимо, представления о магии чисел и ее влиянии несколько изменились.

⁵ Именно с этой должности начала свою карьеру У-хоу, когда стала наложницей во дворце императора Тай-цзуна.

⁶ При переводе терминов *шан*, *сы*, *дянь*, *чжан* возникают определенные трудности. Следуя принятым переводам (*Traité des fonctionnaires et traité de l'armée. Traduit de la Nouvelle Histoire des T'ang par Rotours R. des. Leyde, 1947; Hucker C.O. A Dictionary of Official Titles in Imperial China*), мы переводим *шан* и как «ведомства», и как «глава ведомства», *сы* — «управление» и «управительница».

⁷ Эти события происходили в годы правления императора Гао-цзуна (650–684). Во втором месяце 662 г. были изменены названия большинства должностей и титулов в центральном аппарате. Это коснулось и императорских наложниц внутреннего дворца. Так как императрица У Цзэ-тянь в это время уже обладала значительным влиянием при дворе Гао-цзуна, некоторые ученые высказывают предположение, что именно она являлась инициатором этих перемен (*Chen Jo-shui. Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments in T'ang China. P. 80.*) По мнению тайваньского ученого Чэнь Жо-шюя, данная реформа носила ярко выраженный профеминистский характер, о чем свидетельствуют новые наименования, более напоминавшие названия чиновничьих должностей: например, *Чэн-чжи* (Получательница приказов) вместо *Мэй-жэнь* (Красавица).

Это номинально поднимало статус женщин от императорских наложниц до официальных членов бюрократической структуры. Кроме того, названия новых титулов не обладали привязкой к полу, как это было до того. Это было демонстрацией особого взгляда У Цзэ-тянь на роль женщины в обществе. Неизвестно, почему в 670 г. реформа была отменена и были реставрированы прежние титулы (Ibid. P. 83).

⁸ *Сы дэ* 四德 — «четыре добродетели». В «Чжоу ли» («Чжоуском ритуале») сказано, что обладательницы этих должностей «ведали методом [обучения] женским наукам, обучали всех наложниц *фу-дэ* 婦德 ([женской] добродетели), *фу-янь* 婦言 (искусству речи), *фу-жун* 婦容 (искусству следить за своей внешностью), *фу-гун* 婦功 (трудолюбию). См.: Хань юй да цыдянь 汉语大词典 (Большой толковый словарь китайского языка). Т. 2. Шанхай, 1983. С. 692.

⁹ *Нюй-ши* 女史 — женщины-регистраторы, древнее название женщины-чиновника. На этот пост назначались грамотные женщины. Они ведали делами, связанными с церемониалом императрицы, различными документами и т.д. О них есть упоминания в «Чжоу ли» и «Хань шу». Вероятно, в древности, при Чжоу, они выполняли функции *тун-ши* (см. ниже) (Гулик Р. ван. Сексуальная жизнь в Древнем Китае. С. 30).

¹⁰ *Сы бу* 四部: *цзин* 经 (конфуцианские каноны), *ши* 史 (истории), *цзы* 子 (философы), *цзи* 集 (сборники).

¹¹ *Тун-ши* — женщина-летописец, функции этого должностного лица ясно не описаны в источниках, но из комментария к *Ши-цзин* («Книге песен») следует, что *тун-ши* записывали, когда какую женщину вызвали в покои императора, а затем фиксировали, как протекала их беременность (Hucker C.O. A Dictionary of Official Titles in Imperial China. P. 555).

¹² *Шэнь-бао* 神寶 — священная печать, печать императрицы.

II. ИДЕИ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

П.О. Рыкин

КУЛЬТ НЕБА, ШАМАНИЗМ И ЭТИОЛОГИЯ СМЕРТИ У МОНГОЛОВ ЭПОХИ ИМПЕРИИ

Объединение под властью Чингис-хана всех этнических групп и племенных конфедераций на территории Монголии привело к созданию политической общности нового типа — кочевой империи, получившей название *Yeke mongγol ulus*, букв. «народ великих монголов»¹. Идеологическая легитимация власти имперской элиты в лице Чингис-хана и его окружения потребовала смены религиозной доминанты, поскольку прежняя система шаманистических представлений и культов, в основе которых лежали элементы анимизма и полидемонизма, не могла удовлетворять запросам новой социальной и политической реальности. Своеобразным преломлением этих запросов в сфере религиозных представлений стал универсалистский квазимонотеистический культ Неба²

¹ Об этом названии см.: *Mostaert A., Cleaves F.W.* Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1952. Vol. 15, № 3/4. P. 486–491; *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century / Transl. with a Historical and Philological Commentary by I. de Rachewiltz*. Leiden–Boston, 2004. Vol. 2. (Brill’s Inner Asian library; Vol. 7/2.) P. 760–761; *Rachewiltz I. de.* The Genesis of the Name “Yeke Mongγol Ulus” // *East Asian History*. 2006. № 31. P. 53–56. Ср. также: *Ду Шивэй*. 13-р зууны “Монгол Улс”-ын нэр томъёог монгол хэлнээс хятад хэл рүү орчуулах асуудал (Проблемы перевода термина «Монгольский улус», относящегося к XIII в., с монгольского языка на китайский) // *Mongolica: An International Annual of Mongol Studies*. 2006. Vol. 18 (39). С. 159–165.

² Термин *тэнгризм*, предложенный Ж.-П. Ру для обозначения религиозных верований монголов, связанных с культом Неба (*Roux J.-P.* Tängri: Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques // *Revue de l’Histoire des Religions*. 1956. Т. 150, № 2. P. 206–208), и став-

(ср.-монг. *tenggeri* ~ *tngri*³), который выполнял роль официальной религиозной и идеологической системы Монгольской империи, призванной одновременно обосновывать концентрацию власти в руках единого имперского лидера (ср.-монг. *qa'an* ~ *qahan*⁴) и выражать его притязания на безусловное мировое господство⁵.

ший очень популярным среди монгольских авторов (см., напр.: *Бира III*. Монголын тэнгэрийн үзэл: Түүвэр зохиол, баримт бичгүүд. Mongolian Tenggerism: Selected Papers and Documents. Улаанбаатар, 2011), не кажется нам удачным, поскольку он заставляет предполагать, что мы имеем дело с особой формой религии, каковой, на наш взгляд, культ Неба не являлся. Однако это не означает, что нужно отрицать значимость самого культа Неба в религиозных представлениях средневековых монголов, как это делает М.-Л. Беффа, опираясь только на анализ *Тайной истории монголов* (*Beffa M.-L. Le concept de tänggäri, "ciel", dans l'Histoire secrète des Mongols // Études mongoles et sibériennes*. 1993. Cah. 24. P. 215–236). Достаточно проанализировать другие авторитетные источники эпохи Монгольской империи, чтобы убедиться в обратном.

³ Об этом слове см.: *Krueger J. R. A Possible Turco-Mongolian Source for Θεγρί in Hermas' The Pastor // The American Journal of Philology*. 1963. Vol. 84, № 3. P. 295–299; *Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen: Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. Bd 2. Wiesbaden, 1965. № 944; *Ligeti L. Le lexique mongol de Kirakos de Gandzak // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1965. T. 18, fasc. 3. P. 267–270; *Maenchen-Helfen O.J. Θεγρί and Tengri // The American Journal of Philology*. 1966. Vol. 87, № 1. P. 80–83; *Weiers M. Untersuchungen zu einer historischen Grammatik des präklassischen Schriftmongolisch*. Wiesbaden, 1969 (*Asiatische Forschungen*, Bd 28). S. 199; *Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu. «Mongγol-un niyuča tobčiyān»-u jarim üges-ün tayilburi* (Толкование некоторых слов из «Тайной истории монголов»). *Begejng*, 1991. С. 442–443; *Фан Лингуй*. Юань Мин сицой чжун дэ мэньгуй (Монгольские слова в юаньских и минских драмах). Шанхай, 1991. С. 113–115, № 27; *Georg S. Türkisch/mongolisch tengri 'Himmel, Gott' und seine Herkunft // Studia Etymologica Cracoviensia*. 2001. Bd. 6. S. 83–100; *The Secret History of the Mongols*. Vol. 1. P. 226–227; *Rybatzki V. Die Personennamen und Titel der mittelmongolischen Dokumente: Eine lexikalische Untersuchung*. Helsinki, 2006 (*Publications of the Institute for Asian and African Studies*; 8). S. 401–410.

⁴ Об этом титуле см.: *Ramstedt G.J. Alte türkische und mongolische Titel // Journal de la Société Finno-Ougrienne*. 1951. Bd. 55, № 2. S. 62–63; 43; *Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente...* Bd 3. № 1161; *Kalużyński S. Tytulatura mongolska w "Tajnej historii Mongolów" // Przegląd Orientalistyczny*. 1978. № 2 (106). S. 128; *Rachewiltz I. de. Qan, Qa'an and the Seal of Güyüg // Documenta Barbarorum: Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag / Hrsg. von K. Sagaster und M. Weiers*. Wiesbaden, 1983. S. 272–281; *Ibid. The Title Činggis Qan/Qayan Re-examined // Gedanke und Wirkung: Festschrift zum 90. Geburtstag von Nikolaus Poppe / Hrsg. von W. Heissig und K. Sagaster*. Wiesbaden, 1989. S. 281–298 (*Asiatische Forschungen*; Bd 108). S. 288–298; *The Secret History of the Mongols*. Vol. 1. P. 222–223; *Tаскин В. С. О титулах шаньюй и каган // Mongolica: Памяти акад. Б.Я. Владимирцова, 1884–1931. М., 1986. С. 213–218; Шервашидзе И.Н. Фрагмент древнетюркской лексики: титулатура // Вопросы языкознания. 1990. № 3. С. 83–84; *Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu. «Mongγol-un niyuča tobčiyān»-u jarim üges-ün tayilburi*. С. 288–290; *Фан Лингуй*. Юань Мин сицой чжун дэ мэньгуй. С. 57–65, № 16; *Rybatzki V. Die Personennamen und Titel...* S. 484–489.*

⁵ См.: *Kotwicz W. Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIV^e siècle // Rocznik Orientalistyczny*. 1950. T. 16. P. 428–434; *Rachewiltz I. de. The Ideo-*

Прямая зависимость между образованием державы Чингис-хана и установлением культа Неба в качестве господствующей формы религиозных представлений с определенностью выявляется на основе данных средневековых источников; так, армянский автор Гайтон в сочинении *Цветник историй земель Востока* (1307) сообщает о том, что почитание «бессмертного Бога» (христианская интерпретация знаменитой монгольской формулы *töngke tengri* «Вечное Небо»⁶) было утверждено первым же указом Чингис-хана сразу после его вступления на престол:

logical Foundations of Chingis Khan's Empire // *Papers on Far Eastern History*. 1973. Vol. 7. P. 21–36; *Sagaster K.* Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen // *Central Asiatic Journal*. 1973. Vol. 17, № 2/4. S. 223–242; *Franke H.* From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty. München, 1978 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse; Bd 2). P. 14–25; *Fletcher J.* The Mongols: Ecological and Social Perspectives // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1986. Vol. 46, № 1. P. 30–32; *Коллмар-Пауленц К.* Новый взгляд на религиозную идентичность монголов // *Монгольская империя и кочевой мир*. Улан-Удэ, 2004. С. 448–449; *Kollmar-Paulenz K.* Religiöser Pluralismus im mongolischer Weltreich: Die Religionspolitik der Mongolenherrscher // *Religiöser Pluralismus: Empirische Studien und analytischer Perspektiven* / Hrsg. von M. Baumann, S.-M. Behloul. Bielefeld, 2005. S. 73–76; *Sárközi A.* Conquering the World: The Linguistic Legerdemain of the Mongols // *Florilegia Altaistica: Studies in Honour of Denis Sinor On the Occasion of His 90th Birthday* / Ed. by E.V. Boikova and G. Stary with the assistance of E. and Ch. Carlson. Wiesbaden, 2006. P. 193–207 (*Asiatische Forschungen*; Bd 149); *Allsen Th. T.* A Note on Mongol Imperial Ideology // *The Early Mongols: Language, Culture and History: Studies in Honor of Igor de Rachewiltz on the Occasion of his 80th Birthday* / Ed. by V. Rybatzki et al. Bloomington, Ind., 2009. P. 1–8 (*Indiana University Uralic and Altaic Series*; Vol. 173); *Бупа III.* Монголын тэнгэрийн үзэл. С. 16–18, 48–50, 57–58, 216–218.

⁶ Об этой формуле см.: *The Secret History of the Mongols*. Vol. 1. P. 624–625; Vol. 2. P. 819; *Rachewiltz I. de.* Heaven, Earth and the Mongols in the Time of Činggis Qan and His Immediate Successors (ca. 1160–1260) — A Preliminary Investigation // *A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jeroom Heyndrickx, CICM, on the Occasion of His 75th Birthday and the 25th Anniversary of the F. Verbiest Institute K. U. Leuven* / Ed. by N. Golvers, S. Lievens. Leuven, 2007. P. 107–144 (*Leuven Chinese Studies*; 17). P. 114–116. Следует отметить, что христианские и мусульманские авторы в своих трудах, как правило, описывали религиозные представления у монголов в привычных для монотеистических религий терминах. Ср. анонимный грузинский хронограф XIV в.: «В обычае же было у них (монголов. — П.Р.) поклонение единому богу, которого на языке своем называли Тенгри» (*Цулая Г.В.* Грузинская книжная легенда о Чингисхане // *Советская этнография*. 1973. № 5. С. 115). Однако и сами монголы, как бы подстраиваясь под образ мыслей побежденных, в переводах своих дипломатических посланий на другие языки регулярно передавали понятие Вечного Неба заимствованными из этих языков обозначениями верховного существа, такими как «Аллах», «Deus» и т.п. (*Rachewiltz I. de.* Heaven, Earth and the Mongols... P. 127; ср. также: *Kollmar-Paulenz K.* Religiöser Pluralismus... S. 75). Ср. аналогичную ситуацию с употреблением слова *tängri* в средневековых тюркско-иномязычных словарях: *Golden P.* Religion among the Qırçaqs of Medieval Eurasia // *Central Asiatic Journal*. 1998. Vol. 42, № 2. P. 211–212.

Après ce que Changuis Can fu fait empereor, par la comune volenté e consentement de touz les Tartars, avant que Changuis Can feïst autre chose, il vout savoir si touz lui seroient obeïssans. Dont il comanda III comandemens. Le primer comandement fu que touz deïssent croire e aorer l'immortel Deu, par la volenté de qui il estoit fait empereor, e dès adonques touz les Tartars comencierent à croire et à nomer le non de Deu en toutes leurs evres.

После того как Шангис Кан (Чингис-хан. — П.Р.) был сделан императором по общему желанию и согласию всех татар и прежде чем Шангис Кан сделал что-либо другое, он захотел узнать, будут ли все ему покорны. Тогда он отдал три приказа. Первый приказ был такой, что все должны верить и почитать бессмертного Бога, по воле которого он был сделан императором, и с тех пор все татары начали верить и призывать имя Бога во всех своих начинаниях⁷.

В довольно искаженном виде идею о вытеснении шаманизма⁸ культом Неба в качестве религиозной доминанты, правда, не связывая это с политическими факторами, передает другой армянский хронист Григор Акнерци (1250–1335) в своей *Истории народа стрелков* (1271):

От самих Татар мы слышали, что они из туркестанской родины своей перешли в какую-то восточную страну, где они жили долгое время в степях, предаваясь разбою, но были очень бедны. У них не было никакого богослужения, а были какие-то *войлочные идола*, которых они и до сих пор переносят с собою для разных волшебств и гаданий. В то же время они удивлялись солнцу, как какой-то божественной силе. Когда они изнурены были этой жалкой и бедственной жизнью, их осенила внезапно здравая мысль: они призвали себе на помощь Бога, Творца неба и земли и дали ему великий обет — пребывать вечно в исполнении Его повелений⁹.

⁷ Hayton. La flor des estoires de la terre d'Orient. Flos historiarum terre Orientis // Recueil des historiens des croisades: Documents arméniens. P., 1906. T. 2: Documents latins et français relatifs à l'Arménie. Livr. III, ch. 3. Перевод со старофранцузского выполнен нами. В переводе этого фрагмента Н.С. Гореловым содержится целый ряд неточностей: «После того как Чингис-хан с всеобщего и единодушного согласия татар стал императором, он решил посмотреть и проверить, насколько этот народ ему подчиняется. И тогда он изрек три приказания, которым все должны были следовать беспрекословно. Первое приказание состояло в том, что все как один обязаны почитать Бога Бессмертного, волею которого Чингис стал императором. И этой заповеди татары с тех пор неукоснительно следуют и славят имя Бога Бессмертного, почитают его превыше всех прочих богов и в любом своем начинании призывают имя Его» (Книга странствий / Пер. с лат. и ст.-фр., сост., статьи и коммент. Н. Горелова. СПб., 2006. С. 250).

⁸ В задачи данной работы не входит обсуждение вопроса о том, образует ли шаманизм особую форму религии или же является совокупностью достаточно разнородных верований и ритуально-магических практик (подробнее см.: *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998. С. 17–23, 367–373; *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 84–115; *Бурькин А.А.* Шаманы: те, кому служат духи. СПб., 2007. С. 7–24); мы склоняемся скорее ко второй из этих точек зрения.

⁹ История монголов инока Магакии, XIII в. / Пер. и объяснения К.П. Патканова. СПб., 1871. С. 3–4.

Таким образом, мы вправе рассматривать культ Неба у средневековых монголов как символическое выражение социального порядка, связанного с образованием Монгольской империи как принципиально новой формы политического единства центральноазиатских номадов¹⁰. При этом речь не идет о том, что культ Неба привел к полной ликвидации шаманских верований, восходящих к прежним, доимперским формам социальной организации кочевников¹¹. Шаманы (ср.-монг. *bö'es*, ед. ч. *bö'e*¹²) и характерные для них религиозные практики (гадания, предсказания, заклинания духов, врачевание и т.п.) неоднократно упоминаются различными источниками в монгольском обществе эпохи империи¹³. Однако они были вытеснены на периферию религиозной жизни социума и обслуживали преимущественно сферу семейно-родовой обрядности, тогда как ритуальные действия, имевшие общеперскую значимость (включая все, что относилось к культу Неба), выполнялись либо самим правителем, либо по его поручению избранными представителями знати или специальными функционерами¹⁴. По существу, есть все основания говорить о своего рода *двоеверии* — параллельном сосуществовании шаманизма и культа Неба у монголов имперского периода. В более общем виде эта идея уже высказывалась известным французским ученым, специалистом по истории религиозных верований алтайских народов Ж.-П. Ру:

Существует большая вероятность того, что алтайский мир знал двойной культ: один официальный, ориентированный на Бога-Небо (*Tängri*)

¹⁰ Упоминания культа Неба или отдельных его элементов в источниках применительно к доимперской эпохе, по-видимому, являются такими же анахронизмами, как и окказиональные употребления титула *qa'an* ~ *qahan*, впервые принятого сыном Чингис-хана Öгдзем в 1229 г., по отношению к самому Чингис-хану и его ближайшим предкам (подробнее см.: *Rachewiltz I. de. Qan, Qa'an and the Seal of Güyüg*).

¹¹ Большинство исследователей монгольской религии склонно напрямую отождествлять культ Неба с шаманизмом или выводить первый из последнего, однако это противоречит сведениям источников о функциональном разграничении шаманов и жрецов культа Неба, в роли которых, как правило, выступали сами монгольские правители. Данные сведения собраны и убедительно проанализированы в работах Т.Д. Скрынниковой (см., напр.: *Скрынникова Т.Д. Шаман или правитель/жрец? // VI Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992 г.): Доклады российской делегации. М., 1992. Т. 1: История. Источниковедение. Экономика. Археология. Этнография. С. 192–198; она же. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. С. 118–144).*

¹² Об этом слове см.: *Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente... Bd 1. № 112; The Secret History of the Mongols. Vol. 2. P. 653–654; Rybatzki V. Die Personennamen und Titel... S. 234–235.*

¹³ Ср.: *Endicott-West E. Notes on Shamans, Fortune-tellers and Yin-yang Practitioners and Civil Administration in Yüan China // The Mongol Empire and its Legacy / Ed. by R. Amitai-Preiss & D. O. Morgan. Leiden, 1999. P. 224–239.*

¹⁴ См.: *Скрынникова Т.Д. Харизма и власть... С. 100–148.*

и связанный с Государством и Правителем, а другой частный, родовой или семейный (с другими божествами). Так же как в каждом из двух культов существовали свои жертвоприношения, там должны были быть и свои молитвы. Только природа, с одной стороны, местных документов, а с другой — сведений наших иностранных информаторов может объяснить, почему акцент делался на официальном культе¹⁵.

Если распространять это утверждение на все алтайские народы было бы все-таки слишком рискованно, то, по крайней мере, для средневековых монголов оно представляется вполне справедливым и уместным.

Следует отметить, что двойственность религиозной системы средневековых монголов также имела отчетливую социальную основу. С образованием империи прежняя система племенных конфедераций не исчезла полностью, а как бы отступила на задний план, подчинившись требованиям нового социального порядка, который вырос над ней в качестве своеобразной надстройки¹⁶. Аналогичная участь постигла и обслуживавший эту систему шаманизм — из господствующей формы религиозных представлений он был понижен в статусе до вспомогательного и периферийного элемента имперской религиозно-идеологической доктрины, центральное место в которой занимало почитание Вечного Неба. За функционирование культа Неба и связанной с ним обрядовой системы отвечала собственно имперская элита, куда входил сам монгольский ка'ан и вся административная верхушка империи, которую составляли представители обеих категорий знати — потомки Чингисхана (*kö'üt*) и члены других родов (*noyat*), представлявшие как старую племенную (тюркскую и монгольскую) аристократию, так и выходцев из числа перешедших на службу к монголам киданей, чжурчжэней и северных китайцев¹⁷. Именно имперская элита играла определяющую роль в формировании культа Неба как особой религиозно-идеологической доктрины, направленной на легитимацию верховной власти в рамках монгольской мировой державы¹⁸, а также

¹⁵ Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. P., 1963. P. 35.

¹⁶ См.: Fletcher J. The Mongols. P. 19–21.

¹⁷ См.: Rachewiltz I. de. Personnel and Personalities in North China in the Early Mongol Period // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1966. Vol. 9, pt. 1/2. P. 129–136. О *kö'üt* и *noyat* как базовых элементах структуры имперской правящей элиты см.: Рыкин П.О. О двух категориях правящей элиты Монгольской империи // Сибирский сборник-3: Народы Евразии в составе двух империй: Российской и Монгольской / Отв. ред. П.О. Рыкин. СПб., 2011. С. 196–217.

¹⁸ Ср. ценные замечания И. де Рахевильца о роли цзиньских перебежчиков (киданей, чжурчжэней и китайцев) на службе у Чингисхана в разработке идеологических основ Монгольской империи (Rachewiltz I. de. The Ideological Foundations... P. 31–36).

в его последующем поддержании и распространении с помощью различных средств, от упоминаний «вечного Неба» (*möngke tngri ~ möñke deyri*) в текстах указов и пайцз¹⁹ до открытой пропаганды²⁰. Кроме того, ка'ан и другие представители элиты выполняли функции жреческого сословия, совершая обряды жертвоприношения Небу и целый ряд других ритуальных действий, связанных с узнаванием и выражением воли верховного божества.

Однако едва ли правильна точка зрения о том, что культ Неба был ориентирован исключительно на имперского лидера и его окружение, тогда как их подданные, простые кочевники, по-прежнему оставались приверженцами шаманистических верований²¹. Известно, что эти верования благополучно существовали даже при дворах членов правящей элиты Монгольской империи²², и, напротив, рядовые монголы вполне искренне принимали выработанную имперской идеологией доктрину божественного Неба²³. Скорее, дифференциация проходила не по социальному, а по ценностному принципу: высшей символиче-

¹⁹ Эти упоминания появляются в инициальных формулах монгольских официальных документов на квадратном и уйгуро-монгольском письме начиная с эпохи Кубилай-ка'ана (1260–1294). См. наиболее полные сборники публикаций подобных документов, составленные Д. Тумуртоого: *Mongolian Monuments in 'Phags-pa Script: Introduction, Transliteration, Transcription and Bibliography* / Ed. by D. Tumurtogoo; With the Collaboration of G. Cecegdari. Taipei, 2010 (Language and Linguistics Monograph Series; 42); *Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII–XVI Centuries): Introduction, Transcription and Bibliography* / Ed. by D. Tumurtogoo; With the Collaboration of G. Cecegdari. Taipei, 2006 (Language and Linguistics Monograph Series; A-11). Ср. также специальное исследование монгольских инициальных формул, авторство которого принадлежит В.Л. Котвичу: *Kotwicz W. Formules initiales des documents mongols aux XIII^e et XIV^e ss.* // *Rocznik Orientalistyczny*. 1934. Т. 10. Р. 131–157.

²⁰ См., в частности, очень показательное свидетельство Киракоса Гандзакеци: «Но обычно они (татары. — П.Р.) рассказывают вот что: государь их — родственник бога, взявшего себе в удел небо и отдавшего землю *хакану*. Говорили, якобы Чингис-хан, отец *хакана*, родился не от семени мужчины, а просто из невидимости появился свет и, проникнув через отверстие в кровле дома, сказал матери [Чингиса]: „Ты зачнешь и родишь сына, владыку земли“. Говорят, так он и родился. Эту [легенду] рассказал нам *ишхан* Григор, сын Марзпана, брат Асланбега, Саргиса и Амира из рода Мамиконянов, который сам слышал ее как-то от *одного знатного человека, по имени Хутун-нуш, из [татарской] высшей знати, когда тот поучал молодежь*» (курсив мой. — П.Р.). См.: *Киракос Гандзакеци. История Армении* / Пер. с древнеарм., предисл. и коммент. Л.А. Ханларян. М., 1976 (Памятники письменности Востока; LIII). С. 173.

²¹ См., например: *Golden P. Religion among the Qırçaqs...* Р. 181–182.

²² К примеру, вдова ка'ана Гүйёка Огул-Каймыш, по свидетельству Рашид ад-Дйна, «большую часть времени проводила наедине с шаманами и была занята их бреднями и небылицами» (*Рашид-ад-дин. Сборник летописей*. Т. 2. М.–Л., 1960. С. 122). О других примерах тесных отношений носителей власти с шаманами в эпоху империи см.: *Endicott-West E. Notes on Shamans...* Р. 227–228.

²³ См. ниже сообщение Пэн Дая.

ской ценностью для всех слоев монгольского общества в эпоху империи, безусловно, обладала официальная доктрина, а влияние шаманизма было ограничено теми аспектами религиозного опыта, которые в имперской системе координат расценивались как гораздо менее важные и символически значимые.

Главенствующая роль культа Неба в религиозном мировоззрении средневековых монголов неизбежно должна была отразиться и на том специфическом комплексе верований, который можно назвать *этиологией смерти*. Речь идет о культурных стереотипах, связанных с происхождением и причинами смерти, ее основными агентами и способами их нейтрализации. У нас нет достаточных данных для того, чтобы охарактеризовать представления о смерти у монголов до образования империи, поскольку источники практически молчат об этом²⁴. Однако мы можем привлечь в качестве сравнительного материала то, что известно об этих представлениях в постимперский период, когда единый и универсальный культ Неба утратил свое значение, лишившись своей социальной и политической основы. Согласно монгольским обрядовым текстам XVII–XIX вв., болезнь или смерть вызывались вмешательством разного рода злых духов, известных под целым рядом названий: *ongyod, eliy-e, čaliy, ada, erlig, kölčün, čidkür ~ jedker, luu, albin, simnüis, todqar*²⁵. Эти духи либо вселялись в тело человека, либо похищали одну из его «душ», в результате чего — при отсутствии должного противодействия со стороны ритуальных специалистов (шамана или ламы) — наступала смерть²⁶.

²⁴ Одно из немногих свидетельств, относящихся к доимперской эпохе, представляет собой рассказ Рашид ад-Дйна о неудачном лечении некоего Сайн-тегина из племени конгират: «Для лечения [Сайн-тегина] попросили у татар [прислать] шамана по имени Чаркил-Нудуя. Он пришел и совершил камланье, но Сайн-тегин умер. Над шаманом учинили насилие и отослали домой. После того старшие и младшие братья Сайн-тегина отправились и убили этого Чаркила шамана [қәм]» (*Рашид-ад-дин. Сборник летописей*. Т. 1, кн. 1. М.–Л., 1952. С. 104). Причины болезни и смерти Сайн-тегина здесь не названы, но приглашение шамана для совершения камлания заставляет думать о том, что они были связаны с действиями злых духов, на борьбе с которыми как раз и специализировались шаманы.

²⁵ См.: *Bawden C.R. The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition*. Pt. 1 // *Asia Major. New Series*. 1961. Vol. 8, pt. 2. P. 239–248; *Sárközi A., Sazykin A.G. Calling the Soul of the Dead: Texts of Mongol Folk-Religion in the St. Petersburg Institute of Oriental Studies*. Turnhout, 2004. Vol. 1 (Silk Road Studies; 9.) P. 159–221.

²⁶ *Bawden C.R. The Supernatural Element in Sickness and Death*. Pt. 2 // *Asia Major. New Series*. 1962. Vol. 9, pt. 2. P. 153–178; *Nim-a. Sünesü. Ongyod. Sitülge* (Душа. Духи. Верования). Көкеqота, 1999. С. 1–31. Ср. также: *Рыкин П.О. Душа, болезнь и смерть в традиционных представлениях монголов, бурят и якутов // Мифология смерти: структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири (этнографические очерки) / Науч. ред. Л.П. Павлинская. СПб., 2007. С. 59–64.*

Такая концепция смерти хорошо подходила для шаманистического восприятия действительности, в рамках которого она некогда и возникла, но ее основные принципы едва ли согласовывались с религиозной доктриной культа Неба в пору политического могущества монгольской мировой державы. Эта доктрина носила ярко выраженный универсалистский характер и имела тенденцию к охвату всех сторон жизни средневековых монголов. Глава китайской дипломатической миссии Пэн Дая 彭大雅, составивший вместе со своим коллегой Сюй Тинем 徐霆 путевые заметки под названием *Хэйда шилюэ* 黑鞑事略 (*Краткое описание черных татар*, 1237), писал об этом, по-видимому, без особого преувеличения:

Что касается их (монголов. — П.Р.) повседневных разговоров, то [они] непременно говорят: «Силой Вечного неба и покровительством-счастьем императора!» Что касается дел, которые они собираются совершить, то [они] говорят: «Небо повелевает так!» Что касается дел, уже совершенных человеком, то [они] говорят: «Небо знает это!» [У них] не бывает ни одного дела, которое не приписывалось бы небу. [Среди них] нет таких, которые бы не поступали так, начиная с татарского владетеля и кончая [его] народом²⁷.

Ему вторит и уже упомянутый армянский автор Гайтон:

Les Tartars croient e noient Deus simplement, e dient que est immortel, e en leur dit mettent Deu tot avant. [Nulli minas inferrent, nisi Deum preponerent, dicendo sic: “Novit Deus quid tibi faciam”, et similia.] Татары верят и призывают Бога по-простому и говорят, что он бессмертен, и в своих речах ставят Бога превыше всего. [И ничего, по их мнению, не может совершиться помимо Божьей воли, а поэтому у них принято говорить: «Видит Бог, что я тебе сделал!» — и прочее]²⁸.

Отсюда ясно, что в объяснительной системе культа Неба наступление смерти не могло восприниматься иначе как только в связи с волей главной и единственной божественной силы — самого Вечного Неба.

²⁷ Мункуев Н.Ц. Некоторые проблемы истории монголов XIII в. по новым материалам: Исследование южносунских источников: Докт. дисс. / Ин-т востоковедения АН СССР. М., 1970. С. 760.

²⁸ Hayton. *La flor des estoires de la terre d’Orient*. Livr. III, ch. 49. В квадратных скобках приведен фрагмент, который содержится только в латинской версии текста. Перевод со старофранцузского выполнен нами. Перевод Н.С. Горелова искусственно объединяет старофранцузскую и латинскую версии памятника и, кроме того, отличается неточностью, как было отмечено выше: «Они (монголы. — П.Р.) по-простому почитают и славят своего Бога, призывая его во всех своих начинаниях. И считают его единым и бессмертным. И ничего, по их мнению, не может совершиться помимо Божьей воли, а поэтому у них принято говорить: „Видит Бог, что я тебе сделал!“ — и прочее» (Книга странствий, с. 271–272).

На этот счет источники дают нам целый ряд прямых указаний. Так, в знаменитом письме ка'ана Гуйюка папе Иннокентию IV, написанном на персидском языке (1246), содержится любопытная фраза:

Людей этих стран, (именно) Вечное Небо (*x[u]dāi qadīm*)²⁹ убило и уничтожило их. Кроме как по приказу Неба, как может кто-либо убивать, как может (кто-либо) захватывать своей собственной силой (*quvvat*)?³⁰

Здесь наступление смерти объясняется двояким образом: Небо может убивать людей самостоятельно, без всяких посредников, а может отдавать специальные приказы, на основании которых осуществлялось причинение смерти. Адресатами этих приказов, вероятнее всего, выступали ка'аны и другие представители монгольской элиты, которые выполняли их с помощью своих подчиненных. И в том и в другом случае смерть выступала как наказание за нарушение воли Неба и выражающих ее постановлений, имеющих силу закона (например, указов о подчинении, ведении войны, даровании власти и т.п.), а само Небо выступало в роли высшего вершителя судеб³¹.

Небу даже не обязательно было убивать (или приказывать убивать) провинившегося; достаточно было лишить его своей божественной поддержки, что автоматически влекло за собой смерть. Так, при завоевании Армении монголами два монгольских военачальника предлагали полностью разграбить страну и перебить все население, однако встретили противодействие в лице командующего экспедиционным корпусом Чормакана. Наутро они были найдены мертвыми. По сообщению Григора Акнерци,

тогда Чорман (Чормакан. — *П.Р.*), взяв с собой свидетелей происшествия, отправился к главному своему начальнику, Чингиз-Хану, рассказал ему о своем намерении и о замыслах своих сотоварищей, об их гибели и о своем спасении в ту ночь. Изумленный хан, слушая рассказ, сказал Чорману: «То, что задумали оба предводителя, не было угодно Богу, и потому они скоростижно умерли, а ты не умер за свои добрые намерения»³².

²⁹ По справедливому замечанию П. Пелльо и И. де Рахевильца, перс. *x[u]dāi* 'Бог' в тексте письма соответствует монг. *tengri* 'Небо' (*Pelliot P. Les Mongols et la Papauté // Revue de l'Orient Chrétien. 1922–1923. 3^{me} sér. T. 3 (23), № 1/2. P. [20], note 4; Rachewiltz I. de. Heaven, Earth and the Mongols... P. 118*).

³⁰ *Rachewiltz I. de. Heaven, Earth and the Mongols... P. 119*. Перевод этого фрагмента Н.П. Шастиной очень неточен: «В этих землях силою вечного Бога люди были убиты и уничтожены. Некоторые по приказу Бога спаслись, по его единой силе. Как человек может взять и убить, как он может хватать (и заточать в темницу)?» (*Плано Карпини Дж. дель. История моголов // Плано Карпини Дж. дель. История моголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло / Вступит. ст., коммент. М.Б. Горнунга. М., 1997. С. 393*).

³¹ Подробнее см.: *Rachewiltz I. de. Heaven, Earth and the Mongols... P. 117–120*.

³² История монголов инока Магакии... С. 11.

Однако смерть могла наступить не только в качестве кары за какие-либо проступки, но и как естественное завершение человеческой жизни, ниспосланной и предопределенной Небом. По-видимому, именно это имел в виду Мёнкэ-ка'ан в беседе с послом французского короля францисканцем Вильгельмом де Рубруком, который передал ее в отчете о своем путешествии (1255):

Мы, моалы, — сказал он (Мёнкэ-ка'ан. — *П.Р.*), — верим, что существует только единый Бог, *благодаря которому мы живем и умираем* (курсив мой. — *П.Р.*), и именно поэтому имеем прямое сердце³³.

Представления о том, что Небо может как даровать жизнь, так и отнимать ее, а также воскрешать из мертвых, нашли отражение и в одном из важнейших памятников среднемонгольского языка — словаре *Мукаддимат ал-Адаб*. Рукопись этого четырехязычного (арабско-персидско-тюркско-монгольского) словаря датируется 1492 г. и представляет собой список арабско-персидского словаря аз-Замахшарй (1075–1144), который в неизвестное время (предположительно в XIV или XV в.) был дополнен тюркским и монгольским языковым материалом, переданным в арабской графике³⁴. Хорошо известный лингвистам, данный словарь никогда ранее не использовался в качестве источника этнографических данных, хотя содержащиеся в нем сведения представляют огромный интерес для специалистов по культуре средневековых монголов. Безусловно, при изучении словаря нужно принимать во внимание очевидное исламское влияние, которое ко времени составления памятника испытала на себе западная часть монгольского мира, но в тоже время сложно отрицать и тот факт, что словарь сохра-

³³ Перевод А.Г. Юрченко. Стандартный перевод А.И. Малеина в данном случае неточен: «Мы, моалы, — сказал он, — верим, что существует только единый Бог, Которым мы живем и Которым умрем, и мы имеем к Нему открытое прямое сердце» (*Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны // Плано Карпини Дж. дель. История монгалов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. С. 169*).

³⁴ Об истории и изучении этого четырехязычного списка словаря см.: *Исломов З. Научный анализ рукописи четырехязычного словаря «Мукаддимат ал-адаб» Махмуда Замахшари // The Muqaddimat al-Adab: A Facsimile Reproduction of the Quadrilingual Manuscript (Arabic, Persian, Chagatay and Mongol). Tôkyô, 2008 (The Japan Society for the Promotion of Science: Grant-in-Aid for Scientific Research (B), № 17320061). P. 15–22; он же. Четырехязычный список словаря «Мукаддимату-л-адаб» Махмуда Замахшари // A Lexical and Grammatical Study of Mongolian and Chagatay in the Muqaddimat al-Adab. Research Report (3): A Study of Mongolian and Chagatay in the Muqaddimat al-Adab: Articles and Materials. Tôkyô, 2008 (The Japan Society for the Promotion of Science: Grant-in-Aid for Scientific Research (B); № 17320061, 2005–2007). P. 17–24; *Saitô Y. The Consonant System of West Middle Mongol // Altai Nakpo: Journal of the Altaic Society of Korea. 2011. № 21. P. 52–55.**

нил целый ряд весьма архаичных слов и выражений, которые отображают различные аспекты монгольской культуры еще доисламского периода. В частности, *Мукаддимат ал-Адаб* содержит определенное число текстов, в которых идея получения и лишения жизни напрямую соотносится с вмешательством божественного Неба: к примеру, *alaba tü:ni tengri* (тенгри убил его) [170b3]³⁵, *ükü'ü:lbe tedeni tengri* (тенгри их предал смерти) [526b4], но также *amidu kibe tengri ükükseni* (тенгри воскресил мертвеца) [246b3], *amidu kibe tü:ni tengri* (тенгри воскресил его) [421a2], *tengri qoina orqiba amiduluq* (тенгри отсрочил его смертный час) [335b1], *tonilyaba tü:ni tengri üküle:se* (тенгри спас его от гибели) [403b4], *amiduluq ögbe čimadu tengri* (тенгри дал тебе жизнь) [449a2], *boljal ögbe tengri tü:ni nasundu* (тенгри дал срок длительности его жизни) [419a1], *urtu kibe tengri tü:ni [na]suni* (тенгри сделал его жизнь долгой) [401a1], *urtu nasutu kibe tü:ni tengri* (тенгри дал ему долгую жизнь) [406a1].

Таким образом, можно согласиться с Ж.-П. Ру в том, что Небо в имперских культурах средневековых кочевников Центральной Азии выступало главной причиной смерти, «основным убийцей»³⁶. Однако это не означает, что вытесненная культом Неба на периферию культурной жизни шаманистическая концепция смерти полностью утратила свое влияние и значимость. Уступив лидирующие позиции в обществе более могущественному сопернику, шаманизм нашел возможности сосуществовать с ним на основе своеобразного религиозного консенсуса, когда за культом Неба закреплялись важнейшие религиозные функции общеимперского характера, а в компетенции шаманизма оставались культовые действия более низкого статуса, относящиеся к сфере семейно-родовой обрядности. При этом предметные области культа Неба и шаманизма не находились друг с другом в строго дополнительном распределении — значительный пласт религиозных представлений выступал своего рода общим ресурсом для обеих составляющих системы двоеверия, каждая из которых задействовала его по своему усмотрению и интерпретировала в соответствии со своими

³⁵ В настоящей работе ссылки даются на четырехязычный список *Мукаддимат ал-Адаб* по его факсимильному изданию. Реконструкция монгольской лексики словаря осуществляется по системе, принятой Ё. Сайто (The Mongolian words in the Muqaddimat al-Adab: Romanized Text and Word Index (as of January 2008). Tôkyô, 2008 (The Japan Society for the Promotion of Science: Grant-in-Aid for Scientific Research (B), № 17320061, 2005–2007), с нашими незначительными коррективами. Переводы монгольских форм преимущественно берутся из известной работы Н.Н. Поппе: *Поппе Н.Н.* Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адаб. М.–Л., 1938. Ч. 1–3 (Труды Института востоковедения АН СССР. Т. 14).

³⁶ *Roux J.-P.* La mort... P. 54.

собственными объяснительными принципами. К этому общему ресурсу, вероятно, принадлежали и представления о смерти у средневековых монголов. Иначе было бы сложно понять, почему наряду с вполне логичным для официальной доктрины объяснением смерти волей, приказом или попустительством Вечного Неба мы находим также примеры ее альтернативной трактовки в духе старых шаманистических верований — как результат действий злых духов или колдовства. Так, Киракос Гандзакечи (1201–1272) в своей *Истории Армении* (начата в 1241, закончена в 1265 г.) пишет о монголах:

А когда кто-либо из них умирал или если убивали кого, то, бывало, много дней подряд возили [его труп] с собой, поскольку, [как им казалось], *бес, вселившийся в него* (курсив мой. — П.Р.), говорил вздор и долго бормотал³⁷.

Согласно этому описанию, у монголов имперского периода продолжала сохраняться вера в то, что смерть может наступать вследствие вселения в тело человека злых духов. На это же указывает знаменитая *Монгол-ун ни'уца то[b]ца'an* «Тайная история монголов»³⁸. В § 272, где говорится о том, что тяжелая болезнь ка'ана Öгөдэя была вызвана «[духами–]хозяевами и властителями земли и воды китайского народа» (*kitat irgen-ii qajar usun-u ejet qant*) за то, что монголы во время завоевания Китая грабили народ и разрушали города, причем определение причин болезни и их устранение осуществлялось с помощью «шаманов и гадателей» (*bö'es tölgecin*)³⁹.

³⁷ Киракос Гандзакечи. *История Армении*. С. 173.

³⁸ Составлена предположительно в середине XIII в. Датировка памятника варьирует от 1228 до 1264 г.; существует гипотеза и о том, что его составление относится к началу XIV в. Ряд исследователей предполагает наличие нескольких редакций сочинения, неоднократно дополнявшихся и перерабатывавшихся до тех пор, пока оно не приняло нынешний вид (см., например: *Hung W.* The Transmission of the Book Known as *The Secret History of the Mongols* // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1951. Vol. 14, № 3/4. P. 433–492; *Doerfer G.* Zur Datierung der Geheimen Geschichte der Mongolen // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1963. Bd 113, H. 1. S. 87–111; *Rachewiltz I. de.* Some Remarks on the Dating of the *Secret History of the Mongols* // *Monumenta Serica*. 1965. Vol. 24. P. 185–206; *Idem.* The Dating of the *Secret History of the Mongols* — A Reinterpretation // *Ural-Altäische Jahrbücher*. N.F. 2008. Bd 22. P. 150–184; *The Secret History of the Mongols*. Vol. 1. P. xxix–xxxiv, xl–liii; *Yü Da-djün.* On the Dating of the *Secret History of the Mongols* // *Monumenta Serica*. 1986–1987. Vol. 37. P. 277–303).

³⁹ Юаньчао биши (Тайная история династии Юань). Шанхай, 1936. (Сыбу цункань саньбянь шибу.) Цз. XII, л. 21а:4–5. Транскрипция и перевод данного фрагмента монгольского текста *Тайной истории монголов* выполнены автором. В параллельной версии описания этого события у Рашид ад-Дина говорится о том, что, когда ка'ан заболел, «шаманы, по их обычаю, камлали и отмывали его болезнь в воде в деревянной чаше» (*Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. 2. С. 24).

Представляет интерес также свидетельство Вильгельма де Рубрука относительно монгольских шаманов, которых он называет «предсказателями» (*divinationes*):

Их призывают также и по другим случаям, когда родится мальчик, чтобы выяснить его судьбу; призывают их и когда кто-либо лишается сил, и тогда они произносят заклинания и выясняют, естественная ли это слабость или от чародейства⁴⁰.

Здесь любопытно прежде всего различие двух видов болезни — «естественной» и произошедшей «от чародейства». Можно предположить, что в первом случае имеется в виду болезнь (в перспективе и смерть), предопределенная Небом не за какие-либо проступки, а просто как естественное завершение человеческой судьбы, тогда как второй явно предполагает использование вредоносной магии, несовместимой с культом Неба, но вполне приемлемой в мировоззренческой системе шаманизма.

Обвинения в колдовстве, якобы повлекшем за собой болезнь или смерть человека, нередко упоминаются в источниках⁴¹. У того же де Рубрука мы читаем:

Меж тем случилось, что первая жена Мангу-хана (Мёнкэ-ка'ана. — *П.Р.*) родила сына, и прорицателей позвали предсказать судьбу младенца; все они пророчествовали счастливое, говоря, что он будет долго жить и станет великим государем. Спустя немного дней случилось, что этот мальчик умер. Тогда мать в ярости позвала прорицателей и сказала им: «Вы сказали, что сын мой будет жить, а вот он умер». Тогда те ответили ей: «Госпожа, вот мы видим ту колдунью, кормилицу Хирины, которая была убита некогда. Она убила вашего сына, и вот мы видим, как она его уносит». А у этой женщины остались в становище взрослые сын и дочь; госпожа в ярости послала за ними и приказала мужчине убить юношу, а женщине — девушку в отомщение за ее сына, про которого прорицатели сказали, что мать их убила его⁴².

Известен также случай, когда в правление Гүйүк-ка'ана (1246–1248) одну из приближенных его матери обвинили в том, что она заколдовала царевича Кёдэна, вызвав у него болезнь. После смерти царевича несчастную схватили и предали жестокой казни. Такой же участи подвергся один мусульманин по обвинению в наведении колдов-

⁴⁰ Перевод А.Г. Юрченко. В переводе А.И. Малеина имеются неточности: «Прорицателей зовут также, когда родится какой-нибудь мальчик, чтобы они предсказали судьбу его; зовут их и когда кто-нибудь захворает, и они произносят свои заклинания и решают, естественная ли это немощь или она произошла от колдовства» (*Рубрук Г. де. Путешествие... С. 172*).

⁴¹ См., например: *Endicott-West E. Notes on Shamans... P. 226–227*.

⁴² *Рубрук Г. де. Путешествие... С. 173*.

ства на сына Гүйюка Ходжа-Огула⁴³. В монгольском Иране болезнь ильхана Аргуна (1284–1291), которая в конечном итоге вызвала его кончину, была приписана колдовству, причем причины болезни были выявлены посредством гадания на бараньей лопатке, проведенного шаманами. Подозрение в колдовстве, что само по себе примечательно, пало на представительницу дома Чингис-хана, внучку ильхана Хүлэ'ю, которая была подвергнута пытке и казнена⁴⁴.

Отсюда видно, что двойственность религиозной ситуации в Монгольской империи проявлялась, помимо прочего, в осмыслении такой важной для человеческого существования категории опыта, как смерть, которое в полной мере испытало на себе воздействие религиозного «конфликта интерпретаций» между имперским культом Неба и противопоставленным ему, но также и сосуществующим с ним шаманизмом.

* * *

После изгнания монголов из Китая в 1368 г. имперская эпоха завершилась, а вместе с ней стали достоянием истории идея централизованной власти монгольских ка'анов и обосновывавшая ее политическая доктрина мирового господства. Монгольская знать, которая составляла костяк прежней имперской элиты, вернувшись в степи, все больше утрачивала жесткую зависимость от носителей верховной власти, по мере того как последние теряли свое влияние и авторитет, превращаясь в марионеточные фигуры, используемые в борьбе между различными аристократическими родами⁴⁵. В условиях усиливавшейся социальной дезинтеграции и бесконечных междоусобных войн потребность в универсалистской религиозной системе, соответствовавшей совершенно иным историко-политическим реалиям, разумеется, не могла сколько-нибудь долго сохраняться. Новой форме социального порядка наилучшим образом отвечала старая доимперская шаманистическая идеология с характерным для нее дроблением сферы сакрального и переносом акцента на низшие уровни пантеона; эта идеология и закрепилась в качестве религиозной доминанты постимперского периода⁴⁶.

Оставшись без своей социальной основы, имперский культ Неба должен был приспособливаться к изменившейся ситуации и в конеч-

⁴³ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 2. С. 117.

⁴⁴ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.–Л., 1946. Т. 3. С. 126.

⁴⁵ См.: Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов: Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934. С. 147–153.

⁴⁶ Ср.: Пурэвжав С. К вопросу о стадии развития и идеологической концепции древнемонгольского шаманизма // Түүхийн судлал (Исторические исследования). Улаанбаатар, 1974. Т. 10, fasc. 10. С. 131–132.

ном итоге вошел в систему шаманистических культов, которые некогда сами были им поглощены. Это привело к парцелляризации единого образа Вечного Неба, его членению на множество отдельных культовых персонажей — тэнгриев, каждый из которых получил определенную функциональную специфику⁴⁷. В традиционной культуре позднейших монгольских народов число сверхъестественных существ — тэнгриев, на которые распался образ божественного Неба средневековых монголов, варьировало от двенадцати у монголов провинции Ганьсу⁴⁸ до девяноста девяти у западных бурят⁴⁹, но нигде почитание Неба не имело характера веры в квазимонотеистическое абстрактное начало, которому поклонялись монголы в эпоху могущества их мировой державы. Дискретизация и существенное снижение социальной значимости культа Неба не могли не сказаться и на этиологии смерти, которая лишилась связи с представлениями о воле имперского верховного божества и вновь, как и до образования империи, оказалась включенной в шаманистическую мифологию в качестве одного из ее компонентов. Это состояние фиксируется текстами монгольских обрядников и этнографическими данными, согласно которым в роли инстанции, распределяющей и отбирающей жизненную силу, выступали разного рода божества и духи. Таким образом, мы вправе говорить о непосредственной зависимости между типом социально-политической организации монгольского общества и уровнем развития религиозной системы, тем самым подтверждая гипотезу о социальной детерминации религиозных явлений, выдвинутую Э. Дюркгеймом⁵⁰ и его последователями.

⁴⁷ По-видимому, начало этого процесса знаменуют собой употребления слова *tingri* ~ *deyri* в сочетании с суффиксами мн. ч. *.nAr*, *.nUGUd*, *.s* применительно к божествам буддийского пантеона в монгольских текстах первой половины XIV в., отражающих влияние буддизма (таких как комментарий к переводу *Бодхичарьяватары*, перевод *Субхашитартанидхи*, монгольская версия *Двенадцати деяний Будды* и пр.). См. перечень соответствующих употреблений в индексах к текстам памятников, опубликованным Д. Тумуртоого (Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script. P. 584–585; Mongolian Monuments in 'Phags-pa Script. P. 173). После распада империи, в период формирования буддийско-шаманского синкретизма, такая традиция использования данного слова могла быть заимствована и развита шаманизмом.

⁴⁸ *Schram L.M.J.* The Monguors of the Kansu-Tibetan Border. Philadelphia, 1957. Pt. 2: Their Religious Life (Transactions of the American Philosophical Society. New Ser.; Vol. 47, pt. 1). P. 86–89.

⁴⁹ *Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири: Шаманство у бурят Иркутской губернии // *Хангалов М.Н.* Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 289–304; *он же.* Новые материалы о шаманстве у бурят // Там же. С. 403–417.

⁵⁰ *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life / Transl. from French by J.W. Swain. L., 1915.

Т.Д. Скрынникова

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАКОНЕ
В МОНГОЛЬСКИХ ЛЕТОПИСЯХ XVII в.**

В истории Монголии XVI–XVII века — это период, когда монголы выступали в качестве активных агентов на политической арене, что было связано с возрождением целостности монгольской общности. Этот процесс начался после нескольких веков отдельного существования отдельных монгольских политий при Даян-хане (1464, хан 1470–1543), который собрал под свою эгиду значительную часть монгольских племен и восстановил значение фигуры хагана как символа общемонгольской консолидации. Важность именно этого периода подтверждается появлением в XVII в. летописей, отразивших как текущую историю, так и оценку прошлого в современной им интерпретации. В летописях, с одной стороны, зафиксированы концепты, сложившиеся еще во времена существования Монгольской империи, а с другой стороны, представления и идеи нового периода, связанного с распространением буддизма. Прежде всего большой интерес представляет выявление того, какие традиционные представления о власти хагана актуализируются в практиках монголов XVII в. и какие новые идеологемы используются для конструирования идеологического обоснования легитимности власти. Задача данной публикации — наиболее полно и адекватно реконструировать систему представлений о власти, определяемую представлениями о законе (монг. *törö/törü*), обратив внимание на раннюю историографию и предложив интерпретацию значения термина *törö* в контексте политической культуры. Для выполнения этой задачи потребовалось реконструировать метатекст монгольской политической культуры XVII в., что обусловило в тексте статьи обилие цитат как в переводе на европейские языки, так и в монгольском оригинале, демонстрирующих дискуссионность исследуемой темы.

© Скрынникова Т.Д., 2013

Törö как универсальный закон Вселенной

Достаточно убедительно, как мне представляется, значение *törö* в качестве термина, обозначающего универсальный закон, проводником которого был хаган, представлено в *Тайной истории монголов*, о чем я уже писала¹. В этом источнике, за исключением ссылки на городские законы, термин *törö* передает некое понятие довольно общего характера, что и позволило мне предложить его интерпретацию как термина, обозначающего универсальный высший закон Вселенной. Обобщая данные монгольского источника, можно сказать, что *törö* — это то, что можно знать, ощущать, воспринимать, иметь в себе — *setkikü* (§ 208, 220); его можно проявлять для других, т.е. проявлять Высший закон (Волю) — *jiqaqu* (§ 121) и стараться в исполнении Высшего закона — *kiciyegü* (§ 281). Но можно в своей деятельности и отойти от Закона — *qaqasaqu* (§ 178), т.е. *törö* — это то, чему человек может следовать в своей деятельности, но что существует вне воли человека, создается не им, а дается ему свыше, им же только осознается. Даже хан не творит *törö*, а лишь следует ему, что позволяет обозначить этот феномен как «Высший закон», что, по-моему, и позволяет предположить, что в период Чингис-хана этим термином обозначался универсальный закон Вселенной. В связи с этим нельзя не вспомнить, что в древнетюркский период термин *törö* использовался для передачи понятия «дхарма»² на древнетюркский язык. Тогда как в конкретных

¹ Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. С. 45–47.

² Древнетюркский словарь. М., 1969. С. 581. Известно, что в уйгурских религиозных текстах термин *törö* передает понятие дхармы как универсального закона. Видимо, необходимо сказать хотя бы коротко об этом архетипе традиционного сознания. Представления об универсальном законе в индийском буддизме сформировались в результате предшествующего развития этой идеи. Сначала в ведийском брахманизме особую роль играл Варуна как «воплощение мирового порядка (ṛta), истины... Он — хранитель высшего закона и гарантия законообразности в мире» (Топоров В.Н. Варуна // Мифы народов мира. М., 1980. С. 217). Это определялось тем, что ṛta — это «универсальный принцип, определяющий статус ведийской вселенной, равно приложимый к богам и людям, физическому и духовному... учение о ṛta предвосхитило более поздние концепции кармы и дхармы» (Топоров В.Н. Ведийская мифология // Там же. С. 223). Впоследствии «место Варуны, всдержателя мирового порядка, занимает Брахма, который устанавливает на земле дхарму — священный закон, религиозные обряды и обычаи, сословное деление общества... выступает как персонификация высшего объективного начала — брахмана» (Эрман В.Г. Индуистская мифология // Там же. С. 535). Несмотря на безусловный авторитет брахманов, даже в ведийский период «при общем подчеркивании превосходства жрецов, бывают упоминания о том, что кшатрии выше брахмана... раджа мог именоваться как „лучший среди равных“, „лучший среди своих“» (Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 168). Будде приписываются следующие слова: «И поскольку кшатрийская варна теперь высшая, я буду вновь рождаться представителем этой варны» (там же, с. 217). Существовали

случаях для обозначения указов, приказов, распоряжений употреблялись термины *jasay* и *jarliγ* или *yosun*³.

Анализ хроник XVII в. показал, что моя интерпретация *törö* как Высшего закона, т.е. универсального принципа организации мира, не лишена оснований. Прежде всего сошлемся на текст *Altan tobci*⁴, где термин *törö* сопровождается широким контекстом. К умирающему Чингис-хану обращаются так: «Когда уходит его золотая душа... ваше *торо*, ставшее яшмой, понизится; умрет любимая вами жена Бортэгэлджин; ваши Хасар и Бэлгэтэй поссорятся; собранные вами народы разбредутся на все стороны; ваше ставшее высоким *торо* понизится; ваша ханша Бортэгэлджин, когда-то давно встреченная вами, умрет; ваши Угэдэй и Тулуй станут сиротами; множество народов, собранных вами, разбредутся и будут принадлежать другим; ваше *торо*, ставшее горой, понизится; ваша ханша Бортэгэлджин, которую вы встретили и уважаете, умрет; ваши Оцоху и Хацаху поссорятся; множество народов разбредутся по горам и лесам; они будут жить по склонам Хангай-хагана... исчезнут вода в пустыне и дороги в горах»⁵.

представления, что и царь приобщен к дхарме: «Царь возглавлял аппарат управления; бог Варуна сделал его „владыкой дхармы“ (дхармараджа. — Т.С.), защитником справедливости и порядка» (там же, с. 156). Из эдиктов Ашоки, где изложены не столько основы буддизма, сколько принципы дхармы и методы ее распространения, можно понять содержание этого понятия: «Вот правило — управление с помощью дхармы, принесение счастья с помощью дхармы и защита [империи] с помощью дхармы», — сообщается в первом большом колонном эдикте (там же, с. 242).

³ Скрынникова Т.Д. Харизма и власть... С. 43–44.

⁴ The Mongol Chronicle Altan Tobci / Text, translation and critical notes by Ch. Bawden. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955 (далее — АТ).

⁵ Перевод Ч. Боудена таков:

“When his golden life was about to go out” (АТ. P. 141) (“altan amin-iyān γarqui čaytur” [Ibid. P. 58]).

§ 44. “Your jade rule will be abased (qas boluysan *törü* čin-u boyonidum-ja [Ibid.]);

Your beloved queen Börte-keljin sečen will die;

Your Qasar and Belgetei will dispute with each other;

Your many people, brought together and collected together, will be scattered in all directions.

Your lofty rule will be abased (ündür boluysan *törü* čin-u boyonidum-ja [Ibid. P. 59]);

Your queen Börte-keljin sečen whom you met, firmly, long ago, will die;

Your Ögedei and Tülüi will become orphans;

Your many peoples, gathered together by your heirs, will be scattered and belong to other men;

Your rule which has become a mountain, will be abased (aγula boluysan *törü* čin-u boyonidum-ja [Ibid.]);

Your queen Börte-keljin sečen, whom you met and honoured, will die;

Your Očocu and Qačacu will dispute with each other;

Your many peoples, much established, will all be dispersed over all the mountains and forests;

They will live a nomad life on the sides of Mount Qangyāi Qayan;

...water in the desert places, and a road in the mountain defiles” (Ibid. P. 142–143).

Трудно согласиться с переводом термина *törö*, предложенным Ч. Боуденом, — *rule*. На мой взгляд, в данных словах суннитского Хилгүтэй-Багатура, обращенных к Чингис-хану, речь идет о *törö*, еще сохранявшем значение сакрального качества, связанного с верховным правителем, обеспечивавшим гармонию в социуме и природе. Прежде всего стоит обратить внимание на причинно-следственную связь, имплицитно позиционируемую в тексте: Чингис-хана покидает его ‘*altan amin*’, что приводит к понижению⁶ *törö* и, в свою очередь, к деструкции не только социального, но и природного пространства. Представляется, что ключевым для понимания значения *törö* является его связь с ‘*altan amin*’, которое Ч. Боуден перевел как ‘*his golden life*’⁷.

На мой взгляд, монгольский термин ‘*altan amin*’ можно интерпретировать как сакральное качество (харизма)⁸, присущее верховному правителю. Употребление перед словом ‘*amin*’ (душа, дыхание) определения ‘*altan*’ перекодирует его смысл: термин витальности (дыхание, жизнь) становится обозначением сакральной субстанции, связанной с солнцем, на что указывает маркер цвета — золотой⁹.

Подтверждением справедливости моего предположения служат факты, упомянутые в *Erdeni-yin tobči*¹⁰. Совершенно определенно это значение нашло отражение в словах Боорчи, который связывает *törö* с сакральной субстанцией солнечной природы, от которой *törö* Чингис-хана зависит напрямую: «Пусть золотая веревка моего владыки будет крепкой, драгоценный яшмовый великий *törö* мирным/безмятежным» (монг. «*ejen-i minu altan oγosar batu boltuγai: erdeni qas yeke törö inu tübsin-e abasu*»)¹¹. Лишь в этом случае *törö* может выполнять цивилизующую и гармонизирующую функцию, что подтверждается фразой, относящейся ко временам Тогон-Тэмюра: «Золотая веревка хагана бла-

⁶ Согласно Ч. Боудену, *abasement*.

⁷ АТ. Р. 141.

⁸ Для обозначения харизмы в монгольской традиции использовались разные термины: *sülde*, *суу*, *суу жали*, *sür javqlang*, *сöγ жали*, *сöγ sülde*, *кеи морин*, *sülde кеи морин*. Основным внутренним свойством этой сакральной субстанции было наличие света/сияния, что иногда маркировалось специально: *altan* — цвет солнца, *gegegen* — свет, *сöγ* — огонь, *жал* (old-turkish ‘*jal-*’) — вспыхивать, воспламеняться, гореть. Харизму можно воспламенять, пробуждать (*badruγulqu*, *sergegekü*), т.е. активизировать.

⁹ Возможность подобной перекодировки я отмечала и по отношению к другому монгольскому термину витальности — *sünesün* (душа), когда определение *gegegen* придает новому термину *gegegen sünesün* (= *суу жали*) значение иной субстанции — сакральности или харизмы (Скрынникова Т.Д. Харизма и власть... С. 159–161).

¹⁰ *Erdeni-yin tobči* (Precious Summary). Sayang Secen. A Mongolian Chronicle of 1662. The Uрга text transcribed and edited by M. Goo, I. de Rachewiltz, J.R. Krueger and B. Ulaan / The Australian National University. Canberra, 1990 (Faculty of Asian Studies Monographs: New Series. No. 15) (далее — ЕТ).

¹¹ *Ibid.* P. 74.

гополучна — яшмовое *törö* мирное» (монг. «*qayan-u altan oγosar esen. gas törö anu taibing бүкүй-е*») ¹². В этих цитатах зависимость *törö* от харизмы правителя, обозначенной золотой веревкой, выражена эксплицитно.

Подобная связь *törö* и харизмы выявляется в ритуальных текстах, связанных с культом Чингис-хана, где его харизма (*sülde*) воплощена в четырехбунчужном черном знамени и девятибунчужном белом знамени. «Ставшее столпом *törö* (медиатором в качестве *Axis mundi*. — *T.C.*)... ставшее опорой телу... четырехбунчужное великое знамя (*сультэ*, ср. ниже — *туг*. — *T.C.*); великое *сультэ* (харизма. — *T.C.*) августейшего владыки (Чингис-хана. — *T.C.*), ставшее опорой *törö*, воплотившееся в девятибунчужном белом знамени» («*törö-yin qadaγasun boluγsan... bey-e-yin түсиг болуγсан... дөрбөн көлтү yeke qar-a sülde / törü-yin түсиг болуγсан..., yesün көлтү çayan туγ-iyen bosqaju... бойда ejen-ü yeke sülde*») ¹³. Можно говорить о том, что в XVII в. еще сохраняется сакрализованное значение *törö* как обозначение Высшего закона. Мне представляется, что для средневекового монгольского общества характерно именно это, еще не десакрализованное значение Закона как принципа универсальной равнозначности в микро- и макрокосмосе, обеспечивающего соблюдение установлений порядка, закона и правил, норм, следование которым обеспечивает гармонию в Космосе, Природе и Обществе ¹⁴. Представления о единстве сакральности правителя (*sülde*) и *törö* является архетипом традиционного сознания, что, например, в китайской традиции выражено через единство Дэ императора и Дао ¹⁵.

В ритуальных текстах *törö* связано с атрибутами ¹⁶, маркирующими центр: «четыребунчужное черное знамя, ставшее железным столпом —

¹² Ibid. P. 95.

¹³ Rimchen B. Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. T. 1. Wiesbaden. 1959. P. 74.

¹⁴ Freydank H., Reineke W.F., Schetelich M., Tilo Th. Der Alte Orient in Stichworten. Lpz., 1978. S. 110.

¹⁵ «Чтобы результаты воздействия на мир были благоприятными, „Дао и Дэ должны быть едиными“ — дао дэ и» (Мартынов А.С. Статус Тибета в XVII—XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978. С. 30).

¹⁶ При распределении должностей и обязанностей после инаугурации Чингис-хан отдал на хранение хэбтеулам знамя, барабан (= кузнечный мех) и копые персикового дерева (§ 232) (*tuq gü'ürge doro jida*). Угэдэй затем подтвердил это право (§ 278). В связи с указанием материала, из которого сделано копые Чингис-хана, вспомним, что «у маньчжуров персиковое дерево в качестве древа солнца, древа жизни носит название торо, как шаманское дерево у тунгусских народов... Это и „дорога“ шамана к небу» (Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 124). В связи с этим привлекает внимание один из случаев иного написания *törö* в § 281 «Сокровенного сказания» — *dörö*, созвучное написанию сакрального копия — атрибута Чингис-хана (= аналог *Axis mundi*).

опорой *törö*) («*törü-yin tüsiy-e temür-ün yadaγasun boluγsan... dörben költü qar-a tuγ*»)¹⁷. Можно говорить о том, что как сам правитель благодаря харизме, так и его атрибуты становятся медиаторами *törö* — Высшего закона. Находясь в сакральном центре социума, *törö* имеет тенденцию к увеличению, росту, расширению, распространяя благо. Оно определяется как «обильное счастливое *törö*» (*arbin sayin törö*)¹⁸; «растущее *törö*» (*örgejikü törö*)¹⁹, что обеспечивало процветание общества.

Ритуальные тексты, посвященные культу знамен (*tuγ, sülde, tuγ sülde*) Чингис-хана как вместилищ его харизмы (*sülde*), подчеркивают связь *törö* с правителем. Чингис-хан, получивший *törö* и ставший его проводником, обозначается следующим образом: «Хан и ханша расстающегося великого *törö*» (*örgejikü yeke törü-yin qan qatun*)²⁰; «хаган и ханша обильного, счастливого *törö*» (*arbin sayin törü-yin qaγan qatun*)²¹. Ряд определений можно продолжить²², но важно отметить, что именно благодаря *törö*, а если следовать ритуальным текстам, то благодаря нахождению внутри *törö* правители обеспечивают счастье, мир, хорошую долю своему народу. В молитве, обращенной к знамени Чингис-хана, к ним так и обращаются: «Хаган и ханша, [находящиеся] в центре расширяющегося счастливого *törö*, ...пусть дадут всему народу мир, счастье и [хорошую] долю» («*örgejiküi sayin törü-yin dumda qaγan qatun ...qamuγ ulus-a engkesün jirγal jayuγan ögtügei*»)²³.

Чингис-хан и атрибуты, воплощающие его харизму, выступают в качестве центра мира, гармонизирующего пространство, которое могло выражаться через различные числовые обозначения (4/40, 5, 8, 12). Прежде всего это касается пространства своего социума — монгольского улуса, что подтверждается сообщением Саган-Сэцэна о том, что Чингис-хан «обустроивал империю — великий улус, при самом начале установил свой яшмовый *törö*. Жили в покое: руки — на земле, ноги — на почве. Весь свой великий народ сделал мирным и счастливым» («*kür yeke ulus-iyan toγtaγan jasaju qas törö-ben tulγurca bayiγuluγad: γar γajar-a köl köser-e amuran aju: narmai yeke ulus-iyan enggejigülün jirγaγuluγsan*»)²⁴. В данном тексте употребляется традиционное выражение «*γar γajar-a köl köser-e amuran aju*», означающее гармонизацию социального пространства благодаря установлению *törö*.

¹⁷ *Rintchen B.* Matériaux pour l'étude... P. 70.

¹⁸ *Ibid.* P. 87, 102, 106.

¹⁹ *Ibid.* P. 87, 99, 101, 103, 106.

²⁰ *Ibid.* P. 77.

²¹ *Ibid.* P. 87.

²² *Ibid.* P. 87, 88, 106.

²³ *Ibid.* P. 99.

²⁴ *ET.* P. 76.

В следующей цитате представляется возможным интерпретировать *törö* в значении Высшего закона, являющегося внутренним качеством правителя, цивилизующее действие которого не ограничивается своим социумом. Чингис-хан говорит о своем сподвижнике-нукере Боорчи, который «вместе [с другими] ограждал (т.е. защищал. — Т.С.) весь *törö*» («*bürin törö-yi anu qasilcaju*»²⁵), «охраняет мое внутреннее яшмовое великое *törö*, владеет моим внешним пятицветным народом» («*Dotoγadu qas yeke törö-yi minu qadayalan: γadayadu tabun öngge ulus-i minu ejelejü*»)²⁶. *Törö* было связано непосредственно с правителем, который получал (или принимал) его, что позволяло стать мировым монархом, поскольку *törö* в качестве *Axis mundi* оказывало воздействие на весь мир. Именно в таком значении в ритуальных текстах упоминается Чингис-хан: «Небеснорожденный Чингис-хан, получивший *törö* народов мира» («*Delekei-yin ulus-un törü-yi abuγsan tngrlig törügsen Činggis-qayan*»)²⁷. Весь мир может моделироваться и через числовую модель, когда Чингис-хан говорит: «Я волею Неба-отца покорил двенадцать сильных ханов, всех сделал счастливыми благодаря мирному *törö*» («*bi tengri ecige-yügen jarliy-iyar: eris-ün arban qoyar qad-i dorayitayulun engke törö-ber narmai-yi jirγayulsuyai bülüge*»)²⁸. При этом Чингис-хан даже после смерти находится в центре этой модели: «Чингис-хан, сделав центром свой Ордосский тумэн²⁹, стал владыкой множества улусов» («*Ordus tümen-iyen töblen saγuγsan, Olan ulus-un ejen boluγsan Činggis-qayan*»)³⁰.

Безусловно, эта реконструкция представлений о *törö* как о Высшем законе основывается в большой степени на материалах, связанных с Чингис-ханом («подобно алмазу *törö* постоянно добродетельного богдо» — «*Erdeni almas metü: ülemji buyan-tan boydas-un törö bülügei*»³¹), выросшим в сознании средневековых монголов до идеала сакрального правителя, и потому может быть обозначена как идеальная модель, с одной стороны. Но с другой стороны, пример связи харизмы (золотой веревки) Тогон-Тэмур и *törö* подтверждает универсальность этой модели.

На то, что в текстах XVII в. *törö* еще могло означать Высший закон, проводником которого благодаря харизме являлся правитель или связанные с ним атрибуты власти, указывают обозначения *törö* в проци-

²⁵ Ibid. P. 73.

²⁶ Ibid. P. 75.

²⁷ Rintchen B. Matériaux pour l'étude... P. 63.

²⁸ ET. P. 72.

²⁹ Речь идет о сакральном центре монголов — Эджэн-Хоро, где хранятся реликвии Чингис-хана в восьми белых юртах.

³⁰ Rintchen B. Matériaux pour l'étude... P. 67.

³¹ ET. P. 196.

тированном выше отрывке из АТ: «*ündür boluγsan törü*» и «*aγula boluγsan törü*». Примыкающие к *törö* слова — «ставшее высоким» и «ставшее горой» — совершенно определенно указывают на образ горы в качестве *Axis mundi*, т.е. на медиативную функцию *törö* в качестве центра мира, гармонизирующего пространство. Показательным в этом контексте является глагол «*boγoniduqı*» (становиться низким — to be/become low), употребленный по отношению к *törö* в процитированном выше тексте. Из-за того, что «яшмовый/высокий/подобный горе *törö* становится низким» (*qas/ündür/aγula boluγsan törü čin-u boγonidum-ja*), происходят негативные события не только в социальном пространстве, но и нарушается природная гармония (water in the desert places, and a road in the mountain defiles). Материал монгольских хроник и обрядовых текстов демонстрирует, что по традиционным представлениям выполнение правителем регулирующей функции в природе и социуме обеспечивается его особой связью с *törö* — универсальным законом Вселенной, или Высшим законом, который Небо проявляет через правителя.

Но уже в этом же тексте встречается употребление парного термина «*bürin yeke törü yosun čin-u*»³², что Ч. Боуден перевел как однородные члены предложения: «All your great rule and customs; There they are!»³³, хотя в оригинале отсутствует соединительный союз *qoyar* (and). Можно сказать, что и добавление светского термина «*yosun*» (customs) не секуляризирует сакрального значения понятия *törö* как универсального Высшего закона, поскольку последующий текст воспроизводит картину, противоположную апокалипсису, представленному в § 44. Здесь, в § 48, наличие «*bürin yeke törü yosun*» Чингис-хана обеспечивает сохранение всех маркеров монгольской общности (your land, waters and pastures, Mount Burqan Qaldun, Boorci and Muquli, your lutes, trumpets and songs etc.) и самой монгольской общности (all your whole great people³⁴). Представляется, что аналогичное — космологическое — значение *törö* отмечается в магтале, произнесенном Чингис-хану суннитским Гилугэном в ЕТ: «Твой *törö*, установленный для всех» (*bürin-e «bayiyuluγsan törö yosun činu»*)³⁵. На мой взгляд, актуальность социогонического (части космогонического) характера универсального закона в XVII в. подтверждается еще одним источником этого периода — *Erdeni tunumal neretü sudur*³⁶, в котором подчеркивается, что установ-

³² АТ, P. 60.

³³ Ibid. P. 145.

³⁴ Ibid.

³⁵ ЕТ, p. 82.

³⁶ Kollmar-Paulenz K. *Erdeni tunumal neretü sudur*. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen // Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwis-

ленный Чингис-ханом «*törö yosun*» — высший. «Рожденный волей Высшего Неба, Изначально установивший Высший закон, Подчинивший своей власти весь мир, Известный под именем Темучжин — гениальный Чингис-хаган, Подчинивший народы пяти цветов, установил Вселенский закон»³⁷ («*Deger-e tngri-yin jayγ-a-bar törögsen / Degedü törö yosun-i tulγuraca bayıγuluγsan / Delekei yirtincü dakin-i erke-dür-iyen oroγuluγsan / Temüjin suu-tu cinggis qaγan kemen aldasiγsan / Tabun öngge ulus-i erke-düriyen oroγulju / Tangsuγ-a yirtincü-yin törö yosun-i tübsidkecü...*»)³⁸.

В данном тексте, на мой взгляд, идея правителя в качестве проводника универсального закона проявляется наиболее выразительно. Конечно, и здесь не говорится прямо о том, что *Degedü törö yosun* был установлен Небом. Но последовательность актов, представленная в этом отрывке, позволяет убедиться в том, что речь идет именно о некоем универсальном законе, связанном с Небом. Уже своим рождением по воле Неба Чингис-хан изначально (*tulγuraca / von Anbeginn*) устанавливает Высший закон, что, в свою очередь, отдает под его власть (*erhabene Herrschaft — authority*), не только его мир³⁹, но и всю вселенную (*Delekei yirtincü dakin*). При этом необходимо отметить космический характер его власти: слово *Delekei* означает мир, находящийся на земле, а слово *yirtincü*, включая и первое понятие, означает и космос, и все мироздание. Таким образом, термин «*Degedü / yirtincü-yin törö / törö yosun*» обозначал Высший или универсальный закон Вселенной, что архетипично для традиционного сознания и соответствует Дао в китайской, и *ṛ́ta* (*rita*) или *dharma* в индоарийской культурах. А его употребление в цитируемых текстах свидетельствует об актуальности этих представлений и в XVII в.

В ритуальных текстах, читаемых при проведении обрядов, посвященных культу Чингис-хана, и в XX в., прослеживается связь *törö* с правителем и политией, которую он возглавляет. Получение *törö* правителем-победителем (Чингис-ханом) вело к владению тем народом, который возглавлялся побежденным правителем: «Чингис-хан... по-

chen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001 (далее — ETNS).

³⁷ В переводе К. Кольмар-Пауленц термин *törö* переводится как «господство» (*die Herrschaft*): «Geboren durch die Bestimmung des Himmel oben / begründete er die erhabene Herrschaft von Anbeginn an, / brachte er die ganze Welt unter seine Macht, / als Temüjin, der gesegnete Cinggis qaγan, wurde er berühmt. / Das Volk der fünf farben unter seine Macht bringend, / die Herrschaft der Welt auf angenehme Weise befriedend...» (ETNS. S. 221).

³⁸ Ibid. S. 151.

³⁹ Образ «пяти цветных [народов]», как правило, моделирует ближний мир, подвластный правителю: свой народ и четыре других, расположенные по сторонам света, уже включенные в сферу его влияния.

лучив *törü* Ван-хана, стал владеть множеством кереитов и ведать [ими] (здесь и ниже перевод мой. — Т.С.)» («Ong qaγan-u törü-yi abuγsan, Olan kereyid-i e ejelen medegsen Činggis qaγan») ⁴⁰. Это проистекало из того, что *törö* правителя являлось и *törö* социума: «Чингис-хан... получивший *törü* найманского Даян-хана, получивший *törü* всего великого улуса» («Naiman Dayan qaγan-u törü-yi abuγsan Narmai yeke ulusun törü-yi abuγsan... Činggis qaγan») ⁴¹. Структурно-семантический анализ термина *törö* в контексте с прилегающими к нему словами позволил, на мой взгляд, обосновать интерпретацию термина *törö* как универсального закона, связанного с фигурой правителя. При этом, безусловно, уже в XIII в. обладание правителем *törö* обеспечивало суверенитет политики, которую он возглавлял.

Термин *törö* в буддийской концепции

Возрождение буддизма в монгольской среде было обусловлено активизацией монголов на политической арене во второй половине XVI в., и прежде всего с деятельностью тумэтского Алтан-хана. Традиция взаимодействия религии и светской власти имела исторические корни с периода Юаньской империи. Но уже в XVII в. мифологизация процесса распространения буддизма в монгольской среде потребовала его «удревнения» и отнесения к временам славных предков. Для усиления авторитета буддизма используется образ Чингис-хана, которому приписывается его распространение среди монголов: «Подчинил своей власти пять цветных народов, / Для радости установил закон Вселенной, / Пригласил высокочтимого сакьяского ламу Гунга-Нинбо. / Первым распространил религию Будды» ⁴² («Tabun öngge ulus-i erkedüriyen oroγulju / Tangsuγ-a yirtincü-yin törö yosun-i tübsidkecü. Degedü saskiy-a-yin güngga sningbo blam-a-yi jalaju. Terigün burqan-u sasin-i delgeregülügßen ajiγu») ⁴³. Я бы уточнила перевод той части текста, в которой упоминается «*törö yosun*»: «Для радости установил универсальный закон Вселенной». На мой взгляд, несмотря на то что этот источник посвящен прославлению союза светской и религиозной властей, в данном контексте по отношению к Чингис-хану термин «*törö yosun*», где оба слова являются синонимами, выражает понятие универсально-

⁴⁰ Rintchen B. Matériaux pour l'étude... P. 67.

⁴¹ Ibid.

⁴² «Das Volk der fünf Farben unter seine Macht bringend, die Herrschaft der Welt auf angenehme Weise befriedend, den Kun dga' sñin po der erhabenen *Sa skya pa* einladend, lies ser die Religion des Buddha zuerst sich ausbreiten» (ETNS. S. 221–222).

⁴³ Ibid. S. 151.

го высшего закона, благодаря которому он закрепил власть над народами.

Актуальность представлений, выражавших связь правителя и Высшего закона, сохранилась и в буддийской концепции «двух законов». Сначала следует сказать несколько слов о том, как можно интерпретировать эту концепцию. Поскольку исполнителями этих двух законов были лама и правитель (хаган), то практически все исследователи переводили определение закона, связанного с хаганом, как «светский» или «мирской». Безусловно, сфера деятельности буддийского ламы определяется законом, который в текстах может обозначаться как «религия» (sasin), или «буддизм» (burqan-u sasin), или «закон религии» (sasin-u /nom-un törö/ jasaγ/ yosun), когда буддизм обозначается ставшим впоследствии общим словом для религии. В это же время функцией правителя/хагана была гармонизация социального и космического пространства благодаря его связи с *törö*. Термин этот не содержал секуляризованного значения, он сохранял сакральный смысл, поэтому обозначение мироустроительной деятельности хагана как «светской» достаточно условно. Об этом свидетельствует текст *Белой истории* («Белая история учения десяти добродетелей»)⁴⁴: «Корень (ündüsün)⁴⁵ высокой религии — лама, владыка учения (nom-un ejen)⁴⁶, а вершина (erkim)⁴⁷ Великого закона (yeke törö)⁴⁸ — могущественный (erketü)⁴⁹ хаган вселенной (yirtinču)⁵⁰. Правление (jasaγ)⁵¹ истинного учения неразруσιμο подобно шелковому узлу, правление (jasaγ)⁵² строгого хагана неразрушаемо подобно золотому ярму. Кратким изложением того, как руководствоваться в равной мере и безошибочно истинными „двумя законами“ (qoyar yosu)⁵³, стала „Белая история учения десяти добродетелей“ (Arban buyan-tu nom-un Čayan teüke)⁵⁴. Я предложила

⁴⁴ Sagaster K. Die Weisse Geschichte. Eine Mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei. Wiesbaden, 1976. S. 83.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ «1. Die Wurzel (ündüsün) der erhabeneb' Lehre, der Herr der Religion (nom-un ejen), ist der Lama; Das Haupt (erkim) des Staates (yeke törö), der Mächtige (erketü) der Welt (yirtinču), ist der König. 2. Das Gesetz (jasaγ) der Wahren Religion ist unauflösbar wie ein seidener Knoten; Das Gesetz (jasaγ) des Gestrenden Königs ist unzerstörbar wie ein goldenes Joch. 3. Diese wahren Beiden Ordnungen (ünen qoyar yosun) gleich und fehlerlos Geltung zu verschaffen, dazu dient die folgende kurze Anleitung: Die Weisse Geschichte der Norm der Zehn Tugenden (Arban buyan-tu nom-un Čayan teüke)» (Ibid. S. 109).

несколько иной, отличный от сделанного К. Загастером, перевод второй фразы первой части “*yeke tögö-yin erkim yirtinçü-yin erketü qaуap*”⁵⁵ — «а вершина Великого закона — могущественный хаган вселенной». В данном контексте образ правителя, являющегося вершиной Высшего закона, символизирует *Axis mundi*, т.е. центр мира. Помещая правителя на вершину, а ламу — у корней, составитель текста констатирует главенство первого именно благодаря его функции выразителя Высшего закона.

Ниже в тексте *Белой истории* это понятие — «два закона» (*qоуap yosun*) расшифровывается и уже обозначается как два *törö*⁵⁶: «Эти два закона: закон учения (*nom-un tögö*), а именно Дхарани и Сутры, и закон Вселенной (*yirtincu-yin tögö*), а именно мир и легкость... Гугуруши, владыкой учения (*nom-un ejen*), может называться тот, кто может заставить течь четыре реки посвящения (абишиг) во благо хагана, владыки *törö* (*törö-yin ejen*)»⁵⁷. Как и в предыдущем случае, я бы уточнила значение *törö*, связанного с правителем: «*yirtincu-yin tögö*» — это универсальный закон Вселенной, а хаган, получивший посвящение, является его владыкой «*törö-yin ejen*», т.е. через него закон исполняется.

Здесь следует обратить внимание на сходство монгольского понятия «владыка закона [Вселенной]» (*törö-yin ejen*) и индийского дхармараджа. В Индии титул раджа получали некоторые кшатрии после прохождения посвящения абишиг, «владыка Закона» у монголов также был связан с этим актом. Отмечается безусловный примат правителя над религиозным лидером: первый — владыка Мирового закона, а второй только владыка учения. Космологизирующая функция в качестве проводника Высшего закона приписывается даже Хубилаю, традиционно рассматриваемому как соавтор концепции «двух законов»: «Благословеннорожденный Хубилай Сэцэн-хан охранял различные ненадежные народы в дальних и ближних областях, установил порядок и защиту. Поэтому он, не притесняя четырех углов и не потрясая восьми границ, держал ровно Великий закон (*yeke tögö*) и принес своему великому народу мир и радость»⁵⁸. Благодаря наличию у Хубилай-хагана харизмы (*sutu*), он ровно держал Великий закон (*yeke tögö*), тем самым гармонизировал социальное (дальние и ближние народы) и

⁵⁵ Ibid. S. 83.

⁵⁶ Следует отметить, что синонимичность и взаимозаменяемость этих двух понятий — «*tögö*» и «*yosun*» — характерная черта источников XVII в. Так, например, в Шара Туджи следование Буянту Дзаягату-хагана двум принципам передается выражением «*qоуap tögö-yin yosоуap üiledün*» (Шара туджи. Монгольская летопись XVII в. Сводн. текст, пер., введ. и примеч. Н.П. Шастиной. М.–Л., 1957. С. 52), тогда как о Тогон-Тэмур-хагане сказано «*uridus-un yosоуap qоуap yosun-i tegside yabuyuluуad*» (там же. С. 56).

⁵⁷ *Sagaster K. Die Weisse Geschichte. S. 114.*

⁵⁸ Ibid. S. 101.

географическое/территориальное (в границах четырех углов и восьми границ/сторон)⁵⁹ пространства.

Эксплицитное выражение связи правителя и *törö* в значении сакрального высшего закона нашло отражение и в следующем отрывке: «„Ты — победитель множества завистливых врагов, объединитель мирным путем старейшин и высших — стал символом Великого закона“. Сказав так, дал Алтан-хану титул „суу-ту“»⁶⁰. Во-первых, Алтан-хан называется не создателем *törö* в значении закона или власти, а его символом или опорой (*törö-yin sitügen*)⁶¹, т.е. столпом, через который высший закон осуществляется. Во-вторых, согласно источнику, он получает титул «обладающий харизмой» (*suu-tu*)⁶². На самом деле это выражение не было титулом, а лишь маркером харизматичности той или иной персоны, что и обеспечивало, как показано выше, его способность быть проводником *törö*. И в-третьих, именно благодаря вышесказанному Алтан-хан мог выполнять гармонизирующую функцию в своем и чужом социумах.

Правитель, руководствующийся Высшим законом (*kündü degedü tögö-yin qaγan*), согласно *Белой истории*, может называться таковым, если он облачен в соответствующую одежду (шапка, халат, пояс и обувь), что подчеркивает его ритуальную функцию, и «восседает на прекрасном троне, не оступаясь и не опираясь, тот, кто управляет всем великим народом благодаря спокойной харизме (*jibqulang*)⁶³, исполняет закон Вселенной (*yirtincu-yin törö*), не смешивая двух законов/принципов (*qoγar yosu-yi*), тот, кто все это может»⁶⁴. В данной характеристике статуса истинного правителя позиционируется не только набор определенных обязанностей, которые он должен выполнять, но и все необходимые атрибуты его высокопоставленного положения и сакрального статуса, включая трон. В качестве одного из необходимых качеств, которыми правитель должен обладать, выделяется устойчивость («не оступаясь и не опираясь»), которая несет в себе коннотации чего-то стоящего или установленного. Благодаря этой устойчивости правитель может выступать опорой Высшего закона (*törö-yin sitügen*) или «держатъ ровно Высший закон» (*yeke törö-yi tübsin-e bariju*), тогда правитель, его трон и Высший закон обеспечивают гармонию мира, что постоянно подчеркивается монгольскими источниками.

⁵⁹ Этот образ соответствует упомянутым выше двенадцати ханам, умиротворенным Чингис-ханом.

⁶⁰ ETNS. S. 160.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

⁶³ О значении *sür jibqulang* / *čoy jibqulang* — «харизма» см.: *Скрынникова Т.Д. Харизма и власть...* С. 156–157.

⁶⁴ *Sagaster K. Die Weisse Geschichte.* S. 88.

Представления о *yeke törö* как об универсальном законе стало, на мой взгляд, обоснованием концепта о хане-чакравартине. В связи с этим концептом представляется возможным уточнить интерпретацию значения *törö* и в контексте буддийской концепции бытия. Приведем следующий монгольский текст: «Неведомо, как вращается Великое *торо*, как и колесо времени. Если установить непреходящий Закон, будут счастливы внешние и внутренние [народы]» — «Wie das Rad der Zeit sich für die grosse Herrschaft dreht, ist nicht bekannt! Wird die unvergängliche Herrschaft etabliert, ist man aussen und innen erfreut»⁶⁵ («Yeke törö сау күрдүн метү ергикү медеге үгеи буи. Yegüdkel үгеи törö тоутасуу җадан-а dotан-а jiryamu»)»⁶⁶. На мой взгляд, *yeke törö*, переведенное здесь как «die grosse Herrschaft», точнее интерпретировать как универсальный закон, связанный с колесом времени (сау күрдүн = kalachakra). Уже Пагба-лама применил по отношению к монгольским правителям понятие о чакравартине, которое содержало идею о все-ленском монархе, живущем во благо живых существ и вращающем 1000 колес (учения Будды). В своем сочинении *Разъяснение предмета познания* (1278) он присвоил монгольским ханам, начиная с Чингис-хана, наименование — чакравартин. Это стало возможно, поскольку мировая история, согласно Пагба-ламе, представлена как история трех буддийских монархий: Индии, Тибета и Монголии, причем история Монголии начинается с Чингис-хана, который родился «в результате созревания плодов прежних деяний спустя 3250 лет после нирваны Будды»⁶⁷. Царь Чакравартин — универсальный правитель, как Будда — «Большой человек», существо, содержащее 32 больших и 80 малых совершенств тела, которые необходимы, чтобы быть Буддой или его земным подобием — чакравартином. Будда и чакравартин в мире сансары существуют и осуществляют свою деятельность через посредников — земных представителей с качествами чакравартинов. Как Будда нашего времени — Шакьямуни, так и чакравартин — Махасаммати, все другие правители-чакравартины являются чакравартинами-преемниками⁶⁸. Понятие «дхармараджа» могло означать не только религиозного правителя (nom-un qan), но и владыку универсального закона (tögbö-yin qan/ejen).

Кратко в обобщенном виде эти идеи нашли отражение в ЕТ, где написано, что «начиная с индийского Олана-эргүгдэгсэна и до сегодняшнего дня для пользы живых существ *рождались ханы, владею-*

⁶⁵ ETNS. S. 261.

⁶⁶ Ibid. S. 168.

⁶⁷ *Биря Ш.* Монгольская историография. XIII—XVII вв. М., 1978. С. 77.

⁶⁸ *Sagaster K.* Die Weisse Geschichte. S. 21–22.

щие силой богдос (августейшие), которые упорядочивали мир (boydas kücüten qad töröjü delekei/-yi/ tübsidken)⁶⁹, рождались добродетельные бодхисаттвы которые руководили живыми существами, делали счастливыми всех благодаря религии Будды и törö богдо» («Burqan-u šasin boydas-un törö-ber qotala-yi jirγayuluγsan») ⁷⁰. В этом отрывке обращает на себя внимание фраза «рождались ханы, обладающие силой богдо, [они] упорядочивали мир». Мне думается, что в данном случае *törö* имеет космологический смысл, поскольку, во-первых, оно упоминается как *boydas-un törö*, а во-вторых, речь идет о его цивилизаторской умиротворительной функции, распространявшейся на весь мир. Как известно, «boyda[s]» — это маркер правителя (августейший), связанный с харизматической субстанцией, что зафиксировано в ритуальных текстах: «всесильная харизма Богдо» (erketü boyda-yin suu)⁷¹, «всесильное Богдо сульдэ» (kücütü boyda sülde)⁷². Это определяет социально-ритуальные функции правителя, делая его медиатором понятия «космос–социум» не только для своей общности, но и для универсума. Саган-Сэцэн, автор *Erdeni-yin tobči*, совершенно определенно приписывает *törö* правителю, указывая, что всеобщее счастье обеспечивается религией Будды и связью правителя с Высшим законом. Причем, несмотря на буддийскую направленность летописей, рождение правителя связывается с волей неба: «Владыка всего мира Богда Алтан сэцэн-хаган, рожденный по воле Высшего Неба» («Deger-e tngri-yin jayay-a-bar törögsen. Delekei dakin-u ejen boyda altan secen qayan») ⁷³. Здесь мы наблюдаем «парад» маркеров, отмечающих исключительность тумэтского Алтан-хана: qayan, boyda, владыка Вселенной.

Поскольку тексты XVI и XVII вв. написаны в условиях нового исторического контекста — периода распространения и становления буддизма в Монголии, то довольно часто встречаются примеры использования термина *törö* в связи с новым концептом «двух законов», которые определили характер управления обществом, о чем упоминалось выше. Согласно легендарным сведениям: «Третий сын Чингисхана — Угэдэй / Пригласил всемогущего ламу Сакья-пандиту / Согласно доброму правилу, соединив мирской закон и религию Будды, / Весь великий народ осчастливил постоянным миром и покоем. Так было» («Cinggis qayan-u yuduγar köbegün ögedei qayan. Cidayci erketü saskiy-a bandida blam-a-yi iregüluγsen. Cinar yosuγar yirtincü-yin törö burqan-u sasin-i jiluyuduγad. Ciqula yeke ulus-i ülemji masi engke amur

⁶⁹ ET. P. 191.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Rintchen B. Matériaux pour l'étude... P. 86.

⁷² Ibid. P. 61.

⁷³ ETNS. S. 171.

jiryγuluγsan teyimü bülüge») ⁷⁴. Безусловно, в этом ряду упоминаются и Хубилай, пригласивший Пагба-ламу, много сделавший для переводов священных текстов на монгольский язык и прославившийся как чакравартин-хаган; и Кулук-хаган, в правление которого Чойджи-одзэр сделал множество переводов на монгольский священных книг ⁷⁵.

Завоевание Китая потребовало от монгольской властвующей элиты замены неоформленных институционально традиционных верований более действенной идеологией, способной конкурировать с традиционной китайской. Контакты монгольских правителей, осуществляемые ими еще до получения китайского трона, с представителями тибетских буддийских школ в результате привели к заключению союза между первым монгольским императором юаньской династии Хубилаем и сакьяским иерархом Пагба-ламой: «Распространив дружественную религию Будды, основав совершенный светский закон, стали они местом поклонения (религиозным учителем) и милостынедателем» ⁷⁶ («Tangsuγ-a burqan-u sasin-i delgeregüliged. Tegsi yirtincü-yin törö-yi jokiyan bayıγuluγad. Takil-un oron öglige-yin ejen bolulcaγsan») ⁷⁷. Представляется более точной интерпретация выражения «yirtincü-yin törö-yi jokiyan bayıγuluγad» как «установил всемирный, т.е. универсальный или высший закон», поскольку Хубилай обозначался как «хаган», титулом, который маркирует не только верховного правителя Юаньской империи, но и универсального монарха.

В употреблении термина *törö* в контексте буддийской концепции власти отразилась характерная для традиционной культуры закономерность — полисемантическая ее знаков, когда один термин может выражать разные понятия (*qoyar törö / dörben törö*) ⁷⁸ или одно понятие обозначается разными терминами (*qoyar törö / qoyar yosun*), которые могли выступать как синонимы (*qoyar yosun = dörben törö*) ⁷⁹, а в качестве парного слова (*törö yosun*) выражали одно понятие.

Это характерное для традиционного сознания использование одного термина для обозначения как целого — Высшего закона, так и частей целого: двух законов (мирского и религиозного) и четырех законов (дхарани и сутры, мир и легкость). Эта традиция идет из древней

⁷⁴ Ibid. S. 151.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ «...nachdem er freudig die Religion des Buddha verbreitet, nachdem er die weltliche Herrschaft harmonische etabliert, wurden sie zu geistlichem Lehrer und Gabenherrn» (ETNS. S. 306).

⁷⁷ Ibid. S. 190.

⁷⁸ Хубилай, поселившись в Даду, управлял всем великим народом и «уравнял четыре закона» («dörben törö-yi tübsidkeged» [ET. P. 85]).

⁷⁹ Sagaster K. Die Weisse Geschichte. S. 84.

Индии, где, с одной стороны, термином дхарма обозначался Высший закон, с другой стороны, были дхармы различных социальных групп⁸⁰. Если в древней Индии термин «дхарма» приобрел и другое значение — учение, то в монгольской традиции последнее понятие стало выражаться другим заимствованным термином — *ном*, который употреблялся еще и в значении «книга». И соответственно санскритское «дхармараджа» могло означать как «владыку закона», так и «владыку учения», тогда как в монгольской традиции понятие «владыка Закона (Вселенной)», актуальное не только после распространения буддизма, но и до него, передавалось монгольским термином «*tögrö-yin ejen qaγan*»⁸¹, а «владыка учения» термином, употребляемым уже после принятия буддизма, — *ном-ун қап*.

Нужно еще обратить внимание на синонимическую пару терминов (*jarliγ/jasaγ*), обозначающих личную волю правителя или ламы, — их руководство и управление. «12, 1. Без руководства/управления учения (*ном-ун jasaγ*) живые существа попадут в ад, без управления хагана (*qaγan-u jasaγ*) народы и племена (*ulus ayımaγ*) погибнут»⁸². «Если не будешь следовать поучению ламы-учителя, встретишься с вредоносным учением. Если не будешь следовать поучению отца и матери, совершишь дурные дела. Если не будешь слушать приказов владыки хана (*ejed qad-un jarliγ*), попадешь в темноту»⁸³.

На примере Хубилай-хагана описываются космологизирующие функции правителя, держащего Высший закон: «Управление (*jasaγ*) истинного учения (*ünen ном*) двух законов (*qoγar yosun*), которые организовали вселенную (*yirtinču*) гениально рожденного Хубилай Сэцэн-хагана, подобно шелковому шнуру; управление (*jasaγ*) строгого хагана подобно золотому ярму. Распространить повсюду в четырех направлениях, чтобы принести мир всему великому народу» («*yeke tögrö-yi tübsin-e bariju. Yeke ulus-iyan engkejigülün jirγayuluγsan sutu törgösen qubilai sečen qaγan-u yirtinču-yi bayıγuluγsan qoγar yosun-u үnen ном-ун jasaγ kkib-ün janggiy-a. Kündü qaγan-u jasaγ altan buyulγ-a metü kiged-i. dörben jüg-tür түгемел-е даγурисqaγулju. yerüngkei-yin yeke ulus-i engkejigülküi-yin tula*»)⁸⁴. Как видим, закон правителя, который выражался термином «*tögrö*», в данном отрывке обозначается как «*jasaγ*», что, как в случае с «*tögrö*» и «*yosun*», определенно указывает на их синонимичность.

⁸⁰ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. С. 288, 305, 478.

⁸¹ Sagaster K. Die Weisse Geschichte. S. 85.

⁸² Ibid. S. 94.

⁸³ Ibid. S. 95.

⁸⁴ Ibid. S. 101–102.

Следующий текст, на мой взгляд, является примером обозначения Высшего закона парным термином «*jasay törö*»: «*tegüber qoyar yosu-yi jasay törö-dür neyilegüljü yabuyluclu. törö-eçe eteged jasay-i yabuylbasu ulus-un terigün-i barin yadaу*»⁸⁵. Я бы предложила следующую интерпретацию этого отрывка: «Объединив два закона [в соответствии с] Высшим законом, осуществляйте [его]. Если осуществлять правление, отклоняясь от Высшего закона, можно ли держать главенство в улусе?» В этом тексте указывается на необходимость приведения двух законов в соответствии с универсальным законом, отклонение от которого невозможно для истинного правителя. При этом универсальный закон выражается и как «*törö*», и как «*jasay törö*» — термином, которым подчеркивается управляющая функция хагана.

Таким образом, если в традиционной культуре речь шла только о Высшем законе, проводником которого был хаган, в буддийской традиции монголов, как мы видим, он поддерживается буддийским законом, который в текстах обозначается как «религиозный» или «религия Будды». При этом сохраняются представления о связи правителя с Небом. Так, в монгольском тексте специально оговаривается, что Алтан-сэцэн-хаган, который обозначается как универсальный монарх — *Delekei dakin-u ejen boyda altan secen qaγan*⁸⁶ — «августейший Алтан-сэцэн-хаган, владыка всего мира», родился по воле Высшего Неба и в память о Пагба-ламе и Хубилай-хагане «думал о религии и светском законе» («*nom-un sasin-i törö-yi sanaju*»)⁸⁷. Как в этом случае, так и в примерах, приведенных ниже, интерпретацию термина *törö* в значении светской или мирской власти-господства можно принять с некоторой долей условности. *Törö* может быть названо светским, поскольку речь идет о его связи со светским правителем — Алтан-хаганом и другими монгольскими ханами и хаганами. Но, с другой стороны, эта связь определяется его рождением по воле Высшего Неба, и *törö* сохраняет значение, сформировавшееся в рамках традиционной политической культуры, т.е. как универсальный закон вселенной (*yirtincü-yin törö*), определяющий статус Алтан-хагана в качестве универсального монарха, что, безусловно, имеет также религиозный смысл. Термин не содержит коннотаций, связанных с реальными властными механизмами — с системой норм, санкционированных или установленных государством как определенным аппаратом управления и охраняемых от нарушений с помощью мер государственного принуждения. Это объяснение следует иметь в виду, когда речь идет о светском законе.

⁸⁵ Ibid. S. 96.

⁸⁶ ETNS. S. 171.

⁸⁷ Ibid. S. 172.

В монгольских летописях XVII в. и последующего периода принятие буддийской концепции «двух законов» стало мерилом истинного правителя, что в текстах выражалось стандартными фразами, которые отмечают его приобщение к буддизму и, соответственно, руководство в своей деятельности двумя принципами управления — светским и религиозным.

Глаголы, которые описывают действия, совершаемые с «двумя законами», отмечают момент начала (установить, уравнивать, принять), инициируемый светскими лидерами. Войдя в буддийскую традицию, монгольские правители, установив ее, ее правилами руководствуются, управляя народом. Как и в традиционной культуре, использование в политической практике *törö* (светской власти) в сочетании с религией ведет к умиротворению народа, что и составляет его счастье.

Источники отмечают периоды, когда традиция патронирования буддизма светской властью прерывалась. Так, согласно Саган-Сэцэну, когда родился Тогон-Тэмур, «религия и светская власть — эти две [составляющие] — были разрушены» («qоуар-un ene sajin törö süiddün ати») ⁸⁸; со времен Ухагату-сэцэн-хагана и до приглашения Алтан-ханом Далай-ламы «религия и светский закон прервались» («šajin törö qоуар üciken cölüйдүgsen») ⁸⁹. Отход от следования концепции «qоуар törö» приводил к деструкции социальной жизни: «Во времена множества ханов люди страдали, не было универсального закона и закона Будды («yirtincü-yin törö burqan-u šasin es-e toytal-a») ⁹⁰, хан и простолюдины жили, не различая хорошего и плохого, в это время золотой род борджигинов (borjigin-u altan urчү) ⁹¹ пришел в упадок». Уже в *Белой истории* этот момент отмечался, причем внимание фиксировалось на роли правителя, о чем я писала выше ⁹².

При декларируемом равенстве двух принципов все-таки ведущим в управлении оставался светский закон (в переводе К. Кольмар-Пауленц — *der Herrschaft*), который религиозным законом только поддерживался, что подтверждается следующим фактом: Намудай-сэцэн-хаган, Дзонгэн-хатун и хунтайджи «проводили закон Высшего богдо-хагана благодаря религиозному закону» («degedü boγda qаγan-u töгö-yi nom-un yosуγar уabuγuluγad») ⁹³. Патронаж светской власти обеспечил буддизму быстрое распространение в монголоязычной среде, поскольку первыми религиозными деятелями были, как правило, ближайшие

⁸⁸ ET. P. 95.

⁸⁹ Ibid. P. 150.

⁹⁰ ETNS. S. 152.

⁹¹ Ibid.

⁹² Sagaster K. Die Weisse Geschichte. S. 96/144. № 29, 30.

⁹³ Ibid. S. 214.

родственники правителей, т.е. власть, как светская, так и религиозная, оставалась в руках правящего клана. Можно видеть, что идеи концепции «двух законов» становятся предметом интереса не только схоластов — теоретиков буддизма, но и если не всего монгольского народа, то его элиты, с которой были связаны авторы летописей.

И еще два замечания в связи с эволюцией представлений о *törö*. Первое касается изменения представлений о природе верховной власти. Если в традиционной политической культуре власть связывалась с небесным избранничеством (рождением по воле Высшего Неба) и делегированием избраннику права быть проводником универсального закона Вселенной, то в буддийской концепции «двух законов» статус истинного правителя формировался через обязательность ритуального посвящения (абишиг). Напомню приведенную выше цитату: «Гугуруши, владыкой учения (nom-un ejen), может называться тот, кто может заставить течь четыре реки посвящения (абишиг) во благо хагана, владыки *törö* (*törö-yin ejen*)»⁹⁴.

Второе замечание относится к тому, что в монгольских текстах буддийская концепция власти обозначается, как мы видели, по-разному, что позволяет говорить, во-первых, о синонимичности терминов, основное и общее значение которых связано с отношениями властвования — закон, обычай, правило, управление и т.п. А во-вторых, можно констатировать, что к XVII в., когда были написаны летописи, термины были полисемантическими и передавали как сакральный, так и профанный смысл. Использование терминов «*qоуар jасау*»⁹⁵ и «*qоуар уосун*»⁹⁶ как синонимов «*qоуар töрö*» позволяет говорить о начале процесса десакрализации значения последнего, что, надеюсь, станет предметом исследования другой статьи.

Анализ терминов монгольского языка показал полисемантическую их значения и нечеткость оформления идеи верховной власти, что, безусловно, связано с неопределенностью характера политической организации общества и неразвитостью механизмов рационально-легального господства. Этот период характеризуется тем, что концептуальный политический лексикон, отражающий понятия и представления на верховную власть, только начинает формулироваться. В Монголии это не являлось плодом творчества теоретиков, идеи о власти нашли лишь имплицитное отражение в летописях.

Но несомненно одно. Несмотря на многозначность термина, он всегда маркировал легитимность власти правителя и никогда не обозна-

⁹⁴ Ibid. S. 114.

⁹⁵ Термин *jasau* изначально маркировал профанную сферу деятельности правителя и означал следующее: указ, приказ, распоряжение, руководство, управление, правление.

⁹⁶ *Yosun* — обычай, закон.

чал специального аппарата правления. Поэтому в новых политических условиях XVII в., когда усиливается роль монголов в регионе, становится важным установление их власти и ее поддержка и происходит расширение значения термина. При сохранении представлений о связи истинного правителя, принадлежащего к Золотому роду, с универсальным законом Вселенной, что определяется его рождением по воле Неба, одновременно формируются идеи о приоритете верховной власти, основанной на следовании буддийской концепции «двух законов». Это даже привело к изменению статуса лиц, принявших буддизм: Алтан-хан и Абатай-хан, не являющиеся верховными правителями, обозначаются их титулом — хаганами. Как правило, *törü* хагана является *törü* улуса. Связь правителя с *törü* являлась основой эффективности его правления, что подчеркивается указаниями на состояние улуса, где устанавливается всеобщее процветание, мир и счастье. В Монголии рассматриваемого периода, во-первых, трудно обнаружить пример безличного употребления термина *törö*, т.е. он никогда не обозначает субъект действия (некий аппарат управления), и, во-вторых, политическая власть привязана к личности правителя.

III. НАРОДЫ (этнография)

В.Ц. Головачёв

ИЗУЧЕНИЕ АБОРИГЕННОЙ ИСТОРИИ И ЭТНИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ В ТРУДАХ ТАЙВАНЬСКИХ УЧЕНЫХ (середина 1980-х — 2010 г.)

Изучение истории островных аборигенов в тайваньской науке в период с середины 1980-х годов связано со многими важными переменами, проблемами и достижениями, позволяющими рассматривать этот период как особый этап, постепенно превращающийся в отдельную историографическую тему.

Современные «аборигенные исследования» на Тайване охватывают изучение живущих в разных частях острова горцев, а также равнинных аборигенов (последние известны под исторически возникшим общим псевдоэтнонимом *пинпу цзу* 平埔族; досл. «равнинные народности»)¹. Изданный в 2004 г. «Общий каталог тайваньских исследований» (台灣研究總書目) содержит около тысячи названий работ по тайваньским аборигенам. Число изданий по этой теме стало заметно нарастать с 1980-х годов, с началом процесса «тайванизации» и движения за права аборигенов. При этом все большее место в исследованиях занимает история, а сами историки изначально играли важную роль в изучении аборигенов².

¹ Принятые в 1997 г. Дополнительные статьи Конституции Китайской Республики (ст. 1, 4) выделяют «аборигенов равнинных и горных районов свободной территории», т.е. Тайваня.

² К 2005 г. исследования по этнической истории вели семь-восемь из 20 научных сотрудников НИИ истории Тайваня при Academia Sinica. Почти все они, в силу характера письменных источников, занимались преимущественно изучением *пинпу*. См.: Ван

© Головачёв В.Ц., 2013

Важной вехой в развитии «аборигенных исследований» на острове стал опубликованный в 1983 г. доклад³, который обобщил итоги многолетней исследовательской работы, проводившейся под руководством академика Ли И-юаня, и вызвал новый прилив научного и общественного внимания к изучению аборигенов, оказав большое влияние на пути и методы официальной «аборигенной политики»; он также вызвал активный интерес самих аборигенов и стимулировал расцвет развернувшегося «аборигенного движения» в последующую четверть столетия⁴.

В итоге в 1990-х годах на острове созрели условия для перехода от разовых проектов и разрозненных исследований к регулярной реализации новых масштабных проектов с участием многих ведущих ученых. В 1994 г. Комитет по архивным документам провинции Тайвань (台灣省文獻會) запланировал написание и издание серии монографий по истории аборигенов Тайваня. В 1998–2007 гг. вышло 17 томов этой серии, с особыми томами по десяти из четырнадцати официально признанных к 2008 г. народностей⁵. Один том посвящен первобытному периоду, а три тома по разделу «Политика» освещают историю правления голландцев/испанцев (1624–1661), минского клана Чжэн (1661–1883), династии Цин (1683–1895) и колониальной Японии (1895–1945).

Названия томов	Авторы
1. История аборигенов Тайваня. История народности <i>бинань</i> . Т. 1. 1998 台灣原住民史-卑南族史篇	Сун Лун-шэн 宋龍生
2. История аборигенов Тайваня. История народности <i>ями</i> . Т. 2. 1998 台灣原住民史-雅美族史篇	Сюй Гуан-хун, Дун Сэнь-юн 余光弘, 董森永
3. История аборигенов Тайваня. История народности <i>сайсьят</i> . Т. 3. 2005 台灣原住民史-賽夏族史篇	Линь Сю-чэ 林修澈

Я-тин. Ретроспектива исследований по истории тайваньских аборигенов // Го ли чжэнчжи дасюэ миньцзусюэ си. С. 1–2. 王雅萍. 台灣原主民族史的研究回顧 // 國立政治大學民族學系 <http://www.docin.com/p-8432932.html>

³ Ли И-юань и др. Оценка и исследование административной политики в горных районах Тайваня. Тайбэй: Институт этнологии, Академия Синика, 1983. 李亦園等. 山地行政政策之研究與評估報告書. 台北: 中央研究院民族學研究所.

⁴ Метаформозы правительственной политики и социального развития аборигенов на Тайване / Хуан Шу-минь, Чжан Ин-хуа, гл. ред. Тайбэй: Институт этнологии, Академия Синика, 2010. С. 15. 台灣原住民政策變遷與社會發展/黃樹民, 章英華主編. 台北市: 中央研究院民族學研究所.

⁵ Девять народностей, официально признанных в японский период (1895–1945): амэй, атайял, бинань, бунун, пайвань, пуюма, рукай, цзоу, ями. Народности, признанные в 2001–2008 гг.: шао (2001), кавалан (2002), труку (2004), сакидзайя (2007), сайджк (2008).

Названия томов	Авторы
4. История аборигенов Тайваня. История народности <i>рукай</i> . Т. 4, 2000 台灣原住民史-魯凱族史篇	Цяо Цзун-минь 喬宗恣
5. История аборигенов Тайваня. Языки. Т. 5, 2000 台灣原住民史-語言篇	Ли Жэнь-гуй 李壬癸
6. История аборигенов Тайваня. История народности <i>шао</i> . Т. 6, 2000 台灣原住民史-邵族史篇	Дэн Сян-ян, Сюй Му-чжу 鄧相揚, 許木柱
7. История аборигенов Тайваня. История народности <i>цзоу</i> . Т. 7, 2001 台灣原住民史-鄒族篇	Ван Сун-шань и др. 王嵩山等
8. История аборигенов Тайваня. История урбанизированных аборигенов. Т. 8, 2001 台灣原住民史-都市原住民史篇	Цай Мин-чжэ и др. 蔡明哲等
9. История аборигенов Тайваня. История народности <i>пайвань</i> . Т. 9, 2001 台灣原住民史-排灣族史篇	Тун Чунь-фа 童春發
10. История аборигенов Тайваня. История народностей <i>пинпу</i> в северной части. Т. 10, 2001 臺灣原住民史-北部平埔族史篇(精)	Чжань Су-цзюань, Чжан Су-фэнь 詹素娟, 張素玢
11. История аборигенов Тайваня. История народностей <i>пинпу</i> в центральной части. Т. 11, 2001 台灣原住民史-中部平埔族史篇	Лян Чжи-хуэй, Чжун Ю-лань 梁志暉, 鍾幼蘭
12. История аборигенов Тайваня. Политика. Ч. 3. Т. 12, 2001 台灣原住民史-政策篇(3)	Фуцзиэ Шицзюэ 藤井志津枝
13. История аборигенов Тайваня. Первобытная история. Т. 13, 2002 台灣原住民史-史前篇	Ши Лэй 石磊
14. История аборигенов Тайваня. История народности <i>атайял</i> . Т. 14, 2002 台灣原住民史-泰雅族史篇	Сюй Гуан-хун и др. 余光弘等
15. История аборигенов Тайваня. История народности <i>бунун</i> . Т. 15, 2002 台灣原住民史-布農族史篇	Е Цзя-нин 葉家寧
16. История аборигенов Тайваня. Политика. Ч. 1. Период Голландии, Испании и минского дома Чжэн. Т. 16, 2005 台灣原住民史: 政策篇(1)荷西明鄭時期	Кан Пэй-дэ 康培德
17. История аборигенов Тайваня. Политика. Ч. 2. Период правления Цин. Т. 17, 2007 台灣原住民史: 政策篇(2)清治時期	Вэнь Чжэнь-хуа (сост.) 溫振華編著

Наряду с названной серией активизировалось и составление истории аборигенов на локальном уровне, которое велось как минимум в четырех уездах острова: Гаосюн, Илань, Наньтоу, Тайдун. К примеру, в 16-томной истории уезда Тайдун аборигенам посвящены семь томов, включая отдельные тома по народностям *бунун*, *амэй*, *ями*, *пайвань* и *рукай*⁶.

⁶ Ван Я-пин. Ретроспектива исследований... С. 13–14.

В трактовках статуса и содержания аборигенной истории тоже произошли глубокие изменения. Вплоть до середины 1980-х годов прошлое аборигенов рассматривалось местными учеными в рамках безальтернативной, официозной китаеццентричной модели истории, с позиций освоения острова китайцами и аккультурационной политики властей (читай — китаизации). История аборигенов была побочной темой для островной науки, а история почти бесследно ассимилированных народностей *пинпу* занимала в ней еще менее значимое место. Но, как уже говорилось, этот подход стал резко меняться с ростом внимания островной общественности к социальной роли аборигенов. В глазах историков, что видно даже по названиям публикаций отдельных авторов, аборигены постепенно превращались из пассивного объекта воздействия и ассимиляции со стороны китайцев в субъект-объект, а затем и в активный субъект, оказывавший свое влияние на всех прочих участников локальных межэтнических отношений⁷. К примеру, Кэ Чжи-мин наглядно доказал, что в эпоху Цин «окультуренные дикари» *шу фань* (они же — *пинпу*) подвергались не только эксплуатации, но и защите со стороны властей, как важные плательщики ренты и налогов. При этом они были одним из ключевых агентов в политике «сдерживания китайцев с помощью дикарей и сдерживания неокulturенных (дикарей) с помощью окulturенных» 以番制漢, 以熟制生, проводившейся властями острова в рамках местной «трехслойной этнической системы»⁸.

Плюрализации и смене научных подходов/оценок исторической роли коренных формозцев способствует и подключение ученых из числа аборигенов. Так, соавтором тома 2 «История аборигенов Тайваня. История народности *ями*» (1998) стал Дун Сэнь-юн, вождь и священник одного из племен *ями*. Историю этнических связей, политики «упорядочения дикарей» в японский период и миграций народности *амэй* изучает представительница *амэй* доцент Линь Су-чжэнь из университета Дунхуа. Работы этих и других ученых аборигенных кровей отражают по-своему уникальный внутренний взгляд на историю, мировосприятие и культуру их этносов, отличающийся не только от былых китаеццентричных, но порой и от «тайванеццентричных» подходов, если говорить о народности *ями* с острова Орхидей⁹. Для таких ученых

⁷ Ван Я-пин. Ретроспектива исследований... С. 2–4; Лю Би-дэ. Борьба аборигенов из Даньшуй против испанских колонизаторов в 1636 г. // Тайвань яньцзю цзикань. 2010, № 110. С. 67–76. 劉彼德. 1636 年淡水原住民反抗西班牙殖民者的斗争 // 臺灣研究集刊.

⁸ Кэ Чжи-мин. Домохозяин «фань»: этническая политика и земельные права «окультуренных дикарей» на Тайване в эпоху Цин. Тайбэй, 2001. 柯志明. 番頭家: 清代台灣族群政治與熟番地權. 台北: 中央院社會學研究所.

⁹ В беседе с автором статьи на о. Орхидей весной 2008 г. Дун Сэнь-линь прямо признал, что не причисляет *ями* к «тайваньцам», разделяя их в личном восприятии по принципу

аборигенная тематика, родной язык, культура и мировоззрение служат отправной точкой этноисторических исследований, а сами аборигены — не столько объектом, сколько субъектом этнической истории и политики. При этом китаецентричные модели истории являются для них уже лишь фактом историографического прошлого.

В годы правления прорезавшей Демократической прогрессивной партии (ДПП, 2000–2008), всемерно подчеркивавшей австронезийские корни тайваньцев, при поддержке правительственного Совета по делам аборигенов было развернуто «Новое племенное движение аборигенов: вызов 2008» (挑戰 2008 的原住民新部落運動), призывавшее последних обращаться к поискам племенных корней или писать историю своих родов и племен. В целом с конца 1990-х годов к исследованиям в духе «своя народность пишет свою историю» (我族寫我史) подключились около тридцати ученых, представляющих почти все коренные народности острова¹⁰.

После 2008 г. под эгидой Тайваньского государственного университета на острове ведутся масштабные «межвузовские» исследования по исторической локализации аборигенных общин. Исконные границы обитания местных жителей и их соседей, а также сопутствующие сведения, установленные документально и путем перекрестных устных опросов, наносятся на электронную карту. Таким способом постепенно создается единая виртуальная картина расселения аборигенов по всему острову в разные периоды истории, которая в определенном смысле отражает и общие интеграционные тенденции в изучении аборигенной истории местными учеными. Тенденция к интеграции аборигенных исследований проявилась и в плане методологии, примером чему служат призывы директора НИИ этнологии Хуан Ин-гуя к «всесторонней историзации антропологии» и «антропологизации истории»¹¹.

«мы — они». Личный веб-сайт *Линь Су-чжэнь*: <https://sites.google.com/site/k3887103/> См. также: *Валис Югань*. Все тайваньское движение аборигенов // Становление гражданского государства на Тайване / У Ми-ча и др. Тайбэй, 1993 瓦歷斯尤幹. 泛台灣原住民運動 // 收於吳密察等人 «建立台灣的國民國家», 台北:前衛; *Ицзян Болуэр*. Первичное обсуждение путей развития аборигенного движения на Тайване // Шань хай вэньхуа. 1994, № 4. С. 22–38. 夷將拔路兒. 台灣原住民運動發展路線之初步探討 // 山海文化.

¹⁰ *Чжэнь Су-цзюань*. Ретроспективы и перспективы исследований по «истории аборигенов» в 2010 г. // Материалы науч. конф. «Ретроспективы и перспективы исследований по истории Тайваня» в 2010 г. Тайбэй, 2011. С. 5. 詹素娟. 2010年“原住民主”研究的回顧與評析 // 2010年臺灣史研究的回顧與展望學術研討會 <http://thrrp.ith.sinica.edu.tw/conrap.php?Y=2011>

¹¹ *Ван Я-пин*. Ретроспектива исследований. С. 6; *Хуан Ин-гуй*. Слияние истории и антропологии — антропологическая точка зрения // Жэньлэй сюэды пинлунь. Тайбэй: Юйчэнь, 2002. С. 296–325. 黃應貴. 歷史學與人類學的會合 — 一個人類學的觀點 // 人類學的評論, 台北:允晨; *Хуан Ин-гуй*. Постановка проблемы: историзация антропологических исследований // Тай да вэнь ши чжэ сюэ бао. Тайбэй, 2003, № 59. С. 1–10. 黃應貴. 專題導論: 人類學研究的歷史化 // 台大文史哲學報.

Изучение истории *пинпу*

На волне общего «аборигенного ренессанса» свои культурные традиции и историческую память пытаются возродить не только туземные горцы, но и во все большей степени потомки равнинных *пинпу*, изучение которых занимает особое место в этнических исследованиях на Тайване. Хотя племена и народности *пинпу* давно и почти полностью ассимилированы китайцами, именно они были первыми туземцами, вступавшими в многовековые тесные контакты с заморскими иммигрантами и колонизаторами (китайцами, европейцами, японцами и др.). В ходе этих контактов сложился мощный пласт разноязычных письменных источников, позволяющих довольно полно и достоверно реконструировать историю и культуру *пинпу* на протяжении почти 400 лет, с начала XVII в. А собранные и уцелевшие за эти века лингвистические данные позволяют отследить связи и миграции данных народностей на протяжении тысячелетий¹².

Помимо китайских источников наиболее ранние, систематичные и крайне ценные известия о *пинпу* представлены в европейских колониальных документах XVII в. Немало новых сведений о *пинпу* на западных языках появилось после 1860 г., когда Китаю пришлось открыть остров, как и другие свои порты, для въезда иностранцев. Сбор этих сведений западными учеными резко активизировался после японской карательной экспедиции против формозских аборигенов в 1874 г., а также японо-китайской войны 1894–1895 гг., после которой Тайвань стал колонией Японии. С конца XIX в. изучение *пинпу* на самом острове вели несколько поколений ученых. Фактографические и методологические основы научных исследований заложили в 1895–1945 гг. японские этнологи Ино Канори, Огава Наойоси, Уцусикава Нэндо, Кокубу Наоити, Канасеки Такео (1897–1983), Кано Тадао и др. В 1950–1960-х годах их работу продолжили тайваньские этнологи: Ли И-юань 李亦園¹³, Ли Чунь-шэн 李純聲, Вэй Хуэй-линь 衛惠林, Лю Бинь-сюн 劉斌雄, Сун Вэнь-сюнь 宋文薰 и другие, внесшие немалый вклад в

¹² Пань Ин-хай. Новое осмысление и новый старт исследований *пинпу* // Записки научной конференции «Исследование народностей *пинпу*» // Тайвань ши яньцзю. 1994. Т. 1, № 1. С. 167. 潘英海. 平埔研究的再思考與再出發記——“平埔族群研究”學術研討會// 台灣史研究.

¹³ Ли И-юань. Взгляд на тайваньских *пинпу* исходя из документальных материалов // Далу цзачжи. 1955, № 10(9). С. 19–29. 李亦園. 從文獻資料看台灣平埔族// 大陸雜誌; он же. Особенности древних культур ЮВА у тайваньских *пинпу* // Чжуи юй го цз. 1955, № 44. С. 23–28. 李亦園. 臺灣平埔族所具之東南亞古文化特質// 主義與國策; он же. Жертвоприношения духам предков у тайваньских *пинпу* // Чжунго миньцзу сюэбао. 1955, № 1. С. 125–137. 李亦園. 臺灣平埔族的祖靈祭// 中國民族學報.

изучение *пинпу*. С середины 1960-х годов до середины 1980-х в изучении *пинпу* возник долгий застой¹⁴, прерванный лишь приходом третьего поколения островных ученых, которые и сегодня играют ведущую роль в «пинпуведении» Тайваня (Ли Жэнь-гуй 李壬癸, Пань Ин-хай 潘英海, Чжань Су-цзюань 詹素娟, Ши Тянь-фу 施添福, Кэ Чжи-мин 柯志明, Хун Ли-юань 洪麗完, Линь Цин-цай 林清才 и др.)¹⁵. Наконец, с рубежа 2000-х годов на Тайване выходит на сцену четвертое поколение ученых, включая уже упомянутых выходцев из самих аборигенов.

Как и изучение аборигенов в целом, до середины 1980-х годов изучение *пинпу* оставалось на периферии внимания тайваньских ученых. Но после зарождения на острове «аборигенного движения», отмены в 1987 г. закона о военном положении и снятия негласных табу на глубокое изучение истории Тайваня тема *пинпу* начала быстро превращаться в предмет особого внимания, утрачивая более низкий статус по сравнению с изучением и ханьцев, и горных аборигенов. Свидетельством этого стали публикации тех лет, оценивавшие трудности и значимость изучения *пинпу*, потенциал западных и китайских источников, а также итоги прошлых исследований¹⁶.

В 1988 г. на острове вышел первый полный «Каталог исследований по *пинпу*»¹⁷. С 1992 г. Пань Ин-хай и его коллеги вели «рабочие встречи по изучению *пинпу*, а в 1994 г. провели первую конференцию «Изучение народностей *пинпу*», обобщившую итоги и будущее местных исследований. Конференция подтвердила важность изучения *пинпу*, наметила стратегию исследований, малоизученные темы и районы острова, отметила ценность коллективных междисциплинарных изысканий, при сохранении различий в подходах и выводах отдельных уче-

¹⁴ Одна из редких статей тех лет: Се Цзи-чан. Китаизация *пинпу* — исследование на тайваньской равнине Пули // Чжунъян яньцзюань миньцзусюэ яньцзюсо чжуань-кань. 1979, № 47. С. 49–72. 謝繼昌. 平埔族之漢化—台灣埔里平原之研究// 中央研究院民族學研究所專刊.

¹⁵ Пань Ин-хай. Новое осмысление. С. 169–170.

¹⁶ Пань Ин-хай. Трудности и значение исследований *пинпу* // Тайвань фэнью. 1987, № 37(2). С. 157–165. 潘英海. 平埔族研究的困惑與意義//臺灣風物; он же. Документальные материалы на западных языках, касающиеся изучения *пинпу* // Сводный каталог исследований по тайваньской этнической группе *пинпу* / Чжуан Ин-чжан, гл. ред. Тайбэй, 1988. С. 94–144; Чжань Су-цзюань. Обсуждение исследований *пинпу* с учетом документальных материалов на китайском языке // Сб. статей конференции по исследованиям истории Тайваня и выявлению исторических материалов. Гаосюн, 1987. С. 243–284. 詹素娟. 從中文文獻資料談平埔族研究// 臺灣史研究暨史料發掘研討會論文集, 高雄: 臺灣史蹟研究中心.

¹⁷ Сводный каталог исследований по тайваньской этнической группе *пинпу* / Под ред. Чжан Ин-чжана, Пань Ин-хая, Вэн Цзя-иня, Чжань Су-цзюаня. Тайбэй, 1988. 台灣平埔族群研究書目彙編 / 莊英章主編, 潘英海, 翁佳音, 詹素娟編輯, 台北: 中研院民族學研究所.

ных¹⁸. Пути грядущих исследований обсуждались на конференции «Народности *пинпу* и исторические культуры Тайваня» (1998), на первом международном форуме «Народности *пинпу* и общество Тайваня» (2000), а также на других форумах¹⁹, в специальных сборниках статей²⁰ и в монографиях²¹.

Как видно из публикаций 1980-х — 2010 г., за все это время тайваньские историки не только обобщили уже имеющиеся сведения²², но также солидно умножили и преобразили научные знания о *пинпу*. Они показали, что термин «*пинпу*» столь же условен, как и термин «*гаошань*» (горцы), долгое время служивший искусственно навязанным экзоэтнонимом для всех горных аборигенов. На самом деле *пинпу* из разных районов острова были весьма разнородными, полиэтничными и поликультурными общностями. Новейшие изыскания позволили также пересмотреть упрощенные представления о гомогенности и матриархальности социальной системы *пинпу*, о полной ассимиляции (китаизации), о локализации исконного «центра» *пинпу* на юге остро-

¹⁸ Пань Ин-хай. Новое осмысление. С. 166–170.

¹⁹ 1) Науч. конф. «Исследования народностей *пинпу*» / “平埔族群研究”學術研討會 (16–17.04.1994); 2) Науч. конф. «Народности *пинпу* и исторические культуры Тайваня». “平埔族群與臺灣歷史文化”學術研討會 (16–17.05.1998); 3) Междунар. науч. конф. «Народности *пинпу* и тайваньское общество» / “平埔族群與臺灣社會”國際學術研討會 (23–25.10.2000); 4) Междунар. науч. конф. «Государство и аборигены: исследования по этнической истории АТР» / “國家與原住民:亞太地區族群歷史研究”國際學術研討會 (24–25.11.2005); 5) 1-я науч. конф. «Этносы, история и региональные общества» 第一屆“族群、歷史與地域社會”學術研討會 (20–21.12.2007); 6) 2-я науч. конф. «Этносы, история и региональные общества» 第二屆“族群、歷史與地域社會”學術研討會 (12–13.11.2009).

²⁰ Сборник документальных материалов по тайваньским народностям *пинпу* / Под ред. Чжан Янь-сяня, Ван Ши-цина, Ли Цзи-хуа. 張炎憲, 王世慶, 李季樺編. 臺灣平埔族文獻資料選集. Тайбэй, 1993. Т. 1–2; Материалы конференции 1994 г. см.: Пань Ин-хай, Чжань Су-цзюань. Сб. статей по исследованиям *пинпу* 潘英海, 詹素娟編 «平埔研究論文集». Тайбэй, 1995. 498 с. <http://ianthro.tw/p/91>; Чжан Луи-чжи. В поисках утерянных формозских племен: ретроспективные размышления о исследованиях по истории тайваньских *пинпу* // 100 лет исследований по истории Тайваня: ретроспективы и перспективы. Тайбэй, 1995. С. 269–272. 張隆志. 追尋失落的福爾摩沙部落 — 台灣平埔族群史研究的反思 // 台灣史研究一百年:回顧與展望. 臺北; Материалы конференции 1998 г. см.: Сб. статей по народностям *пинпу* и историческим культурам Тайваня / Под ред. Чжань Су-цзюаня, Пань Ин-хая. Тайбэй, 2001. 317 с. 詹素娟, 潘英海編 «平埔族群與臺灣歷史文化論文集».

²¹ Хун Ли-вань. Народности *пинпу* Центрального Тайваня: исследование селения Шалу и большого селения Али. Тайбэй, 1997. 512 с. 洪麗完. 臺灣中部平埔族: 沙轆社與岸裡大社之研究. 臺北: 稻鄉出版社.

²² Сб. относящихся к *пинпу* документов из архивов генерал-губернаторства Тайваня / Ред. и пер. Лю Цзэ-минь, Чэнь Вэнь-тянь, Янь И-фан. Наньтоу, 2001. 劉澤民, 陳文添, 顏義芳編譯. 台灣總督府檔案平埔族關係文獻選輯, 南投市: 台灣省文獻委員會.

ва²³ и прочие стереотипы. В последнюю четверть века наметился отход от описания истории аборигенных групп с сугубо «китаеццентричных» позиций. Уходят в прошлое теории «пионерского освоения» острова и «оцивилизывания» его коренных жителей китайцами, равно как и концепции «вторжения внешних сил» (外力入侵), антагонизмов между «приоритетными этносами» (優勢族群) и «слабыми этносами» (弱勢族群) и пр. Появляются статьи, представляющие «некитаизационную трактовку» (非漢化論) развития общественной жизни аборигенов и их отношений с китайцами, «забытую историю» местных «князей», общин (селение Алишэ и др.) и этносов (народность *бацзай* и др.), идентификацию и идентичность *пинпу*²⁴.

Усилиями тайваньских ученых изучение *пинпу* обрело в последние 25 лет достойное место в местных научных исследованиях, а прошлое и настоящее этих народностей признано важнейшей частью этнической истории и культуры Тайваня. Активно используя китайские, японские и во все большей мере европейские (голландские, испанские и пр.) письменные источники, ученые острова убедительно показали, что народности *пинпу*, занимавшие пограничное положение между разными иммигрантами и горными аборигенами, вовсе не являлись простыми пассивными жертвами иноэтничных экспансий и ассимиляционной политики. Напротив, благодаря своему уникальному общественному положению они веками играли ключевую посред-

²³ Ли Жэнь-гуй. Классификация *пинпу* Северного Тайваня и ее языковые основания 李壬癸. 臺灣北部平埔族的分類及其語言根據// Тайвань фэнью, 1991. Т. 41, № 4. С. 197–214; Хун Ли-вань. Изучение и прочтение древних документов по народностям *пинпу* в центральной части Тайваня: 8 селений Даокас в Бэншань и 4 селения Пайпула. Тайчжун, 2002. 洪麗完. 台灣中部平埔族群古文書研究與導讀:道卡斯族崩山八社與拍瀑拉族4社(3冊), 台中縣豐原市:台中縣立文化中心.

²⁴ Хуан Ин-гуй. Социальная жизнь бунунцев в Дунпушэ. Тайбэй, 1992. 黃應貴. 東埔社布農人的社會生活, 台北:中研院民族所; Вэн Цзя-инь. Забытая история аборигенов — первичное исследование Quata (правителя дикарей в Даду) // Тайвань фэнью, 1992. Т. 42, № 4. С. 145–188. 翁佳音. 被遺忘的原住民史 — Quata (大肚番王)初考// 臺灣風; Чжан Лун-чжи. В поисках утерянных формозских племен. С. 266–267; Хун Ли-вань. Возникновение и метаморфозы поселения Даду // Тайвань ши яньцзю, 1996. Т. 3, № 1. С. 31–96. 洪麗完. 大社聚落的形成與變遷 (1715–1945): 兼論外來文化對岸裡大社的影響// 臺灣史研究; Ши Чжэн-фэн. Идентификация статуса *пинпу* // Тайваньские народности *пинпу* / Ред. Лю И-чан, Ши Чжэн-фэн. Тайбэй, 2003. С. 43–60. 施正鋒. 平埔身分認同// 台灣平埔族. 潘朝成, 劉益昌, 施正鋒合編, 台北:前衛出版社; Чжан Яо-ци. Исследование названий поселений тайваньских *пинпу*. Тайбэй, 2003, 137 с. 張耀錡. 台灣平埔族社名研究, 台北:南天書局; Чжань Су-цзюань. Определение идентичности и метаморфозы тайваньских *пинпу* (1895–1960) — акцент на понятии «раса/этнос» в системе подворных переписей и обследований положения в стране // Тайвань яньцзю, 2005. Т. 12, № 2. С. 121–166. 詹素娟. 台灣平埔族的身分認定與變遷 (1895–1960) — 以戶口制度與國勢調查的“種族”分類為中心// 臺灣史研究.

ническую роль в системе многосторонних межэтнических связей, оказывая активное влияние на всех ее участников (в т.ч. китайцев), на политику властей и на формирование в пределах острова многополярной «синтезированной культуры». Осмысление этой особой культуры в контексте неоднородного развития полиэтничного социума открыло невиданные горизонты в области истории Тайваня и составило в 1980-х–2010 г. новую концептуальную основу для изучения островными учеными не только «забытой истории» *пинту*, но и всех прочих контактировавших с ними этнических групп²⁵.

Проблемы и перспективы изучения аборигенной истории Тайваня

На фоне впечатляющих успехов выявляется и немало проблем, связанных с издержками быстрого развития исследований по аборигенной истории и разнородным в подходах тайваньских ученых к ее освещению. Типичным примером служит упомянутая «История аборигенов Тайваня». Пестрый состав авторов, различия в их специальной подготовке, научных взглядах и подходах, региональные особенности и различная степень доступности источников, сжатые сроки и отсутствие опыта реализации подобных проектов, сложности общения ученых с аборигенами и политические влияния — все это привело к значительной неоднородности текстов, вызвавшей критику самих ученых. В целом, как отмечает Ван Я-пин, многие тома серии не вполне отвечают заявленному жанру. Истории отдельных народностей, написанием которых в ряде случаев ведали этнографы, археологи или филологи, освещены либо однобоко и неполно, либо тематически, с упором на археологию и этнографию, без исторической перспективы. В частности, неудача с привлечением к сотрудничеству части жителей острова Орхидей привела к тому, что опубликованная история народности *ями* охватила в основном лишь две деревни (Рыболовов и Красноголовых) и историю рода самого Дун Сэнь-линя, одного из соавторов тома. А в 16-томной истории уезда Тайдун особый том по *ями* написан женщиной-археологом, в результате чего, как отмечает Ван Я-пин, неживые предметы затмили самих людей²⁶. При этом попытки удревять историю заселения острова за счет привлечения археологических источников порождают вопросы о связях его древнейших первобытных обитателей с современными коренными народностями и о корректности попыток их прямого отождествления.

²⁵ Чжан Лун-чжи. В поисках утерянных формозских племен. С. 269–272.

²⁶ Ван Я-пин. Ретроспектива исследований. С. 11–14.

Хотя привлечение аборигенов к локальным историческим исследованиям в последние десятилетия активизируется, возможности их участия в написании своих «этноцентричных» историй все еще сильно ограничены нехваткой кадров, незнанием научных теорий, методик и иноязычных источников. При этом, судя по примеру с «историей *ями*», даже соавторство отдельных авторов-аборигенов еще не гарантирует цельной подачи их собственной истории. А в случае с *шао* (邵), официально признанными в 2001 г. десятой аборигенной народностью острова, даже самим ученым еще не вполне ясны ее связи с соседними горными аборигенами и *пинпу*²⁷.

Официальное признание сразу пяти новых народностей, принятие в 2005 г. Закона об аборигенах²⁸ и ряд других мер, предпринятых в годы правления ДПП, стали новым стимулом для активизации аборигенных исследований, для более полного и адекватного воссоздания этнической истории острова. В то же время темпы и способы реализации указанных мер породили у многих ученых и общественности сомнения в научной объективности и достаточности избранных для этого критериев, а также небеспочвенные подозрения в политических заигрываниях с аборигенами и манипуляциях со стороны правившей партии. Скороспелость подобной политики подтверждают попытки повторного самоопределения (смены официальной принадлежности) отдельных групп из числа вновь признанных народностей.

Таким образом, сегодня главной проблемой в деле изучения аборигенной истории на Тайване является уже не значимость этой истории вообще или признание различий в подходах к ней, а вопрос о том, как преобразовать имеющееся количество в качество, углубить исследования и сделать ее адекватной, органичной частью общей истории Тайваня²⁹. Основой для этого должны послужить дальнейшее изучение архивов, перевод иноязычных письменных источников, ведение полевых исследований и привлечение новых археологических источников, подготовка молодых ученых, расширение связей с мировой наукой, поиск новых неполитизированных теорий и подходов.

Как показывают ежегодные историографические обзоры исследований по истории Тайваня, в последние годы на острове наметился резкий рост числа научных публикаций по аборигенной истории

²⁷ Там же. С. 12.

²⁸ Основной закон об аборигенах, принятый в 2005 г., требует от правительства острова защиты статуса аборигенов и работы в направлении предоставления им автономии.

²⁹ Ван Я-пин. Ретроспектива исследований. С. 16–18; Се Ши-чжун. Макровзгляд на изучение антропологии этнических групп. Сб. статей по аборигенам Тайваня. Тайбэй, 2004. С. 3–74. 謝世忠. 族群人類學的宏觀探索:台灣原住民論集,台北:台灣大學出版中心.

(2007 г. — 17, 2008 г. — 18, 2009 г. — 48, 2010 г. — 31), большая часть которых (около 1/3) посвящены правлению Цин (1683–1895) и Японии (1895–1945)³⁰. При этом предметами внимания тайваньских историков по-прежнему остаются в основном локальные этнические группы, миграции и межэтнические связи³¹.

Что касается этнической политики, то продолжающийся уже более четверти века рост «аборигенного движения» и «аборигенный ренессанс», а также растущее влияние этих процессов на современную общественно-политическую жизнь Тайваня стимулируют все более активное изучение местными учеными как исторической роли государства в жизни аборигенов (расселение и миграции, определение и самоопределение, покорение и признание, установление и регулирование статуса коренных народов и пр.)³², так и роли-участия аборигенов в государственном управлении и политической жизни острова³³. Очередным крупным событием в этом плане стало издание в 2010 г. уже цитировавшегося выше сборника статей «Метаформозы правительственной политики и социального развития аборигенов на Тайване». В этом сборнике 15 авторов и участников одноименного научного проекта всесторонне рассмотрели местную политику и социальное

³⁰ Чжань Су-цзюань. Ретроспективы и перспективы. С. 1.

³¹ См., например: Цзянь Цзюань-жэнь. Исследования аборигенных народностей *пинту* в районе Гаосюн. Гаосюн, 2010. 簡炯仁. 高雄地區平埔族原住民之研究. 高雄: 高雄縣政府; *Кан Пэй-дэ*. Консолидация племен тайваньских аборигенов под властью голландской Ост-Индской компании // Тайвань ши яньцзю, 2010. Т. 17, № 1. С. 1–25. 康培德. 荷蘭東印度公司治下的臺灣原住民部落整併// 臺灣史研究; *он же*. Тайваньско-европейские межэтнические браки под властью голландской Ост-индской компании: на примере аборигенов в окрестностях Тайнани // История Наньина. Общество и культура / Гл. ред. Дай Вэнь-фэн. Тайнань, 2010. Т. 2. С. 55–76. 荷蘭東印度公司治下的臺歐跨族群婚姻: 臺南一帶的原住民案例// 收錄於戴文鋒編, «南瀛歷史, 社會與文化 (II)», 臺南:臺南縣政府和 т.д.

³² Фудзи Сидзуэ. Упорядочение варваров — планы Японии по упорядочению правления на Тайване. Тайбэй, 2003. С. 151–276. 藤井志津枝. 理蕃 — 日本治理台灣的計策, 台北: 文英堂出版社; *Ван Мин-хуэй*. Ретроспективы и перспективы движения аборигенных народностей на Тайване // Анализ социальных движений по обеим сторонам Тайваньского пролива / Под ред. Чжан Мао-кюя. Гл. ред. Чжэн Юн-нянь. Тайбэй, 2003. 汪明輝. 台灣原住民族運動的回顧與展望// 收於張茂桂, 鄭永年主編, 兩岸社會運動分析, 台北: 新自然主義公司; *Lung-chih Chang*. From Quarantine to Colonization: Qing Debates on Territorialization of Aboriginal Taiwan in the Nineteenth Century // Тайвань ши яньцзю, 2008. Т. 15, № 4. С. 1–30; Государство и аборигены. Исследования по этнической истории АТР / Под ред. Хун Ли-ваня (Сб. ст.). Тайбэй, 2009. 洪麗完主編. 國家與原住民 — 亞太地區族群歷史研究. 台北: 中央研究院, 台灣歷史研究所; Сб. статей «Метаформозы правительственной политики и социального развития аборигенов на Тайване».

³³ Хайшуэр Бацылафэй. Исследование участия аборигенов в выборах депутатов Законодательного юаня (1972–2004). Тайбэй, 2010. 海樹兒及刺拉菲. 原住民參選立法委員之研究 (1972–2004年). 臺北: 國史館.

развитие аборигенов за последние четверть века в перспективе глобализации, мультикультурализма и устойчивого развития³⁴.

Борьба аборигенов за расширение автономии на местах и представительства в центральных органах власти, требования возврата исконных земель и уравнивания в правах с другими этническими группами, социальная роль женщин-аборигенок, воссоздание аборигенной культуры³⁵ и истории — все эти актуальные для современного Тайваня общественные проблемы и вызовы неразделимы с этнической историей и политикой. Поиск адекватных, демократичных и своевременных ответов на эти и многие другие проблемы и вызовы все больше зависит от компетентности и объективности самих островных ученых.

³⁴ Метаформозы правительственной политики и социального развития аборигенов на Тайване. С. 15–17.

³⁵ Сборник статей конференции по возрождению культуры народностей *тунгу* в Южном Тайване / Под ред. Цзянь Вэнь-миня. Тайбэй, 2010. 重建南臺平埔族群文化學術研討會論文集. 簡文敏主編, 臺北: 國立臺灣博物館.

М.И. Жих

**АРАБСКАЯ ТРАДИЦИЯ ОБ АС-САКАЛИБА
В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ
И ИМЕНЬКОВСКАЯ КУЛЬТУРА:
ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ**

Уже давно учеными, исследующими арабские источники о Восточной Европе, было замечено, что некоторые из них помещают неких *ас-сакалиба-славян*¹ где-то в Среднем Поволжье². Однако поскольку авторам других источников славяне в Среднем Поволжье известны не были, а археологические исследования в Волго-Камье не фиксировали, как считалось длительное время, признаков славянской материальной культуры, выводы из анализа указанных известий учеными делались различные. Так А.Я. Гаркави, опираясь на известия Ибн Фадлана, именующего *ас-сакалиба* волжских болгар, и ад-Димашки, который говорил о волжских болгарях как о смеси тюрок и *ас-сакалиба*, считал, что славяне составляли значительную часть населения Волжской Болгарии и постепенно были ассимилированы тюрками³, а С.Г. Кляшторный, проанализировав рассказ Ибн А'сама ал-Куфи о походе Марвана против Хазарии в 737 г., также поместил славян, с которыми столкнулся арабский полководец, в Поволжье. В противовес этому А.З.В. Тоган те же известия приводил в качестве доказательства того, что этноним

¹ Вопрос об этнической атрибуции *ас-сакалиба* восточных источников вызвал длительную дискуссию (обзор ее см.: Мишин Д.Е. Сакалиба (славяне) в арабском мире в раннее средневековье. М., 2002. С. 8–12). Ныне, однако, можно довольно уверенно говорить, что этноним этот, за некоторыми исключениями, относился преимущественно к славянам (там же. С. 308 и др.).

² Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 104–105; Кляшторный С.Г. Древнейшее упоминание славян в Нижнем Поволжье // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. I. М., 1964.

³ Гаркави А.Я. Сказания... С. 104–105.

сакалиба в арабской традиции мог обозначать не только славян, но и другие народы Восточной Европы: тюрков, финно-угров и др.⁴. Характерно, что только известия об *ас-сакалиба* в Поволжье дают основания для следующего вывода: Ибн Фадлан — единственный автор, лично побывавший в Восточной Европе и употребивший этноним *ас-сакалиба* по отношению к не славянам⁵.

Новый импульс дискуссия об *ас-сакалиба* в Среднем Поволжье получила после того, как в археологической науке была выдвинута гипотеза о славянской этнической атрибуции именьковской культуры, существовавшей в этом регионе в IV–VII вв. н.э.⁶. Именьковская культура была выделена в 1950-е годы Н.Ф. Калинин и В.Ф. Генингом (последний и дал ей утвердившееся в науке наименование). Долгое время исследователи пытались связать ее происхождение или с местными финно-угорскими культурами, или с миграцией в регион тюрков, но ни первое ни второе так и не было надежно доказано: ни в финно-угорских, ни в тюркских культурах не находилось многих важных элементов именьковской культуры. Переворот в этнокультурной атрибуции именьковского населения произвела в 1981 г. самарский археолог Г.И. Матвеева, сопоставившая материалы именьковской и зарубинецкой культур и пришедшая к выводу о родственности оставившего их населения⁷. В цикле своих дальнейших работ Г.И. Матвеева и поддерживавший ее известный археолог-славист В.В. Седов убедительно обосновали вывод о том, что происхождение именьковской культуры связано с несколькими миграционными волнами из ареала культур полей погребений: зарубинецкой, пшеворской и черняховской⁸, который ныне

⁴ *Validi Togan A.Z. Ibn Fadlan's Reisebericht. Lpz., 1939. P. 296. См. также: Артамонов М.И. История хазар. 2-е изд. СПб., 2002. С. 234.*

⁵ *Мишин Д.Е. Сакалиба... С. 42.*

⁶ Историографию вопроса об этнокультурной атрибуции «именьковцев» см.: *Матвеева Г.И. Среднее Поволжье в IV–VII вв.: именьковская культура. Самара, 2004. С. 65–79; Сташенков Д.А. Оседлое население Самарского лесостепного Поволжья в I–V веках н.э. М., 2005. С. 8–16; он же. Об этнокультурных связях населения именьковской культуры // Славяноведение. 2006. № 2; Расторопов А.В. Вопросы этнокультурной истории населения именьковской культуры // Древняя и средневековая археология Волго-Камья. Сборник статей к 70-летию П.Н. Старостина. Казань, 2009; Овчинников А.В. Древняя и средневековая история Волго-Уралья в трудах советских ученых: А.П. Смирнов. Казань, 2009. С. 110–115.*

⁷ *Матвеева Г.И. О происхождении именьковской культуры // Древние и средневековые культуры Поволжья. Куйбышев, 1981.*

⁸ *Матвеева Г.И. Этнокультурные процессы в Среднем Поволжье в I тыс. н.э. // Культуры Восточной Европы I тысячелетия. Куйбышев, 1986; она же. Среднее Поволжье в IV–VII вв. С. 65–74; Седов В.В. Славяне в древности. М., 1994. С. 309–315; он же. Очерки по археологии славян. М., 1994. С. 55–58; он же. Славяне. Историко-археологическое исследование. М., 2002. С. 245–249.*

признан подавляющим большинством исследователей⁹. Ну а поскольку именно в рамках этих культур, при различии взглядов по ряду конкретных вопросов, подавляющее число археологов-славистов (Б.А. Рыбаков, И.П. Русанова, В.В. Седов, П.Н. Третьяков, Е.А. Горюнов, В.Д. Баран, Д.Н. Козак, Р.В. Терпиловский, Б.В. Магомедов, Е.В. Максимов, С.П. Пачкова, Л.Д. Поболь, А.М. Обломский, О.М. Приходнюк и др.) ищет предков исторических славян, то высказанная Г.И. Матвеевой гипотеза о принадлежности именьковской культуры одной из праславянских группировок¹⁰ нашла поддержку целого ряда археологов и стала преобладать в науке¹¹. Были высказаны также гипотезы о происхождении волынцевской культуры, славянская принадлежность которой не вызывает сомнений, от именьковской¹² и о том, что часть «именьковцев» не покинула Среднее Поволжье и влилась в состав волжских

⁹ Единственным принципиальным противником позиции Матвеевой–Седова является Е.П. Казаков, который считает именьковскую культуру родственной турбаслинской и видит в носителях этих двух культур хионитов (*Казаков Е.П.* Коминтерновский II могильник в системе древностей эпохи тюркских каганатов // *Культуры Евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э.* Самара, 1998. С. 110–111). Ученый опирается на исследованные им памятники, отразившие взаимодействие и смешение двух культур, трактуя их как свидетельство родственности между ними. Однако ситуация смешения с турбаслинской культурой характерна лишь для одного из именьковских регионов и скорее отражает процесс взаимной ассимиляции их носителей, продвинувшихся в один и тот же район Закамья. См.: *Галкина Е.С.* Номады Восточной Европы: этносы, социум, власть (I тыс. н.э.). М., 2006. С. 343–344; *Жих М.И.* Ранние славяне в Среднем Поволжье (по материалам письменных источников). СПб.; Казань, 2011. С. 32–33.

¹⁰ *Матвеева Г.И.* К вопросу об этнической принадлежности племен именьковской культуры // *Славяне и их соседи. Место взаимных влияний в процессе общественного и культурного развития. Эпоха феодализма (сборник тезисов)*. М., 1988; *она же.* Среднее Поволжье в IV–VII вв. С. 74–78.

¹¹ *Седов В.В.* Очерки по археологии... С. 58–65; *он же.* Славяне в древности. С. 315; *он же.* Славяне в раннем средневековье. М., 1995. С. 193–197; *он же.* Древнерусская народность. М., 1999. С. 59–62; *он же.* Славяне. С. 252–255; *Баран В.Д.* Венеди, склавини, та анти у світлі археологічних джерел // *Проблеми славянської археології. Труды VI Международного Конгресса славянской археологии*. Т. I. М., 1997. С. 154; *Кляшторный С.Г., Старостин П.Н.* Праславянские племена в Поволжье // *История татар с древнейших времен*. Том I. Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002; *Богачев А.В.* Славяне, германцы, гунны, болгары на Средней Волге в I тыс. н.э.: Историко-археологическое исследование. LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. С. 72–137.

¹² *Седов В.В.* Очерки по археологии... С. 59–63; *он же.* Славяне в древности. С. 315; *он же.* Славяне в раннем средневековье. С. 193–194; *он же.* Древнерусская народность. С. 59–60; *он же.* Славяне. С. 253–255; *Приймак В.В.* Територіальна структура межиріччя Середньої Десни і Середньої Ворскли VIII — поч. XI ст. Суми, 1994. С. 11; *Приходнюк О.М.* Ще раз про пам'ятки волынцевського типу // *Слов'яно-руські старожитності Північного Лівобережжя*. Чернігів, 1995. С. 73–74; *он же.* Пеньковская культура (Культурно-археологический аспект исследования). Воронеж, 1998. С. 75–76.

болгар, оказав существенное влияние на экономику и культуру Болгарии, в частности на развитие в ней земледелия¹³.

Гипотеза о славянстве носителей именьковской культуры позволила многим ученым связать именно с ними *ас-сакалиба*¹⁴, упоминаемых в Среднем Поволжье арабами. Согласились с этим, однако, не все. Более того — как это часто бывает, после периода этнузиазма наступил период определенного скепсиса.

Ученики Г.И. Матвеевой начали ревизию ее взглядов и стали более осторожно подходить к вопросу об этнической атрибуции населения, оставившего именьковскую культуру. Во-первых, отмечается, что происхождение ядра ее носителей из ареала культур полей погребений не означает автоматически славянской принадлежности культуры, так как культуры полей погребений были полиэтническими, в чем ныне уже мало кто сомневается. Во-вторых, связь именьковской культуры с вольтынской остается недоказанной, существуют и другие гипотезы генезиса вольтынской культуры¹⁵. В третьих, именьковская культура прекращает свое существование к концу VII в., а арабские известия об *ас-сакалиба* в Поволжье относятся к VIII–X вв. Однозначных и бесспорных данных о сохранении в этот период в регионе групп потомков именьковского населения пока нет, оно лишь предполагается.

По этим причинам двое учеников Г.И. Матвеевой заняли скептическую позицию в вопросе о соответствии именьковского населения Среднего Поволжья тем *ас-сакалиба*, которых атаковал Марван в ходе своего хазарского похода. Д.А. Сташенков, солидаризируясь с тем мар-

¹³ *Старостин П.Н.* Памятники именьковской культуры. М., 1967. С. 31–32; *Седов В.В.* Славяне в раннем средневековье. С. 195–197; *он же.* Древнерусская народность. С. 60–61; *он же.* К этногенезу волжских болгар // *Российская археология*. 2001. № 2; *он же.* Славяне. С. 254–255; *Семькин Ю.А.* К вопросу о поселениях ранних болгар в Среднем Поволжье // *Культуры Евразийских степей второй половины I тыс. н.э.* Самара, 1996. С. 71–73; *Матвеева Г.И.* Могильники ранних болгар на Самарской Луке. Самара, 1997. С. 98–99; *она же.* Среднее Поволжье в IV–VII вв. С. 77–79; *Богачев А.В.* Славяне, германцы, гунны, болгары на Средней Волге. С. 82–83, 312.

¹⁴ *Кляшторный С.Г.* Межкультурный диалог на Великом Волжском пути: исторический аспект // *Великий Волжский путь*. Материалы Круглого стола и Международного научного семинара. Казань, 2001; *он же.* Праславяне в Поволжье // *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи древней Евразии. СПб, 2005; *Седов В.В.* Славяне в раннем средневековье. С. 196–197; *он же.* Славяне. С. 254–255; *Матвеева Г.И.* Среднее Поволжье в IV–VII вв. С. 79; *Галкина Е.С.* Данники Хазарского каганата в письме царя Иосифа // *Сборник Русского исторического общества*. Том 10 (158). Россия и Крым. М., 2006. С. 380–382; *она же.* Номады... С. 195–202, 339–345.

¹⁵ *Гавритухин И.О., Обломский А.М.* Гапоновский клад и его культурно-исторический контекст. М., 1996. С. 133, 144–147; *Сухобоков О.В.* К хронологии славянских памятников Днепровского Левобережья последней четверти I тыс. н.э. // *Історія Русі-України*. Київ, 1998.

шрутом похода Марвана, который обосновали А.З.В. Тоган, М.И. Артамонов и С.Г. Кляшторный, в определении этнической сущности этих *ас-сакалиба* близок к первым двум исследователям, не признававшим в них славян: ученый усматривает в них не потомков «именьковцев», а носителей кочевнических новинковских памятников: хазар или буртасов¹⁶. Проблема сомнительности данной гипотезы в том, что оба эти народа были хорошо известны арабам и под собственными именами описаны во множестве арабских произведений. С какой стати в данном случае арабы приняли их за славян, также хорошо им к тому времени известных, — совершенно непонятно.

Учитывая это обстоятельство и признавая, что Д.Е. Мишин убедительно показал проблематичность неславянской атрибуции *ас-сакалиба* восточных авторов в принципе, Н.А. Лифанов пошел по другому пути и высказал идею, близкую к точке зрения Б.А. Рыбакова и А.П. Новосельцева, о том, что столкновение Марвана со славянами произошло где-то в западной части бассейна Дона¹⁷. К сожалению, касаясь ключевого для определения маршрута похода Марвана вопроса — местонахождения хазарского города ал-Байда', — ученый не проанализировал самостоятельно источники, а сослался на противоречащую им точку зрения А.П. Новосельцева, почему-то отождествившего этот город с Самандаром, в то время как источники упоминают эти два города **одновременно** и как **разные** географические объекты (см. ниже).

При этом ни Д.А. Сташенков, ни Н.А. Лифанов не дали объяснения всему **комплексу** восточных известий об *ас-сакалиба* в Поволжье, ограничившись лишь известиями, повествующими о столкновении Марвана с *ас-сакалиба*.

В условиях такой противоречивой историографической ситуации к анализу арабской традиции об *ас-сакалиба* в Среднем Поволжье обратился автор этих строк¹⁸. Ниже кратко излагаются основные положения и выводы, к которым я пришел в результате своей работы.

¹⁶ Сташенков Д.А. О хронологии древностей хазарской эпохи Самарского Поволжья // Болгар и проблемы изучения древностей Урало-Поволжья. К 100-летию А.П. Смирнова. Болгар, 1999. С. 36; *он же*. Раскопки Кайбельского средневекового могильника в 1953–1954 годах // Вопросы археологии Поволжья. Самара, 2003. Вып. 3. С. 339.

¹⁷ Лифанов Н.А. Еще раз о «славянах» на Волге и арабском походе на Хазарию // Археология Нижнего Поволжья: проблемы, поиски, открытия. Материалы III Международной Нижневолжской археологической конференции (Астрахань, 18–21 октября 2010 г.). Астрахань, 2010.

¹⁸ Жих М.И. Проблема локализации «славянской реки» арабской историко-географической литературы раннего средневековья и вопрос о расселении славян в Поволжье в VI–IX вв. // Ключевские чтения — 2008. Отечественная история и культура: единое пространство в прошлом, настоящем и будущем: Материалы Межвузовской

Очень важный и хронологически наиболее близкий ко времени существования именьковской культуры блок информации, связанной с *ас-сакалиба* в Поволжье, представлен в известиях, посвященных арабскому походу 737 г. против Хазарии, самое подробное из которых принадлежит перу историка Ибн А'сама ал-Куфи (ум. в 926 г., интересующее нас известие входит в состав его «Книги завоеваний»/«Китаб ал-футух») ¹⁹, упоминающего гидроним *Нахр ас-сакалиба* («река славян»), на берегах которой и столкнулось в ходе названного похода со славянами арабское войско. Вопрос о том, какую реку подразумевает он под именем «Славянской» и является ли она тем же водным объектом, что и у Ибн Хордадбеха, Ибн ал-Факиха и Абу Хамида ал-Гарнати, вызвал длительную дискуссию, в ходе которой мнения исследователей распределились в основном между *двумя* крупнейшими реками Юго-Восточной Европы ²⁰: одни ученые связывали ее преимущественно с Доном ²¹ («донская» гипотеза), другие — с Вол-

научной конференции. Сборник научных трудов. М., 2008. С. 138–154; *он же*. К вопросу об отражении проживания славян в Среднем Поволжье в I тыс. н.э. в письменных источниках // Труды Первой Международной конференции «Начала Русского мира», состоявшейся 28–30 октября 2010 г. / Ред. коллегия: А.Н. Сахаров (председатель) и др. СПб., 2011. С. 121–138; *он же*. Ранние славяне в Среднем Поволжье...; *он же*. К проблеме реконструкции самоназвания носителей именьковской культуры // История и культура славянских народов: достижения, уроки, перспективы: материалы международной научно-практической конференции 25–26 ноября 2011 года. Пенза–Белосток–Прага, 2011. С. 15–37.

¹⁹ *Кляшторный С.Г.* Древнейшее упоминание славян...; *Абу Мухаммад Ахмад ибн А'сам ал-Куфи*. Книга завоеваний (извлечения по истории Азербайджана VII–IX вв.) / Пер. с араб. З.М. Буниятова. Баку. 1981. С. 50–51; *Гараева Н.Г.* Сведения арабских и персидских источников о походах к северу от Дербента (22/642–43 и 119/737 гг.) // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. I. Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002. С. 468; *Калинина Т.М.* Водные пути сообщения Восточной Европы в представлениях арабо-персидских авторов IX–X вв. // *Джаксон Т.Н., Калинина Т.М., Коновалова И.Г., Подосинов А.В.* «Русская река»: Речные пути Восточной Европы в античной и средневековой географии. М., 2007. С. 159–160.

²⁰ Предлагались, время от времени, и другие варианты отождествления *Нахр ас-сакалиба* с различными водными артериями Восточной Европы, но широкого распространения они не получили. Так, например, А.А. Тортика попытался отождествить *Нахр ас-сакалиба*, о которой идет речь у ал-Куфи, с Кумой (*Тортика А.А.* Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы. Харьков, 2006. С. 280–288). При рассмотрении источников, которое мной предпринимается ниже, станет ясно, что это отождествление, равно как и попытки представить «Славянскую реку» ал-Куфи Кубанью, Араксом и т.д., безосновательно. Совершенно невероятно, чтобы арабы приняли за славян какой-то кавказский народ: этот регион и его обитатели были им хорошо знакомы.

²¹ См., например: *ал-Куфи*. Книга завоеваний. С. 81; *Очерки истории СССР. III–IX вв.* М., 1953. С. 873; *Новосельцев А.П.* Восточные источники о восточных славянах и

гой²² («волжская» гипотеза). К настоящему времени этот вопрос не является окончательно разрешенным²³.

В 737 г. наместник халифа (позже сам ставший халифом) Марван ибн Мухаммад предпринял грандиозный поход против Хазарии, ставший кульминацией длительного периода арабо-хазарских войн, шедших за гегемонию на Кавказе почти столетие (примерно с середины VII в.). Целью Марвана был решительный разгром Хазарии, который должен был навсегда положить конец ее претензиям на гегемонию в Закавказье и на Северном Кавказе. Марван своей цели достиг: Хазарский каганат потерпел сокрушительное поражение, его центры, расположенные в современном Дагестане (Баланджар, Самандар и т.д.), были разгромлены²⁴. Именно после этого разгрома²⁵ усиливается начавшееся несколько раньше из-за арабской угрозы перемещение населения и политических центров каганата на север — в безопасные степи Северного Прикаспия, Нижнего Подонья и Поволжья.

Восходящая к разным источникам информация о походах Марвана против Хазарии, которые не всегда можно четко идентифицировать и отождествить друг с другом²⁶, присутствует у ряда арабских авторов: ал-Йа'куби, Ибн ал-Факиха, ал-Балазури, ат-Табари, Бал'ами, ал-Куфи, Халифы ибн Хаййата, Ибн ал-Асира и др.²⁷. В рассказах ал-Ба-

Руси VI–IX вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти чл.-корр. РАН А.П. Новосельцева. М., 2000. С. 276–278; *он же*. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. С. 115, 184–187; *Лифанов Н.А.* Еще раз о «славянах» на Волге...

²² См., например: *Validi Togan A.Z.* Ibn Fadlan's Reisebericht. P. 307; *Артамонов М.И.* История хазар. С. 234–237; *Кляшторный С.Г.* Древнейшее упоминание славян...; *он же*. Межкультурный диалог...; *он же*. Праславяне в Поволжье; *Мишин Д.Е.* Сакалиба... С. 42–43, примеч. 1; *Галкина Е.С.* Номады... С. 195–202, 313; *Сташенков Д.А.* О хронологии древностей... С. 36; *он же*. Раскопки Кайбельского средневекового могильника... С. 339; *Смокотина Д.В.* Поход Марвана 737 г. и проблема локализации Славянской реки восточных авторов // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 1 (5).

²³ Высказывалось также предположение, что у ал-Куфи *Нахр ас-сакалиба* — не более чем литературный штамп (возможно, заимствованный им у Ибн Хордадбеха или Ибн ал-Факиха): *Калинина Т.М.* Водные пути сообщения... С. 162. На наш взгляд, для такого предположения нет оснований.

²⁴ Об этом походе см.: *Артамонов М.И.* История хазар. С. 233–238 и сл.; *Плетнева С.А.* Хазары. М., 1986. С. 39–40; *Новосельцев А.П.* Хазарское государство... С. 184–187; *Галкина Е.С.* Номады... С. 312–313.

²⁵ По словам А.П. Новосельцева, «поражение хазар на этот раз по своим последствиям уступало лишь разгрому каганата в 60-х гг. X в. русами князя Святослава» (*Новосельцев А.П.* Восточные источники... С. 276).

²⁶ До похода 737 г. Марван совершал и другие походы против Хазарии, которые были не столь грандиозны и не имели таких разрушительных для нее последствий.

²⁷ *Калинина Т.М.* Водные пути сообщения... С. 158–159.

лазури, ал-Куфи и Ибн Хайята (впрочем, его повествование содержит несколько иную версию событий²⁸, которая может помочь прояснить некоторые неясности в рассказе двух первых авторов) говорится о том, что Марван во время своей войны с Хазарией напал на народ *ас-сакалиба*, т.е. славян. Периодически предпринимавшиеся попытки отождествить *ас-сакалиба* ал-Балазури, ал-Куфи и Ибн Хайята с каким-либо иным народом, который арабы приняли за славян, например буртасов²⁹, касогов³⁰ и др., лишены оснований, так как все эти народы были хорошо известны арабам под их собственными названиями. Под этнонимом *ас-сакалиба* практически во всех известных случаях арабские авторы понимали именно этнических славян. К моменту похода Марвана арабы уже хорошо были знакомы со славянами: еще в VII в. те проникали из Византии на земли Халифата и нередко в весьма значительном количестве вступали в ряды арабской армии³¹. То, что речь в рассказах о походе Марвана идет именно о **славянах**, подтверждает и одна фраза у ал-Куфи, в которой говорится, что наряду со славянами Марван напал и на других «неверующих», т.е. язычников. Это ясно говорит о том, что этноним *сакалиба* означает здесь вполне конкретный народ и не используется в каком-то «расширительном» смысле. В целом рассказ ал-Куфи о столкновении Марвана со славянами наиболее подробен:

«[Войска Марвана] выступили и вскоре достигли города ал-Байда', в котором пребывал хакан, царь хазар. Говорит [автор]: Марвану и мусульманам в стране хазар сопутствовал успех, и они достигли земель, расположенных за Хазарией. Затем они совершили набег на *ас-сакалиба* и на другие соседние племена неверующих и захватили из них в плен 20 тысяч семей. После этого они пошли дальше и вскоре добрались до реки славян (нахр *ас-сакалиба*)³² (курсив мой. — М.Ж.)».

Далее описывается разгром хазарского войска на ее берегах. Чтобы понять, в каких местах произошло столкновение Марвана со славянами, надо сначала выяснить местонахождение города ал-Байда'³³, от этого зависит общая реконструкция маршрута похода арабского полководца. Существуют две основные гипотезы. Согласно одной из них,

²⁸ В частности, в нем указан иной год нападения Марвана на славян и оно не связывается напрямую с походом на Хазарию. Есть там и ряд других любопытных деталей, о чем далее.

²⁹ Артамонов М.И. История хазар. С. 234.

³⁰ Тортика А.А. Северо-Западная Хазария. С. 280–288.

³¹ Гаркави А.Я. Сказания... С. 3–4; Мишин Д.Е. Сакалиба... С. 101–114.

³² Калинина Т.М. Водные пути сообщения... С. 159.

³³ Обзор гипотез см.: Новосельцев А.П. Хазарское государство... С. 125–128.

это название первой столицы хазар на Нижней Волге³⁴. По другой — город этот находился в современном Северном Дагестане. Допускалось даже полное отождествление трех хазарских «столиц», находившихся в Северном Дагестане: Баланджара³⁵, Самандара³⁶ и ал-Байда³⁷, для чего нет никаких оснований, равно как и для отождествления Самандара и ал-Байда³⁸, основанного на том, что оба эти названия являются семантически сходными и этимологизируются как «белый город» (Самандар) и «белая» (ал-Байда). Однако, во-первых, подобные названия городов были весьма распространены в Хазарии (вспомним хотя бы Саркел, название которого означает «белая крепость»). Особенно важно, что и одна из частей Итиля носила название *Сарашен* — «желтый (город)», арабским аналогом которого вполне могло быть ал-Байда — «белая»³⁹. Во-вторых, авторы, повествующие о походе Марвана (ал-Куфи, Ибн Хаййата и др.), упоминают Самандар и ал-Байда вместе как **разные** города, поэтому отождествлять их невозможно. Причем, судя по всему, ал-Байда находилась **севернее** Самандара (Марван взял Самандар и двинулся на ал-Байда)⁴⁰. Так что наиболее вероятно, что речь действительно идет о первой столице хазар на Нижней Волге, ставшей впоследствии частью Итиля. Второй его частью стал город Хамлидж, хотя, по-видимому, слияние их произошло далеко не сразу, а лишь в IX в., так как еще Ибн Хордадбех упоминает вместо одного Итиля два отдельных города: Хамлидж и ал-Байда⁴¹. Именно поэтому город ал-Байда впоследствии исчезает со страниц источников и не упоминается ни в каких рассказах о последующих событиях. Любопытно, что ал-Масуди рассказывает о древних хазарских столицах Баланджаре и Самандаре, а также о переносе

³⁴ См., например: *Артамонов М.И.* История хазар. С. 234; *Плетнева С.А.* Хазары. С. 39.

³⁵ Возможно, Баланджар — это известное археологам городище близ села Верхний Чир-Юрт на реке Сулак: *Магомедов М.Г.* Образование Хазарского каганата (по материалам археологических исследований и письменным данным). М., 1983. С. 46 и сл.

³⁶ Возможно, он тождественен известному археологам городищу на месте нынешнего селения Тарки близ Махачкалы: там же. С. 52–60.

³⁷ *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. I. М., 1962. С. 183.

³⁸ *Новосельцев А.П.* К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998. С. 374; *он же.* Хазарское государство... С. 128; *Коновалова И.Г.* Восточные источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е.А. Мельниковой. М., 2000. С. 201.

³⁹ *Артамонов М.И.* История хазар. С. 398.

⁴⁰ Ошибочное отождествление А.П. Новосельцевым Самандара и ал-Байда легло в основу построений Н.А. Лифанова о маршруте похода Марвана: *Лифанов Н.А.* Еще раз о «славянах» на Волге...

⁴¹ *Ибн Хордадбех.* Книга путей и стран / Пер. с араб., коммент., исслед., указатели и карты Н. Велихановой. Баку, 1986. С. 124.

хазарами, уже после похода Марвана, столицы из Самандара в Итиль⁴². Судя по всему, имя нового города уже заслонило древнее название одной из его частей, бывшей некогда отдельным городом.

Учитывая нижневолжское расположение города ал-Байда', можно уверенно говорить о том, что в данном рассказе под «Славянской рекой» понимается Волга. Арабские войска, разгромив центры каганата, находившиеся в современном Дагестане, двигались в направлении ал-Байда'. Там находился хазарский каган, который при приближении арабских войск бежал, очевидно, на север вдоль волжских берегов, так как он не был готов к битве и ему не было никакого смысла переходить на правый берег реки, по которому двигалась арабская армия. Марван, твердо намереваясь добиться в этой войне полного разгрома Хазарии, последовал за ним, причем дошел до земель, находившихся «за Хазарией», где и произошло его столкновение со славянами и «другими соседними племенами неверующих», а затем и разгром хазарского войска. Видимо, Марван достиг тех мест, где проживали славяне — потомки носителей именьковской культуры. Иного объяснения этому известию нет, и оно подтверждает позицию тех археологов, которые считают, что какая-то часть «именьковцев» осталась в Среднем Поволжье после VII в.

Интересные подробности относительно дальнейшей судьбы захваченных в плен славян сообщает ал-Балазури:

«Марван совершил набег на *ас-сакалиба*, которые были в стране хазар, взял в плен из их числа 20 000 семей и расселил их в Кахетии. Потом они убили своего властителя и бежали, но их догнали и перебили»⁴³.

Решение Марвана о переселении славян⁴⁴, возможно, было вызвано арабским опытом использования славян в качестве стражей и военных

⁴² Галкина Е.С. Номады Восточной Европы... С. 312. Примеч. 4.

⁴³ Калинина Т.М. Водные пути сообщения... С. 160. Сочинение ал-Балазури было известно в науке до того, как стали известны данные ал-Куфи, которые были введены в научный оборот А.З.В. Тоганом. До этого ученые располагали лишь сведениями о столкновении Марвана со славянами без упоминания «славянской реки» (Коновалова И.Г. Восточные источники... С. 200, примеч. 5. С. 201) и, соответственно, без локализации места этого столкновения. Поэтому, например, А.Я. Гаркави полагал, что речь здесь идет о славянах, служивших хазарскому кагану (Гаркави А.Я. Сказания... С. 41–43), а В.В. Бартольд считал, что в источнике говорится о славянах, проживавших в Хазарии (Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. Ч. I. М., 1963. С. 870–871). Славяне в Хазарии действительно жили, но едва ли их там было столь много. Даже если названная арабскими авторами цифра плененных славян сильно завышена, то все равно речь должна идти о весьма значительном количестве захваченных в исконно славянских регионах, до одного из которых, как следует из сообщения ал-Куфи (оно еще не было известно А.Я. Гаркави и В.В. Бартольду), дошел Марван.

⁴⁴ Данные о следах пребывания переселенных Марваном славян на Кавказе и о возможности других случаев их проникновения в этот регион см.: Жих М.И. Ранние славяне... С. 64–69.

поселенцев на приграничных территориях. Например, у кордовских эмиров и халифов существовала «славянская гвардия». Переходя из Византии в арабские владения на Ближнем Востоке, славяне расселялись большими массивами в Сирии и других областях арабского мира, пополняя войска халифов⁴⁵. Практику использования славян в качестве федератов практиковал и сам Марван, став халифом (744–750)⁴⁶. Очень интересно и то, что, как указывает В.М. Бейлис, «хаджибом (придворным, ведавшим внутренними покоями резиденции, камергером) халифа Марвана был некий Саклаб, возможно, вольноотпущенник из числа пленных ас-сакалиба, захваченных во время походов Марвана на север от Кавказа»⁴⁷.

Любопытные данные о нападении Марвана на славян, которые отличаются от сведений ал-Куфи и ал-Балазури, приводит Халифа ибн Хайята ал-‘Усфури. Описание самого похода 737 г. у него очень лаконично и не содержит никаких сведений о столкновении Марвана со славянами:

«В этом году Марван ибн Мухаммад предпринял дальний поход из Арминии⁴⁸. Он проник в ворота алан (*Баб ал-Лан*)⁴⁹, прошел землю ал-Лан⁵⁰, затем вышел из нее в страну хазар и прошел Баланджар и Самандар и дошел до ал-Байда’, в которой пребывает хакан. Хакан бежал из города»⁵¹.

Сведений о дальнейших боевых действиях Марвана с хазарами и славянами здесь нет. Зато под 114/732-3 г. Халифа ибн Хайята приводит уникальные сведения:

«Сказал Абу Халид со слов Абу-л-Бара’а: „Марван выступил в сто четырнадцатом году и [продвигался], пока не перешел реку *ар-Р.мм*. Он убивал, угонял в плен и совершал набеги на *ас-сакалиба*“»⁵².

Другие авторы⁵³ под этим годом сообщают о походе Марвана на хазар, который закончился, в сущности, безрезультатно (если не счи-

⁴⁵ *Левицкий Т.* Из научных исследований арабских источников // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. I. М., 1964. С. 6–15; *Мишин Д.Е.* Сакалиба... С. 101–136.

⁴⁶ *Гаркави А.Я.* Сказания... С. 37; *Мишин Д.Е.* Сакалиба... С. 114.

⁴⁷ *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хайята ал-‘Усфури об арабо-хазарских войнах в VII — первой половине VIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. С. 51, примеч. 3 к части XIX.

⁴⁸ Общее название Закавказья, принятое в арабской литературе (*Бейлис В.М.* Сообщения... С. 44, примеч. 3 к части II).

⁴⁹ Дарьяльское ущелье.

⁵⁰ Землю алан.

⁵¹ *Бейлис В.М.* Сообщения... С. 43.

⁵² Там же. С. 42.

⁵³ См., например: *ал-Куфи.* Книга завоеваний. С. 48.

тать захваченного скота) из-за погодных условий (шли почти непрерывные дожди, и дороги сделались непроходимыми)⁵⁴. Однако ничего не упоминают о столкновении Марвана со славянами. В то же время Халифа ибн Хаййата под этим годом ничего не говорит о походе против хазар⁵⁵. Видимо, он перепутал походы Масламы и Марвана против Хазарии. Поэтому, вероятнее всего, его рассказ следует связывать с «усеченным» описанием похода 737 г., которое имеется у нашего автора, и считать их частями повествования об одном и том же походе Марвана — походе 737 г.

Для локализации места столкновения Марвана со славянами мы в данном рассказе имеем лишь один ориентир — реку *ар-Р.мм*. Это название больше не встречается в арабской литературе, поэтому локализация этой реки представляет собой серьезную проблему. В.М. Бейлис лишь осторожно отметил, что, по всей видимости, это «одна из больших рек, протекающих севернее Кавказского хребта»⁵⁶. Н.Г. Гараева считает, что это может быть Аракс или ал-Лан⁵⁷. Однако ничего не известно о проживании славян вблизи этих рек. С большой долей уверенности можно предположить, что *ар-Р.мм* — это искаженный вариант названия Волги, которая в античной традиции была известна, как *Ра* (*Оар*, *Аракс*, *Рос*). Античное название Волги отражает его древнее иранское происхождение. Возможно, она же фигурирует в Авесте как *Рангха*, *Ранха*. От североиранских народов (скифов, сарматов и др.) это название переняли и финно-угры⁵⁸. Видимо, в тексте Халифы ибн Хаййата мы имеем дело с искаженным античным названием Волги. Это полностью согласуется с данными ал-Куфи о месте столкновения Марвана со славянами. Если это предположение верно, то Халифа ибн Хаййата локализует место столкновения Марвана со славянами там же, где и ал-Куфи, — на волжских берегах. В походе 732 г. Марван никак не мог зайти так далеко.

⁵⁴ Об этом походе см.: *Артамонов М.И.* История хазар. С. 232; *Плетнева С.А.* Хазары. С. 38.

⁵⁵ Видимо, он ошибочно приписал этот поход Масламе ибн 'Абд ал-Малику, который был наместником Закавказья перед Марваном. См: *Бейлис В.М.* Сообщения... С. 39–40. Описание похода Масламы, данное у Халифа ибн Хаййата, полностью соответствует описанию у других авторов похода Марвана, предпринятого уже после отъезда Масламы из Закавказья, т.е. примерно в 732 г.

⁵⁶ *Бейлис В.М.* Сообщения... С. 51, примеч. 2 к части XIX.

⁵⁷ *Гараева Н.Г.* Сведения... С. 461.

⁵⁸ *Подосинов А.В.* Еще раз о древнейшем названии Волги // Древнейшие государства Восточной Европы. М., 1998. С. 230–239; *он же.* Гидрография Восточной Европы в античной и средневековой геокартографии // «Русская река»: Речные пути... С. 70–85. Именно под своим античным именем она была известна и ранним арабским ученым: *Калинина Т.М.* Волга в изображении арабских географов IX–X вв. // Там же. С. 135–138.

В том, что Марван достиг Среднего Поволжья, ничего невероятного, вопреки мнению некоторых исследователей, нет. То же самое сделали еще две армии, также вторгшиеся в пределы Восточной Европы через Северный Кавказ: войска Джебе и Субедея и рати Тамерлана. Видимо, маршрут похода Марвана был аналогичен маршруту Тамерлана, и его сражение с хазарами произошло, по всей вероятности, примерно в том же районе, что и битва Тимура с Тохтамышем. Поход Марвана отличался от всех более ранних арабских походов на Хазарию как своими масштабами, так и теми целями, которые он преследовал (полное устранение «хазарской проблемы»). Марван был полон решимости разгромить хазарские войска, а потому преследовал их до конца⁵⁹.

Другие известия арабских авторов подтверждают правильность именно средневожской локализации встреченных Марваном *ас-сакалиба* и отождествления *Нахр ас-сакалиба* с Волгой. *Нахр ас-сакалиба* — «Славянской рекой» — называет проделанный им путь по Волге от Булгара до впадения в нее Оки и далее вверх по Оке к Десне, Днепру и Киеву арабский путешественник XII в. Абу Хамид ал-Гарнати⁶⁰. Аналогично называют путь от Азовского моря вверх по Дону, далее волоком в Волгу и вниз по этой реке Ибн Хордадбех и Ибн ал-Факих ал-Хамадани⁶¹. В сообщении об этом пути отразились существующие в арабской традиции представления о Доне как о рукаве Волги⁶², основанные частью на античной географии, а частью именно на существовании волго-донского пути: «реки» средневековой арабо-персидской географии (особенно в малоизвестных восточным ученым регионах) — это прежде всего торговые магистрали⁶³.

Еще более любопытно то, что Ибн Хордадбех говорит о том, что Хамлидж — хазарский город в низовьях Волги — расположен на реке, которая течет из «страны славян» (*билад ас-сакалиба*)⁶⁴. При этом арабы знали Волгу лишь от пределов Волжской Болгарии, далее они туманно представляли себе локализацию ее истоков и искали их «далеко

⁵⁹ Интересно, что враги Марвана прозвали его «глухим» — не слушающим «голоса разума», отмечая, таким образом, его склонность к смелым и нестандартным действиям.

⁶⁰ Путешествие Абу Хаида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153) / Публ. О.Г. Большакова, А.Л. Монгайта. М., 1971. С. 35. Анализ этого известия см.: Жих М.И. Ранние славяне... С. 39–42.

⁶¹ Анализ соответствующих известий см.: Жих М.И. Ранние славяне... С. 43–54.

⁶² Галкина Е.С. Этносы Восточной Европы в цикле «О тюрках» арабской географической литературы // *Rossica antiqua*. СПб., 2010. Вып. 1. С. 60.

⁶³ Галкина Е.С. Номады... С. 231.

⁶⁴ Ибн Хордадбех. Книга путей и стран. С. 109. Анализ этого известия и его связи с гидронимом *Нахр ас-сакалиба* у Ибн Хордадбега см.: Жих М.И. Ранние славяне... С. 48–49.

на востоке: в земле киргизов между гузами и кимаками, в северных горах где-то на севере Алтая и т.п.»⁶⁵.

Важный характер имеют сведения, содержащиеся в «Записке» (*Ri-sala*) Ахмеда Ибн Фадлана — участника отправленного халифом аль-Муктадиром в 922 г. посольства к правителю Волжской Болгарии, которого он двенадцать раз именуется *маликом ас-сакалиба* — «государем славян»⁶⁶ и дважды называет подвластную ему страну «страной славян»:

«И когда прибывает корабль из страны [города] хазар в страну [город] славян, то царь выезжает верхом и пересчитывает то, что в нем [имеется], и берет из всего этого десятую часть»⁶⁷.

Хазары и царь их все иудеи, и славяне и все, кто соседит с ними, [находясь] в покорности у него [царя], и он обращается к ним [словесно], как к находящимся в рабском состоянии, и они повинуются ему с покорностью»⁶⁸.

И один раз упоминает «славян» в начале своей записки в числе народов, которые он видел и в землях которых побывал:

«Это [— Книга Ахмада Ибн Фадлана ибн-аль-‘Аббаса ибн Рашида ибн-Хаммада, клиента Мухаммада ибн-Сулаймана, посла аль-Муктадира к царю славян], в которой он сообщает о том, что он сам видел в стране турок, хазар, русов, славян, башкир и других (народов)»⁶⁹.

Учитывая то, что волжские болгары здесь не названы, вполне очевидно, что именно они и поименованы нашим автором «славянами».

Из всего блока известий о поволжских *ас-сакалиба* это первым попало в поле зрения ученых, и такое словоупотребление Ибн Фадлана сразу поставило их в тупик: как уже говорилось, это единственный случай, когда автор, лично побывавший в Восточной Европе, кажется, именуется *ас-сакалиба* не славян. А.Я. Гаркави предположил, что данный факт связан с тем, что славяне составляли немалое число жителей Волжской Болгарии⁷⁰, однако такой вывод в то время не имел под собой серьезной опоры в источниках и потому не получил распростра-

⁶⁵ Галкина Е.С. Данники Хазарского каганата... С. 378.

⁶⁶ Показательно уже само название — «Записки» Ибн Фадлана: «Книга Ахмада Ибн Фадлана ибн-аль-‘Аббаса ибн Рашида ибн-Хаммада, клиента Мухаммада ибн-Сулаймана, посла аль-Муктадира к царю славян»: [Ковалевский А.П.] Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. Пер. и коммент. Ковалевского / Под ред. акад. И.Ю. Крачковского. М., 1939. С. 55.

⁶⁷ Там же. С. 78.

⁶⁸ Там же. С. 86.

⁶⁹ Там же. С. 55.

⁷⁰ Гаркави А.Я. Сказания... С. 105.

нения. Подобная ситуация, когда славянам в составе населения Волжской Болгарии не находилось места, привела некоторых исследователей к выводу о том, что у Ибн Фадлана этот этноним применен расширительно и что он в арабской традиции мог обозначать не только славян, но и других народов Восточной Европы: тюрок, финно-угров и др., о чем шла речь в начале статьи. Однако больше примеров такого «расширительного» употребления арабскими авторами этнонима *ас-сакалиба* неизвестно, что делает такое предположение очень шатким.

Д.Е. Мишин недавно предположил, что мы имеем тут дело с простой ошибкой арабского автора. По мнению ученого, *маликом ас-сакалиба* именовал себя царь Алмуш в послании к халифу ал-Муктадиру с целью «показать себя мощным правителем, которому повинуются многие народы и с которым, следовательно, выгодно поддерживать союзнические отношения», что и отразилось в «Записке» Ибн Фадлана⁷¹. Но и это объяснение не выглядит убедительным. Во-первых, возникает вопрос: почему Алмуш в числе своих (реальных или мнимых) подданных так выгородил славян, что не упомянул других своих подданных? Это не находит никакого объяснения. Во-вторых, Д.Е. Мишин не учел того, что именование Алмуша «государем славян», а его подданных «славянами» исходило именно от самого Ибн Фадлана, в то время как сам Алмуш называл себя «царем Булгара», что было подмечено еще А.П. Ковалевским⁷²:

«На его минбаре уже провозглашали за него хутбу: „О Аллах! сохрани (в благополучии) царя Балтавара, царя Булгара“⁷³.

Он (хатиб) стал провозглашать за него (царя) хутбу: „О Аллах! сохрани раба твоего Джа‘фара ибн-‘Абдаллаха, повелителя (эмира) Булгара, клиента повелителя правоверных“⁷⁴.

Это говорит о том, что, называя жителей Среднего Поволжья славянами, Ибн Фадлан скорее следовал определенной традиции, сложившейся в арабском мире (см. выше). И у нас есть все основания полагать, что за этой традицией стоял реальный исторический факт — проживание в Среднем Поволжье «именьковцев» и, вероятно, их потомков. Поэтому в объяснении употребления этого этнонима Ибн Фадланом мы считаем логичным вернуться к позиции А.Я. Гаркави⁷⁵.

⁷¹ Мишин Д.Е. Сакалиба... С. 29–33; *он же*. Почему Ибн-Фадлан называет поволжских болгар славянами? // Арабский Восток. Сборник статей. М., 2007.

⁷² Ковалевский А.П. Чуваши и булгары по данным Ахмада ибн-Фадлана. Чебоксары, 1954. С. 33–34.

⁷³ [Ковалевский А.П.] Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. С. 68.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Ср.: Седов В.В. Славяне. С. 254–255; Галкина Е.С. Данники Хазарского каганата... С. 382; *она же*. Номады... С. 344–345.

Это тем более логично сделать потому, что, согласно свидетельству ад-Димашки, также привлеченному ученым, паломники из Волжской Болгарии, находившиеся в 433 г.х. (1041-42 г.) в Багдаде, на вопрос, кто они, отвечали, что их народ — это смесь тюрок и *сакалиба*⁷⁶. Данное свидетельство полностью подтверждает позицию тех археологов, которые говорят о включении потомков славян-«именьковцев» в состав населения Волжской Болгарии. В связи с этим любопытно, что при описании быта жителей Волжской Болгарии Ибн Фадлан отмечает элементы как кочевой жизни (юрты), так и оседлой (дома, земляные ямы для хранения зерна и т.д.), а В.В. Седов и Г.И. Матвеева именно с именьковским наследием связывали весьма быстрое оседание болгар на землю.

Обращает на себя внимание и еще одно обстоятельство, являющееся прямой параллелью к известию ад-Димашки: спутниками посла Су-сана ар-Расси и Ибн Фадлана были *Такин ат-Турки* (тюрок) и *Барис ас-Саклаби* (славянин)⁷⁷. По всей видимости, именно известная арабам двусоставность населения Волжской Болгарии побудила посольство взять с собой в качестве переводчиков тюрка и славянина. Переданное Ибн Фадланом имя *Барис* (также возможно его прочтение как *Барас* или *Барус*⁷⁸) сближают с тюркским *Барс*⁷⁹, однако это мало что значит: имена легко перенимали, тем более в условиях этнокультурного синтеза (который, по ад-Димашки, имел место в Волжской Болгарии) или проживания в иноэтничной среде. Если же допустить, что *ас-сакалиба* — это просто ошибочное наименование волжских болгар (тюрок), то присутствие в составе посольства одновременно и «тюрка» и «славянина» необъяснимо. Последний, очевидно, должен был или быть славянином, или, как минимум, владеть славянским языком, за что и получил свою нисбу, которую обычно носили в арабском мире оказавшиеся там славяне⁸⁰.

Любопытное этногенетическое предание, также, вероятно, связанное с именьковскими славянами, передает Гардизи в своем сочинении «Зайн ал-Ахбар» (XI в.):

⁷⁶ Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей... С. 105.

⁷⁷ [Ковалевский А.П.] Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. С. 55.

⁷⁸ Там же. С. 90.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Надо отметить и то, что в источниках зафиксированы славянские имена с похожим звучанием: польское *Барса/Barσα* (Морошкин Ф. Славянский именослов, или Собрание славянских личных имен в алфавитном порядке. СПб., 1867. С. 8) и древнерусское *Барсан* (Тушков Н.М. Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903. С. 40, 471).

«Один из вождей ас-сакалиба был вынужден удалиться из родных мест, так как совершил убийство румийца... он пришел к хазарам, и хакан хазар принимал его хорошо, пока он не умер. Следующий хакан, однако, был сильно настроен против него, и он вынужден был уйти из этого места. Отделившись вновь, он пришел к Басджирту.

Басджирт происходил из знатных хазар, и его местопребывание было между хазарами и кимаками. У него было 2000 конных воинов. Далее хан хазар послал человека к Басджирту, приказав ему выгнать Саклаба. Он собрал это Саклабу, и тот удалился в область тогуз-огузов. Между ним и некоторыми из них были узы родства. Но когда он прибыл к месту на дороге между кимаками и тогуз-огузами, хан тогуз-огузов стал отдаляться от его собственного племени, обидевшись на них. Соответственно, многие из них были убиты им, рассеялись и стали по одному или по двое приходить к Саклабу. Всех, кто пришел, он принял и обходился с ними хорошо, пока они не стали многочисленны. Тогда Саклаб послал к Басджирту и присоединился к нему, пока не стал могущественным. Тогда он совершил набег на огузов, убил многих из них и многих захватил в плен, и так получил великое богатство, как в смысле награбленного добра, так и посредством пленных, которых всех продал (за выкуп). И племя, которое объединилось вокруг него, он назвал кыргызами (хирхиз). Вскоре вести о его богатстве достигли ас-сакалиба, и многие пришли к нему от ас-сакалиба вместе со своими семьями и имуществом. Они смешались с теми, кто был там раньше, и образовали родственные связи, пока не стали одним народом. Это причина, по которой свойства и характерные черты ас-сакалиба можно обнаружить среди кыргызов: красноватые волосы и белизну кожи»⁸¹.

По мнению Е.С. Галкиной, которая впервые привлекла данное известие к исследованию интересующего нас вопроса, в этом предании отражены события, археологический эквивалент которых исследуется Е.П. Казаковым. Но как уже отмечалось, неверно им осмысливается как изначальная родственность именьковской и турбаслинской культур: миграция в VI–VII вв. части именьковского населения в Закамье, где она столкнулась с «турбаслинцами», принимавшими участие в этногенезе башкир, и постепенно была ими ассимилирована⁸². Эти и другие моменты в легенде отражают (в «спрессованном виде», что характерно для подобных преданий) реальные взаимоотношения славян-«именьковцев» и их соседей⁸³. Детальное изучение зафиксированного

⁸¹ Перевод Е.С. Галкиной: *Галкина Е.С. Данники Хазарского каганата...* С. 381; *она же. Номады...* С. 341–342.

⁸² *Казаков Е.П. К вопросу о турбаслинско-именьковских памятниках Закамья // Культуры евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э. Самара, 1996; она же. Коминтерновский II могильник...*

⁸³ *Галкина Е.С. Данники Хазарского каганата...* С. 381–382; *она же. Номады...* С. 342–344.

Гардизи предания и его сопоставление с данными других источников и археологическими материалами еще впереди.

* * *

Хазары знали Нижнее и Среднее Поволжье куда лучше арабов, ведь оно входило в состав их государства. К сожалению, хазарские источники до нас практически не дошли, и единственным хазарским памятником, в котором имеется систематическое описание территорий, подвластных хазарам, является знаменитое письмо хазарского царя Иосифа, адресованное испанскому еврею Хасдаи ибн Шафруту⁸⁴. В пространной редакции письма имеется перечисление народов, живущих вдоль волжских берегов:

«У (этой) реки (Атил = Волга. — *М.Ж.*) расположены многочисленные народы... Вот их имена: *Бур.т.с*, *Бул.г.р*, *С.вар*, *Арису*, *Ц.р.мис*, *В.н.н.тит*, *С.в.р*, *С.л.виюн*. Каждый народ не поддается (точному) расследованию, и им нет числа. Все они мне служат и платят дань, после чего граница поворачивает по пути к *Хуварезму* (Хорезму. — *М.Ж.*)»⁸⁵.

В краткой редакции нет перечисления поволжских народов, сказано лишь про «девять народов, которые не поддаются точному распознаванию и которым нет числа»⁸⁶. Об упоминаемом последним народом *С.л.виюн* речь у нас еще пойдет впереди. Идентификация большинства других упоминаемых Иосифом народов не вызывает особых проблем: *бур.т.с* — это буртасы, *бул.г.р* — волжские болгары, *ц.р.мис* — черемисы, *арису* — эрзя или удмурты. *В.н.н.тит*, как показала недавно тщательно исследовавшая этнонимии письма Иосифа Е.С. Галкина, вопреки распространенному мнению, не вятичи, так как в этом случае никак не возможно было бы сочетание подряд двух букв *нун* в этом этнониме, так как означает оно не удвоение, а присутствие между ними краткой гласной. Логичнее сопоставить этот народ с упоминаемым в начале письма Иосифа этносом *в.н.н.т.р* (с точки зрения графики такая конъектура вполне допустима) и отождествлять его с унногундурами (оногурами), о проживании которых на Средней Волге знает автор анонимного географического трактата «Худуд ал-алам». Унно-

⁸⁴ Данное письмо является достаточно сложным источником, так как отражает не столько реальные владения Хазарии, сколько представления о них хазарской элиты. И в то же время оно является документом, написанным с вполне определенными политическими целями, связанными со стремлением Иосифа сформировать у своего адресата нужные представления о Хазарии и ее границах (*Галкина Е.С. Данники Хазарского каганата...; она же. Территория Хазарского каганата IX — 1-й пол. X в. в письменных источниках // Вопросы истории. 2006. № 9; она же. Номады... С. 328–353*).

⁸⁵ *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932. С. 98.

⁸⁶ Там же. С. 81.

гундуры в числе ряда тюркских племен юго-востока Европы мигрировали в Поволжье в конце VIII в.⁸⁷

Интересны два почти идентичных этнонима: *с.вар* и *с.в.р.* (*суур*). Обычно под одним из них понимают сувар, также откочевавших в конце VIII в. в Поволжье, а под другим — восточнославянских *северян*, но источник не дает для этого никаких оснований, четко локализуя все перечисленные этносы в Поволжье. Дабы обойти это препятствие, Е.С. Галкина предположила, что речь здесь идет о двух группах сувар, разделение которых упомянуто у Ибн Фадлана⁸⁸. Одно время это казалось убедительным и мне⁸⁹, однако возможно и другое объяснение: один из этих двух этнонимов действительно относится к *северянам*, но не к тем, которые жили на Левобережье Днепра, а к какой-то группе потомков именьковского населения. Особенно в связи с этим интересна указанная выше гипотеза о происхождении волынцевской культуры от именьковской: именно потомки «волынцевцев» — носители роменской культуры в древнерусских летописях именуется *север*, *северо* или *северяне*. И фиксация аналогичного этнонима Иосифом в Среднем Поволжье служит определенным подтверждением правоты данной гипотезы, хотя категорически утверждать это нельзя: на славянской языковой почве⁹⁰ данный этноним мог развиваться и независимо в разных частях славянского мира⁹¹, вспомним балканских *северов*.

Теперь пришло время вернуться к упомянутому выше этнониму *с.л.виюн*, которым в письме царя Иосифа завершается список поволжских народов и после которого граница Хазарии поворачивает к Хорезму. Связь этого названия с общим названием всех славофонных народов, бывшим также и непосредственным этнонимом ряда славянских «племен», несомненна. Но локализация его Иосифом настолько не укладывается в рамки традиционных представлений, что исследователи обычно просто игнорируют ее, понимая под *с.л.виюн* ту часть славян, «которая и согласно Повести временных лет платила дань хазарам»⁹². Делать это можно только при полном отрыве от контекста источника, ясно помещающего данный народ в Среднем Поволжье. Го-

⁸⁷ Галкина Е.С. Данники Хазарского каганата... С. 379–380; она же. Номады... С. 336–339.

⁸⁸ Галкина Е.С. Данники Хазарского каганата... С. 380; она же. Номады... С. 339.

⁸⁹ Жих М.И. Ранние славяне... С. 16.

⁹⁰ Именно славянская этимология этнонима *север/северяне* (**sěver*^l *ane*), производного от названия страны света (**sěver*, *север*), является наиболее обоснованной: Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 2002. С. 386.

⁹¹ Подробнее о возможном наименовании какой-то части именьковского населения *северянами* см.: Жих М.И. К проблеме реконструкции... С. 17–30.

⁹² Новосельцев А.П. Хазарское государство... С. 157.

раздо более логично объяснение Е.С. Галкиной, предположившей на основе анализа своеобразия формы этого этнонима в письме Иосифа и сопоставления его с наименованием славян в арабской традиции, что перед нами «эндоэтноним, непосредственно перенятый хазарами от одного из народов Поволжья»⁹³. И таким народом могла быть только какая-то группа потомков именьковского населения, а сам этот эндоэтноним должен был звучать близко к форме *словене*⁹⁴. Подобные имена, производные от общего самоназвания всех славяноязычных народов (точнее, ставшего таковым на определенном этапе), были достаточно распространены в славянском мире: *словаки*, *словенцы*, *словене ильменские*, *словинцы-кашубы* на побережье Балтики, *славонцы* в хорватской Славонии⁹⁵. Преимущественно они закреплялись на его окраинах — там, где славяне жили в иноэтничном окружении. Ситуация, при которой древнее самоназвание сохраняется преимущественно на окраинах расселения некоей этнической группы, в то время как в центральных ее частях оно постепенно утрачивается, весьма типична. Вспомним, к примеру, карпатских русинов, сохранивших древнерусское название *русин*, отразившееся еще в договорах Руси с Византией и относящееся в домонгольскую эпоху ко всему населению Киевской Руси⁹⁶. Другой яркий пример, непосредственно относящийся к рассматриваемому вопросу, — это *словене* «ильменские», жившие в финском окружении. Ситуация с «именьковцами» была еще более показательна в этом плане — они жили полностью в инокультурном окружении и в полной изоляции от остальных праславянских групп, что привело к тому, что их культура значительно отличалась от других синхронных ей культур «славянского круга» (пражской, пеньковской и т.д.).

Когда возник этноним *словене* и к какой части славофонного населения он первоначально относился, мы точно не знаем. По совокупности источников можно говорить о том, что в VI–VII вв. он относился преимущественно к населению пражской археологической культуры⁹⁷. Однако ничто не мешает предположить, что возник он еще во

⁹³ Галкина Е.С. Данники Хазарского каганата... С. 380; она же. Номады... С. 340.

⁹⁴ Объяснений присутствию этого названия в X в. может быть несколько: оно могло быть связано с проживавшими в регионе потомками «именьковцев», могло сохраниться как реликт, а могло относиться к какому-нибудь местному «племени», перенявшему название «именьковцев».

⁹⁵ Иванов В.В., Топоров В.Н. О древних славянских этнонимах. Основные проблемы и перспективы // Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000. С. 415.

⁹⁶ Суляк С.Г. Осколки Святой Руси. Очерки этнической истории руснаков Молдавии. Кишинев, 2004. С. 9–10.

⁹⁷ Русанова И.П. Славянские древности VI–VII вв. Культура пражского типа. М., 1976; Гавритухин И.О. Понятие пражской культуры // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 49. С. 18–21.

времена, предшествовавшие миграции какой-то группы будущих «именьковцев» в Поволжье, и охватывал ее наряду с предками «пражцев». Более того, есть прямые основания для положительного решения этого вопроса. Судя по материалам последних исследований, древнейшие памятники пражской культуры, относящиеся ко второй половине IV в. и локализующиеся в Припятском Полесье, связаны своим происхождением в конечном счете с полесским вариантом зарубинецкой культуры⁹⁸. В то же время Г.И. Матвеева подчеркивала, что «именьковская культура наиболее близка полесскому, лесному варианту зарубинецкой культуры»⁹⁹. Сопоставляя эти два факта, можно сделать вывод, что этноним *словене* возник во времена существования зарубинецкой культуры и первоначально был именем носителей ее полесского варианта. Он зафиксирован у двух групп потомков «полесцев», исторические судьбы которых разошлись еще в I–II вв. н.э.: «пражцев» и части «именьковцев»¹⁰⁰.

В том, что какая-то группа «именьковцев» именовалась *словенами*, в то время как другая *северянами* (а иные могли носить еще какие-то названия, не отразившиеся в дошедших до нас источниках), нет ничего удивительного, ведь в сложении этой культуры приняли участие одновременные миграционные волны из разных частей праславянского ареала, которые принесли на берега Волги разные этнонимы, ставшие именами разных именьковских племен.

* * *

Подведем некоторые итоги. Проведенный анализ показывает, что существует целый блок восточных источников, которые помещают в

⁹⁸ Гавритухин И.О. Понятие пражской культуры. С. 20.

⁹⁹ Матвеева Г.И. О происхождении именьковской культуры. С. 58.

¹⁰⁰ Существует и альтернативная концепция генезиса пражской культуры, возводящая ее к верхнеднепровским памятникам черняховской культуры типа Черепин-Теремцы (Баран В.Д. Общие черты культур римского и раннесредневекового времени на территории Северного Прикарпатья и юго-западной Волыни // Тез. докл. советской делегации на Международном конгрессе славянской археологии в Варшаве. М., 1965; *он же*. Сложение славянской раннесредневековой культуры и проблема расселения славян // Славяне на Днестре и Дунае. Киев, 1983; *он же*. Пражская культура Поднестровья (по материалам поселения у с. Рашков). Киев, 1988), развившимся на базе верхнеднепровской группы пшеворской культуры при участии позднезарубинецких групп (Козак Д.Н. Венеди. Київ, 2008). Однако и с этим регионом была связана своим происхождением одна из групп именьковского населения: именно с пшеворскими материалами верховий Днестра Г.И. Матвеева сопоставила славкинские и лбищенские памятники, предшествовавшие именьковской культуре и сыгравшие определенную роль в ее генезисе (Матвеева Г.И. Этнокультурные процессы... С. 159–164; *она же*. Некоторые итоги изучения именьковской культуры // Этногенез и этнокультурные контакты славян. С. 207–210).

Среднем Поволжье *ас-сакалиба*-славян, единственным археологическим соответствием которым является население, оставившее памятники именьковской археологической культуры. Учитывая то, что относятся эти известия к VIII–X вв., они являются важным независимым подтверждением позиции тех археологов (П.Н. Старостин, Г.И. Матвеева, В.В. Седов А.В. Богачев и др.), которые считают, что часть «именьковцев» не покинула Волго-Камье и их потомки влились впоследствии в состав населения Волжской Болгарии. Письменные источники служат также определенным подтверждением высказанных в археологической науке гипотез о близости именьковских памятников преимущественно полесскому варианту зарубинецкой культуры (письмо хазарского царя Иосифа фиксирует в Среднем Поволжье *словен*, а так именовались носители пражской археологической культуры, восходящей, судя по новейшим данным археологов, к полесским зарубинецким памятникам) и о миграции в конце VII — начале VIII в. основной массы именьковского населения на юго-запад, где они стали ядром сложения волынцевской культуры (фиксация в том же источнике в Среднем Поволжье «лишнего» этноса, имя которого может быть интерпретировано как *север/северяне*).

Т.Г. Емельяненко
**КОЛЛЕКЦИЯ ФОТОГРАФИЙ
БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ С.М. ДУДИНА
В СОБРАНИИ
РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ**

Среди более полутора тысяч фотографий, привезенных С.М. Дудиным (1863–1929) — известным фотографом и собирателем этнографических коллекций по Средней Азии — из экспедиций 1900–1902 г., которые хранятся в собрании Российского этнографического музея (РЭМ), интересна фотоколлекция из 31 снимка, посвященная бухарским евреям. Они стали единственными «свидетельствами» присутствия евреев в регионе. Приобретя для музея более 2500 экспонатов, представляющих практически все среднеазиатские народы, в том числе даже временно проживавших в Средней Азии афганцев и индусов, С.М. Дудин не привез ни одного предмета быта бухарских евреев, объясняя это тем, что «и в обиходе, и костюме у них все сартовское, <...> а дублировать вещи я не мог по материальным соображениям»¹. Многовековое проживание среди равнинных таджиков и оседлых узбеков (сартов) городов центральной части региона действительно сделало почти неотличимым их предметный мир, и такая точка зрения имела под собой основание, отражая уровень знаний, который был накоплен в то время о традиционно-бытовой культуре народов региона. Однако и в этих немногочисленных фотографиях ему удалось зафиксировать многие этнокультурные особенности этой этноконфессиональной группы, дополняющие или иллюстрирующие сведения других источников по ее истории и этнографии.

Фотографии были сделаны в еврейском квартале Самарканда в 1902 г. Местная еврейская община являлась одной из старейших в регионе. Она упоминается Вениамином Тудельским, испанским евреем-

¹ Дудин С.М. Отчеты С.М. Дудина художника-фотографа о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 г. для изучения труда и быта местных жителей // АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2, д. 247. Л. 469.

путешественником XII в., что является самым ранним документальным свидетельством о существовании еврейской диаспоры в Средней Азии². В начале XIX в. в Самарканде насчитывалось приблизительно 50 еврейских домов³, расположенных в различных районах города. В 1843 г. руководителям общины удалось получить разрешение от эмира Бухарского ханства, в пределы которого тогда входил Самарканд, на покупку и заселение участка земли в восточной части города, названного впоследствии *Махалла-и яхудиён* — «еврейский квартал»⁴. Компактное и изолированное от мусульман проживание, которое позволяло бухарским евреям беспрепятственно следовать религиозным нормам и обычаям в повседневном быту, способствовало укреплению и численному возрастанию общины. Особенно этот процесс усилился после включения Самарканда в состав Туркестанского генерал-губернаторства (1868 г.), образованного на присоединенной к России территории Средней Азии. Сюда переселялись евреи из городов Бухарского ханства в надежде получить российское подданство и расширить свою торгово-предпринимательскую деятельность и даже из Ирана и Афганистана⁵. Ко времени посещения С.М. Дудиным *махалла-и яхудиён* его население насчитывало более пяти тысяч человек. Это был своего рода город в городе с особой планировкой (был разбит на 12 гузаров в соответствии с 12 Израилевыми коленами), синагогой, баней и *микве* — водоемом для ритуальных омовений, школами, базаром, ремесленными мастерскими, со своей организацией жизни членов общины.

На двух фотографиях изображена семья светского главы квартала — *калонтара* (*носи*), которым в то время был Давид Калонтаров, хотя в аннотации к ним С.М. Дудин указал лишь, что это «семья богатого еврея»⁶. На одной из них она показана в большом составе (ФК РЭМ 49–12), на другой — крупным планом снят лишь сам Давид и несколько персонажей, располагавшихся рядом с ним (ФК РЭМ 49–13). Давид Калонтаров был потомственным *калонтаром*, несмотря на то, что эта должность являлась выборной, на которую избирались наиболее достойные члены общины. Однако после смерти Моше бен

² Три еврейских путешественника. М., 2004. С. 160.

³ *Спасский Г.* Новейшее описание Бухарии // Азиатский вестник. 1825, май. С. 306.

⁴ В советское время был переименован в *Махалла-и шарк* — «Квартал Восток».

⁵ *Кутовецкий М.С.* Евреи из Мешхеда и Герата в Средней Азии // ЭО. 1992. № 5. С. 56–57; *Абрамов М.М.* Бухарские евреи в Самарканде. Самарканд, 1993. С. 20. Если в конце 1860-х годов община насчитывала более 1 тыс. человек (*Радлов В.В.* Евреи в Самарканде. Из отчета Радлова о поездке его в Зеравшанский край летом 1868 г. // ИИРГО. 1869. Т. V. Вып. 6. С. 255), то в первые десятилетия XX в. предположительно она составляла более 11 тыс. (*Абрамов М.М.* Бухарские евреи в Самарканде. С. 20).

⁶ АРЭМ. Кол. № 49 (опись).



Фото 1
Семья богатого еврея.
Самарканд

Абулхаира — руководителя самаркандской общины с 1836 по 1878 г. и одного из инициаторов создания *махалла-и яхудиён* в 1843 г., получившего фамилию Калонтаров от наименования своей должности⁷, она стала переходить к его сыновьям. В 1878 г. этот почетный пост занял его старший сын Рафаэль, служивший одновременно казенным раввином, а после его кончины от холеры в 1891 г. — Давид Калонтаров, возглавлявший общину до 1921 г.⁸, когда институт *калонтаров* был упразднен и введены квартальные («махаллинские») комитеты (фото 1).

На фотографии запечатлены разные поколения его большого семейства. Сейчас уже трудно идентифицировать всех и рассказать, как сложилась их судьба, хотя потомки этого знаменитого рода стараются сохранить его историю⁹. Глубокое знание своей родословной, память о

⁷ Фамилии в Туркестанском крае были введены в 1870-х годах.

⁸ *Абрамов М.М.* Бухарские евреи в Самарканде, с. 11; *Пинхасов Р.* Общины и общинные организации // История бухарских евреев. В 2-х томах. Т. I. Нью-Йорк, 2005. С. 195–196.

⁹ Сведения о персонажах, изображенных на фотографии С.М. Дудина, нам предоставил правнук двоюродного брата Давида Калонтарова, которого также зовут Давид Калонтаров, за что выражаю ему свою благодарность.

своих предках является неотъемлемой частью культуры и самосознания бухарских евреев, которую они сохраняли во все времена, несмотря на то, что судьба раскидала их по разным городам и странам¹⁰.

На фотографии С.М. Дудина рядом с Давидом Калонтаровым (он в первом ряду, в центре) сидит его жена Дворо. Она была дочерью казначея бухарского эмира Арона Кандина, и Давид, в обязанности которого, как *калонтара*, входило отвозить в Бухару собранный с самаркандских евреев подушный налог *джизью*, был знаком с ним по делам своей службы. Однако брак, несмотря на кажущуюся выгоду, был для него вынужденным, поскольку Арон Кандин принадлежал к *чала* — бухарским евреям, принявшим ислам. Их сторонились остальные евреи, не поддерживали личных контактов, не вступали с ними в браки, хотя те были известны как богатые торговцы и предприниматели. *Чала* селились в отдельных кварталах или среди мусульман¹¹ и также держались отчужденно по отношению к своим бывшим единоверцам. Жениться на дочери *чала* Давида Калонтарова заставили возникшие у него финансовые проблемы, но его статус и авторитет, вероятно, позволили ему избежать осуждения членов своей общины. Результатом такого брака стало рождение шестерых детей, которые также представлены на семейной фотографии (ФК РЭМ 49–12).

Так, справа от Давида сидит его старший сын Эфраим со своим двухлетним сыном Хаимом (1900–1985)¹² на руках и женой¹³, за ними стоит другой его сын — Юосие (в полосатом камзоле), рядом с которым, на другой фотографии (ФК РЭМ 49–13), можно увидеть молодого человека в темном верхней одежде — это его второй сын Исраэль. За спинами Давида и Дворо — улыбающаяся девочка в необычной шляпке с белыми перьями — их младшая дочь Боровиа (Бруля), около Дворо расположились старшая и средняя дочери. Последняя, Яиль, держит на руках маленькую девочку, ее зовут Мазол (1901–1929).

¹⁰ Бухарские евреи пережили три основные волны эмиграции (алия) — в 1880–1990-х, в 1920–1930-х и в 1980–1990-х годах (*Емельяненко Т.Г.* Бухарские евреи: судьба диаспоры // ЭО. 2009. № 5. С. 15–26). В настоящее время проживают в Израиле, США, Канаде, в Германии и других странах (подробно см.: *Kaganovich A.* The Bukharan Jews at the Threshold of the Third Millennium // *Central Asia and the Caucasus*. 2003. № 4 (www.ca-c.org).

¹¹ *Сухарева О.А.* Квартальная община позднефеодального города Бухары: в связи с историей кварталов. М., 1976. С. 74–75, 81.

¹² В 1962 г. Хаим написал поэму «Родословная Моше Калонтара», посвященную прадеду, которую позднее перевел на русский язык сын Хаима, названный в честь прадеда Давидом.

¹³ Жена Эфраима — Батия была дочерью Давида Мирзоева, служившего секретарем у бухарского эмира, так что, возможно, он также принадлежал к *чала*, так как немусульмане не могли занимать государственные должности.

Спустя годы она выйдет замуж за своего двоюродного брата Хаима, сына Эфраима. Близкородственные, кузенные, браки были широко распространены среди бухарских евреев, как и у соседнего таджикско-узбекского населения, сохраняясь до настоящего времени.

В объектив С.М. Дудина попали синагога и школа как наиболее выразительные внешние «знаки» религиозной принадлежности обитателей *махалла-и яхудиён*. На снимке (ФК РЭМ 49–6), вероятно, изображена одна из главных синагог еврейского квартала — *Кинесои Гумбаз* («Купольная синагога»), построенная в 1891 г.¹⁴, хотя ракурс съемки не позволяет увидеть ее главную особенность — куполообразную крышу, которая отличала ее от всех других среднеазиатских синагог, строившихся традиционно с плоской кровлей. До революции, по разным данным, в квартале насчитывалось от двадцати до 32 синагог¹⁵, однако все они возводились уже в начале XX в. Ко времени визита С.М. Дудина многие из них еще не были построены. *Кинесои Гумбаз* можно узнать и по *хаузу* — небольшому водоему, расположенному во дворе, в котором на фотографии живописно отражаются резные колонны открытой террасы *айван*. Некогда двор с *хаузом* окружало пять отдельных помещений для молитвы¹⁶, а у воды и под тенью *айвана* прихожане проводили свободное время. В настоящее время *хауз* не сохранился, но синагога действует, хотя бухарских евреев осталось в Самарканде не более полутора — двух десятков семей. В результате массовой эмиграции из Средней Азии, пришедшейся на последние десятилетия XX в., они практически исчезли с ее этнической карты, и лишь отдельные семьи, пока еще остающиеся в Самарканде, Бухаре, Ташкенте, Коканде, напоминают о былой многолюдности среднеазиатской еврейской диаспоры¹⁷ (фото 2).

На фотографии, подписанной С.М. Дудиным «Еврейская школа» (ФК РЭМ 49–5), изображена группа мальчиков и учитель, расположившиеся на *айване*, по-видимому, все той же *Кинесои Гумбаз*. Организация школ при синагогах являлась обычной практикой, поскольку образование имело преимущественно религиозную направленность. Школы были двух уровней — начальные *хедер*, где обучались мальчи-

¹⁴ Синагога строилась с 1886 по 1891 г. по инициативе и при поддержке Рафаэля Калонтарова — раввина и калонтара общины, но сам он не дождался ее открытия (*Пинхасов Р.* Общины и общинные организации. С. 196).

¹⁵ *Абрамов М.М.* Бухарские евреи. С. 29; *Гуревич Л.* Бытовое и сакральное пространство Махаллаи Ягудиён Бухары и Самарканда // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем: Экспедиции, исследования, публикации: Сб. научн. тр. / Сост. И. Дворкин. СПб., 1995. С. 81.

¹⁶ *Гуревич Л.* Бытовое и сакральное пространство Махаллаи Ягудиён. С. 80.

¹⁷ *Емельяненко Т.Г.* Бухарские евреи. С. 20–22.



Фото 2
Синагога. Самарканд

ки с пяти-шести лет, и *иешивы* (бух.-евр. *хомло-и хохом*) для мальчиков десяти-одиннадцати лет, где преподавали иврит и математику¹⁸. Судя по возрасту учащихся на фотографии и книгам у них в руках, С.М. Дудин снял урок в *иешиве*. Школ такого уровня было не много в еврейских общинах Средней Азии. В основном образование ограничивалось *хедером*, где дети получали общие представления об иудаизме, заучивали основные молитвы и, проучившись три-четыре года, прекращали занятия и начинали помогать отцам, осваивая их профессию. Но Самарканд считался среди евреев других локальных общин главным центром еврейского образования, куда отправляли учиться мальчиков и из других городов. Этому в немалой степени способствовала деятельность руководителей общины. Так, в 1860 г. ее *калонтар* Моше бен Абулхаир вместе в несколькими видными членами общины совершили поездку в Европу и Палестину с целью приобретения религиозной литературы и предметов иудаистского культа — *тфилин*, *мезуза* и др. Состоятельные бухарские евреи финансово поддерживали отдельных учащихся и работу школ¹⁹. Свой статус самаркандская общи-

¹⁸ *Абрамов М.М.* Бухарские евреи. С. 31–32.

¹⁹ Там же. С. 11, 32.



Фото 3
Еврейская школа.
Самарканд

на сохраняла и в советское время. По отзывам евреев большинства других общин, евреи Самарканда были самыми «культурными», т.е. строго соблюдающими религиозные правила, а местные евреи уверены, что именно они всегда строго «следили за (еврейскими. — Т.Е.) законами» (Полевые материалы автора 1994–1995, 2002, далее ПМА). Так что фотография еврейской школы С.М. Дудина с необычайной точностью отражала положение и значение самаркандской общины в еврейском мире Средней Азии (фото 3).

Несколько снимков С.М. Дудина запечатлели улицу и дома *махалла-и яхудиён*. Глухие глинобитные заборы с проемами дверей, ведущими во внутренние дворы, как и в мусульманских кварталах, скрывали не только дома, но жизнь их обитателей, делая улицы мало отличимыми друг от друга (ФК РЭМ 49–1), хотя еврейский квартал Самарканда, основанный достаточно поздно, имел изначально планомерную застройку.

В качестве примера домостроительной архитектуры С.М. Дудиным был выбран дом богатого еврея (ФК РЭМ 49–3, 4) — двухэтажный, П-образный в плане, с просторным *айваном* и декоративными из резного ганча и расписными панно на внешних стенах, во дворе — деревья

и кустарники. В таких домах обычно имелась больших размеров гостиная комната *хонаи калом*, в которой не только проходили многолюдные семейные торжества, но она служила и местом для молитвы, являясь своего рода частной синагогой, где собиралось несколько мужчин, родственников и соседей²⁰, а также была *бибичахона* — комната в восточной части второго этажа, где молились женщины. На фотографиях дом снят только снаружи, но несколько таких старинных домов, сохранившихся до сих пор²¹, позволяют представить его внутреннюю планировку и убранство интерьера с богатой росписью и резным ганчем на стенах и потолке. Подобных домов, принадлежавших наиболее состоятельным бухарским евреям, в квартале было более десяти²². Для их отделки приглашали лучших узбекских и таджикских мастеров резьбы по ганчу и дереву, художников. Строительным ремеслом владели и бухарские евреи, но они предпочитали обращаться к представителям мусульманского населения (фото 4).

Часть дома видна и на фотографии, сделанной С.М. Дудиным во дворе, где проживала семья Давида Калонтарова (ФК РЭМ 49–2). Этот снимок кратко подписан автором «Кучки», что в бухарско-еврейском произношении означает «кущи» и символизирует шалаш, который возводится на еврейский праздник Суккот в память о кущах, в которых жили израильтяне в пустыне после исхода из Египта. Действительно, на снимке несколько человек позируют на фоне шалаша, пристроенного к стене дома. Он достаточно просторный, стены увешаны туркменскими (текинскими) коврами, крыша застлана ветками — для этого бухарские евреи использовали обычно иву, считающуюся и у них, и у соседнего населения священным деревом, поэтому в быту праздник назывался «бедбандон» (букв. «обвязывание ивой»)²³. Суккот являлся одним из наиболее почитаемых и всегда отмечаемых, наряду с Песахом, с особым размахом бухарскими евреями религиозных праздников, включая советское время. Построить шалаш, нарядно украсить его стремилась каждая семья, иногда несколько родственных семей объединялись, сооружая на всех один большой шалаш. В последнее десятилетие XX в., когда общины бухарских евреев стали особенно малочисленны, в обычай вошло строить для всех один шалаш при

²⁰ Для совершения молитвы, по еврейской традиции, должно собраться не менее десяти мужчин — *миньян*.

²¹ Один из них — дом семьи Абрамовых, последний обитатель которого — историк, профессор М.М. Абрамов, на работу которого мы ссылаемся в данной статье, умер в нем (1995 г.) за день до отъезда в эмиграцию.

²² Абрамов М.М. Бухарские евреи. С. 46.

²³ Калонтаров Я.И. Пережитки культа ивы у среднеазиатских евреев Самарканда // Этнография в Таджикистане. Душанбе: Дониш, 1989. С. 38–39.



Фото 4
Дом богатого еврея. Самарканд

синагоге, хотя в прошлом считалось необходимым проводить этот праздник только в домашней обстановке (ПМА 2002). В шалаше мужчины (и мальчики старше девяти лет) должны были, помимо чтения религиозных текстов, есть и спать в течение восьми дней²⁴. Обычно они сидели на разложенных на полу матрасах *курпача* и за низким деревянным столом, который являлся одним из немногих предметов обихода бухарских евреев, обозначаемых у них древнееврейским термином «*шульхон*»²⁵, что указывает на принадлежность именно к еврейской культуре²⁶. Между тем на данной фотографии в шалаше установлен высокий стол, стоят стулья. В начале XX в. эти предметы мебели

²⁴ Там же. С. 39–40. По ашкеназийской традиции, пребывание в шалаше ограничено семью днями.

²⁵ Им пользовались и на праздник Песах, а также на него клали тело покойного после ритуального обмывания (ПМА 2002).

²⁶ Правда, у равнинных таджиков и оседлых узбеков также существовали низкие прямоугольные столы *хонтахта*. Время их появления у них неизвестно, а территория бытования ограничена несколькими крупными городами, в основном Ташкентом, Самаркандом, Бухарой, где проживали и бухарские евреи. Поэтому закономерен вопрос заимствования, хотя отсутствие прямых доказательств не позволяет ответить на него однозначно.



Фото 5
«Кучки». Шалаш праздника Суккот. Самарканд

действительно получают распространение среди бухарских евреев, прежде всего состоятельных (к каким принадлежал и Давид Калонтаров), под влиянием русской культуры. Возможно, первоначально их помещали в праздничный шалаш по традиции использовать в его убранстве лучшие и дорогие предметы, к которым бухарские евреи относили не только произведения местных мастеров, но и, если позволяли материальные возможности, изделия российского и европейского производства. Высокий же стол теперь выполнял ритуальные функции традиционного *шульхона*. Но уже в 1920–1930-х годах столы и стулья становятся обыденными предметами в домах даже простых бухарско-еврейских семей, а обычай есть сидя на полу стал восприниматься как признак отсталости и бескультурья (ПМА 1993–1994, 2002) (фото 5).

Фотография с шалашом позволяет уточнить время посещения С.М. Дудиным еврейского квартала в Самарканде — конец сентября — начало октября, когда отмечают Суккот. Можно предположить, что все персонажи его снимков одеты в нарядные одежды по поводу праздника, хотя приезд фотографа и фотосъемка являлись тогда еще

необычным явлением и также могли стать по-своему праздничным событием для обитателей *махалла-и яхудиён*.

Вместе с тем следует заметить, что бухарские евреи обычно охотно позировали фотографам, а с появлением в Средней Азии в конце XIX в. фотомастерских у них стало популярно (и престижно!) делать там семейные фотографии²⁷. Этому в значительной степени способствовало отсутствие религиозных предубеждений к фотографии как изобразительному жанру и в отношении изображения людей, свойственных мусульманской, особенно ортодоксальной городской среде среднеазиатского общества, с которыми приходилось сталкиваться фотографам прошлого²⁸. Кроме того, благодаря тому, что бухарские еврейки пользовались большей социальной свободой, чем мусульманки, не вели замкнутый образ жизни и не должны были скрываться от глаз посторонних мужчин, они широко представлены на фотографиях конце XIX — начале XX в. Для создания же портрета городской мусульманки, которая бы никогда не появилась перед посторонним мужчиной с открытым лицом, фотографам прошлого приходилось снимать женщин из публичных домов и танцовщиц²⁹ или специальных «моделей», например русских женщин, облаченных в местные традиционные костюмы. Поэтому достоверность образов бухарских евреев на старых фотографиях делает их особенно ценным этнографическим источником.

Именно обитатели еврейского квартала стали главными объектами внимания С.М. Дудина как этнографа. Одиночные и групповые портреты составляют основную часть его фотоколлекции. В коллекционной описи он разбил их на две группы, вероятно, в соответствии с задачами съемки. В одну из них, обозначенную «Типы», вошли мужские и женские портреты, сделанные в фас и в профиль (ФК РЭМ 49–14–31), которые дают представление не только о внешнем облике, но и об антропологическом типе бухарских евреев. Это направление в конце XIX — первые десятилетия XX в. занимало важное место в изучении среднеазиатских народов. Его актуальность в отношении бухарских евреев была также связана с проблемой их этногенеза, который из-за отсутствия документальных и иных источников оставался неясным. По

²⁷ Примечательно, что в советское время фотосъемка стала у бухарских евреев одним из распространенных видов профессиональной деятельности, и в городах своего проживания они составляли большинство местных фотографов.

²⁸ *Лерх П.* О Туркестанском альбоме // ИИРГО. 1874. Т. X. Вып. 2. С. 99.

²⁹ На фотографиях С.М. Дудина, сделанных в Коканде, Андижане, Намангане или Самарканде, все женщины, позирующие с открытым лицом и без паранджи, обозначены как обительницы публичных домов или танцовщицы (ФК РЭМ 46, 48).

данным антрополога Л.В. Ошанина, проводившего обследование евреев Бухары, Кермине и Шахрисябза, среднеазиатские евреи с наибольшей чистотой сохранили, «во всяком случае, один из вариантов исходного древне-библейского типа — с резким преобладанием переднеазиатской расы», благодаря исключительной религиозно-культурной и национальной обособленности и этногенетической связи с Передней Азией, выходцами из которой они являются, где могли испытать «слабую и случайную метисацию»³⁰. «Еврейский тип остался совершенно чистым: длинные горбатые носы, узкие бледные лица с довольно выдающимися губами. Вообще черты лица имеют много благородства. Женщин я мало видел; девушки все замечательной красоты», — писал В.В. Радлов — востоковед, этнограф, археолог, побывавший в Туркестанском крае в первые годы его образования и проявивший особый исследовательский интерес к бухарским евреям³¹. Антропологической съемке уделял большое внимание в своих фотоработах по всем среднеазиатским народам и С.М. Дудин — ученик и последователь научных идей В.В. Радлова, участник его экспедиций, член Радловского кружка, организованного при Этнографическом отделе Русского музея (фото 6).

Вторую группу в коллекционной описи С.М. Дудин обозначил «Костюмы» (ФК РЭМ 49–7–13), однако представление о них дают не только данные фотографии, но и все остальные, где так или иначе изображены бухарские евреи в традиционной одежде. Они имеют чрезвычайно важное значение для ее изучения и, как ни парадоксально, опровергают точку зрения их автора, что «в костюме у них все сартовское», демонстрируя черты своеобразия в отдельных элементах костюмного комплекса, манере ношения, тканях или иных деталях. Правда, такое мнение являлось общераспространенным. Путешественники и исследователи конца XIX — начала XX в. обычно отмечали лишь «отличительные знаки» в мужском костюме, введенные для иноверцев в мусульманском мире, которые в Средней Азии выражались в необходимости носить темный верхний халат, опоясанный веревкой, и в запрещении ходить в чалме³². В остальном же костюм бухарских евреев признавался заимствованным у соседнего населения и не только подробно не описывался, но и почти не комплектовался в музейных со-

³⁰ Ошанин Л.В. К сравнительной антропологии этнических групп, пришлых из Передней Азии — евреев и арабов, и этнических групп Узбекистана — узбеков и таджиков // Материалы по антропологии населения Узбекистана. Вып. I. Таш., 1929. С. 17, 142, 143, 152, 153 и др.

³¹ Радлов В. Евреи в Самарканде. С. 254.

³² О природе и этнокультурном значении «отличительных знаков» в одежде бухарских евреев см.: Емельяненко Т.Г. «Отличительные знаки» в традиционном костюме бухарских евреев: этнокультурный аспект // Восток. 2010. № 6. С. 110–119.



Фото 6
Бухарский еврей. Самарканд

браниях³³. К тому же С.М. Дудин фотографировал евреев Самарканда, т.е. проживающих в Туркестанском генерал-губернаторстве, где все ограничения и запреты в отношении них, в том числе касающиеся одежды, были отменены³⁴, а в своем квартале они и прежде одевались «в шелка и бархаты»³⁵. Однако сопоставление с одеждой соседнего населения, о которой в этнографической науке накоплены значительные сведения, позволяет заметить в костюме бухарских евреев целый ряд существенных отличий.

Прежде всего это относится к головным уборам, которые в Средней Азии являлись наиболее выразительным этномаркирующим признаком. В мужском костюме бухарских евреев им были меховые (или с мехом) шапки, которые они должны были носить вместо чалмы, являвшейся в местах их проживания символом принадлежности к исламу.

³³ *Емельяненко Т.Г.* Памятники традиционно-бытовой культуры бухарских евреев в музейных собраниях: особенности комплектования // ЭО. 2010. № 3. С. 66–76.

³⁴ О положении бухарских евреев в Туркестанском крае см.: *Каганович А.* Россия «абсорбирует» своих евреев: имперская колонизация, еврейская политика и бухарские евреи // *Ab Imperio*. 2003. № 4. С. 313–316.

³⁵ *Марков Е.* Россия в Средней Азии. Очерки путешествий. СПб., 1901. С. 402.



Фото 7
Бухарские евреи. Самарканд

Однако эти шапки современники характеризовали по-разному: и в виде остроконечного колпака³⁶, и небольшой шапочки из темного сукна, опушенной мерлушкой «пальца на два шириной»³⁷, и как «низкая неуклюжая баранья шапка»³⁸ или «четырёхугольный колпак из люстрина или проклеенного коленкора черного цвета, отороченный мерлушкой»³⁹, и т.д., — что скорее отражало разнообразие фасонов традиционно существовавших у них шапок, многие из которых в действительности были аналогичны шапкам соседнего населения⁴⁰, чем свидетельствовало о специально введенном для них головном уборе. На фотографиях С.М. Дудина на головах большинства мужчин надеты шапки с высоким меховым околышем и низким матерчатый верхом (ФК РЭМ 49–12–14, 18, 21, 22), форма которых в регионе являлась типичной именно для бухарских евреев и, вероятно, поэтому оказалась наиболее устойчивой в их костюме (фото 7, 8).

³⁶ Радлов В. Евреи в Самарканде. С. 253.

³⁷ Ханьков Н. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843. С. 72.

³⁸ Яворский И.Л. Путешествие русского посольства по Афганистану и Бухарскому ханству в 1878–79 гг. Т. I. СПб., 1882. С. 68.

³⁹ Крестовский В.В. В гостях у Эмира Бухарского. СПб., 1887. С. 272.

⁴⁰ Мужские традиционные головные уборы (шапки) бухарских евреев // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг.: Этнология, история, археология, культурология. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 216–219.

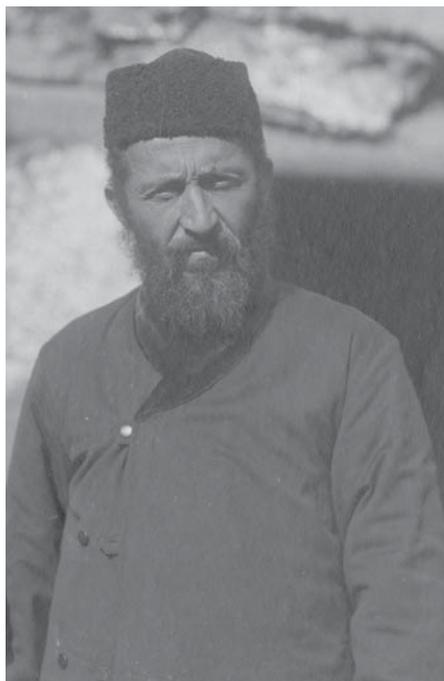


Фото 8
Бухарский еврей. Самарканд

В женском костюме таким специфическим головным убором являлся тюлевый треугольный платок, расшитый круглыми серебристыми металлическими блестками — *румоли пулакчи*⁴¹, который носили поверх небольшого треугольного или сложенного по диагонали узорного платка *румоли дурра* либо налобной полосы *пешонабанд*, перекрестив под подбородком и завязав сзади (ФК РЭМ 49–25) (фото 9). Впервые его надевала непосредственно на голову невеста во время бракосочетания под свадебным балдахином *хуппа*; с нижним платком *румоли пулакчи* носили молодухи в течение сорока дней (*чилля*) после замужества и женщины преклонного возраста по торжественным поводам (ПМА 2002). Вид платка, неизвестный другим народам региона, а также особый семиотический статус в костюме свидетельствовали об архаичности и, возможно, самобытности его происхождения у бухарских евреев. Типичным для бухарских евреек было также расположение платков в уборе, при котором нижним являлся платок меньше-

⁴¹ Гулишамбаров С.И. Экономический обзор Туркестанского района, обслуживаемого Средне-Азиатской железной дорогой. Асхабад, 1913. С. 122.



Фото 9
Бухарская еврейка. Самарканд

го размера, а концы верхнего большого завязывались на шее сзади⁴² (ФК РЭМ 49–12). У таджичек и узбечек, напротив, платок меньшего размера традиционно надевали поверх большого, концы которого оставляли свободно висеть спереди или забрасывали за плечи, но узлом завязывали сзади только по необходимости в холодную и ветреную погоду⁴³. Правда, на одной из фотографий (ФК РЭМ 49–11) небольшой платок *румолли дурра* использован в качестве верхнего, однако в этом случае он одет поверх прямоугольного куска белой кисеи, который подводился одной стороной под подбородок и, закрывая грудь, завязывался на темени. Этот старинный головной убор некогда был широко распространен и у соседнего населения, но к началу XX в. его

⁴² Такой способ бухарские еврейки называли *тугунбуни*, что в переводе значит «закрывать шею» (ПМА 2002).

⁴³ *Сухарева О.А.* История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX — начало XX в.). М., 1982. С. 86.



Фото 10
Бухарские еврейки с детьми. Самарканд

носили только старухи, а также надевала женщина во время обряда *саллабандон*, который проводился в связи с рождением первого ребенка и знаменовал ее переход в новую социальную категорию⁴⁴. Однако у бухарских евреек, как видно на фотографиях, убор с *лачаком* стойко сохранялся в это время в costume женщин молодых и средних лет (фото 10).

Характерным только для бухарских евреек являлось и украшение головного убора букетиками цветов, которые девушки прикалывали к шапочке *тупти* (ФК РЭМ 49–29), а женщины заправляли за налобный платок *дурра* (ФК РЭМ 49–11). Возможно, это представляло старинную и наполненную определенным семантическим значением традицию народов земледельческой культуры, но во второй половине XIX — начале XX в. она не встречается ни у народов Переднего и Среднего Востока, ни у таджиков и оседлых узбеков, у которых аналогичную функцию выполняли птичьи перья. В XVI в. их использовали и знатные девушки, что демонстрируют среднеазиатские миниатю-

⁴⁴ Там же. С. 92.

ры⁴⁵. Современные *келин* — новобрачные Самарканда, Бухары и других городов прикалывают к налобной повязке *пешонабанд*, когда идут на свадьбы или другие торжества в первый год после замужества (ПМА 2010).

Почти все мужчины, изображенные на фотографиях, одеты в камзолы (ФК РЭМ 49–8, 12–18, 21, 23, 24, 30) — одежду с плечевыми скошенными швами, выкроенными проймой и головкой рукава, приталенным силуэтом, с застежкой на пуговицах и прорезными карманами, которая принципиально отличалась от традиционных в регионе халатов туникообразного покроя. Их появление у таджиков и узбеков исследователи относят к концу XIX — началу XX в., считая заимствованными из татарского костюма⁴⁶. Первоначально они бытовали лишь среди определенных социальных кругов. Так, в Самарканде камзолы носили люди «интеллигентного» труда, солидные торговцы, ремесленники специальностей, не связанных с тяжелым физическим трудом⁴⁷. Они служили у них престижным дополнением к обычному халату, который обязательно надевали сверху. Однако у бухарских евреев, как видно на снимках С.М. Дудина, уже на рубеже веков камзол получил самое широкое распространение, они носили его и с халатом, и как самостоятельный вид одежды, шили из однотонных и ярких узорных тканей. «Длинные халаты, которые, в отличие от узбекских, сшиты в талию» составляли характерную черту их костюма еще в 1920-х годах⁴⁸, тогда как у соседнего населения, просуществовав всего одно поколение, в это время камзол стал выходить из моды, сохраняясь в городах преимущественно у служителей культа⁴⁹. Эти факты свидетельствуют о том, что камзолы раньше вошли в гардероб бухарских евреев, представляя какое-то время наиболее типичный для них вид одежды, чем других среднеазиатских народов.

Рассмотрение и выявление специфики традиционной одежды бухарских евреев не входят в задачи данной статьи, но приведенные при-

⁴⁵ Пугаченкова Г.А. К истории костюма Средней Азии и Ирана XV — первой половины XVI в. по данным миниатюр // Труды Среднеазиатского государственного университета. Таш., 1956. Вып. LXXXI. Кн. 12. С. 115.

⁴⁶ Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. С. 56; Люшкевич Ф.Д. Одежда этнических групп населения Бухарского оазиса и прилегающих к нему районов. Первая половина XX в. (Опыт сравнительной характеристики) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С. 113.

⁴⁷ Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. С. 56.

⁴⁸ Кеслер И.Д. Подворное обследование Керминского еврейского квартала (махалля) // Вопросы биологии и патологии евреев. Л., 1930. Сб. III. Вып. II. С. 73.

⁴⁹ Люшкевич Ф.Д. Одежда таджикского населения Бухарского оазиса в первой половине XX в. // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXXIV. Л., 1978. С. 127–128.

меры, как нам кажется, показывают, каким важным источником являются фотографии С.М. Дудина для ее дальнейшего изучения.

Таким образом, в его фотоколлекции нашли отражение основные и наиболее значимые области традиционно-бытовой культуры бухарских евреев. Это, по сути, краткий, но чрезвычайно насыщенный информацией «видеорассказ» об их этнокультурных особенностях, дополняющий и иллюстрирующий пока еще малочисленные сведения, которые известны об этой этноконфессиональной группе Средней Азии.

Список иллюстраций
(фото С.М. Дудина)

- № 1 — Семья богатого еврея. Самарканд (ФК РЭМ 49–12)
- № 2 — Синагога. Самарканд (ФК РЭМ 49–6)
- № 3 — Еврейская школа. Самарканд (ФК РЭМ 49–5)
- № 4 — Дом богатого еврея. Самарканд (ФК РЭМ 49–3)
- № 5 — «Кучки». Шалаш праздника Суккот. Самарканд (ФК РЭМ 49–2)
- № 6 — Бухарский еврей. Самарканд (ФК РЭМ 49–17)
- № 7 — Бухарские евреи. Самарканд (ФК РЭМ 49–14)
- № 8 — Бухарский еврей. Самарканд (ФК РЭМ 49–21)
- № 9 — Бухарская еврейка. Самарканд (ФК РЭМ 49–25)
- № 10 — Бухарские еврейки с детьми. Самарканд (ФК РЭМ 49–11)

Б.З. Нанзатов, М.М. Содномпилова

**У ТОРГУТОВ ЗАПАДНОЙ МОНГОЛИИ:
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАРИСОВКИ¹**

В 2011 г. международной экспедицией в составе сотрудников Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Института истории Академии наук Монголии, Института географии СО РАН проводилось комплексное исследование (этнографическое, историческое, социологическое, фольклорное) одного из периферийных приграничных сомонов Кобдоского аймака Западной Монголии — Булганского, где проживают торгуты и хошуты. В данной статье представлен обобщенный краткий обзор социокультурного и экономического контекста повседневности населения сомона Булган.

Булганский сомон Кобдоского аймака является частью западной приграничной с Китаем территории Монголии. Значительную часть территории сомона (северную) занимают горы Монгольского Алтая, южная часть сомона раскинулась среди мелкосопочников южного Монгольского Алтая. В целом большая часть территории Булганского сомона, так же как и сомонов Алтай, Уенч Кобдоского аймака, относится к Джунгарской Гоби — восточной окраине Джунгарской котловины.

Уникальное положение занимает часть территории сомона, включая районный центр Булган, — в обширной низменности, окруженной хребтами (Даршаанхны нуруу, Шаазгайтын нуруу) магистрального Монгольского Алтая с северо-запада, севера, северо-востока, небольшими горными массивами (Барангийн-хара-нуруу), мелкосопочниками в южной части. Средняя высота вершин хребтов горного массива к северу от Булгана — более 2000 м, мелкосопочников в южной части — 1000–1500 м. Такое физико-географическое положение создает особый климатический фон — сухую жаркую погоду в летний период,

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФНФ № 11-21-03004а/Мон.



Сомон Булган Кобдоского аймака

относительно теплые зимы. Горные массивы Монгольского Алтая надежно защищают низменность от проникновения холодных воздушных масс с севера, продлевая осенью теплый сезон в южной части сомона. В последнее время климат Западной Монголии стал меняться: по данным Метеорологической службы Монголии, за последние двадцать лет среднегодовая температура в стране возросла на $1,56^{\circ}$ (это довольно большое значение, поскольку общемировая температура возросла на $1,6^{\circ}$ за столетие). Для некоторых районов пустыни Гоби рост оказался еще выше, среднегодовая температура здесь выросла на 10 градусов². Рост среднегодовой температуры неизбежно приведет к резкому сокращению ледников, наибольшее количество которых расположено в горах Монгольского Алтая.

Северная часть сомона, расположенная в горах Монгольского Алтая, является местом традиционных летовок местных скотоводов. В горной части Монгольского Алтая находится множество межгорных котловин, по дну которых протекают небольшие горные реки. В зоне горных субальпийских степей у границы высокогорных хвойных лесов, на богатых травой пастбищах проводят лето стада крупного рога-

² <http://www.clicr.ru/post/show/id/1031>

того скота, отары овец и коз, табуны лошадей двух *багов*³ — Баянгол бага и Алагтолгой бага. Летники хошуттов, составляющих Баянгол баг, находятся у гор Торлог, Харгайт уул. Зиму они проводят в долинах рек Тошилтын салаа, Жаргалант салаа, Дээд нарийн гол, Доод нарийн гол, Баян гол. У подножия хребта Даршаанхны нуруу, в местности у перевала Бага Дэвсэг хөтөл, в местности Билүүтийн даваа проводят зиму скотоводы Алагтолгой бага.

Зимние пастбища Байтог бага располагаются в преимущественно равнинной южной части сомона у горы Ушугийн Улаан уул. У подножия гор Баян өндөр уул, Мэргэн уул проводят зиму члены Алагтолгой бага. В местности Цагаантунгэ находятся весенние стойбища захчинов⁴, которые относятся уже к сомону Уенч. Представители административной единицы *хо-буга сайр* проводят лето у подножия горы Чангаст уул, у перевала Улиастай.

Из всех видов скота особо содержатся верблюды, на летних пастбищах они выпасаются отдельно от других животных, оставаясь в равнинной части сомона.

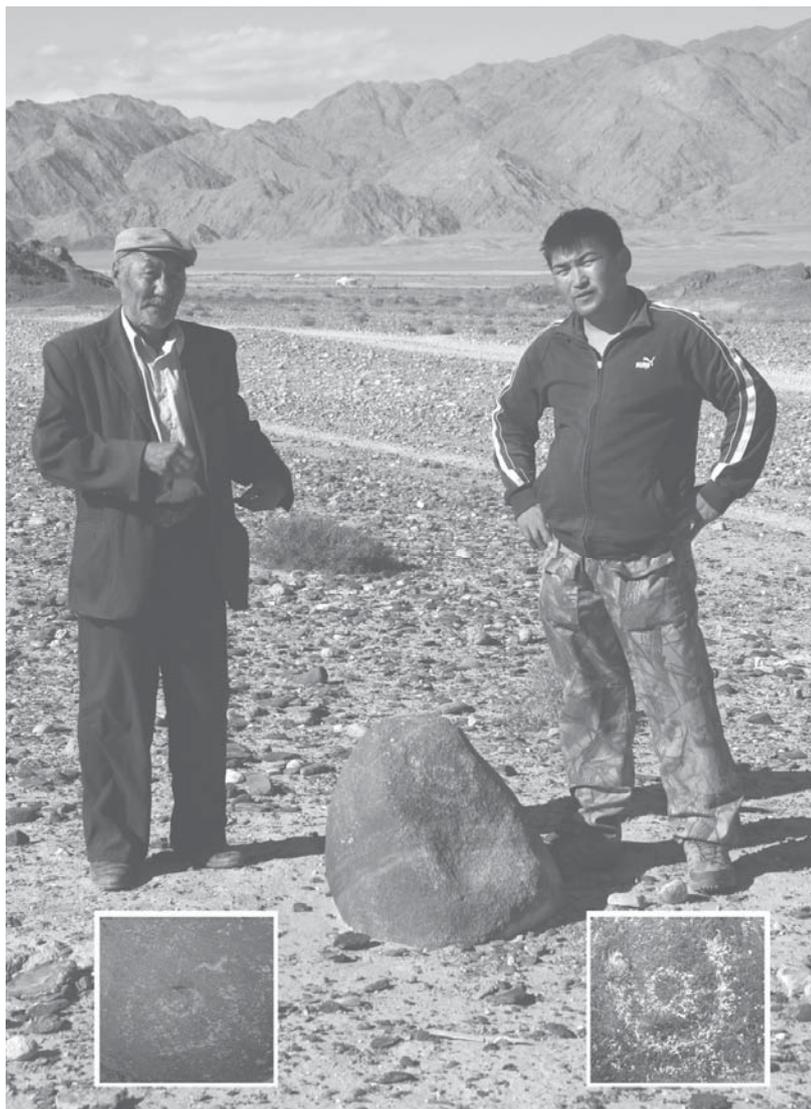
Маршруты и территории кочевий багов носят устоявшийся характер, их границы маркированы камнями, на которых выбиты племенные знаки — *тамги*. Этими знаками обязательно метят и свой скот. Традиция изготовления племенных *тамг*, с соблюдением правил их изменения при отделении сыновей от отца, подтверждает актуальность трайбализма в сознании населения сомона.

Этнический состав

Население сомона Булган Кобдоского аймака представлено несколькими этническими группами, две из которых компактно в Монголии расселены только на территории этого сомона — торгуты и хошуты. Торгуты представляют большинство населения этого сомона — около 75% населения. Этнический состав торгутов Монголии представлен такими подразделениями как бэйлийнкен, вангийнхан, тайжинхан, авжийнхан, багшийнхан, а также крупной этнической группой хо-буга-сайр (ховогсайр), мигрировавшей на территорию Монголии из одноименной местности на территории современного Хобуксаринского монгольского автономного хошуна Или-Казахской автономной области СУАР КНР.

³ Самая мелкая административная единица.

⁴ Этнословная группа населения, сформированная в маньчжурское время для несения пограничной службы, набранная из олетов, хойтов, хошуттов, торгутов и урянхайцев.



Пограничный камень на границе
между торгутами и хошутами

Хошуты расселены на территории Баянгол бага Булганского сомона, где составляют абсолютное большинство. По мнению респондентов, хошутов в сомоне более трехсот семей, но в официальной переписи

си обычно хошуты записаны торгутами⁵. Кроме того на востоке сомона расселены захчины (до двухсот семей) и в центральной его части казахи (до трехсот семей), оказавшиеся в сомоне в середине двадцатого столетия.

В сомонном центре проживают халха-монголы. Кроме того, в сомоне проживает одна бурятская семья, выходцы из Булганского аймака. Примечательно, что в восприятии местных ойратов буряты представляются более близкими им, нежели халха-монголы.

История. На территории сомона найдены археологические памятники как времен каменного века, так и последующих периодов, включающих эпоху великих империй.

В маньчжурское время территория сомона и прилегающие территории включали пять сомонов торгутов, которые составляли административную единицу «Вангийн чуулган тамгатай»: Вангийн суман, Авжийн суман, Багшийн суман, Бээлийн суман, Тайжийн суман. Эти торгутские сомоны располагались как на территории современной Монголии — современный сомон Булган, часть сомона Уенч, так и на территории современной КНР: Цэгээннур, Түвшиннуур, Ногооннуур, долина реки Чингэл, долина и устье реки Оронгой (Өрөнгө мөрөн), местности Цахиртолгой, Өндөрхар, Нармандах⁶.

В 1944 г. часть торгутов, оказавшихся на территории КНР, перешла на территорию Монголии в сомон Булган. К местным торгутам из приграничной зоны также присоединилась часть торгутского населения из Хобуксара.

Численность. В настоящее время сомон делится на шесть багов: Алагтолгой занимает пространство в центральной и западной приграничной частях сомона, кочевья Байтаг расположены на юге и юго-западе сомона, кочевья Баянгольского бага занимают северо-восточную зону, Баянсудал баг расположен на востоке сомона, Бурэнхайрхан и Далт составляют сомонный центр. Как упоминалось выше, Баянгол баг является хошутским. Баги Алагтолгой, Байтаг, Баянсудал — торгутские. В багах Бурэнхайрхан и Далт представлены как торгуты, так и казахи, захчины, халха-монголы.

По данным администрации сомона, на 2008 г. численность населения, количество домохозяйств и количество скота выглядели следующим образом.

⁵ Из архива авторов (информатор Зугда, хошут, Баянгол баг, 2011 г.).

⁶ Информаторы Баашаа, Зугда, 2011.

Название бага	Количество человек	Количество домохозяйств	Количество скота
1. Баянгол	1458	303	49 823
2. Баянсудал	2038	369	43 544
3. Байтаг	1438	340	53 888
4. Алагтолгой	1529	346	50 272
5. Далт	1471	347	19 723
6. Бурэнхайрхан	1687	363	23 558
Итого:	9621	2068	240 817

По тем же статистическим данным, из 9621 человека 3588 зарегистрированы частными предпринимателями, из них 2667 скотоводов, 284 земледельца, 15 портных, 4 ремонтных мастера, 26 строителей, 2 обувщика, 1 художник, 106 перевозчиков, 198 занятых в сфере торговли, 6 кузнецов. Часть населения официально являлась безработными — 1437 человек.

Хозяйство

Анализ экономических практик населения Булганского сомона позволяет обозначить в качестве ключевого вида деятельности сельское хозяйство, в котором равные доли занимают животноводство и растениеводство (полеводство, садоводство, огородничество), поскольку практически все скотоводческие хозяйства занимаются одновременно и земледелием — кто-либо из членов семьи проживает в Булган сомоне или по долине реки. Благоприятные климатические условия, сложившиеся в силу определенных природных факторов (горы Монгольского Алтая защищают долины района от проникновения холодных воздушных масс с севера и востока), позволяют выращивать зерновые, бахчевые культуры, которые идут только на обеспечение нужд домашних хозяйств. Небольшой процент в сфере трудовой занятости населения занимает торговля, работа на месторождениях каменного угля, золота. Высокий уровень безработицы — 20%, обуславливает миграцию трудоспособного населения в центральные районы МНР, в г. Улан-Батор.

Население Западной Монголии сегодня восстанавливает прежний уровень жизни после масштабного *дзуда* (гибель скота в результате эпидемий, неблагоприятных климатических условий), охватившего всю территорию Монголии в 2009 г. В среднем на одно хозяйство в настоящее время приходится 170 голов разного скота. В самых бедных хозяйствах содержат 27–30 голов скота. После *дзуда* государственную поддержку оказывали только самым бедным хозяйствам, небольшую помощь оказывал и сомон.

Анализ структуры стад домохозяйств позволяет сделать следующий вывод: 70% стада составляют козы, что обусловливается двумя факторами — разведению коз традиционно отдается преимущество в западных районах МНР; козы быстрее и легче всех других видов животных оправляются после *дзуда*. Козоводство стимулируется также и укреплением позиций Монголии на мировом экономическом пространстве как производителя качественного и дешевого кашемира. В настоящее время администрация сомона проводит активную разъяснительную работу среди скотоводов, добиваясь изменения состава домашнего скота — сокращения поголовья коз и увеличения поголовья овец. «Мы пытаемся убедить скотоводов, что доход от продажи мяса одной овцы не уступит суммам, вырученным с продажи пуха одной козы»⁷.

Глобальное потепление климата обострило экологические проблемы Западной Монголии, в частности проблему деградации почв, вызванной перевыпасом скота — другой «головной болью» страны. В 1990-х годах Россия фактически отказалась от закупки монгольского мяса, что переориентировало скотоводов на выращивание коз, поддерживаемое китайским бизнесом. В настоящее время поголовье скота во всей Монголии превышает 40 млн. голов, из них мелкий рогатый скот составляет 40%.

В местных хозяйствах разводят торгутскую породу овец, которая гораздо крупнее монгольской и не встречается за пределами сомона. Шерсть овец полностью перерабатывается в самих хозяйствах: из шерсти изготавливается войлок для покрытия юрт, постельные принадлежности, традиционная одежда. Кроме шерсти и пуха от коз и овец получают молоко. Дойные козы и овцы выделяются в стаде красными ленточками, которые привязаны к рогам животных или к ушам.

Поголовье крупного рогатого скота представлено монгольской породой, которая в результате отсутствия селекционной работы вырождается (мельчает, меньше дает молока). В сомоне начинается работа по улучшению пород скота. Руководство сомона недавно доставило из Центрального аймака (с фермерского хозяйства под Улан-Батором) несколько коров черно-пестрой породы (четыре быков и несколько коров) и планирует в ближайшем будущем сделать приоритетным молочное животноводство. В данное время элитный скот содержится в опытном хозяйстве сомона.

Лошадей, разводимых скотоводами сомона, относят к монгольской породе, но в действительности они заметно отличаются от низкорос-

⁷ Информатор — Батхуяг, 1967 г.р., торгут (главный зоотехник Булганского сомона).

лых монгольских лошадок. Скорее всего, это разновидности лошадей из Восточного Туркестана, Казахстана. Возможно также, что предки этих лошадей были приведены торгутами из Российской империи, при возвращении торгутов в Монголию под предводительством Убаши-хана (1770 г.). Как и у всех народов Монголии, у западных монголов любимым состязанием являются скачки. Подготовка хороших бегунцов, выращенных в собственном хозяйстве, является увлечением каждого скотовода. К скачкам, сопровождающим все главные праздники, готовятся все. Лошади-победители особо почитаются ойрат-монголами. Как и у всех других монгольских народов, в традиции западных монголов до сих пор существует обычай особого почтительного отношения к голове скакуна-победителя. Череп такой лошади (после ее смерти) набивают белыми камнями и оставляют на «высоком месте» — на вершине горы, у *обо*. Также существует обычай хранения черепа знаменитого бегунца дома. Череп заворачивают в *хадак* и прячут.

Рост поголовья верблюдов в хозяйствах обусловлен выносливостью этих животных и устойчивостью к природным катаклизмам. Именно козы и верблюды лучше всех других домашних животных восстанавливаются после *дзуда*. Верблюды имеют и большое практическое значение — низкий уровень доходов населения не позволяет большинству хозяйств обзавестись машиной, и верблюд традиционно выполняет функции транспортного средства. Кроме того, верблюды, как самый дорогой домашний скот⁸, являются важной частью приданого — дочери в приданое обычно выделяют одну верблюдицу.

В Западной Монголии разводят две породы верблюдов местной селекционной линии. В Булганском сомоне в хозяйствах скотоводов содержатся 1700 голов верблюдов. Обычно в хозяйствах встречаются от одного до пяти верблюдов, но есть хозяйства, владеющие большими стадами этих животных. Большое стадо может насчитывать до 50 животных. Традиционным в сомоне считается праздник верблюдоводов, который проводится в декабре или январе. В это время начинают обучать молодых верблюдов, достигших 3–4-летнего возраста. На празднике устраиваются верблюжьих скачки.

Помимо основного своего назначения — служить в качестве транспортного средства, верблюды дают шерсть, молоко, мясо. Однако разведение верблюдов ради мяса нерентабельно: размножаются верблюды очень медленно (один верблюжонок в два года), мясо оценивается очень дешево, так как не пользуется популярностью у монголов (в некоторых аймаках Монголии, специализирующихся на разведении

⁸ Стоимость одного верблюда в 2011 г. достигла 500 000 тугриков, что равнозначно 12 000 руб.

КРС, овец, верблюжатины вообще не употребляют в пищу). Верблюжье мясо своими низкими ценами привлекает лишь владельцев ресторанного бизнеса, придорожных кафе *гуанз*.

У местного населения особенно ценится молоко верблюда, которое продают по 2500 тугриков за литр, что по сравнению с ценами на другие молочные продукты достаточно дорого (стоимость молочной водки архи, например, — 2000 тугриков за литр). И молоко и мясо верблюда обладают полезными качествами — нежирное мясо легко усваивается и рекомендуется людям с заболеваниями печени, желчного пузыря, *айраг* из молока верблюдицы превосходит по своим вкусовым качествам и полезным свойствам всем известный кумыс.

Западная Монголия сохраняет свои позиции основного поставщика верблюжьей шерсти и козьего пуха. В недавнем прошлом это сырье пользовалось спросом в соседнем Китае, но в настоящее время, в связи с новыми стратегиями экономического развития Китая (в частности, политикой поддержки отечественного производителя), шерсть верблюдов и коз полностью реализуется в Монголии.

В Булганском сомоне есть несколько хозяйств с большим поголовьем скота. Со стороны государства финансовая поддержка лидерам в этой сфере хозяйственной деятельности не оказывается в силу отсутствия такой возможности у государства. Успешная деятельность скотоводов основывается на личном энтузиазме. Однако государство поощряет тружеников сельского хозяйства, поддерживая престиж знатного скотовода: специально к важным юбилейным датам сомона, аймака, страны изготавливают медали, которые получают лучшие работники сельского хозяйства. Эти медали украшают грудь многих жителей сомона. Их обязательно надевают на сомонные праздники, семейные торжества.

Важным направлением в деятельности домохозяйств является полеводство. На территории зимников, в долинах рек, от которых отводят каналы для полива полей, скотоводы выращивают пшеницу *сагаан гурил*, рожь *боро гурил*, пшено *шар будаа*. В долине реки Булган гол, на территории сомонного центра, в садах выращивают ранетку, которая была завезена из СССР в 1962 г., сливу, смородину, облепиху. Развито и огородничество — выращивают помидоры *лууль*, картофель *томс*, морковь *луйван*, капусту *байцан*, бахчевые — дыни, арбузы *шуйго*, *шигуа* (кит.) / *тарваз*. Садоводство и огородничество сосредоточено в границах сомона, так как основывается на системе искусственного орошения (каналы идут от реки Булган гол по территории всего населенного пункта).

В связи с усилением деградации почв — одной из основных экологических проблем Западной Монголии — неизбежно ожидается пере-

ориентация хозяйств, занятых сегодня скотоводством, на иные формы хозяйственной деятельности. В качестве альтернативы скотоводству ученые видят выращивание облепихи. По расчетам Центра экологических инноваций, годовой доход от пяти кустов облепихи эквивалентен стоимости одного барана. Спрос на мировом рынке на облепиху, выращенную в экологически чистых местах, значительно превышает предложение. Ее готовы покупать Япония, Россия, Франция и другие государства⁹.

Бедные травой пастбища в южной части сомона, снежный покров на пастбищах зимних поселений в горах Монгольского Алтая не позволяют скотоводам содержать животных только на подножном корме. Местное население заготавливает сено¹⁰, ветки тополя *улиас*, которые охотно поедает мелкий рогатый скот, выращивает на корм скоту пшено *шар будаа*.

За отсутствием промышленного производства некоторых видов бытовых товаров (например, войлока), существенное место в жизнедеятельности общества занимают традиционные хозяйственные практики — катание войлока, изготовление некоторых видов одежды (востребованной в быту является традиционная войлочная обувь — *току*), бытовых предметов — циновок из стеблей *дэрса* (вид ковыля, произрастающий в степях и полупустынях), веревок из шерсти верблюдов, конского волоса. Востребовано в быту населения и кузнечное ремесло. Циновки используются по-разному — на них сушат *арул*, используют как стенки для юрты, защищающие жилище от пыли.

Собирательство

Местное население широко использует в пищу в качестве лекарственных средств дикоросы. Российские исследователи, в экспедициях которых принимали участие и монгольские ботаники, отмечают слабоизученность местной флоры. При этом большинство флористических находок последних российских экспедиций (2002–2003) относятся именно к территории Булганского сомона (ботаники обозначают ее как Джунгарскую Гоби), долине реки Булган. Вполне возможно, что многие растения, которые не удалось идентифицировать на месте, являются флористическими новинками. Приведем монгольские названия и устные описания некоторых, наиболее значимых в жизни населения, растений.

⁹ <http://www.clicr.ru/post/show/id/1031>

¹⁰ 10 машин сена хватает для 11 коров и телят, 200 коз и овец, 3–4 лошадей.

Алтан гагнуур (четырёхлистник золотистый) — произрастает в горах Монгольского Алтая, используется как средство при переломах, *гатаа ногоон* (мята) является средством от заболеваний желудочно-кишечного тракта, *таваан сала* (подорожник) способствует заживлению ран, отвары из *чия* (вишня степная) и *чихэр буяа* (солодка уральская) пьют при простуде, кашле. *Усын хара өвс* — растение с тонкими как волосы листьями черного цвета. Используют как средство от гинекологических заболеваний.

Мистическим ореолом окружено растение *вансумбэрру* — *Saussurea Involukrata*. *Вансэмбэрру* — очень редкое растение высокогорья, произрастающее выше 3000 м. С древности монголы называли его *тэнгэрийн цэцэг* «цветок неба». Поэтому срывать его можно было, только задоблив духов земли и воды — *лусов*, жертвуя им пищу и растянув над цветком палатку *майхан*, чтобы небо не «увидело», как срывают цветок¹¹. Цветы засушивают и используют для лечения заболеваний легких (туберкулеза), простуды и др. Как считают монголы, этот цветок очень трудно увидеть в природе — «не всякий ищущий, страждущий увидит его».

Вансэмбэрру раскрывает свои лепестки на восходе солнца, за ночь внутри соцветия скапливается вода. Поверья ойрат-монголов гласят, что вода, скапливающаяся в цветке, очень полезна для здоровья. В сущности, эта вода приравнивается по своим свойствам к напитку бессмертия. О нем даже сложили песню, в которой поется о любви сына к матери, о его желании добыть для нее цветок с волшебной водой, чтобы она, испив воды, обрела долголетие¹².

Не менее загадочно, судя по отзывам о нем местных жителей, другое растение — *Гоби гоё* («Красота Гоби», *Synopogon sossineum*), редкое растение полупустынной зоны, которое является объектом контрабанды из Монголии в Китай. Впервые об этом растении упоминает в своих трудах Н.М. Пржевальский¹³. Внешний вид этого расте-

¹¹ http://www.travelnews.mn/index.php?songolt=content&task=content_item&id=593

¹² Из архива авторов (информатор Пурэвцэрэн, 1971 г.р., хошут, Булган сомон Кобдоского аймака, 2011 г.).

¹³ «На ключах Чиргу-булык, где была сделана дневка, встретилось много пролетных уток, и мы опять отлично за ними поохотились. Окрестности того же Чиргу-булыка совершенно пустыны, и лишь возле самых ключей залегают несколько крохотных площадок зеленой травы, донельзя выеденной монгольским скотом. На корм последнему идут также толстые стебли *Synopogon sossineum* [циноморий краснеющий, гою], довольно здесь обильного. Монголы сами употребляют в пищу это растение, сварив его предварительно. Слышали мы также от монголов, что сушеное *Synopogon* вывозится в Китай, где служит прохлаждающим средством во время сильных жаров» (*Пржевальский Н.М.* Из Зайсана через Хами в Тибет и на верховья Желтой реки. М.: ОГИЗ, 1948. С. 117).

ния, по словесному описанию местных жителей, не лишенному мистического налета, не совпадает с образом реального растения с одноименным названием:

«Встречается *Гоби гоё* крайне редко, растет единичными экземплярами, листья его настолько тонкие, что практически невидимы в дневное время, — увидеть их можно только на закате, поэтому обнаружить это растение может только опытный человек»¹⁴.

Относительно этого растения известна легенда: «Хормуста-хан имел одну дочь. Хун-шубуун выклевал ей один глаз, и девушка умерла. После смерти она превратилась в растение *Гоби гоё*, чтобы помогать женщинам излечивать женские болезни»¹⁵.

Ресурсный потенциал сомона

На территории сомона в настоящее время разрабатываются месторождения горного хрусталя (белый или водный хрусталь — *уусны болор* и дымчатый хрусталь — *утатай болор*), золота, каменного угля, пищевой соли.

Функционируют или находятся в стадии разработки следующие месторождения:

1) **каменного угля** в местности Олонбуяг (151 км от сомонного центра), у горы Мэргэн уул (32 км от сомонного центра);

2) **золота** в местности Нарийн хар (68 км от сомонного центра), в местности Сухайт (45 км от сомонного центра), у озера Цоохор нуур (15 км от сомонного центра), в местности Мянгадын ам (35 км от сомонного центра), в местности Доод нарийн (85 км от сомонного центра), у горы Торлог, по реке Уенчийн хавцал;

3) **хрусталя** в окрестностях Ушугийн улаан уул;

4) **пищевой соли** в озере Цоохор нуур;

5) **слюды, кварца**¹⁶.

Инвестором геологоразведочных работ крупнейшего Хошотского месторождения каменного угля в местности Цэцэг, обеспечения месторождения инфраструктурой, транспортными сетями выступил Китай. Он же является основным потребителем каменного угля: в 2010 г. между МЕС (Монгольская энергетическая компания) и китайской Vaoosteel Group Xinjiang Bayi Iron был подписан десятилетний контракт

¹⁴ Из архива авторов (информатор Пурэвцэрэн, 1971 г.р., хошут, Булган сомон Кобдоского аймака, 2011 г.).

¹⁵ Из архива авторов (информатор Дома, 1934 г.р., торгут, Булган сомон Кобдоского аймака, 2011 г.).

¹⁶ Данные предоставлены администрацией сомона Булган; информатор Батчимэг, 1986 г.р., торгут.

на поставку угля для металлургического комбината. За 2008–2011 гг. к месторождению от пограничного и таможенного пункта Такашикен была подведена асфальтовая дорога, оснащенная специальными пунктами-комплексами (с гаражами, общежитием), где могут размещаться рабочие, обслуживающие автомагистраль, транспорт. Эта автомагистраль еще не отражена на административных картах МНР.

На территории Булганского сомона широко распространена глина высокого качества. Ресурсный потенциал сомона вызывает интерес со стороны китайских инвесторов — ряд китайских компаний планирует строительство кирпичного завода, мясокомбината.

В целом данный район Монголии полностью вовлечен в орбиту влияния соседнего Китая, российское присутствие здесь не наблюдается: Китай обеспечивает район топливом (бензин и солярка), которое значительно дороже российского — около 50 руб. за литр АИ-93 (российское топливо не поступает в южные районы Монголии), газом, продуктами питания, промышленными товарами (одежда, бытовая техника). О былых связях с Россией напоминает только *улаан дэнс* — табак.

Сомон Булган находится в 15 км от границы Монголии с Китаем. Пограничный пункт пропуска Такашикен–Ярантай является автотранспортным и пешеходным переходом. Движение не очень активное, у пропускного пункта выстраиваются в ряд и с той и с другой стороны границы в основном местные машины, работающие в качестве такси для жителей приграничных территорий. Взаимоотношения Китая и Монголии в этой части границы сводятся к ряду запретов на вывоз товара, сырья. Китай запрещает вывозить из страны товары низкого качества, не имеющие сертификата качества. Очевидно, Китай решился на меры, направленные на улучшение имиджа страны. Другими словами, монголы могут покупать и вывозить только лицензионный товар, имеющий маркировку SSS, знак госстандарта. При этом существуют и другие ограничения на товар — монголам разрешается вывозить главным образом бытовую и электрическую технику, но не одежду. Со стороны Монголии поступает сырье — уголь, а также контрабандный товар — хрусталь, золото, сырье растительного и животного происхождения, как правило, полученное из животных и растений, занесенных в Красную книгу Монголии.

Булган, в отличие от многих населенных пунктов Западной и Северной Монголии, обеспечен электричеством¹⁷. Электроэнергия очень

¹⁷ В Северной Монголии, в районах, соседствующих с Россией, жители многих населенных пунктов с прекращением получения электроэнергии из России (чрезвычайно высокие цены на электроэнергию, поставляемую РАО ЕЭС, разрушение электросетей в Монголии) уже в течение 15–16 лет живут без света.

дорогая — 80 тугр. за 1 кВт·ч (около 1,8 руб.). Но это лишь половина от реальной стоимости электричества. Другую половину оплачивает государство. Население, проживающее за пределами сомона, активно использует альтернативные способы получения электричества, в основном солнечные батареи.

Традиционные мировоззрение и культура

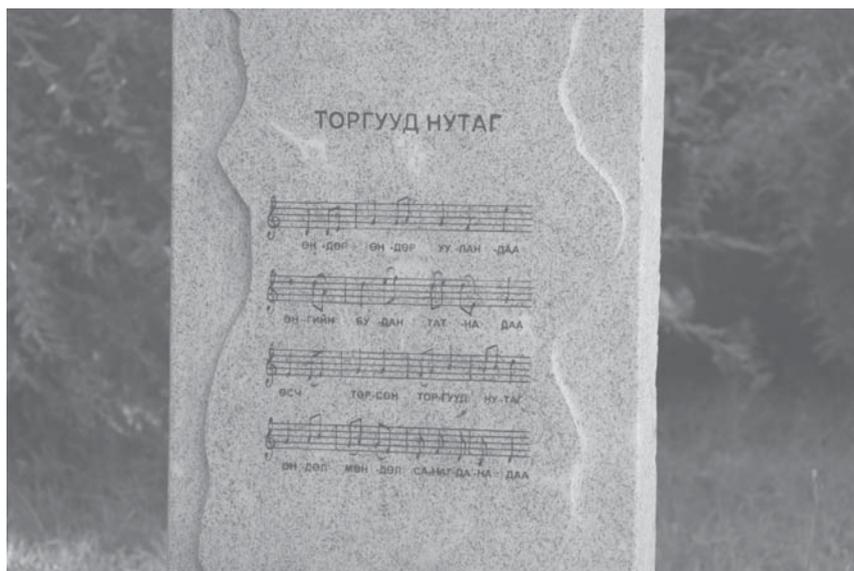
Ойратское население района — торгуты, хошуты, захчины исповедуют буддизм, ислама придерживаются казахи. Религиозный синкретизм отсутствует, причем именно вера является главным фактором, разделяющим казахов и ойратов.

В ходе исследования были выявлены основные компоненты традиционной культуры, сохраняющие актуальность в повседневных практиках местного населения. В их числе система культовых мест, где регулярно совершаются обряды почитания духов-хозяев земли, которые одновременно выполняют роль маркеров родовых территорий разных племен. В число культовых мест территории, относящейся к Булганскому сомону, входит гора Бурэн-хайрхан, которая находится в черте сомонного центра. Духом-хозяйкой горы (*савдаг*) местные жители считают девушку. Мелодичный звон ее колокольчика иногда доносится с этой горы. Во время традиционного ежегодного обряда почитания *обо* на вершину поднимаются мужчины и ламы, чтобы совершить жертвоприношение и прочесть молитвы. Духу горы жертвуют мясо, молоко, чай. Спиртное дух не принимает. Женщинам запрещается подниматься на вершину горы, и они собираются у ее подножия.

Священной является гора Ушугийн улаан уул, Красная гора-легкие, которую почитают представители племени *хо-буга сайр*. В религиозно-мифологических представлениях местного населения эта гора находится во взаимосвязи с другими орографическими объектами сомона — горой Зүрхэн уул, Гора-сердце, и горным массивом Гурван хүүхэд, Три девушки. Эти три объекта объединены одним мифом:

«Когда-то в давнее время в озере купались три девушки. За ними наблюдал юноша-табунщик. Девушки, увидев его, стали невидимыми. А табунщик, решив, что они утонули, от горя вырвал свои сердце и легкие и бросил их на землю. Из них образовались горы, известные сегодня своими названиями»¹⁸.

¹⁸ Из архива авторов (информатор Дома, 1934 г.р., торгут, Булган сомон Кобдоского аймака, 2011).



Торгууд нутаг

Ушугийн уул имеет, по представлениям местного населения, очень грозного *савдага*, который представляется в образе девушки. На вершине горы находится *обо*, которое стало почитаемым в последние три года. Обряд обязательно проводит буддийский священнослужитель высокого ранга (*геген*). Обитателями этой горы являются дикие бараны — *аргали*, охота на которых запрещена не только природоохранными законами страны, но и религиозными верованиями. Подниматься на гору из праздного любопытства нежелательно. Другим почитаемым местом представителей племени *хо-буга сайр*, расположенным в границах Ушугийн уул, является *Тэгэнэ обо*, находящееся к югу от горы. Это *обо* тоже стали почитать недавно — последние два года после массовой гибели скота во время *дзуда*.

Торгуты других подразделений имеют собственные *обо*: подразделения бэйлийн почитали *обо* Мааташийн улаан, подразделения вангийхан — Дашванжил, тайжинхан — Дэвэхээ, хошуты — Ташилтын обо¹⁹.

Горы Гурван хүүхэд (Три девушки) не являются культовым местом, но входят в число уникальных природных объектов Западной Монголии. На восточной границе Булганского сомона с территорией сомона

¹⁹ Баасанхүү А., Батмөнх Б. Монголын ойрадуудын соёл (Культура ойратов Монголии). Улаанбаатар, 2010. С. 269.

Уенч расположена известная священная гора Сутай — четырехтысячник со снежной вершиной, образ которой запечатлен на картинах монгольских художников. Эта гора является священной для всех ойрат-монголов.

В религиозных практиках местного населения сохраняют значимость обычаи, связанные прежде всего со скотоводством. Один из самых распространенных — обычай посвящения домашнего скота духам и божествам — *сэтэр*. Посвящают животных духам-хозяевам земли и воды, например хозяину Алтая Белому старцу, духу огня, звездам (Большой Медведице — Семи Старцам). Священным животным вплетают в гриву, привязывают к рогам, надевают на шею ритуальные ленты — *хадаки* голубого, желтого, белого цвета. Небу, хозяину Алтая, хозяевам вод посвящают в основном животных темно-серой масти. Огню посвящают животных разных оттенков желтого цвета (соловой, рыжей масти) или имеющих желтые пятна, в частности на голове. Эти животные становятся своеобразными талисманами стада и семьи, предотвращая всевозможные несчастья — болезни, нападения волков, воровство. Животных-*сэтэр* запрещается продавать, обменивать и забивать на мясо. Посвященные божествам и духам животные обычно умирают своей смертью. Бывает, что *сэтэр* пропадает. В таких случаях его не ищут — считается, что его забрали божества, чьей собственностью оно является. Вместо него выбирают новое животное, с которым вновь совершают обряд посвящения. Обряд в прошлом проводился под руководством шаманов или лам. Но уже с середины XX в. обряд совершается хозяином дома, вследствие чего утрачены традиционные тексты призываний, присущие как шаманской традиции, так и имеющие более позднее буддийское оформление²⁰.

По отношению к животным-*сэтэр*, особенно к лошади, придерживаются определенных правил — ездить на ней может только глава семьи и его сыновья, к лошади и ее снаряжению (седлу, уздечке) не должны прикасаться женщины, строго запрещается садиться на посвященную лошадь людям из чужого племени. В некоторых случаях, например если лошадь посвящена шаманскому *онгону*, к ней запрещается даже близко подходить — люди верили, что рядом с конем ходит и его истинный хозяин — дух *онгона*.

Важнейшим в традиции западных монголов остается культ огня домашнего очага. До сих пор в каждой семье сохраняется традиция почитания огня — *гал тахих*. Существуют определенные дни и даже сезон года для совершения данного обряда. Его предпочитают проводить в первом месяце лета. Как правило, в это время года он проводится

²⁰ Из архива авторов (информатор Баашаа, 1932 г.р., торгут, Булган сомон, 2011 г.).



Торгутская свадьба.
Отец жениха принимает подношения

каждой отдельно взятой семьей, а осенью совершается общественный обряд почитания огня. Обязательно он совершался и во время празднования Цагаан Сара. В праздничные новогодние дни преподносили духу огня нерожденного ягненка, которого находили у одной из овец, забитой на зиму в период осенних заготовок мяса *идэи*²¹. Комплекс запретов и примет, связанных с огнем в целом, идентичен таковому у других народов Монголии.

Из обычаев традиционного быта не выходит из употребления традиция обмена нюхательным табаком при встрече, в связи с чем у населения широко распространены табакерки *хөөрөг* из природного поделочного камня и серебра. Такую табакерку имеют и мужчины, и женщины, и даже дети. Мужские табакерки более крупные по размерам. Табакерки обязательно заворачиваются в специальный шелковый кисет. Некоторые из этих старинных предметов уникальны по технике изготовления, декоративной отделке.

Среди бытовых предметов западных монголов встречаются и очень редкие вещи, например, ступка из оленьего рога, в которой хозяйка измельчает зеленый кирпичный чай. Олень в традиции ойрат-монголов

²¹ *Идэи* — так называется мясной запас пищи для долгого зимнего периода у торгутов и хошутов.

является очень почитаемым животным, символом долголетия. Охотиться на него могли только люди «белой» кости. Поэтому подарок в виде ступки из рога оленя считался очень ценным и почетным. Традиционно такие предметы преподносили пожилым людям на Цагаан Сар.

Национальная одежда хошутов и торгутов используется главным образом в качестве праздничной одежды. И все же один элемент традиционного костюмного комплекса торгутов не выходит из повседневного употребления и сегодня. Это войлочная обувь *току* — сапожки, нижняя часть которых изготавливалась из кожи, присборенной по краям по форме ступни. Голенище *току* перетягивали ремешками. Сведения о происхождении этой обуви сохраняются в исторической памяти народа, так как *току* связаны с важнейшим в истории торгутов периодом — исходом из Российской империи. По преданию, *току* изготовили специально по подобию ступни верблюда, чтобы ступать по песку беззвучно, как верблюд. Именно в этой обуви торгуты благополучно миновали поселения казахов и добрались до родных кочевий.

Трепетное отношение к традициям и обычаям позволяет сохранять традиционную культуру практически в неизменном виде, однако модернизационные и глобализационные процессы ведут к активным ассимиляционным явлениям, преимущественно к халхаизации языка, одежды западных монголов.

Неизбежной становится утрата уникальных диалектов монгольского языка. Современная монгольская молодежь, приезжающая из разных аймаков Монголии и обучающаяся в вузах Улан-Батора, осваивает халхаский язык. Свой же родной язык забывается очень быстро — за два-три года. Ситуацию с языками характеризует преподаватель одного из монгольских вузов:

«Ситуация с языками в Монголии очень сложна. Представители многих монгольских народов, особенно западномонгольских, приезжая в Улан-Батор учиться, утрачивают свой родной язык практически уже на второй год обучения. Раньше, я помню, в вузе, в студенческой среде высмеивались особенности западномонгольских языков и говорили: „Как-то странно ты говоришь, не как халх“. Так сравнение языков западных монголов с халхаским в студенческой среде привело к тому, что халхаский диалект вышел на уровень эталонного языка. И эта тенденция сохраняется по сей день. Вот почему редкие языки постепенно исчезают. И это плохо»²².

²² Из архива авторов (информатор — преподаватель МУИС, Монгольского государственного университета, халха-монгол, 2010).

Краткий обзор социальной, культурной и экономической ситуации одного из приграничных сомонов Кобдоского аймака позволяет заключить, что данный район находится в настоящее время в изоляции от стремительно развивающихся центральных районов Монголии, вдали от главных транспортных путей. Это положение, с одной стороны, способствует консервации элементов традиционной культуры, сохранению природной среды, с другой — создает существенные проблемы для успешного экономического развития региона, препятствует включению его в крупные экономические проекты Монголии и Китая.

Тем не менее данная ситуация, в которой находится вся Западная Монголия в целом, на наш взгляд, лишь временное явление. Уже в настоящее время по южной приграничной территории Монголии при содействии КНР прокладывается крупная автомагистраль, которая свяжет в ближайшем будущем западные аймаки Монголии с ее центральными районами. Реализуется проект «Дорога тысячелетия» — трансмонгольская магистраль, которая свяжет Монголию, Китай и Казахстан. Обсуждается возможность строительства и трансазиатской железной дороги, параллельной Транссибу.

Т.А. Пан

ПОХОРОННЫЙ ОБРЯД У КИТАЙЦЕВ В СОВРЕМЕННЫХ ГОРОДАХ КИТАЯ

Китайской культуре свойственно торжественное и публичное проведение церемоний, связанных с различными событиями в жизни человека. В первую очередь это касается трех моментов его земного существования: рождение, женитьба и похороны, которые с древних времен и до наших дней сопровождаются определенными, установленными обществом обрядами. Однако с течением времени, особенно в городской культуре, на улицах чаще всего видны свадебные кортежи, в то время как проведение церемоний, связанных с рождением и смертью, становятся уделом близких родственников и друзей. В деревнях еще можно увидеть традиционные похоронные процессии из людей, одетых в белые траурные одежды, но в современных городах на похороны собираются только члены семьи и близкие. В старом Китае дело обстояло иначе.

Самое подробное описание похоронного обряда в цинский период дано в книге протестантского миссионера Юстуса Дулиттла¹. Его наблюдения можно кратко суммировать в следующих тезисах.

Общеизвестно, что в древнем и средневековом Китае похоронам уделялось большое внимание как событию, связанному с переселением души в другой мир. К ним сознательно готовились, и лучшим подарком к 60-летию человека считался хорошо сделанный гроб. Похороны и последующие церемонии являлись довольно длительной, сложной и дорогостоящей процедурой. В день похорон покойного обмывали, приглашали даосских или буддийских монахов для чтения молитв в течение всего времени, пока тело покойного находилось в доме, зажи-

¹ Social life of the Chinese with account of their religious, governmental, educational, and business customs and opinions with special but not exclusive reference to Fuhchau by Rev. Justus Doolittle, fourteen years member of the Fuhchau mission of the American board with over one hundred and fifty illustrations in two volumes. N.Y., 1865. Vol. 1. P. 168–198.



Сжигание денег

гали благовония и свечи. Покойнику преподносили жертвоприношения в виде риса, лапши, и старший сын «кормил» покойного три раза в день, поднося еду к его рту. Приготавливался миниатюрный паланкин и четыре бумажных человечка, которые должны были нести покойного в загробный мир, чтобы он не шел пешком. Перед человечками ставились четыре чашечки с вином и четыре пампушки. Затем и паланкин и фигурки сжигались присутствующим монахом. Покойника обряжали в специальную одежду, при этом на нижнюю часть тела надевались три одежды, на верхнюю — пять (по правилу: сверху должно быть одежд на две больше, чем снизу). Поверх одежды тело обвязывалось многочисленными белыми лоскутами ткани, которые фиксировались узлами «счастья». Один лоскут был красным, от которого отрезались два куска для семьи старшего сына и зятям как счастливый знак остающимся на земле. В доме вешали портрет умершего, нарисованный приглашенным художником, перед портретом ставили жертвоприношения: еду, вино, палочки для еды. Часто в течение нескольких дней дети по очереди спали возле гроба, этим проявляя сыновнюю почтительность. Приходящие в дом люди приносили деньги на похороны, вставали на колени перед портретом, трижды кланялись, возжигали благовония.

В богатых семьях на шестой день проходила церемония оповещения десяти судей ада о смерти человека: на жертвенный стол ставились восемь или десять кушаний и вино.

На седьмой день совершались жертвоприношения (три чашки с вином, три блюда с овощами, две свечи и деньги) семи злым духам, которые могут преследовать душу покойного. Только после этого, на седьмой день, родственники надевали траурные белые одежды: выходя на улицу, мужчины надевали белые шапочки, а старший сын брал посох с привязанными к нему в несколько рядов лоскутами белой ткани.

На четырнадцатый день (вторая семерка) проводились жертвоприношения (четыре чашки с едой) Будде, который переправляет душу на пароме в загробный мир.

На двадцать первый день (третья семерка) устраивалось угощение для друзей и сослуживцев покойного. Его дети вставали на колени и делали три поклона, выражая тем самым почтение старшим.

На двадцать восьмой и тридцать пятый день жертвенную еду ставили перед портретом покойного.

Важным считался сорок второй день, когда душа покойного достигала загробного мира. Угощения в этот день оплачивались дочерью покойного.

Заключительным днем специальных чествований покойного считался сорок девятый день, в который устраивалось большое жертвоприношение с приглашением монахов для чтения сутр. Этот день иногда назывался «Прекращение кормления рисом», т.е. с этого момента душа покойного должна была сама искать себе пропитание.

На шестидесятый день на жертвенном столе кроме снеди ставилась большая пиала с водой. Делалась бумажная фигурка, которая укреплялась в центре половины скорлупы утиного яйца. Эта композиция ставилась на поверхность воды и означала, что душа покойного в виде бумажной фигурки окончательно уплывает на лодке в загробный мир.

Жертвоприношениями отмечались сотый день, год и три года после смерти человека.

Эта традиция с теми или иными вариациями соблюдалась во всех китайских семьях. Надо отметить, что такого типа поминания усопших были довольно дорогостоящими.

После Синьхайских событий 1911–1912 гг. и особенно с установлением социалистического строя в Китае в 1949 г. подобные церемонии были провозглашены буржуазными, антинародными и от них было рекомендовано отказаться. Под влиянием европейской традиции, к которой были склонны народно-демократические руководители Синьхайской революции, похоронные церемонии после 1911 г. изменились: в городах нормой становились гражданские панихиды и процессии,

траурным цветом начали считать не белый, а черный цвет. Рекомендовалось уменьшить семейные траты на помертвые церемонии. После образования КНР вышло несколько партийных постановлений по поводу похоронного обряда с запретами на традиционные жертвоприношения и поминовения как на пережитки прошлого².

Следует сказать о местах захоронений: обычно они происходили на семейных, родовых кладбищах, которые возникали хаотично вокруг поселений. В конце XIX в. общие кладбища были только около христианских миссионерских храмов. Первое городское кладбище появилось в Китае только в 1936 г. в городе Шанхае, после этого было дано распоряжение провинциальным властям строить городские кладбища в каждой провинции. Из-за недостатка территории в городах обязательной стала кремация, однако в деревнях до сих пор можно встретить могилы на краю рисовых полей или в лесу, обычно на склонах холмов или гор, сооруженные по традиционным правилам *фэньшуй*.

Сейчас в Китае кремация обязательна, поэтому в провинциальных центрах и больших городах имеются крематории. Например, в Шэньяне (пров. Ляонин) имеется целый комплекс, на территории которого расположены здания прощального зала, кремационных печей, колумбария, огороженные заборами дворы с печами для жертвоприношений, сад со скульптурами даосских небожителей. Современные китайцы неохотно показывают эту территорию, считая похоронные церемонии сугубо интимным делом. Благодаря стечению определенных обстоятельств мне удалось побывать в современном китайском крематории, наблюдать за церемонией жертвоприношений и расспросить о современных китайских похоронных обычаях.

В день похорон родственники надевают белый пояс *сяо дай* — «пояс сыновней почтительности»: если умер мужчина, то узел завязывается слева, если женщина — то справа. Если умерли оба родителя, то концы пояса делаются равными. В этот день тело привозят в крематорий. Как я поняла из ответов информантов, церемония довольно простая: ни монахов, ни барабанов, только распорядитель церемонии говорит «открой рот» (*кай коу*), «открой глаза», «открой уши», сын повторяет за ним эти фразы³. Затем происходит прощание с покойным, и тело сжигают.

² Цзо Юй-хэ. Хунь сань цзяцуй (Свадьба и похороны). Пекин, 2005. С. 277–300.

³ Эту фразу современные китайцы не смогли объяснить, ссылаясь на традицию проведения церемонии прощания. Вероятнее всего, это «отдаленное» влияние буддизма на современную церемонию прощания, когда душе/сознанию умершего предлагается открыть органы чувств для восприятия молитв и приношений в переходный период (49 дней) от земной жизни в потусторонний мир.



Похоронные печи

После прощания с покойным его родственники идут во двор крематория, огороженный стеной в виде крепостной зубчатой стены. Внутри находятся три большие печи, на стенах которых изображены знаки двенадцатилетнего цикла или нарисованы соответствующие им звери. Вещи покойного сжигают в той печи, которая соответствует знаку рождения покойного. Считается, что в загробном мире душе будет приятно пользоваться любимыми вещами. В этот же день приносят и бумажные фигурки людей (образы родственников), фигурку коровы или лошади, иногда бумажный макет дома. Все эти вещи сжигаются под треск хлопущек. Фигура лошади делается для покойника-мужчины, чтобы ему было удобно передвигаться в потустороннем мире. Фигура коровы делается для женщины. Говорят, что поскольку женщины любят чистоту, а в подземном мире много грязной воды, то корова будет пить эту грязную воду и тем самым поможет женщине поддерживать чистоту.

Кремация или похороны устраиваются на третий, пятый или седьмой день после смерти. Есть поверье, что в полночь на седьмой день после смерти душа покойного возвращается домой и ее присутствие можно почувствовать.



Колумбарий

На седьмой, двадцать первый, тридцать пятый и сорок девятый дни (первая, третья, пятая, седьмая недели) члены семьи покойного приходят в колумбарий или на кладбище принести жертву. На тридцать пятый день (пятая неделя) дочери покупают искусственные цветы пяти расцветок. Считается, что дух покойного может напасть на девочку, но, как только он захочет к ней приблизиться, его внимание переключится на цветы. А поскольку духи любят яркие цветы, то они забирают их и оставляют девочку в покое. Более того, есть мнение, что в этот, тридцать пятый день после смерти близкие люди покойного могут сделать много ошибок.

На сорок второй день (шестая неделя) на кладбище не приходят. В этот день нельзя покупать парные вещи.

На сорок девятый день (седьмая неделя) приходят обязательно. Приносят лодку, на которой дух плывет туда, куда хочет: в этот день, по мнению современных китайцев, дух уходит в Подземное царство.

Если тело покойного кремировали, то прах выдается в заранее купленных урнах. Чаще всего они выглядят как шкатулки, делаются из разных пород дерева и могут быть украшены резьбой, в центре в овале на торцевой стенке помещается фотография. Фотография также приклеивается на табличку, похожую на стелу, обычно сделанную из неф-



Похоронная ячейка

рита или более дешевого камня. На ней написаны имя покойного, дата рождения и смерти. Размер этой таблички примерно 15 см высоты на 5 см ширины. Урна покрыта красной тканью с надписью «счастье», она всегда покрывает крышку урны — считается, что душа покойника боится света.

Родственники свободны в выборе, где держать урну с прахом. Многие оставляют ее в колумбарии. В Шэньянском крематории имеются три больших двухэтажных здания, предназначенных для хранения урн. Вход в них возможен только по документам с предъявлением квитанции о месте нахождения урны. Залы выглядят как книжные хранилища с закрытыми полками. Каждая ячейка имеет стеклянную дверцу, открываемую ключом, который хранится у родственников. В день жертвоприношения урна с прахом, поминальная табличка с именем покойного и другие вещи вынимаются из ячейки, выносятся из здания и устанавливаются на раскладном столике в одном из дворов около печи с соответствующим знаком года рождения покойного — изображением зверя. Китайцы полагают, что после смерти именно этот зверь будет охранять и помогать душе. В печи сжигаются заранее купленные бумажные деньги; некоторые люди приносят хлопушки, водку для окропления. Вся процедура длится не более 10–15 минут. Затем все вещи, включая урну с прахом, возвращаются в ячейку. За место в колумбарии нужно платить в зависимости от срока аренды, цена небольшая — около 100 юаней в год.



Поминание усопших в храме

Поминки обычно устраиваются в ресторане, так как в современном Китае в обычном ресторане еда дешевая и при этом разнообразная и вкусная, а главное, это необременительно для семьи.

Поминать усопших можно во всех буддийских храмах Китая. Для этого покупаются белые фигурки из бумаги в форме параллелепипеда (ок. 50 на 10 см), на которых пишется имя покойного. Их поджигают, и, пока они горят, буддийский монах читает молитвы. Если при горении раздается треск, то считается, что душа принимает жертвоприношение (благовония или бумажные деньги).

Таким образом, интересно отметить, что, несмотря на запреты коммунистического правительства сложных и дорогостоящих церемоний похорон, некоторые элементы старых китайских представлений все же сохранились и стихийно поддерживаются в массах. Это отражается и в самой церемонии прощания с покойным, и в современных правилах поминания усопших.

IV. ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО

Françoise Robin

**TIBETAN WOMEN POETS
AND THE FEMALE BODY:
FROM SILENCE TO CELEBRATION**

The female body is in most male-dominated societies a locus where male-centered discourses on social practices and beliefs converge. Such has been the case in traditional Tibetan literature for many centuries. It took many years for women poets to emerge and claim a position as full-fledged poets and writers, and even longer for them to choose the female body as a topic worthy of poetry. In the last decade, two of the most prominent Tibetan women poets, Palmo (Tib. Dpal mo) and Dekyi Drolma (Tib. Bde skyid sgröl ma), have tackled this topic and put forward a new discourse on their body, indicating a new autonomous female subjectivity.

**Historical and literary background:
Buddhism as a core topic of Tibetan literature**

For twelve centuries, between its adoption at the end of the 8th till Tibet's incorporation into the People's Republic of China (PRC) in the middle of the 20th century, Buddhism has dominated and oriented Tibetan civilization and more precisely and specifically its abundant literary production.¹ With most authors hailing from a religious background, at least until the

¹ In this article, Tibet refers to the whole of the Tibetan plateau (the three traditional Tibetan provinces called Ütsang, Kham and Amdo, which have been fully incorporated in the 1950s in the People's Republic of China), and not only to the Tibet Autonomous Region (TAR).

18th century, the overall discourse on the female body has been mostly monopolized both by male views and Buddhist ideas.

Buddhism and the female body

Tibetan Buddhism offers a variety of views on the female body that range from complementary to diverging. At an ultimate level, Buddhism teaches the illusory status of the self and all phenomena, and hence the need to detach oneself from the craving for the phenomenal world (Sanskrit *samsāra*). One way to teach this is to encourage practitioners to represent mentally in a repelling way what can be considered a source of desire and attachment (Tib. 'dod chags). Due to masculine domination in the Indian world from which Buddhism hails, an archetypical source of distraction and desire is the female body, and one of the most current antidotes suggested to a Buddhist practitioner consists in visualizing it as a vessel full of organic and physiologic substances: intestines, excrements, pus, and other kinds of bodily humors. Concentrating on them must engender aversion and entail detachment from women, hence the extinction of desire and aspiration to liberation. Still, Buddhism as it was adopted and refined in Tibet is a later version of *mahāyāna* Buddhism in which the goal to be achieved is the *bodhisattva* ideal and individual enlightenment. The two pillars of this tradition are wisdom, associated with the feminine, and compassion, associated with the masculine. Still, as J. Cabezón has shown,² this does not mean that a particular high value is attached to the feminine in Tibet. One can only refer for instance to the very famous Sanskrit text *Entry into the Bodhisattva's Path*, also known as *Engaging in the Conduct of the Bodhisattvas* or *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life* (Sanskrit *Bodhisattvacharyāvātāra*, Tib. *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa*, often abbreviated as *Spyod 'jug*) by Śāntideva (8th century). In its eighth chapter, dedicated to meditation, the body of the beloved one is described as follows:

“(52) If you have no attachment for what is foul, / Why do you sexually embrace another (body): / A cage work of bones, bound together with sinews, / And plastered over with a mud of flesh? / (53) You yourself contain plenty of excrement, / So manage by yourself, steadfastly with that. / Glutton for excrement, / You long for yet another bag of excrement?”³

² Cabezón J. *Mother Wisdom, Father Love: Gender-Based Imagery in Mahāyāna Buddhist Thought* // J.I. Cabezón (ed.). *Buddhism, Sexuality and Gender*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992. P. 181.

³ Translation by A. Berzin: http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/e-books/unpublished_manuscripts/bca_shantideva/translation/engaging_bodhisattva_08.html

Although this excerpt, aimed to evoke disgust at the body and overcome attachment to it, is not gender-specific, addressing both male and female, it does convey, in some parts, a male point of reference, as in chapter 6 dedicated to patience: “Through not being careful / People even harm themselves with thorns and other things, / And for the sake of obtaining women and the like / They become obsessed and deprive themselves of food.”⁴ This text is not chosen by mere chance: it is extremely widespread in the Tibetan Buddhist world where it enjoys a huge popularity, with the current Dalai Lama often giving detailed teachings about it to wide Tibetan and Western audiences.⁵

But Tibet differs from most other South-East Buddhist civilizations in that it has developed tantric Buddhism or *vajrayāna*. In this tradition, prevailing also in Mongolia and Bhutan, as well as in northern Nepal and North-Eastern and North-Western India, the body is far from being considered an obstacle to spiritual progress. It is an indispensable and precious physical vehicle (“precious body,” Tib. *mi lus rin po che*) for the practitioner to reach the supreme goal, i.e., Enlightenment or Buddhahood, with psycho-physiological exercises that generate mental realizations. These, S. Jacoby recalls, “... are generated from manipulating the channels, winds and seminal nuclei of the subtle body (*rta, lung, thig le*)”⁶ through meditation. Hence, the body holds a central place in yogic practices and, along with lama devotion, forms the basis of tantric practice. Tantric deities in sexual union (Tib. *yab yum*), with a highly complex symbolism, illustrate this centrality of the body as well as the mutual complementing of the feminine and the masculine to reach Buddhahood. As a consequence, tantric masters, mostly men, are requested to look for partners to make progress on the spiritual way. In monastic orders where celibacy is requested, this partner is virtual and symbolic, but in other schools of Tibetan Buddhism, it can be a person of flesh and blood. Some texts provide a list of criteria of bodily excellence to identify this ideal partner. For instance, Yolmo Tendzin Norbu (17th century) gives a description of the physical particularities of the one woman he knows upon their first meeting will be his future partner: “She was neither too tall nor too short, [with] an excellent body endowed with a perfume comparable to that of musk deer or black aloes wood.”⁷ The

⁴ *Shantideva* (transl.: Batchelor, Steven). *Guide to the Bodhisattva’s Way of Life*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1999.

⁵ This text also forms the core basis of a class at the ILCS (Institute of Language and Cultural Studies) in Bhutan, where it is taught to Grade-12 students.

⁶ *Jacoby S.* *Consorts and Revelation in Eastern Tibet: The Auto/Biographical Writings of the Treasure Revealer Sera Khandro (1892–1940)*. Ann Arbor, Michigan: UMI, 2007. P. 102.

⁷ *Bogin B.* “The Love of His Life: The Gungtang Princess and Yolmo Tendzin Norbu,” Communication presented at the Association of Asian Studies, Philadelphia, 28–31 March, 2010.

text goes on: “a body which possesses an excellent scent, / smooth body, slender waist, swelling breasts, / a pleasant voice, completely attractive, / shimmering hair, soft shiny complexion...” Still, instructions in tantric Buddhism, unlike *mahāyāna* teachings, circulate only among initiates bound by secrecy, thus reducing the popularity of what may appear to be a relatively egalitarian view of women and their bodies or at least a positive appreciation of the female body.

The female body in the Sanskrit belles-lettres

Beside this religious background and possibly more than it, today’s Tibetan poets are also influenced by the prestigious tradition of Sanskrit belles-lettres, their Tibetan translations and their imitations, which they study at school and university. Many Indic poetic and some theatrical texts have been translated into Tibetan since the 13th century, after the Sanskrit poetic treatise *Mirror of Adorned Poetry* (Sanskrit *Kāvya-dārsa*, Tib. *Snyan ngag me long*) by Daṇḍin (7th c.) was rendered with great genius into Tibetan and became the key reference for poetic composition. Knowledge of this sophisticated treatise became one of the hallmarks of excellence among the literati. For many centuries, three out of the ten sciences that the Tibetan cultural élite was supposed to master, concerned solely the art of writing and poetry: adorned poetry (*snyan ngag*), synonymy or lexicology (*mngon brjod*) and metrics (*sdeb ’byor*). Poetic belles-lettres were first practiced by clerics, but a turn occurred from the 18th century onwards in Central Tibet, after the creation of a centralized and complex Tibetan state in 1642, called the *Dga’ ldan pho brang*.⁸ For the purpose of public administration, a section of the lay aristocratic élite was trained at the Mindröling Institute (Tib. Smin grol gling), southwest of Lhasa, where Sanskrit and Indian belles-lettres were in the core curriculum. Educated laymen thus joined clerics in mastering the acrobatics of learned Sanskrit-inspired poetry, and they started producing literary works in their turn, unfettered by celibacy vows or religious constraint on sensuality. They celebrated the female body in the terms of Sanskrit belles-lettres, where it is not labeled as malefic or as a source of negative influence but, on the contrary, as an epitome of beauty. A thin waist, eyes that glance in a seductive way, the shape of the mouth and the curve of the arms—these tropes of beauty acquired a new strength. This is particularly obvious in the archetypal “novel” written in the 18th century, the famous *Tale of the Incomparable Prince* (Tib. *Gzhon nu zla med kyi gtam rgyud*) by Dokharwa Tsering Wangyäl (1693–1763).⁹

⁸ It is this Tibetan government that the current Dalai Lama put an end to in May 2011.

⁹ For an accurate translation of which, see *Mdo mkhar* Tshe ring dbang rgyal (transl. Beth Newman). *The Tale of the Incomparable Prince*. L.: HarperCollins, 1996.

Sensuality and the feminine body, far from being rejected, were on the contrary celebrated. However, what may appear at first as an appraisal of the female body consisted actually in recycled tropes and images of Indian origin, bearing a distinctly androcentric character. The outlook of both the author and the reader are undeniably masculine and a woman's body is mostly considered as a pleasurable object for the male observer and reader. We know too little, unfortunately, about reading practices in Tibet among the educated lay élite and about the reception of these texts, and in particular about women's reading practices in the 18th–20th centuries. There is little doubt, though, that literary texts addressing the aesthetic and literary needs of the élite were male-centered, catering to male tastes and fantasies and relegating women to a passive role.

Women authors and the female body before 1950

We cannot conclude this introduction without taking a closer look at the few literary texts written by women before 1983, the year in which a woman published the first modern poem in Tibetan in Tibet. These are mainly, as far as we know, spiritual autobiographies. Out of more than 150 autobiographies known to Schaeffer in 2005, only three or four female authors appear:¹⁰ Orgyän Chökyi (1675–1729),¹¹ Sera Khandro (1892–1940)¹² and Jetsün Lochén Rinpoche (1865–1951).¹³ To be precise, Orgyän Chökyi and Sera Khandro's approaches to literary creation do not fit our Western understanding of authorship. K. Schaeffer, who translated the former's autobiography, informs us that her lama, or spiritual *guru*, had made it clear to her that the life of a woman like her was of little interest and that he would not help her, an illiterate nun, put it down into writing. She was undeterred and, during a mystical experience, she received from *dakinis* (supernatural female creatures) the gift of writing and was thus able to write her autobiography.¹⁴ As for Sera Khandro, aside from her autobiography, her literary

¹⁰ Schaeffer K. The Autobiography of a Medieval Hermitess: Orgyan Chokyi (1675–1729) // Janet Gyatso and Hannah Havnevik (eds.), *Women in Tibet*. L.: Hurst, 2005. P. 83. Jacoby mentions 7 other women practitioners whose biography or autobiography reached us (Jacoby S. "This inferior female body": Reflections on life as a Tibetan visionary through the autobiographical eyes of Se ra mkha' 'gro (Bde ba'i rdo rje, 1892–1940) // *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 32 (1–2), 2009. P. 115–116, footnote 3) but she does not specify which.

¹¹ See Schaeffer K. *Himalayan Hermitess: The Life of a Tibetan Buddhist Nun*. Oxf.: Oxford University Press, 2004.

¹² For whom see Jacoby 2007.

¹³ For whom see Havnevik H. *The Life of Jetsun Lochén Rinpoche (1865–1951) as Told in Her Autobiography*. Oslo: University of Oslo, 1999.

¹⁴ Schaeffer 2004. P. 55.

output consisted in great part of ‘discovered texts’ or *terma* (Tib. *gter ma*), texts supposedly stored by the tantrist Padmasambhava (8th c.) either in the soil and rocks of Tibet, or in the mind of his disciples, to be rediscovered for them in due time by predestined beings, all regarded as reincarnations of these disciples.¹⁵ One cannot conclude from these two cases that women in pre-1950s Tibet could not compose literary writing. It may be that they felt inherently compelled to resort to supernatural explanations or rationalizations to have their writings accepted by a male-dominated intellectual and literary world. Also, a number of educated women might have written poetry, but they were never published.¹⁶ The reason might have been similar to that of imperial China where, “faced with the ‘danger’ of publishing, many literate Qing women simply burned, or attempted to burn, their poems.”¹⁷

How did these three women authors speak of their own bodies or about the female body? A cursory glance at their autobiographies, which have all been translated into English, show differing attitudes: Jetsün Lochen Rinpoche does not offer it a lot of space in her written works. But Sera Khandro makes recurring allusions to her own “inferior female body”: for S. Jacoby, this is not to be taken literally but must be interpreted as a device that has a double effect. First, it can defuse criticism of Sera Khandro’s boldness for writing her autobiography and second, it enables the transcript of words of solace and even praise about the female body from earthly and celestial authorities with whom Sera Khandro holds conversations.¹⁸ As for Orgyän Chökyi’s autobiography, it begins with: “I was born in an inferior body,”¹⁹ a statement she keeps repeating throughout her work. We can only concur with K. Schaeffer when he concludes his introduction to the translation of this text by saying: “In the *Life of Orgyen Chökyi*, this female body is not merely a symbol of *saṃsāra*, nor a receptacle for the seeds of *saṃsāra*. It is itself *saṃsāra*.”²⁰ Orgyän Chökyi keeps repeating her wish to be reborn as a man in her next life.²¹ This description of the female body as lowly or inferior is familiar to speakers of Tibetan language itself, even today. There is a

¹⁵ On *terma*, ‘hidden treasures’ or ‘rediscovered items,’ see *Tulku Thondup Rinpoche*. *Hidden Teachings of Tibet. An Explanation of the Terma Tradition of Tibetan Buddhism*. L.: Wisdom Publications, 1986.

¹⁶ A. Chayet, personal communication, Paris 4 May, 2007. Among women authors, A. Chayet mentioned the sister of the famous contemporary Dzogchen master, Namkhai Norbu Rinpoche.

¹⁷ *Chang, Kang-I Sun*. *Ming and Qing Anthologies of Women’s Poetry and Their Selection Strategies* // Ellen Widmer and Kang-I Sun Chang (ed.), *Women Writing in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1997. P. 169.

¹⁸ *Jacoby* 2009.

¹⁹ See *Jacoby* 2005.

²⁰ *Schaeffer* 2004. P. 98.

²¹ *Ibid.* P. 142–143.

widespread view in the Tibetan world that a birth as a female is considered lowly. The term for ‘woman’ is *kyemän* (Tib. *skyes dman*), which is the contraction of ‘lower rebirth body’ (Tib. *skyes lus dman pa*). A number of explanations have been offered: the most common is that a woman is considered inferior as she cannot reach the same spiritual realizations as a man in the course of her earthly life due to women being forbidden from receiving advanced tantric empowerments. Another common explanation states that the rebirth as a woman is considered as lowly due to the greater suffering ‘naturally’ entailed by child-bearing and life-giving. Whatever the case may be, up to now, not only do both Tibetan men and women usually hope for at least a son to carry on the family lineage,²² but women, especially nuns, often hope to be reborn as a man, so that they can complete their spiritual career. This view is found in two of the three autobiographies quoted above.²³ A valuation of one’s own body is never suggested, much less expressed.

1980: a new world, a new literature

In the first decade of annexation of Tibet into the nascent PRC (1950s), Tibetan literature remained essentially the monopoly of male clergy, the hitherto main holder of cultural capital, although a number of women were educated at that time too.²⁴ Upon the new authorities’ request, some educated monks dedicated their efforts and time to the compilation of a terminological corpus to translate Communist texts and concepts from Chinese into Tibetan. As a consequence, literary activity was kept to a minimum, except for a few manuals of classical poetics (by such luminaries as Sungrab Gyamtso or Tsetän Zhabdrung) intended for students of the newly established “nationality institutes.”²⁵ But because of the heavy politicization of literature at that time in the PRC and of the increasingly harsh class struggle-based politics imposed by Beijing, literary creation was almost

²² See for instance Schrempf M. *Between Mantra and Syringe: Healing and Health-Seeking Behaviour in Contemporary Amdo* // Vincanne Adams, Mona Schrempf, and Sienna R. Craig (eds.), *Medicine between Science and Religion. Explorations on Tibetan Grounds*. N.Y.: Berghahn Books, 2010. P. 172.

²³ For a contemporary example, see for instance the documentary film *Ani Lhacham* (The Nun Lhacham), by Chenaksang Dorje Tsering (2008, 26 minutes), where the nun featured in the documentary repeatedly wishes a rebirth as a male.

²⁴ A detailed study of this generation is still to be done.

²⁵ These institutes trained members of the minority nationalities meant to become cadres and public servants in the Chinese Communist state. Currently, 4 “nationalities institutes” in China include a Tibetan department: Beijing, Chengdu, Xining, and Lanzhou. To these must be added two Tibetan universities, the Tibet University for Nationalities, located in Xianyang (Shaanxi Province) and Tibet University in Lhasa.

interrupted from the late 1950s onwards, as early as 10 years before the onset of the Cultural Revolution (1966). The catalogue of state-sponsored publishing houses confirms this interruption, with extremely small number of literary works in Tibetan having been published between 1959 and 1978. The Cultural Revolution ended in 1976, with Mao Zedong's death, and "nationalities institutes" resumed in 1978 the training of élite among the so-called "national minority" students, under the intellectual aegis of the few representatives of traditional knowledge who had escaped the human, political and cultural cataclysm of the past two decades. It took another two years for Tibetans to reconnect with their long literary tradition. State-supported literary magazines in Tibetan were launched for the first time in 1980, Tibetan writers were integrated in national or provincial writers' federations, literary awards were distributed to selected recipients, a conference was dedicated to national minority writers in Beijing (July 1980), followed by a 10-day conference meant for Tibetan writers only, in Xining. It hosted 70 participants, 49 of whom were Tibetans. Both conferences pleaded for the training of minority writers and for a greater variety in "minority nationality" literature. But, after two decades of serious upheaval, Tibetan authors were wary. They understandably feared a sudden clamp-down and were reluctant to offer writings. As a consequence, in its first year of publication, in 1980, the first two issues of the *Tibet Literature and Art*, the newly-founded Tibetan-language magazine dedicated to Tibetan contemporary literature, only offered translations of Tibetan proverbs and tales into Chinese, as well as a Tibetan translation of the celebrated mid-18th century Chinese novel *Dream of the Red Chamber*. Readers had to wait for the third issue of the magazine to read the first literary creation in Tibetan: *Controversy in the Flower Garden* (Tib. *Me tog sdum ra'i nang gi klan ka*), by Langdün Päljor (Tib. Glang mdun Dpal 'byor, b. 1941), a classical-style vegetal allegory denouncing the thirst for power. But the following year, 53 texts out of 67 were literary creations written directly in Tibetan, among which were 10 original works of fiction. That same year, another important literary magazine was founded: the *Gentle Rain* (Tib. *Sbrang char*). Sixteen other cultural and literary magazines were published with State support between 1980 and 1987, which all acted as a training ground for the new generation of Tibetan writers—albeit under a strict scrutiny of culture and propaganda bureaus.

Among this flurry of Tibetan literary creativity, women were at first absent. The first poem by a Tibetan woman, Drukmokyi (Tib. 'Brug mo skyid, born in 1959), was published in 1983 in the above-mentioned *Gentle Rain* magazine. Her "Electric Lamp" (Tib. *Glog sgron*) subscribed to a fashionable genre at the time: the celebration of modernity via its material

achievements. This theme guaranteed a relative safety: praising modernity, knowledge and learning as the lamp allows to study late at night and thus to acquire knowledge. Its most striking characteristic, though, is the silence about the female identity of its author. This may not be accidental: in a much later poetic composition, Drukmokeyi went so far as to endorse a masculine outlook and male-centered expression. Invited to a Japanese university in the first decade of the new millennium, she dedicated several poems to her difficult experience there. To describe her encounter with ultramodern Tokyo skyscrapers, she chose to represent herself as a hapless young man whom young ladies (skyscrapers) are trying to seduce, as if she tried to “be a potential man.”²⁶ Drukmokeyi’s initial silence about her gender has thus evolved into what we could tentatively term a “literary gender disorder.” This condition has already been noted among European and North-American female writers in the 19th century,²⁷ although mostly in *early* works of women poets, and has been interpreted as an internalization of the dominant aesthetic criteria which can lead to an “anxiety of authorship.” This surely applies to Drukmokeyi who comes from a generation when nothing but Sanskrit belles-lettres were offered to young Tibetan authors willing to write poetry. She had to solve the question of how to be a woman poet when all poets are men and when all poetry meets male concerns. Should one sound like a man to be taken seriously as a poet? Could Drukmokeyi not even contemplate writing poetry from a woman’s point of view? Three years after her “Electric Lamp,” though, she published a short story (“Until Sunday,” 1986) where she laments, through fiction, the subordinate place of a housewife in an average Tibetan home, and her difficult access to education. We seem to be faced with a paradox: beginning with de-gendered poetry, Drukmokeyi explores three years later a woman’s point of view and brings forth feminist ideas in a short story but, twenty years later, she cannot write poetry from a woman’s point of view. It could be that the medium has to do with preventing her from writing in a woman’s voice: Drukmokeyi’s training in poetry has been so suffused with a multiseular male-centered model that she cannot even contemplate composing poetry diverging from this pattern, whereas fiction writing, being entirely new, does not impose any gender-specific tone or model and gives her more freedom. The constraints of traditional Tibetan poetic form are confirmed in another

²⁶ Irigaray L. *The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine* // M. Whitford (ed.). *The Irigaray Reader*. Oxf.: Blackwell, 1991. P. 130, quoted by *Brand H.* *Three Arab Women Authors in their Quest for a Share in the Conceptualization of the Divine* // *Feminist Theology* 16 (1), 2007. P. 25.

²⁷ *Gilbert S. and Gubar S.* *The Madwoman in the Attic. The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven–L.: Yale University Press, 1984. P. 46 *et passim*.

realm by the work of a male poet, now deceased: Ngodup Paljor (1945–1988). Initially trained as a monk and well-versed in metrics and metaphors, he wrote poetry in English after he left Tibet. He explained that traditional Tibetan poetics, which he mastered, was not suited to express the new consciousness he had gradually built in exile, hence his writing directly in English.²⁸

Dekyi Drolma: pregnancy and motherhood as valued poetic themes

As I have shown elsewhere,²⁹ after this slow and shy beginning of women writing, it took another decade for Tibetan women to start expressing their inner feelings in the field of love. It is quite likely that emerging women writers took time to solve the “double bind” dilemma described by S. Juhasz, where women poets risk to lose everything when they try to be recognized as poets: being a woman precludes being a poet and vice versa. One had to wait for yet another decade for them to take up the subject of their womanhood, in particular through their body, as a poetic topic. To my knowledge the first author who did it is Dekyi Drolma (born in 1967), one of the most gifted women poets of her generation. In 2003, she published a short versified journal of her pregnancy, followed by a poem that chronicles the first 12 months of her first child. In the 1980s, Chinese feminine poetry introduced an innovation termed “body poetics” (Chinese: *shenti shixue*). The spearhead of this movement in China, Zhai Yongming, emphasized “blood, gestation and delivery” in her famous poem “Woman” (“Nüren,” 1986).³⁰ This poem, and many others inspired by it, were commented as “a transgressive, self-empowering gesture against political shackles and male-dominated discursive power.”³¹ Describing the successive states of pregnancy publicly in a non-medical context certainly enabled women to public-

²⁸ Molly Freeman, who met Ngodup Paljor in Alaska when she was a child, personal communication, Paris, October 2008. Unfortunately, Ngodup Paljor’s innovative poetry has never been published in English. Some poems can be found in a French translation, see *Ngodup Paljor* (transl.: P. Raynaud). “Épuisé”, “Flûte de bambou”, “Héritage”, “Chemin des nuages”, “Homer”, “Noblesse”, “Denali” // *Siècle* 21, n. 18. 2011. P. 43–45.

²⁹ *Robin Fr.* “Great expectations? Love in contemporary Tibetan women’s poetry.” Communication presented at the Association of Asian Studies, Philadelphia, 28–31 March, 2010. *Robin Fr.* *Des poèmes et des femmes. Étude préliminaire sur vingt-cinq ans de poésie féminine au Tibet (1982–2007)* // J.-L. Achard (ed.), *Études tibétaines en l’honneur d’Anne Chayet*, EPHE-Sciences historiques et philologiques-II, Hautes études orientales, Extrême Orient 12. Genève: Droz, 2010. P. 217–267.

³⁰ *Zhang, Jeanne Hong.* *The Invention of a Discourse. Women’s Poetry from Contemporary China.* Leiden: CNWS Publications, 2004. P. 92.

³¹ *Ibid.* P. 21.

ize a condition that is not permitted to men, as Lai-Ming Wong writes: “The abundant description of pregnancy and childbirth in women’s poetry manifests what women can do, and men cannot do... women poets reclaim their sex’s unique role and identity... the physiological and psychological conditions of motherhood have become a popular theme in women’s poetry.”³² It is highly likely that Dekyi Drolma, an avid reader of world and Chinese literature, equally at ease with Tibetan and Chinese language like all lay Tibetan intellectuals of her age in China, and coming from a later generation than Drukmokeyi, is aware of this trend among Chinese women poets. Moreover, having herself experienced motherhood rather late in her life, she may have felt mature enough in her poetic career to tackle this subject.

Dekyi Dolma’s gesture is audacious not solely because she explores a new topic. In a popular Tibetan belief, pregnancy is seen as a liminal state in which the woman is particularly prone to fall prey to bad luck (in the guise of demoniac beings attracted to the foetus), while birth-giving is considered a source of strong symbolic pollution (*grib*), along with monthly periods or death. This taboo still endures, even in educated circles. Pregnancy and, above all, birth-giving are hidden, ignored and not mentioned in public. Dekyi Drolma attacks this taboo by starting her poem with a mention of her periods: “It has been a long time since the flower of my periods last bloomed.”³³ One can wonder if resorting to a vegetal metaphor of a classical type like this one³⁴ is intended to lessen the shock for the reader who is not used to such a polluting phenomenon as periods being mentioned in the ethereal world of belles-lettres.³⁵ The insistence on unpleasant physical feelings which the author experiences during her pregnancy³⁶ can be interpreted as a strategy meant to minimize the celebration of her body by stressing her suffering, or a will to differ from traditional masculine dis-

³² Wong, *Lisa Lai-Ming*. *Voices from a Room of One’s Own: Examples from Contemporary Chinese Women’s Poetry // Modern China* 32(3), 2006. P. 400.

³³ *zla yi mtshan ma’i me tog ma bzhad nyin zhag du ma’i dus yol tshar*.

³⁴ “The flower of my periods” (or “my periods’ flower”) is a typical metaphorical construct in Tibetan poetry, where what is described (“periods”) and the “metaphoric describer” (“flower”) are linked with a genitive case marker between them, resulting in the translation “flower of my periods” or “my periods’ flowers.” It could also be translated as a simple juxtaposition “my periods, like flowers” or a parallel “my flower-like periods.”

³⁵ With the very recent exception of a poem boldly entitled “Yellow blood is falling into her vagina” (Tib. *Kho mo’i mo mtshan gi nang na zungs khrag gser po ’bab kyin ’dug*) that appeared on several Tibetan literary websites in March 2011, abounding in descriptions of bodily fluids (tears, saliva, snot, urina and faeces, periods and sperm) and private parts (“vagina,” “penis”). Still, for all its novelty and boldness, this poem adopts a male-centered gaze with an obsession for the female body (see http://www.tibetcm.com/html/list_22/201103122972.html or <http://www.rangdrol.net/node/197>, last accessed 6 July, 2011).

³⁶ Such as feeling nauseous during the second and third months.

courses, where the female body is either idealized or criticized, as we have seen, but never “felt.” Whatever the case may be, this poem shows a strong case of “displaying unusual courage in articulating women’s experience from women’s perspective.”³⁷ Dekyi Drolma has indeed carved herself a niche for describing with high literary skills daily feelings and objects linked with womanly chores: she has dedicated a very poetic text to her mother’s milking wooden bucket and to butter churned by women in the Tibetan world. It can be suggested that Dekyi Drolma invites women to regard their body, as well as objects of daily life, as worthy of interest, introspection and literary treatment, and not anymore as a ground for shame or indifference. It testifies to a will to share with male readers an experience which is either alien (birth-giving, pregnancy, periods) or looked down upon (daily objects and tasks)³⁸ and to contribute to the luxuriant field of contemporary Tibetan poetry by “integrat[ing] women’s point of view into poetry.”³⁹

**Palmo:
celebrating women and their body**

With the poem “I am a woman” (Tib. *Nga rang ni bud med yin*), a new awareness is reached.⁴⁰ Its author is a leading feminist and intellectual woman, Palmo (born in 1966). As is the case of many women’s poems, this text does not seem to have been published in the regular poetry magazines that are abundantly represented in Tibet’s literary sphere.⁴¹ It was published for the first time when Palmo herself organized an anthology of women’s poetic writing in 2005⁴² and it appeared again on the literary Tibetan website “Butter Lamp” (Tib. *Mchod me*) in 2009. This text does not mention pregnancy nor pain but describes and celebrates the female body, echoing a previous evolution in Chinese contemporary women’s poetry where “the female persona is now a subject who consciously examines and admires her

³⁷ *Milani F.* Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers. L.: I.B. Tauris, 1997. P. 32.

³⁸ Typically, male authors marvel at these tasks when performed by their mothers, but they hardly have a word of praise for their wives for the same occupations.

³⁹ *Milani* 1997. P. 120.

⁴⁰ *Palmo* (Tib. Dpal mo). *Nga rang yang bud med yin // Dpal mo* (ed.). Bzho lung. Deng rabs Bod kyi bud med rtsom pa po’i snyan rtsom gces btus. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 2005. P. 223–236. Quoted from http://www.tibetcm.com/html/list_20/afde18e0d0458798f624883e79c62748.

⁴¹ On average, more than 100 Tibetan-language magazines are to be found in Tibet. See *Robin Fr.* Op. cit., 2010. P. 243–254 for the challenges faced by women intending to be published in a male-dominated publishing world.

⁴² *Palmo* 2005.

body.”⁴³ The poem starts with a list of human and social qualities which Palmo claims are feminine. In her words, women ontologically uphold both the past and the present (“both the essence of tradition and today’s beauty”), their bodies encompass such grand ideas as time and knowledge, and they are responsible for the sustainability of humanity. Palmo then compares women’s excellence with the light emanating from the sun, the moon and the stars: it is ceaselessly and generously bestowed on all beings. Palmo immediately hurries to say that these qualities are not merely superficial and that she is not just heaping undeserved praise on women: “This is not the mere outer sheath of a ‘woman’ / These are no dry words of praise sent to women / It is a soul-life which flows under the ice of concealment / It is a model which strives for a meaningful life and thanks to skilful means / It is a jewel which dispels the stench of defects in human characters [...] / It is a sky that beholds all suffering / It is compassion, sincerity and cleverness in deep thoughts / A treasury that broods ethics / This sheath may wrinkle with old age / It is at its core an oyster that breeds pearls.” Palmo ends her poem by shifting from the collective to the intimate, by a bold and eloquent evocation of her bodily parts: “These are my five organs of the senses / My five viscera and my six hollow organs / My head, my limbs / My flesh, my blood, the essence of strength / These are my identity and my thoughts / My soul force and my awareness / There are my plaits / My skin / My nails / The tips of my breasts / My womb / My marrow / All, all of these are me / I am a woman / Women are ogresses / Ogresses are the origin of life / The origin of life is the ultimate and inner essence.”

As is well known, in the *Laugh of the Medusa*, Hélène Cixous has encouraged women to write their body (“Write yourself: your body must be heard”). This book was made available in Chinese translation in China in 1992 and has been a success since then. It can be surmised that Palmo, an intellectual⁴⁴ who reads the works of Chinese and world feminists, has read either Cixous or Cixous’ followers in Chinese. This may sound dubious if we cling to the idea of an isolated Tibet, but it is upon reading *The Second Sex* by S. de Beauvoir in Chinese translation that the famous singer Jamyangkyi (born in 1964) started to reflect upon the feminine condition in Tibet, which led to her pioneer work, *Joys and Sorrows of Women. Snow Mixed with Rain*.⁴⁵ Whatever Palmo’s inspiration might have been, this bold and inspired poem obviously expresses her satisfaction with being a

⁴³ Wong. Op. cit. P. 399.

⁴⁴ She is a professor of ancient Tibetan at the Tibetan department of the Northwest Nationality Institute in Lanzhou.

⁴⁵ Jamyangkyi, personal communication, 2007. For the book, see *Jamyangkyi* (Tib. 'Jam dbyangs skyid). Za ma mo'i skyid sdug. Gangs ma char. Lanzhou: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 2008.

woman; for a woman has special qualities, and with having a body that she should be proud of. So as to get the message across, she resorts to the mythological image of the ogress (Tib. *srin mo*), a formidable figure found in Tibetan myths of creation in which an ogress dwelling in a rocky mountain is considered the mother of the Tibetan people from whom they inherit their fierceness. By claiming a double identity of a woman and an ogress, Palmo resorts to the same legitimating tactics as some Arab women novelists who “re-examine, re-mould, continue or utterly re-invent old myths and legends, in an effort to find out whether these stories offer ways for female transcendence previously denied to them.”⁴⁶

Still, in a later poem, Palmo seems to add a proviso to her celebration of the female body. “Don’t get close to me” or “Don’t beat me” (Tib. *Nga la gcar ma yong*)⁴⁷ keeps the definitional style inaugurated with “I am a woman,” but reverses it by claiming what she is not. She is “no nectar,” “not a desire,” “not a light-emanating pearl,” “not a sweet-smelling kiss,” “not the beauty of spring,” “not an object of enjoyment,” “not youth,” “not love.” In a word, she is not what the phallogocentric clichés associate with women in poetry. What is she, then? She is “black coal,” “poisonous breath,” “an empty house,” “a sin,” “a loveless frozen stone,” “a murderess devoid of compassion,” “a thorn,” “a trick,” “a sword that inflicts wounds,” “a chain,” “a prison.” Her poem ends with a plea: “I am a trapped bird / A disoriented kite / Don’t get close to me / I do not belong to anyone.”

How to interpret this poem? Palmo recycles Buddhist clichés about women: she is a prison, she is a trick. But the conclusion is not that men, especially male Buddhist practitioners, should stay away from her or save her in an altruistic, Buddhist move. Nor that they should help her regain self-esteem. Rather, the finale, clarified by the very last sentence (“I do not belong to anyone”), points to the direction that whatever and whoever she may be, *she* is in charge, *she* decides who and what *she* wants. *She* is no passive object of desire. This is reminiscent of the mythological ogress that Palmo claimed to be in her other poem, an ogress who not only belongs to Tibetan folklore, but who is also a repulsive, “naked and fiery form.”⁴⁸ By acting as a full-fledged, empowered woman who claims her right to undesirability, she “kill[s] the angel in the house” (Virginia Woolf), by not yielding to the cliché of the fragile housewife, quiet, peaceful, self-forgetting, in search of a protector. Being a woman means choosing one’s destiny, decid-

⁴⁶ Brand H. Op. cit. P. 22.

⁴⁷ Palmo (Tib. Dpal mo). 2011. “Nga la gcar ma yong,” http://www.tibetcm.com/html/list_22/201103022941.html. The verb *gcar* in the title has the two distinct meanings of “beating” and “getting close,” a polysemy which we can suppose is voluntary.

⁴⁸ Quoting from the title of the pioneer work by S. Juhasz: *Naked and Fiery Forms. Modern American Poetry by Women. A New Tradition* (N.Y., 1976).

ing upon one's partner (or none), having the right to be ugly, unattractive, or even lost ("a disoriented kite"), but without a need for a mentor.

Conclusion

Uncritically summing up the feminine to a few physical components and taking for granted the construction of oneself as a woman or as a gender may appear far from the highly articulate deconstructionist and postmodern discourses currently in favor among Western academics. Still, one must take into account here the environment from where these texts proceed. After centuries of literary silence, Tibetan women have secured for the last twenty years an unprecedented access to a high level of lay education, but they still occupy a modest place in the literary sphere. As heirs of an androcentric tradition, some of the most educated ones feel invested with a mission to write as women about women, on a global basis. These poems can thus be considered as feminist instances of "strategic essentialism" (G. Spivak), i.e., the act of resorting, for a minority, to a simplified self-representation with the aim to obtain political or social results.

Given their prominent role on the literary scene, Dekyi Drolma and Palmo's poems, in giving a straightforward voice to the hitherto muted female body, open a new era in Tibetan literature. Their claim is that the literary discourse on the female body, hence of women, should not be restricted to a mere locus of desire or the embodiment of passivity. It has the capacity of becoming a full-fledged literary topic in the hands of emerging women writers. To these Tibetan women poets could be applied what has been written about their Iranian counterparts: by subverting the "master narrative of [their] culture"⁴⁹ these "cultural and social mutants" carry a "struggle for autonomy and authorship" and their fight against the "masculine monopolization of the written world."⁵⁰

But Palmo especially is not only concerned with literature. She has initiated a number of feminist social events, to which she has on some occasions invited Dekyi Drolma. In February 2011, taking advantage of long winter holidays, Palmo and a volunteer team of female doctors went as a traveling school to Ragya, a secluded nomadic area of Amdo (Qinghai province), to educate mostly illiterate Tibetan women about women's health and reproduction.⁵¹ The charity organization which controls these tours is called the "Ogress Women Charity Group" (Tib. *Srin mo bud med rogs skyor tshogs pa*), with an obvious reference to the mythological moth-

⁴⁹ Milani F. Op. cit. P. 80.

⁵⁰ Milani F. Op. cit. P. 15.

⁵¹ See a report on <http://www.tibetcm.com/html/news/201103012930.html>.

er of all Tibetans, i.e., the rock-dwelling ogress mentioned in Palmo's "*I am a woman.*" In October 2010, Palmo took with her six educated women who, on a voluntary basis and in their spare time, visited several villages to give women-to-women advice, mostly about hygiene and health. In May 2009, she organized a workshop in Lanzhou (Gansu province), to help build up self-assertion and confidence among educated Tibetan women so that they know how to compete on equal terms with men on an increasingly competitive and congested job market.

In *A Room of One's Own*, Virginia Woolf wrote that what had hitherto prevented many women from becoming full-fledged writers was that they lacked two core conditions that enable one to dedicate oneself to literature: a room of one's own and 500 pounds a year. One can only suppose that, with the combined efforts of progressive Tibetan writers like Palmo and Dekyi Drolma both on the literary scene where they are already celebrated and in the social sphere where they go into action, Tibetan women may gradually reach a position where they are both masters of their writings and of their destiny, a social paradigm shift that may have important consequences for the Tibetan society at large.

А.Д. Цендина

**ТИБЕТСКИЕ И МОНГОЛЬСКИЕ ВЕРСИИ
«РАССКАЗОВ ПОПУГАЯ»**

Тибетцам и монголам, как и многим другим народам, входившим в буддийскую общность и находившимся под влиянием индийской культуры и литературы, были хорошо известны новеллы «обрамленных повестей» — «Панчатантры», «Веталапанчавиншати», «Викрамачариты». Они включены в многочисленные сборники сказок, книги буддийских проповедей, комментарии к дидактическим трактатам, часто служа иллюстрациями к тем или иным религиозным или назидательным постулатам. Известны на тибетском и монгольском языках и целостные обрамленные повествования, сохранившие, как у их индийских прототипов, рамочную структуру на сюжетной основе. Так, мы знаем несколько тибетских и монгольских версий «Волшебного мертвеца» (восходящих к «Веталапанчавиншати»), монгольские версии «Жизнеописания Арджи-Бурджи-хана» и «Жизнеописания Кэсэ-нэ-хана» (восходящие к «Викрамачарите»), история изучения которых довольно продолжительна и обширна¹.

Обратимся к сравнительно позднему и, наверное, не самому популярному из подобных литературных памятников Индии — к «Шукасаптати», или «Семидесяти рассказам попугая», который привлекал внимание тибетологов и монголистов в меньшей степени². Первая литературная редакция на санскрите относится примерно к XII в. Она состоит из семидесяти рассказов, вкрапленных в обрамляющее повествование, в котором попугай рассказывает жене хозяина заниматель-

¹ Дамдинсүрэн Ц., Серебряный С.Д. «Обрамлённые повести» в Индии и у монгольских народов // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 130–150.

² Цендина А.Д. Рассказы «Шукасаптати» в Монголии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1982. Ч. 2. С. 263–270; она же. «Книга Сына» в центральноазиатской литературной традиции // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1984. Ч. 2. С. 254–263.

ные истории, чтобы задержать ее дома и не пустить на свидание с посторонним мужчиной³.

Тибетцы и монголы знали многие сказки из «Шукасаптати»: сказка о зайце, обманувшем льва (XXXI), содержится в комментариях к «Капле, питающей людей» и к «Сокровищнице полезных наставлений», или «Субхашите», сказка о двух купцах, нашедших клад (С), — в комментарии к «Сокровищнице полезных наставлений», сказка о черепахе и обезьяне (СХVII) — в комментарии к «Капле, питающей людей» и т.д. Многие из них проникли и в фольклор Тибета и Монголии. Однако большинство из этих сказок входило в другие индийские сочинения, например в знаменитую «Панчатантру» (IV в.), и явно были знакомы тибетцам и монголам по ее версиям или по другим источникам, восходящим к ней. Некоторые были известны по буддийским джатакам. Примечательно, что сказки и рассказы «Шукасаптати», которые не попали в другие литературные памятники Индии, проникшие к тибетцам и монголам, практически не встречаются на тибетском и монгольском языках. Однако сюжет обрамления был там сравнительно широко распространен.

Самое раннее из известных нам тибетских сочинений, включающих сказки попугая в виде цикла, или обрамленного повествования, — это «Книга Сына»⁴. В XI в. в Тибет был приглашен индийский буддийский миссионер Атиша (982–1054), чьи проповеди были записаны. О самом известном его ученике Бром-тонпе (1004–1064) также было составлено сочинение, содержащее рассказы о нем самого Атиши. Эти два сочинения, следуя традиции именованию учителей духовными отцами, а учеников — сыновьями, были названы «Книгой Отца» и «Книгой Сына» и вошли в сборник под названием «Книга драгоценных наставлений» (сокр. тиб. bKa' dam legs bam), едва ли не главное сочинение буддийской школы кадампа, основанной Атишей. Время создания сборника исследовавший его тибетолог Л.С. Савицкий относил к XV в.⁵, однако, мне кажется, исходя из архаичного характера языка и включения непосредственных записей проповеди Атиши, части его могут быть датированы более ранним временем — XI–XII вв.⁶.

³ Шукасаптати. Семьдесят рассказов попугая / Пер. с санскрита М.А. Ширяева. М., 1960.

⁴ 'Brom ston pa rgyal ba'i 'byung gnas kyi skye rabs bka' gdams bu chos le'u ny shu pa bzugs so (Поучительные джатаки Бром-тонпы Джалви-Джуная, 20 историй Книги Сына). Коллекция квартиры-музея акад. Ц. Дамдинсүрэн (г. Улан-Батор).

⁵ Савицкий Л.С. Памятник тибетской апокрифической литературы «Кадам-легбам» (XV в.) // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1969. М., 1972. С. 262–288.

⁶ См.: Цендина А.Д. «Книга Сына».

«Книга Отца» и «Книга Сына» были по крайней мере дважды переведены на монгольский язык, первый раз — Ширэту-Гуши-цорджи (кон. XVI — нач. XVII в.), второй — ойратским Дзая-пандитой Намхай-Джамцом (1599–1662). Дзая-пандита перевел «Книгу Отца» и «Книгу Сына» в традициях дословного перевода, часто ломающего структуру монгольской фразы и иногда непонятного монгольскому читателю. Ширэту-Гуши-цорджи придерживался других правил. Его перевод сделан хорошим монгольским языком, он вольно отходит от оригинала, вносит изменения, пояснения. Вероятно, именно это послужило причиной популярности перевода Гуши-цорджи в Монголии. Он был два раза издан ксилографическим образом — в Пекине и Бурятии. Таким образом, монголы были хорошо знакомы с «Книгой Сына», использовали в своем творчестве ее сюжеты, подражали ей.

В «Книгу Сына» входят 22 повествования о Бром-тонпе, построенные по типу джатак. Композиция джатак предполагает рассказ Будды ученикам о своих подвигах милосердия в прошлых рождениях и отождествление героев рассказа со своими собеседниками. Подобным же образом «Книга Сына» являет собой запись общей беседы, которую ведут Атиша, Бром-тонпа и другие ученики Атиши — Ог-Лэгви-Шэ-раб, Кхутон, Каба, переводчик Нагцо-лоцзава. Ученики расспрашивают Атишу, тот рассказывает, беседующие спорят, шутят. В заключение Атиша объясняет, кто из героев в его рассказе кому из присутствующих соответствует, в чем его заслуги или преступления.

Двадцать первая новелла «Книги Сына» включает так называемые «Сказки тринадцати ступеней» — обрамленное повествование, сюжет рамки которого напоминает обрамление «Шукасапмати» и 198-ю джатаку буддийского канона. Действие происходит в доме Кхутона, который присоединился к группе последователей Атиши позднее других и являет собой неопита, иногда даже антагониста. Вводная часть новеллы такова.

«Кху (Кхутон) сказал: „Я никогда не переставал совершать благодеяние угощения. Войдите в мой дом и [выпейте] чаю для бодрости. А я попрошу [учителя продолжить] проповедь, ведь есть еще дополнение к ней“. Каба с другом ответили: „Мы пришли не для того, чтобы распивать чай для бодрости. Мы тоже хотим послушать дополнение. Кроме того, мы подумали, что речь пойдет о тебе, слова будут резкими и сильными, и ты можешь учинить скандал, вот мы и поспешили прийти“. Все заулыбались и засмеялись. Каба спросил у Ога шепотом: „Нынешняя проповедь — это что-то вроде джатак?“ Друг добродетели (Бром-тонпа) услышал это и объяснил: „Сегодняшний рассказ похож на [историю], которые любят городские юноши и девушки. Это — история о том, как я был рожден птицей Кунтуджу, и о прочем“. Каба рассмеялся: „Атиша рассказывает джатаку,

а [на самом деле] раскрывает мои пороки“. Кху заметил: „Да нет, сейчас речь пойдет о моих пороках — пороках дядюшки Кхутона“»⁷.

Далее — и это соответствует главному повествованию джатак, т.е. рассказу о прошлом, — повествуется о том, как купец, отправляясь в дальний путь, поручает своим слугам — птице Кунтуджу и попугаю Ютингу охранять дом и удерживать его жену Магол от любовных свиданий с другими мужчинами. Сам же купец подговаривает своего близкого товарища испытать верность Магол и попытаться соблазнить ее. Служанка Чуньюнг всячески содействует измене, а птицы препятствуют. Кунтуджу, чтобы отвлечь хозяйку от легкомысленных желаний, рассказывает ей занимательные истории. Он повествует их, сидя на лестнице, каждый раз поднимаясь на одну ступеньку выше. Ступенек тринадцать, поэтому его рассказы названы «Сказками тринадцати ступеней». В заключение купец, вернувшись и выслушав все, что случилось, разочаровывается в жизни и вместе с птицами уходит в монахи.

В обрамлении санскритской редакции «Семидесяти рассказов попугая» три главных героя — жена, отсутствующий муж и попугай. Однако в первой датированной литературной обработке сочинения — «Тути-наме» Зийя ад-Дина Нахшаби, жившего на севере Индии и писавшего на персидском языке (XIV в.)⁸, к ним присоединяется глупая сова, антипод попугая. Она ругает женщину, отговаривая идти на свидание с чужим мужчиной, сердит ее и, в конце концов, добивается обратного результата. Попугай же советует женщине идти, даже уговаривает ее сделать это, но своими рассказами задерживает ее. Тибетский вариант из «Книги Сына», несмотря на буддийские мотивы, явно ближе к «Тути-наме».

В отличие от рамки, внутренние повествования в тибетском сочинении, за исключением рассказа о чиновнике Саран и принцессе, не имеют ничего общего со сказками, включенными в индийский сборник «Шукасапатаи». Кроме того, они изложены отрывочно и схематично. Это рассказы о нищем, встретившем владыку смерти и победившем его; о мальчике по имени Гэсар, который накормил нищего и заслужил его благодарность; о крестьянине, пожалевшем зайца, сделавшего за это крестьянина царем и добывшего ему красавицу невесту; о соперничестве сыновей воина, богача и бедняка, в котором побеждает сын бедняка; о мальчике, несмотря на наговоры матери, принесшем счастье и благоденствие царю; о добром брахмане, спасшем от проказы девушку, но не получившем благодарности; об аскете и крикливом пастухе; о монахе, накормившем волчицу мясом своего тела; о

⁷ 'Brom ston pa. Л. 371В-6-372А-5.

⁸ Зийя ад-Дин Нахшаби. Книга попугая (Тути-наме) / Пер. Е.Э. Бертельса. М., 1982.

царе, простившем другого царя, пытавшегося убить его сына. Судя по реалиям, многие из этих повествований имеют тибетское происхождение. Герой — часто пастух; в рассказе о нищем сказано, что он бродил по району Тибета Амдо; в рассказе о соперничестве трех юношей девушка приветствует бедняка, высунув язык, — тибетский обычай здороваться с уважаемыми людьми, и т.д. Эти рассказы напоминают повествования буддийской литературы, входящие в состав сборников джатак и авадан, в сутры, содержащие проповеди буддийских учителей, в тибетские и монгольские сочинения о буддийских святых. Они полны буддийской дидактики. Рассказ седьмой ступени, написанный, как и некоторые другие, стихами, являет типичный пример сказанного:

Назавтра вечером, как и прежде,
Птица села на седьмую ступень и стала рассказывать:
— Магол и служанка, послушайте меня!
Если вы не понимаете наставлений, значит, вы сумасшедшие.
Если не хотите очиститься благодаря моим поучениям,
Значит, вы — бесовки.
Особенно внимательно слушай меня ты, Чуньюнг!
Итак, в прежней жизни ты страдала от проказы,
А я был брахманом Ринченгогом,
Обладавшим святым поведением.
На пересечении трех дорог этого города
Ты страдала от голода,
Лежала не в силах подняться.
Я пришел туда и пожалел [тебя].
Осторожно унес
И в уединенном месте накормил.
Все говорили, что у тебя нет близких,
И звали по имени Джигпу (Одинокая).
Я же все время приходил к тебе,
Был милосердным,
Молился за тебя,
Покрывал легкими бесшерстными одеждами,
Промывал гнойные раны, лечил лекарствами.
Тогда злые люди [стали говорить],
Что я отказался от касты брахманов,
Бранили, насмехалась надо мной, перестали уважать.
Ты же не радовалась, а только была недовольна.
Тогда я, Ринченгог, —
И все это видели —
Без скупости, радуясь, раздавал подаяния.
Даже если чужие вещи
Были хорошими,
Не завидовал,

Если были плохими, отказывался.
Чтобы сердца других были спокойны,
Не вел никаких споров.
Если бранили меня, украшался терпением.
Я — бодхисаттва, таково мое поведение.
Поняла ли ты это, Чуньюнг?
В то время ради тебя
Я терпел многие трудности.
Ты же никогда не благодарила меня.
И теперь ты придерживаешься плохого поведения.
Если же будешь слушать, что я говорю,
В конце концов [научишься] доброму поведению.
Магол! Помни это!
Не слушай служанку, храни свое тело.
Когда вернется предводитель купцов,
[Встреть его] с достоинством.
Кху! Знай это!
Это — седьмая ступень⁹.

Главная тема внутренних повествований «Сказок тринадцати ступеней» — благодарность за благодеяние. Атиша, рассказывающий их, каждый раз объясняет, кто из героев кем переродился в настоящей жизни, кто хорош, кто плох. Рассказы явно выполняют идеологические цели — позволяют Атише критиковать противников его учения и возвеличивать сторонников. Например, первый рассказ «Сказок тринадцати ступеней» Атиша завершает так:

«[Две птицы] твердо соблюдали наказ предводителя купцов. Кху! Предводителем купцов был я. Бром был птицей по имени Кунтуджу. Ог был попугаем Ютингом. Каба был женой купца Магол. А ты был дурной служанкой Чуньюнг. Лоцзава был домохозяином. Лоцзава осуществлял проверку, поэтому в его действиях нет ничего дурного. Плохо поступал только ты. Если бы не было Брома и Ога, ты бы разлучил нас с Кабой. Это — основной рассказ. К нему добавлю еще некоторые джатаки. Кху, слушай!»

Близкое к «Книге Сына» повествование содержится и в одной монгольской версии «Волшебного мертвеца». «Волшебный мертвец» был очень популярен в Тибете и Монголии, известно множество его версий. В частности, существует монгольская версия из двадцати шести глав. В одном из ее списков, принадлежавшем монгольскому ученому ламе Лувсан-Цэрэну (1873–1934) и предположительно являющемся редакцией последнего, к ней присоединены «Сказки тринадцати ступеней» в качестве двадцать седьмой главы. Возможно, это было сде-

⁹ 'Brom ston pa. Л. 249В–250А.

лано самим Лувсан-Цэрэном, и основанием для этого ему послужило заключение «Сказок тринадцати ступеней» из «Книги Сына», в котором упоминается сюжетное повествование «Волшебного мертвеца»:

«Один индийский пандит рассказывал историю о тринадцати ступенях. Вот она.

В прежние времена Нагарджуна и царевич Дэдждод пытались превратить труп человека в золото. Царевич ходил на кладбище тринадцать и двадцать один раз, чтобы забрать оттуда мертвеца. Учитель наказывал ему, чтобы он, пока не донесет мертвеца, не оборачивался, не говорил и не отдыхал. Если он нарушит наказ, то мертвеца донести не сможет. Мертвец каждый раз рассказывал сказку царевичу, и тот, забыв наказ, восклицал: „О, как это интересно!“ Мертвец сразу исчезал. „Что ты должен был соблюсти, не выполнил“, — говорил он. Царевич никак не мог донести его. В очередной раз мертвец рассказал о двух волшебных птицах. А потом спросил: „На каждой ступеньке 13-ступенчатой лестницы сидит по 13 птиц. В клюве у каждой птицы по 13 зерен. Сколько будет вместе?“ Царевич не смог сосчитать и потому промолчал. Так он принес мертвеца к Нагарджуне. За три ночи Нагарджуна превратил того в золото. Теперь мертвец, превращенный в золото, находится в Индии. Все истории я услышал от одного пандита. Он делил их на 13 и 21»¹⁰.

Возможно, этот фрагмент указывает на то, что существовала какая-то иная версия «Сказок тринадцати ступеней», которая не дошла до нас. На это косвенно указывает и наличие в повествовании из «Книги Сына» множества мотивов, не получающих там развития. Каждый раз, когда «соблазнитель» просит красавицу о свидании, служанка вынимает из ожерелья госпожи бирюзовую бусину и дает ее мужчине в залог свидания, за 13 дней набирается 13 бусин. Но далее о них ничего не сказано. Может быть, «соблазнитель» должен был их принести купцу как свидетельство измены жены купца? Или есть этому другое объяснение? Это так и остается нераскрытым. Друг купца уговаривает красавицу 13 дней, 13 раз подслушивает их разговор Кунтуджу, сидя на ступеньке лестницы, каждый раз поднимаясь на одну ступеньку вверх. Прилетев домой, он рассказывает хозяйке истории, так же сидя на ступеньках и так же каждый раз поднимаясь вверх. Это «раздвоение» одного мотива? Или в каком-то источнике этому есть объяснение? Возможно, версия, содержащая эти мотивы в развернутом и раскрытом виде, остается неизвестной.

«Книга Сына» — пример использования «Шукасапрати» в буддийской проповеди, причем в проповеди определенного направления тибетского буддизма, адепты которого стремились утвердить его, про-

¹⁰ Tibetan and Mongolian Tales of Vetala. Töbed mongyol siditü kegür-ün üliger. Т. I. Улаанбаатар, 1962. P. 226.

славить своих учителей, поставить их выше окружающих. Но есть в письменной традиции Центральной Азии и другой случай бытования «Сказок попугая» — в виде беллетризованного повествования, развлекательного чтения. В VIII главе монгольского обрамленного повествования «Жизнеописания Арджи-Бурджи» рассказывается следующее.

«В одной стране заболела ханша, которой могло помочь лекарство из мозгов семидесяти одного попугая. Послали на охоту птицелова, который расставил сети. Предводитель стаи, мудрый попугай, увидев ловушку, приказал попугаям ночевать в скалах. Назавтра охотник натянул сети на скалах. Мудрый попугай посоветовал птицам на этот раз ночевать в лесу. Те не послушались и попали в сети. Мудрый предводитель подучил попугаев притвориться мертвыми, и, когда охотник станет пересчитывать птиц, дожидаться последнего — семьдесят первого, и всем разом взлететь. Птицы так и сделали, но охотник в последний момент уронил на землю палку, попугаи подумали, что это — семьдесят первый попугай, и взлетели. Мудрый попугай остался в плену. Охотник продал его богачу, который вскоре уехал, оставив стеречь свою легкомысленную жену. Женщина собралась на свидание, но попугай стал рассказывать ей занимательные истории, и она не пошла. Так продолжалось много ночей, пока не вернулся муж».

В это обрамление вставлено два рассказа. Первый — о принцессе Наран и чиновнике Саран — по своему содержанию напоминает XIX рассказ «Шукасапгати».

«У одного хана была красавица дочь Наран, на которую он никому не разрешал взглянуть. Однажды ее увидел чиновник Саран и влюбился. Взглядами они договорились о встрече. Во время любовного свидания их застала стража, схватила и посадила в темницу. Жена чиновника, узнав об этом, сделала вид, будто для совершения благочестивого дела хочет покормить преступников. Войдя к ним, она отдала ханской дочери свою одежду, а сама осталась с мужем. Хан, увидев чиновника Саран со своей женой, отпустил их и наказал стражников».

Вторая новелла не имеет ничего общего с известными редакциями «Шукасапгати».

«У хана Цогта была дочь, которую он решил отдать тому, кто сможет заполнить доверху колодец драгоценностями. Это смог сделать некий юноша, которого и полюбила царевна. Они поженились, но были изгнаны ханом. После долгих скитаний и приключений они зажили счастливо и благополучно»¹¹.

Интересно то, что в самом обрамлении произошло соединение сюжета о птицах, попавших в сети, известного по «Панчатантре» (I кни-

¹¹ Дамдинсүрэн Ц. Бигармижид хааны тухай гурван ном (Три книги о царе Бигармиджиде) // Монголын судлал. Т. 5, fasc. 5. Улаанбаатар, 1965. С. 100–101.

га, XIX рассказ), и сюжета обрамления «Шукасаптати» о попугае, рассказывающем истории. Произошло это соединение в самой монгольской литературе или в таком виде было заимствовано из иноязычной письменной или устной традиции, сказать трудно. Во всяком случае, на тибетском языке «Жизнеописание Арджи-Бурджи» не обнаружено. Единственная известная тибетская рукопись, хранящаяся в Монгольской государственной библиотеке, является, по-видимому, переводом уже с монгольского языка¹². Поэтому можно предположить о каком-то другом, нетибетском пути проникновения данного повествования в монгольскую литературу, например персидском или непосредственно индийском.

Весьма вероятно также, что это повествование в каком-то виде было перенесено в Монголию устным путем, а записано позднее. Так или иначе, в фольклоре монгольских народов оно было довольно популярно. О бытовании «Рассказов попугая» в устном творчестве бурят сообщает А.Б. Соктоев¹³. А в Монголии в 1930-х годах писателем Ц. Цэдэнжавом от сказителя Самбуугийн Сурэна была записана другая устная версия «Рассказов попугая»¹⁴. Зачин обрамляющего рассказа очень близок к повествованию из «Жизнеописания Арджи-Бурджи». Тот же сюжет о семидесяти одном попугае, соединенный с мотивом задержки беспутной женщины попугаем, рассказывающим занимательные истории. Первый рассказ, вставленный в это обрамление, тот же, что и в «Жизнеописании Арджи-Бурджи», — большая, развернутая сказка о ханской дочери и чиновнике Саране. Затем сюжет обрамления изменяется: попугай начинает рассказывать сказки хану, который собирается его казнить за оговор ханши. Это три небольшие новеллы: о собаке, спасшей мальчика и убитой хозяйкой, не разобравшейся в сути дела, о женщине, убившей мужа в надежде на замужество с прекрасным мужчиной, о юноше, убившем спасшую его ворону. Заключение обрамляющего сюжета ново: попугай не погиб, он забрался в полость статуи Будды и отомстил хану и ханше за свои страдания, пользуясь тем, что его голос был принят за глас Будды. Мы видим, что в конце этого устного повествования развлекательность уступает место назидательности: три последние истории — явно примеры неблагодарности и глупости, в чем попугай обвиняет хана.

¹² Монголын уран зохиолын тойм. Хоёрдугаар дэвтэр (XVII–XVIII зууны үе) (Обзор монгольской литературы. Т. II. XVII–XVIII вв.) / Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1977. С. 297.

¹³ Соктоев А.Б. О монголо-бурятских «обрамлённых повестях» // Бурятская литература. Улан-Удэ, 1972. С. 152–153.

¹⁴ Ардын аман зохиолын эмхэтгэл (Сборник произведений устного народного творчества). Улаанбаатар, 1947.

Из сказанного видно, что источники и пути проникновения «Семидесяти рассказов попугая» в тибетскую и монгольскую словесность были многообразными. Наличие в тибетской и монгольской словесности большого числа сказок, притч, индийских новелл, известных по «Шукасаптати», не вызывает удивления: они проникли туда в составе индийской словесности, «сопутствовавшей» буддизму, причем часто будучи включенными в другие, более ранние собрания текстов. Проникновение и бытование собственно обрамления «Шукасаптати» представляет большой интерес, так как разнообразие его версий и вариантов в Тибете и Монголии весьма велико, и они в значительной степени отличаются от известных литературных обработок «Шукасаптати». Это может объясняться следующим. Во-первых, в основе тибетских и монгольских версий явно лежали различные индийские версии, проникшие в Тибет, а возможно, и в Монголию еще до создания на санскрите законченной литературной обработки. Во-вторых, к тибетцам некоторые версии могли попасть не из Индии, а через посредничество персидской литературы, и к монголам — также не обязательно напрямую из тибетской словесности.

«Рассказы попугая» попали в Тибет и Монголию в буддийской и небуддийской обработке; уже в самих тибетской и монгольской литературе они использовались, с одной стороны, в качестве иллюстрации к буддийской проповеди, а с другой — в качестве развлекательного чтения. Такая двойственность породила множество вариантов. Однако нельзя тибетские и монгольские версии «обрамленных повестей» считать буддийскими переработками¹⁵. Наоборот, беллетристический заряд этих повестей был настолько велик, что они создали в Тибете и Монголии большой слой словесности, ставший одним из источников собственно художественной литературы в современном понимании этого слова.

Несмотря на то что в тибетской и монгольской литературе поэтологическая мысль если и развивалась, то совершенно иначе, чем в Европе, и понятий жанра, сюжета, стиля и т.д. создано не было, обрамленные повествования стихийно осознавались как нечто единое, как некий жанр. Я думаю, именно по этой причине они постоянно переплетались. Так, «Рассказы попугая» были контаминированы с «Жизнеописанием Арджи-Бурджи-хана» и с «Волшебным мертвецом». И если вероятность индийского происхождения первого случая весьма велика, то о втором можно с уверенностью сказать, что он возник в Монголии.

¹⁵ Соктоев А.Б. Становление художественной литературы Бурятии дооктябрьского периода. Улан-Удэ, 1976. С. 72.

Типологическая близость к фольклору обусловила возникновение устных изводов «Рассказов попугая» у тибетцев и монголов. Не случайно известные варианты далеки от буддийской обработки. В устном бытовании рамочное повествование становится основным, все внимание концентрируется на нем; вставные же сюжеты несут дополнительную, иллюстративную функцию.

А.А. Базаров

**ЛИТЕРАТУРА АБХИДХАРМЫ
В БУДДИЙСКИХ МОНАСТЫРЯХ БУРЯТИИ
(XIX — нач. XX в.)¹**

Для российской и мировой буддологии изучение литературы абхидхармы стало важнейшей вехой собственного развития. Наиболее плодотворным было исследование знаменитого трактата Васубандху «Абхидхармакоша», рассматриваемого в качестве важнейшего первоисточника для понимания основных положений буддийской философии. В прошлом столетии плеяда выдающихся буддологов фактически ввела данный трактат в научный оборот². Научные достижения в этой области, с одной стороны, решили ряд фундаментальных научных проблем, с другой — подняли целый комплекс новых исследовательских задач. Данные задачи связаны прежде всего с проблемами реалий буддийской монастырской культуры.

Особый интерес вызывает выяснение роли и места литературы абхидхармы в процессе формирования буддийского схоласта в конкретной этнокультуре, в определенный исторический период (в нашем случае Бурятия XIX–XX вв.). Блестящая работа О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии» частично осветила данную проблему для японской культуры рубежа XIX–XX вв.³. Что касается буддийских культур Тибета, Монголии и отдельных регионов России, существует фундаментальное утверждение акад. Ф.И. Щербатского о том, что во всех местных учебных заведениях прилежно изучаются руководства,

¹ Данное исследование было выполнено благодаря финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект 11-13-03001а/Т «Буддийская школьная философия в Бурятии XVII–XX вв.: источниковедческий анализ».

² *Васубандху. Абхидхармакоша* (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. 1. Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., коммент. и историко-философское исследование В.И. Рудого. М., 1990. С. 13–17.

³ *Розенберг О.О. Труды по буддизму*. М., 1991. С. 55–71.

подобные «Dhammasaṅgani»⁴. Отметим, что исследования выдающихся российских ученых не ставили перед собой задач специального изучения интересующего нас литературоведческо-культурологического предмета. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что работы современного ученого Ж. Дрейфуса в области социальной составляющей тибето-монгольской схоластической традиции в большей степени направлены на решение вышеуказанной проблемы⁵. Согласно Ж. Дрейфусу, изучение абхидхармы на последних курсах схоластического образования в тибето-монгольской традиции обогащает то теоретическое понимание буддийского мировоззрения, которое ученики получили в ходе изучения фундаментального источника буддийской философии — трактата «Абхисамая-аланкара»⁶. Автор постоянно подчеркивает, что изучение трех корневых трактатов («Абхисамая-аланкара», «Прамана-варттика», «Мадхьямака-аватара») является центральным в становлении буддийского ученого схоласта в тибето-монгольской традиции. А изучение трактата «Абхидхармакоша», хотя и требует высокой схоластической подготовленности, всего лишь расширяет философский кругозор учащегося и служит в основном для детализации историко-теоретических тем внутри базового схоластического предмета⁷. На наш взгляд, изучение литературного наследия Бурятии в области *чойнгон*⁸ (абхидхарма) позволит не только провести историко-источниковедческую реконструкцию «абхидхармического репертуара» местного схоластического образования на рубеже XIX–XX вв., но и в рамках сравнительного анализа с другими частями коллекции тибетской схоластической литературы «Чойра» позволит критически отнестись к точке зрения Ж. Дрейфуса. Историковедческой основой работы по реконструкции местного «абхидхармического репертуара» должен стать анализ двух баз данных на предмет авторства: во-первых, коллекции тибетоязычной схоластической литературы «Чойра» (далее — КЧ), хранящейся в Центре восточных рукописей и ксилографов (далее — ЦВРК) ИМБТ СО РАН (г. Улан-Удэ)⁹, и, во-вторых, традиционных библиографиче-

⁴ Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 114.

⁵ См. работы Ж. Дрейфуса (Dreyfus G.): Law, State and Political Ideology in Tibet // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 1995. Vol. 18, № 1; Tibetan Scholastic Education and the Role of Soterology // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 1997. Vol. 20, № 1; The Sound of Two Hands Clapping: the Education of a Tibetan Buddhist Monk. University of California Press, 2003.

⁶ Dreyfus G. The Sound of Two Hands Clapping. P. 114.

⁷ Ibid. P. 113–118.

⁸ Кириллическая транскрипция тибетского дана в соответствии с системой упрощенной фонетической кириллической транскрипции стандартного тибетского языка (УФКТ). См. http://imbtarchive.ru/files/tibrus_transcription.pdf

⁹ О коллекции «Чойра» см. введение к каталогу: Bazarov A. Introduction. Catalogue of the collection of Tibetan manuscripts and xylographs 'Chos grwa' (Parts: Tshad ma, Grub

ских справочников «гарчак», описывающих издательскую деятельность буддийских монастырей Бурятии.

В связи с этим необходимо заметить, что в основу монастырского образования Внутренней Азии входит изучение значительного числа авторской систематической литературы как программного, так и внепрограммного характера. Всю изучаемую литературу можно разделить на две группы: переводы оригинальных индийских сочинений (*rgya gzhung*), собственно тибето-монгольскую комментаторскую и учебную литературу (*grel ba, yig cha*). Подчеркнем, что первоначально тибетское буддийское философское образование не располагало собственной специальной литературой и почти целиком базировалось на переводах сочинений индийских авторов. Если рассматривать проблему в общем, то индо-буддийская философская классика вплоть до настоящего времени выступает необходимой компонентой традиционной учености в абсолютном большинстве стран ареала распространения буддийской культуры. Сочинения таких корифеев индийской философии, как Нагарджуна, Васубандху, Асанга и др., составляют основу буддийской мыслительной традиции в Азии, вне зависимости от конкретной школьной принадлежности, региональной и этнокультурной специфики.

Что касается нашего предмета, в КЧ ЦВРК ИМБТ СО РАН были обнаружены сочинения двух индийских авторов — Васубандху (*Dbyig gnyen*, ~ 320–380 гг. н.э.) и Асанги (*Thogs med*, IV в. н.э.), посвященные предмету абхидхармы. Это работа Васубандху «Абхидхармакоша» (*Chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'ur byas pa*; TCh-1972, TCh-1993) и работа Асанги «Абхидхарма-самуччая» (*chos mngon pa kun las btus pa*; TCh-1542, TCh-1874, TCh-1930). Оба ксилографических экземпляра первого произведения — «Абхидхармакоша», исходя из их полиграфических данных, отпечатаны не на территории Бурятии. Следует подчеркнуть, что в Бурятии было осуществлено издание этой знаменитой работы. Так, в сохранившихся библиографических справочниках указывается, что в Гусиноозерском дацане было осуществлено ксилографическое издание текста «Абхидхармакоши»¹⁰. Три ксилографических экземпляра второго произведения из КЧ — «Абхидхарма-самуччая» — отпечатаны в Агинском дацане, на это указывает запись в колофонах.

В школьной традиции Внутренней Азии основной упор в изучении предмета абхидхармы сделан на текст «Абхидхармакоши»¹¹, и это не-

mtha') of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Russian Academy of Sciences (Siberian Branch) / Compiled by Andrey Bazarov. Tibeto-Mongolian Series-1. Varanasi: CIHTS, 2008. P. V–XXV.

¹⁰ Catalogue of printing blocks of Buddhist monasteries in Transbaikalia // Four Mongolian historical records of Dr. Rinchen B. // SPS. Vol. 11. New Delhi, 1959. P. 79.

¹¹ Сам программный предмет монастырского образования называется «нгондзо», что означает именно «Абхидхармакоша».

смотря на то, что в данном тексте формулируются предметные позиции не махаянских школ, а двух хинаянских направлений — вайбхашика и саутрантика. Махаянская (йогачарьев) же предметная точка зрения, изложенная в «Абхидхарма-саммучае», находится за рамками местной схоластической программы. Факт публикации местными издательствами текста «Абхидхарма-саммучаи» указывает, что это сочинение активно изучалось местными учеными схоластами.

Кроме индийских трактатов библиотеки монастырей Внутренней Азии обладали фондами собственно тибетской комментаторской литературы — от сочинений чисто учебного уровня до систематических трактатов. На протяжении столетий в образовательной практике тибето-монгольских монастырей сочинения крупнейших индийских философов комментировались, перелагались, формализовались и адаптировались. Тибетоязычные сочинения-комментарии были разного уровня: некоторые по уровню дискурса и объему превосходили свои индийские оригиналы, другие были собственно цитатниками-компендиумами, построенными особым диалектико-герменевтическим способом¹², третьи являлись фактически логико-дискурсивными схемами, в которых оригиналы излагались таким образом, что их содержание за счет сплошных логических построений сжималось, но практически не выходило за пределы доступности для усвоения студентами.

Хочется подчеркнуть одну интересную историческую особенность в области генезиса философской комментаторской литературы Внутренней Азии. Эта особенность связана с тем, что с течением времени в системе школьного философского знания отдельные сочинения выдающихся тибетских и монгольских комментаторов становятся для тибето-монгольских школьных традиций более значимыми, чем комментируемые ими индийские оригиналы (на это указывает факт того, что в КЧ отсутствуют индийские комментарии на «Абхидхармакошу» — нет ни собственного автокомментария Васубандху, нет и самого известного комментария Яшомитры). Исторический парадокс школьной философии заключается в том, что, рассматривая комментируемые сочинения как наиболее авторитетные, философы Тибета и Монголии в своем обращении к этим сочинениям отталкиваются не от самого оригинала непосредственно, а от собственной герменевтической традиции, определяемой авторитетом какого-либо выдающегося комментатора. По своей сути дацанская образовательная система покоилась на признании незыблемого авторитета определенных линий учителей, чьи сочинения считались и считаются в традиции ортодоксальными.

¹² Барадийн Б.Б. Буддийские монастыри. Краткий очерк // Orient. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992. С. 99.

Абсолютное доминирование традиции Гелук в Бурятии определило и господство произведений, вышедших из-под пера ее патриархов и наиболее выдающихся последователей. Наличие в составе коллекции Чойра сочинений периода, предшествовавшего возникновению традиции, также определяется предпочтениями, сформировавшимися внутри Гелук. Последователи Гелук активно использовали работы Сакья-пандиты, религиозные гимны Миларепы, сочинения Бутона Ринчен-друпа, Таранатхи и многих других не гелукпинских авторов, которые не просто предшествовали Гелук хронологически, но и в разной степени оказали влияние на возникновение оригинального комплекса схоластической ортодоксии данной традиции. Примером вышесказанному может служить положение дел с изучаемыми текстами в области абхидхармы. В разделе абхидхармы КЧ хранится основной текст, по которому обучались в школе Гелук. Это сочинение кадампинского автора Чим Джампеянга (Mchims 'jam pa'i dbyangs, XIII в.)¹³ «Украшение Абхидхармы: стихотворный комментарий на Абхидхармакошу» (Chos mngon mdzod kyi tshig le'ur byas pa'i 'grel pa mngon pa'i rgyan) в 3 частях¹⁴. Первая часть насчитывает 16 дуплетных экземпляров, вторая — 18, третья — 14. Такое количество дуплетных изданий демонстрирует уровень популярности текста в Бурятии. Все экземпляры текста выполнены на русской бумаге, количество листов совпадает с количеством листов Цугольского издания данного сочинения¹⁵. Что касается автора, то о нем известно, что он родился в XIII в., его имя часто связывают с монастырями Санпу (Gsang phu) и Нартанг (Snar thang).

Дальнейший анализ текстов абхидхармы коллекции «Чойра» создает впечатление, что в исследуемом разделе КЧ представлены сочинения исключительно тех тибетских авторов, которые жили после реформы Дже Цонкапы Лосанг Дракпы (Tsong kha pa bLo bzang grags pa, 1357–1419) и принадлежали школе Гелук. Великий реформатор Дже Цонкапа создал работы практически во всех разделах схоластического буддийского знания. Тем не менее он, будучи выдающимся систематизатором и энциклопедистом, не занимался проблемой детализации этих знаний. Эту задачу стали решать его ближайшие ученики, например

¹³ Наука до сих пор задается вопросом, может ли Чим Джампеянга идентифицироваться с Чим Намха дагпа (Mchims Nam-mkha'-grags-pa, 1210–1267/85).

¹⁴ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: 1) TCh-1744, TCh-1750, TCh-1764, TCh-1781, TCh-1804, TCh-1808, TCh-1852, TCh-1882, TCh-1919, TCh-1931, TCh-1934, TCh-1952, TCh-1964, TCh-2007, TCh-2010, TCh-2090; 2) TCh-1745, TCh-1765, TCh-1782, TCh-1805, TCh-1853, TCh-1884, TCh-1932, TCh-1935, TCh-1953, TCh-1965, TCh-1971, TCh-2008, TCh-2011, TCh-2034, TCh-2048, TCh-2091, TCh-2116, TCh-3271; 3) TCh-1746, TCh-1783, TCh-1806, TCh-1854, TCh-1860, TCh-1885, TCh-1920, TCh-1933, TCh-1936, TCh-1954, TCh-2009, TCh-2012, TCh-2092, TCh-3272.

¹⁵ Catalogue of printing blocks of Buddhist monasteries in Transbaikalia. P. 85.

такие, как Гьялцап Дарма Ринчен (Rgyal tshab rje dar ma rin chen, 1364–1432). В коллекции мы можем найти следующие его работы по абхидхарме: «Комментарий на Абхидхарма-самуччаю: сущность океана прекрасно изложенной абхидхармы» (mngon pa kun las btus pa'i rnam bshad legs par bshad pa chos mngon rgya mtsho'i snying po). Данный текст в коллекции представлен двумя экземплярами с разными, в определенной степени измененными титулами: первый — Legs par bshad pa chos mngon rgya mtsho'i snying po bzhugs pa'i dbu'i phyogs lags , TCh-1939, 220 листов; второй — Dam pa'i chos mngon pa kun la btus pa'i rnam bshad legs par bshad pa chos mngon rgya mtsho'i snying po, TCh-2073, 222 листа. Оба экземпляра отпечатаны на тибетской бумаге, сведения о точном месте издания отсутствуют. Другой ученик Цонкапы — Первый Далай-лама Гендун Друп (dGe 'dun grub, 1391–1474) представлен в коллекции своим сочинением «Светоч пути освобождения: комментарий на Возвышенную Абхидхармакошу» (Dam pa'i chos mngon pa'i mdzod kyi rnam par bshad pa thar lam gsal byed ces bya ba bzhugs so)¹⁶. Данное сочинение было издано в Гусиноозерском дацане (Бурятия) на 228 листах¹⁷.

Далее мы встречаем произведения авторов, которые были либо современниками, либо учениками великого представителя исторической области Амдо — Кункьен Джамьянг Шепы ('Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson grus, 1648–1722), а также множество трактатов самого создателя «амдоской традиции» в тибетском систематическом образовании. Прежде чем перейти к разбору данного подразделения коллекции, необходимо заметить, что помимо создателей базовых систематических комментариев на «корневые» шастры по абхидхарме, существовали ученые ламы, которые формировали как теоретико-систематические, так и собственно учебно-схоластические комментарии (yig cha) на индийские трактаты. Долгое время последователи традиции монастыря Ганден (так в после реформенный период называлась школа Гелук) были новичками в деле школьного строительства. Это прежде всего выражалось в отсутствии у них собственных школьных программ и учебников. Но к XVII–XVIII вв. школа Гелук создает систему школьного образования в полном объеме, которая затем становится основной по всей буддийской Внутренней Азии. Наиболее популярным автором северо-восточного направления развития тибетских учебно-схоластических программ (Амдо, Монголия, Бурятия) был Джамьянг Шепе Дордже. Он считается создателем первых собственных учебных пособий традиции Гоманга (sGo mang) монастыря Дре-

¹⁶ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-1801, TCh-1883, TCh-1905, TCh-1992, TCh-2023, TCh-2024, TCh-2025, TCh-2117.

¹⁷ Catalogue of printing blocks of Buddhist monasteries in Transbaikalia. P. 79.

пунг ('Bras spong) и основателем учебной традиции монастыря Лабранг (Bla brang). Его же основной религиозно-философской заслугой является создание стройной, в какой-то степени завершенной, системы буддийской схоластики.

Старшим современником Кункьен Джамьянг Шепы может считаться Далай лама V Нгаванг Лосанг Гьяцо (Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617–1682). Выдающийся религиозный и политический деятель в истории Внутренней и Восточной Азии, он оставил после себя большое литературное наследие в виде собрания сочинений (gsung 'bum). В разделе абхидхармы КЧ его творчество представлено сочинением «Повозка, везущая драгоценную абхидхарму: комментарий на Абхидхармакошу» (Chos mngon pa mdzod kyi rnam bshad chos mngon rin chen 'dren pa'i shing rta, TCh-1747, TCh-1851, TCh-2013). Все три экземпляра отпечатаны не в Бурятии, а в Тибете (в колофоне есть указание на монастырь Дрепунг — 'Bras spongs, как место издания).

В наибольшем числе дуплетных экземпляров текстов, хранящихся в разделе абхидхармы коллекции «Чойра», представлено сочинение Кункьен Джамьянг Шепы — «Комментарий на Абхидхармакошу...» (Dam pa'i chos mngon pa mdzod kyi dgongs 'grel gyi bstan bcos thub bstan nor bu'i gter mdzod dus gsum rgyal ba'i bzhed don kun gsal). Данная работа — это фундаментальный комментарий на произведение Васубандху «Абхидхармакоша», написанный в восьми частях¹⁸. Экземпляры, хра-

¹⁸ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: 1) TCh-1774, TCh-1776, TCh-1816, TCh-1826, TCh-1877, TCh-1886, TCh-1896, TCh-17630, TCh-1896, TCh-1921, TCh-1924, TCh-1955, TCh-2035, TCh-2057, TCh-2049, TCh-2074, TCh-2077, TCh-2101, TCh-2093, TCh-2119, TCh-1766, TCh-1843, TCh-1912, TCh-2065, TCh-2108; 2) TCh-1777, TCh-1827, TCh-1834, TCh-1887, TCh-1922/, TCh-1925, TCh-1966, TCh-1956, TCh-1990, TCh-2036, TCh-2058, TCh-2050, TCh-2078, TCh-2102, TCh-2094, TCh-2120, TCh-1767, TCh-1844, TCh-1906, TCh-1913, TCh-1990, TCh-2066; 3) TCh-1817, TCh-1828, TCh-1835, TCh-1752, TCh-1888, TCh-1923, TCh-1938, TCh-1957, TCh-2037, TCh-2059, TCh-2051, TCh-2075, TCh-2079, TCh-2103, TCh-2095, TCh-2121, TCh-1768, TCh-1845, TCh-1855, TCh-1907, TCh-1914, TCh-2067; 4) TCh-1753, TCh-1775, TCh-1778, TCh-1829, TCh-1836, TCh-1751, TCh-1889, TCh-1967, TCh-1958, TCh-1991, TCh-2038, TCh-2060, TCh-2052, TCh-2080, TCh-2104, TCh-2096, TCh-2122, TCh-1769, TCh-1846, TCh-1856, TCh-1878, TCh-19150, TCh-1991, TCh-2068, TCh-3266; 5) TCh-1830, TCh-1837, TCh-1890, TCh-1926, TCh-1941, TCh-1945, TCh-1959, TCh-2039, TCh-2061, TCh-2053, TCh-2081, TCh-2105, TCh-2097, TCh-2123, TCh-1770, TCh-1802, TCh-1847, TCh-1857, TCh-1908, Ch-19161, TCh-2069, TCh-3267; 6) TCh-1779, TCh-1831, TCh-1891, TCh-1927, TCh-1942, TCh-1946, TCh-1968, TCh-1960, TCh-2040, TCh-2062, TCh-2054, TCh-2085, TCh-2082, TCh-2098, TCh-2112, TCh-2124, TCh-1771, TCh-1848, TCh-1909, TCh-2070, TCh-3264, TCh-3268; 7) TCh-1832, TCh-1838, TCh-1839, TCh-1892, TCh-1928, TCh-1943, TCh-1947, TCh-1969, TCh-1961, TCh-19512, TCh-2041, TCh-2063, TCh-2055, TCh-2083, TCh-20871, TCh-2106, TCh-20990, TCh-2125, TCh-1772, TCh-1849, TCh-1910, Ch-19172, TCh-2071, TCh-3269; 8) TCh-1780, TCh-1818, TCh-1833, TCh-1840, TCh-1893, TCh-1929, TCh-1944, TCh-1948, TCh-1970, TCh-1962, TCh-2042, TCh-2064, TCh-2056, TCh-2084, TCh-20882, TCh-2107, TCh-21001, TCh-21260, TCh-1773, TCh-18500, TCh-1858, TCh-1911, Ch-19183, TCh-2072, TCh-3270.

нящиеся в фонде, изданы в различных издательствах. Часть из них, вероятно, публиковалась в бурятских дацанах. Это может быть Цугольский дацан, поскольку в его издательском «гарчаке» упоминается данное сочинение¹⁹.

Далее идут сочинения по абхидхарме, авторы которых жили в XVIII–XX вв. Этот период можно назвать возрождением тибетской схоластики, поскольку именно в данное время появляется большое количество комментаторских работ. Предположительно всплеск схоластической активности объясняется известными политическими изменениями на пространстве Внутренней и Восточной Азии: расцветом Цинской империи и поддержкой развития тибетского буддизма маньчжурскими императорами. К данному периоду относятся работы Еше Гьялцена (Ye shes rgyal mtshan, 1713–1793) — настоятеля гелукпинского монастыря Кьидронг Самтенлинг (Skyid grong bsam gtan gling), который находится на юго-западе Тибета (граничит с Непалом). Сочинение Еше Гьялцена посвящено критическому рассмотрению двух базовых терминов из «Абхидхармакоши» — читта (сознание) и чайтта (психическое): «Краткое толкование читта и чайтта...» (Sems dang sems byung gi tsul rnam par bshad pa'i sdom tshig rin po che'i phreng ba zhes bya ba bzhugs so; TCh-1085). Этот текст представляет собой манускрипт, написанный на русской бумаге, и вызывает вопросы о связи бурятской схоластики со схоластикой монастыря Кьидронг Самтенлинг. Определенная связь, возможно, и была²⁰, но в настоящее время науке об этом практически ничего не известно.

Продолжая анализ, необходимо отметить, что особую роль в развитии схоластического знания в Бурятии сыграли перерожденцы — настоятели основных монастырей региона Амдо — Лабранг Ташикьил (Bla brang bkra shis 'khyil) и Гумбум Джампалинг [Sku 'bum byams pa gling]. Одним из таких настоятелей был третий Гунтанг Кончок Тенпе Дронме (Dkon mchog bstan pa'i sgron me, 1762–1823). В 1792 г., после завершения образования в Гоманг дацане монастыря Дрепунг, он становится 21-м настоятелем монастыря Лабранг Ташикьил. Кончок Тенпе Дронме оставил после себя большое литературное наследие. В схоластической традиции Бурятии он известен как создатель небольших комментариев на базовые учебные темы. В КЧ находится его стихотворный трактат, посвященный абхидхарме: «Лодка в океане абхидхармы: собрание сущностей Абхидхармакоши» (Chos mngon pa mdzod

¹⁹ No title [bshad sgrub bstan pa'i 'byung gnas bkra shis chos 'phel gling gi par khang la bzhugs pa'i bar ring po po'i tho ni la1] // Ксилограф тибетского фонда ИМБТ СО РАН, №: ТТГ-007. Л. 1В.

²⁰ В фондах ИМБТ СО РАН хранятся ксилографы, изданные в этом регионе.

kyi bsdus don chos mngon rgya mtshor 'jug pa'i gru gzings)²¹. Данный трактат издан на 44 листах в Цугольском дацане²².

Работа известного монгольского автора из Халхи — Нгаванг Пелдена (Ngag dbang dpal ldan, 1797–1864), посвященная комментированию «Абхидхармакоши», хранится в КЧ. Данное произведение, «Критическое понимание сущности Абхидхармакоши...» (Mngon pa mdzod kyi don gyi dogs pa bcad pa blo gsar rol rtsed)²³, напечатанное на китайской бумаге, вероятно, было издано в Монголии.

Следующее интереснейшее произведение в области абхидхармы, написанное Лосанг Тринле Намгьялом (Rgyal dbang chos rje blo bzang 'phrin las nam rgyal, род. в XIX в.), рассматривается в качестве обязательного сборника для изучения «Абхидхармакоши» на факультете Сера Ме (Se-ra Smad). Данная работа, «Объяснение значения Абхидхармакоши...» (Chos mngon pa'i mdzod kyi dgongs don gsal bar byed pa'i legs bshad nyin byed dbang po'i snang ba las khams bstan pa)²⁴, состоящая из восьми частей, издана в Анинском монастыре (Бурятия). На это указывает и запись в колофоне, и упоминание в *гарчке*²⁵. Автор произведения известен тем, что возглавлял монастырь Сера в XIX в. и был учителем двух Далай-лам — десятого и одиннадцатого. Большой интерес вызывает тот факт, что сочинение традиции Сера было издано в Анинском монастыре. Принятое в науке мнение связывает традицию Сера с бурятами селенгинских родов²⁶, а Анинский монастырь принадлежал хори-бурятам, придерживающимся традиции Гоман Дрепунг.

Наиболее близкий к современности автор, сочинение по абхидхарме которого хранится в фонде, — это Гунтанг Лодрой Гьяцо (Gung thang blo gros rgya mtsho, 1851–1928/30), перерожденец из монастыря Лабранг Ташикьил. Работа этого ученого-схоласта, «Драгоценный светильник: пояснение к атрибутам сущности океана абхидхармы» (Chos mngon rgya mtsho'i dgongs don brjed byang du bkod pa rin chen sgron me)²⁷, отпечатана на русской бумаге в восьми томах, точное место из-

²¹ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-1824, TCh-1868, TCh-1872, TCh-1940, TCh-20064, TCh-20860, TCh-2110, TCh-2115, TCh-2118.

²² Catalogue of printing blocks of Buddhist monasteries in Transbaikalia. P. 85.

²³ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-1881, TCh-2044, TCh-2045, TCh-3265.

²⁴ Там же: **1)** TCh-1754, TCh-1791, TCh-1809, TCh-2026, TCh-2111; **2)** TCh-1755, TCh-1792, TCh-2027; **3)** TCh-1756, TCh-17930, TCh-2028; **4)** TCh-1757, TCh-17941, TCh-1810, TCh-2029; **5)** TCh-1758, TCh-17952, TCh-1811, TCh-19501, TCh-2030; **6)** TCh-1759, TCh-17963, TCh-1812, TCh-2031; **7)** TCh-1760, TCh-17974, TCh-1813, TCh-2032; **8)** TCh-1761, TCh-17985, TCh-1814, TCh-2033.

²⁵ Catalogue of printing blocks of Buddhist monasteries in Transbaikalia. P. 104.

²⁶ Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Новосибирск, 1983. С. 62.

²⁷ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: **1)** TCh-1825, TCh-1897, TCh-1978, TCh-1996, TCh-2014; **2)** TCh-1784, TCh-1898, TCh-1979, TCh-1987, TCh-1997, TCh-2015; **3)** TCh-1785,

дания данных экземпляров неизвестно. Авторов остальных работ по абхидхарме идентифицировать не удалось.

Аналитическая реконструкция книжного репертуара по предмету абхидхарма в бурятской схоластике XIX–XX вв. позволяет утверждать, что данный вид схоластической литературы занимал одно из центральных мест в образовательном процессе буддийского схоласта-ученого. Возникает вопрос, каковы особенности этого места. Ответ может быть сформирован за счет интерпретации отдельных фактов вышеизложенного анализа.

Во-первых, это отношение двух «корневых» текстов по абхидхарме — «Абхидхармакоши» и «Абхидхарма-самуччай». Тот факт, что текст «Абхидхармакоши», принадлежащий «малой колеснице», является программным в системе монастырского образования бурятского буддизма — традиции, принадлежащей «большой колеснице», а текст «Абхидхарма-самуччай», принадлежащий «большой колеснице», является в данной системе всего лишь внепрограммным (дополнительным), подразумевает определенное противоречие. Присутствие здесь всего лишь внешнего противоречия и отсутствие реального объясняется спецификой формирования буддийского схоласта в системе местного образования, когда образовательный процесс рассматривается в качестве перехода от одного уровня понимания буддийского предмета к другому, от «упрощенного» к «сущностному». «Абхидхармакоша» занимает одно из центральных мест в системе (думается, нельзя к этому тексту относиться как к вспомогательному, детализирующему основу и т.п.), поскольку, наряду с «Прамана-варттикой», данное произведение отвечает за понимание предметов в качестве верифицируемых (т.е. понимание вещей таковыми, какими они являются). В традиционном схоластическом взгляде бурятских ученых монахов это — позиция Саутрантики. Система подразумевает, что без данного понимания нельзя понять фальсифицируемость (отрицание) любого предмета — сущность мадхьямака-прасангики, буддийской философской традиции к которой принадлежит бурятская схоластика. С точки зрения мадхьямаки более высокое понимание полностью зависит от более низкого, благодаря принципу «нельзя отрицать того, чего нет». Необходимо подчеркнуть, что программу образования в буддийской схоластике Бурятии определяет доктринальная позиция прасангики. Многоступенчатый подход к пониманию буддийской истины, основанный на доктри-

ТCh-1980, ТCh-1988, ТCh-1998, ТCh-2016; 4) ТCh-1786, ТCh-1900, ТCh-1981, ТCh-1989, ТCh-1999, ТCh-2017; 5) ТCh-1787, ТCh-1820, ТCh-1901, ТCh-1982, ТCh-2000, ТCh-2018; 6) ТCh-1788, ТCh-1821, ТCh-19030, ТCh-1983, ТCh-2001, ТCh-2019; 7) ТCh-1789, ТCh-1822, ТCh-1984, ТCh-20020, ТCh-2020, ТCh-2021; 8) ТCh-1790, ТCh-1823, ТCh-1902, ТCh-1985, ТCh-20031, ТCh-20220.

не мадхьямака-прасангика, особенно ярко отражен в литературе друпта (сиддханта), ламрим. Отходя от общетеоретических спекуляций, необходимо заметить, что категории из текста «Абхидхармакоши» изучаются не только в рамках предмета абхидхарма, но и частично в рамках изучения праманы, праджняпарамиты, мадхьямаки, сиддханты. В связи с этим в учебном классе «абхидхарма» не просто излагают новый предмет, но и занимаются приведением знания данной области в целостную систему. Что касается внепрограммности текста «Абхидхарма-самуччая», то это можно объяснить тем, что данный текст приписывается противоположной для мадхьямаки традиции — йогачарья. Тем не менее сочинение не игнорируется, а в связи с синкретическим характером буддийской схоластики региона вызывает у ученых-схоластов особый внепрограммный интерес.

Во-вторых, большой научный интерес вызывает тот факт, что основной программный комментарий на «Абхидхармакошу» — сочинение Чим Джампеянга (собственно, его непосредственно изучают по данному курсу в системе местного образования) было написано в XIII в. и не принадлежало гелукпинской школе. Комментарии на «Абхидхармакошу» великих гелукпинских комментаторов, несомненно, вызывают внутри школы научно-схоластический интерес, но он носит надпрограммный характер. Причину отсутствия динамики в этой области можно находить как в особом отличном качестве данного «программного» комментария, так и в незаинтересованности обсуждать предмет (на учебном уровне) далее внутри системы. Последнее служит основанием и малому количеству комментаторских работ по сравнению с остальными программными (праманавада, праджняпарамита, мадхьямака, виная) и внепрограммными предметами (ламрим, сиддханта).

Краткий аналитический обзор части чойнгон из КЧ не может полностью реконструировать ситуацию с литературой абхидхармы в системе схоластического образования в бурятских монастырях XVIII–XX вв. Тем не менее даже данный краткий анализ дает возможность скорректировать точку зрения швейцарского исследователя Ж. Дрейфуса о «дополняющем характере» курса абхидхармы к основным трем курсам буддийской схоластики: прамане, праджняпарамите, мадхьямаке. Переходя на язык буддийского теоретизирования, можно добавить, что высказанная точка зрения является, безусловно, истиной, но истиной не абсолютной. Она может быть скорректирована в том случае, если мы обратимся к определенным доктринальным основам буддийского школьного образования.

А.Э. Терехов

АПОКРИФИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ ДРЕВНЕГО КИТАЯ

Апокрифы (или, точнее, оракуло-апокрифические тексты, *чэнь вэй* 讖緯) — это уникальное, но при этом до сих пор недооцененное современной наукой явление интеллектуальной жизни Древнего Китая. Несмотря на то что на протяжении всей первой половины I тысячелетия н.э. эти сочинения оказывали значительное многоплановое влияние на политику и культуру страны, посвященные им исследования как на китайском, так и на европейских языках крайне немногочисленны¹. На русском же об этих текстах говорится лишь в двух посвященных частным вопросам их происхождения и содержания стать-

¹ Из китайских работ, посвященных данной теме, можно выделить следующие: *Лэн Дэ-си* 冷德熙. Чаоюэ шэньхуа: Вэйшу чжэнчжи шэньхуа яньцзю 超越神話——緯書政治神話研究 (Превосходя миф: Исследование политических мифов в апокрифических книгах). Пекин, 1996; *Чжун Чжао-пэн* 鍾肇鵬. Чэньвэй луньлюэ 讖緯論略 (Главное о пророчествах и апокрифах). Шэньян, 1997; *Сюй Син-у* 徐興無. Чэньвэй вэньсянь юй Ханьдай вэньхуа гоуцзянь 讖緯文獻與漢代文化構建 (Оракуло-апокрифические документы и формирование культуры ханьской эпохи). Пекин, 2003; *Цзян Чжун-куй* 姜忠奎. Вэй ши лунь вэй 緯史論微 (Опыт исследования по истории апокрифов). Шанхай, 2005; *Чэнь Пань* 陳盤. Гу чэньвэй яньтао цзи ци шулу цзети 古讖緯研討及其書錄解題 (Исследования древних пророчеств и апокрифов и разъяснение их заглавий). В 2-х т. Шанхай, 2010. Работы на английском языке исчерпываются неопубликованной диссертацией Дж. Далла и монографией Люй Цзун-ли 呂宗力, а также специально посвященной этой теме статьей Х. ван Эсса: *Dull J.* A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-Wei) Texts of the Han Dynasty. Ph.D. diss. University of Washington, 1966; *Lu Zongli.* Power of the Words: Chen Prophecy in Chinese Politics, AD 265–618. Bern, 2003; *van Ess H.* The Apocryphal Texts of the Han Dynasty and the Old Text/New Text Controversy // *T'oung Pao.* Vol. 85, 1999. P. 29–64. Кроме того, интересная информация о сторонниках и противниках апокрифов собрана в статьях М. Найлан и Г. Сукху: *Nylan M.* The "Chin Wen/Ku Wen" Controversy in Han Times // *T'oung Pao.* Second Series. Vol. 80, Fasc. 1/3, 1994. P. 108–112; *Sukhu G.* Yao, Shun, and Prefiguration: the Origins and Ideology of the Han Imperial Genealogy // *Early China,* 30, 2005–2006. P. 92–153.

ях². Поэтому необходимым представляется вкратце рассказать о *чэнь вэй* и той роли, которую они играли в жизни Китая династии Хань 漢 (202 г. до н.э. — 220 г. н.э.) и последующих эпох.

Иероглиф *чэнь* 讖 можно перевести как «пророчества». Так, в составленном в конце I в. н.э. словаре «Шо вэнь цзе цзы» его значение поясняется с помощью слова *янь* 驗 («сбываться»): «[Это] — книги, в которых содержатся [записи о том, чему предстоит] сбыться³. Письмена, которые извергли [из своих пучин реки] Хэ 河 и Ло 洛, называются „пророчествами“»⁴.

В Древнем Китае пророчества-*чэнь* являлись, наряду с гаданиями, оракулами и знаменами, одним из способов узнать о будущем⁵. Каждый из этих четырех типов предсказаний имел свои особенности. Гадания являлись единственным «активным» способом, при котором гадатель производил определенные манипуляции, результат которых и служил ответом на интересующий его вопрос⁶. Так называемые оракулы подразумевали наблюдение и трактовку регулярных природных явлений, таких как ветер или облака; в зависимости от их особенностей (которые зачастую каталогизировались) делались выводы о том, что они предвещают⁷. Толкование знамений также предполагало наблюдения за окружающим миром, однако внимание в данном случае уделялось не регулярным, а, напротив, экстраординарным феноменам, будь то катастрофы, нарушения в движении звезд, необъяснимые яв-

² См.: *Исаева М.В.* Чэньвэй и проблема их происхождения у современных китайских исследователей // Общество и государство в Китае: XXIX научная конференция. М., 1999. С. 166–176; *она же.* Резонансная теория устройства космоса согласно «Записям» (чжи) из Хоу Хань шу и текстам чэньвэй // Общество и государство в Китае: XXX научная конференция. М., 2000. С. 159–180. Кроме того, данные этих текстов использует для реконструкции представлений о внешности мифологических и легендарных персонажей Б.Л. Рифтин. См.: *Рифтин Б.Л.* От мифа к роману (эволюция изображения персонажа в китайской литературе). М., 1979.

³ Использованную в данном случае фразу *ю чжэнь янь чжи шу* 有徵驗之書 можно понять и немного иначе, как обозначение «книг, в которых содержатся [описания] предзнаменований и [случаи] их подтверждения».

⁴ *Дуань Юй-цай* 段玉裁. Шо вэнь цзе цзы чжу 說文解字注 (Толкование письмен и объяснение иероглифов с комментарием). Шанхай, 1981. С. 906.

⁵ За основу данной классификации взята система М. Лауи, который, однако, не рассматривает пророчества как отдельный способ предсказания. См.: *Loewe M.* The Religious and Intellectual Background // Cambridge History of China. Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220 / Ed. by D. Twitchett and M. Loewe. Cambridge, 1987. P. 673–682.

⁶ Подробнее о гаданиях в ханьском Китае см.: *Loewe M.* Divination, Mythology and Monarchy in Han China. Cambridge, 1994. P. 160–190.

⁷ Об оракулах см.: *Loewe M.* Faith, Myth and Reason in Han China. Indianapolis, 2005. P. 91–103; *Idem.* Divination, Mythology and Monarchy. P. 191–213.

ления или чудеса⁸. Пророчества же представляли собой откровения, полученные от высших сил; от прочих видов предсказаний их отличает, во-первых, вербальность (они изначально оформлены в слова) и, во-вторых, непосредственная связь с божествами (в первую очередь с обожествленным в ханьском конфуцианстве Небом)⁹.

Обычно первым текстом такого рода считается запись так называемого циньского пророчества (*цинъ чэнь* 秦讖), сделанного циньским правителем Му-гуном 穆公 (659–621 гг. до н.э.). О нем рассказывает известный лекарь Бянь Цюэ 扁鵲, приглашенный лечить болезнь чжаоского Цзянь-цзы 簡子 (ум. 475 г. до н.э.): «В прошлом у циньского Му-гуна было нечто подобное, он семь дней не приходил в себя, а очнувшись, сказал Гунсунь Чжи и Цзы Юю: „Я побывал у Небесного императора и испытал большую радость. Я пробыл там долго, потому что получал наставления. Небесный Владыка сказал мне, что в княжестве Цзинь наступит большая смута, пять поколений не будет покоя. Их потомок станет в будущем гегемоном, но он умрет, не дожив до старости, а сын этого гегемона станет повелевать в моем царстве, но в результате [поведение] мужчин и женщин не будет различаться“. Гунсунь Чжи записал этот сон и спрятал дощечки. С той поры появились циньские гадательные записи (т.е. пророчества-*чэнь*. — *А.Т.*). Смуты, наступившие при Сянь-гуне, гегемония Вэнь-гуна, победа войск Сяньгуна над циньскими войсками у гор Сяошань..., наконец, то, что гун, вернувшись, стал своевольничать и распутствовать, — все это Вы знаете»¹⁰. Характерно, что Цзянь-цзы, придя в себя, также сделал пророчество, причем источником его опять же стал Небесный Владыка

⁸ Стоит отметить, что знамения в Древнем Китае могли выступать не только как предвестие каких-то событий, но и как отклик на то, что уже произошло. О знамениях в Древнем Китае см.: Терехов А.Э. Традиция знамений // Духовная культура Китая / Гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 2: Мифология. Религия. М., 2007. С. 168–171; *он же*. Жуй // Там же. С. 453–457; *он же*. Цзай // Там же. С. 680–683; Loewe M. Faith, Myth and Reason in Han China. P. 80–90.

⁹ Впрочем, вторая особенность могла быть характерна и для знамений: некоторые из них тоже могли являться пророчествами (или, чаще, предостережениями), посланными Небом; тем не менее выражались они, в отличие от *чэнь*, не словами, а образами. Впрочем, «перевод» этих образов на язык людей не был невозможен. Так, смысл знамений (в трактовке того или иного специалиста) порой объяснялся в форме прямой речи, предваряемой формулой «Небо... как бы говорит...» (*тянь... жо юэ* 天...若曰). См., например: Бань Гу 班固. Хань шу 漢書 (Книга [по истории династии] Хань). Шанхай, 1964. Цз. 27А. С. 1321 и далее. Потому неудивительно, что, как будет показано ниже, знамения являлись одной из важнейших среди затрагиваемых в апокрифических сочинениях тем.

¹⁰ *Сыма Цянь*. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VI / Пер. с кит., вступит. ст. и коммент. Р.В. Вяткина. М., 1992. С. 50. *Сыма Цянь* 司馬遷. Ши цзи 史記 (Записи историкографа). Шанхай, 1963. Цз. 43. С. 1786–1787.

(Шан-ди 上帝), во дворце которого «оказался» больной, впав в беспмятство¹¹. Уже в этих, наиболее ранних образцах *чэнь* можно увидеть основные характерные черты этого жанра: божественное происхождение предсказаний и теснейшая связь с политикой. Впоследствии они стали одним из основных орудий легитимации правителя.

Следует особо сказать о языке, которым были написаны пророчества: нарочито «темный», он открывал широкий простор для их трактования, в результате чего конкурентами в борьбе за власть нередко использовались одни и те же тексты, истолкованные на разный манер. Одним из известнейших примеров такого рода ситуации можно считать переписку основателя Восточной Хань (Дун Хань 東漢, 25–220 гг. н.э.) Гуань-ди 光武帝 (Лю Сю 劉秀, 25–57 гг.) с региональным лидером Гунсунь Шу 公孫述 (7 г. до н.э. — 36 г. н.э.), также претендовавшим на престол. Последний, подобно своему сопернику, активно прибегал к помощи пророчеств и среди прочего использовал фразу из «Лу юнь фа» 錄運法 («Закон передачи Мандата [от одной династии к другой]»), апокрифа к «Ло шу», где говорилось: «Прцветающий (*чан* 昌) император будет смещен, и на престол взойдет Гунсунь 公孫». Гунсунь Шу был, само собой, уверен, что речь идет именно о нем. Однако, в ответ на распространение подобных заявлений, Гуань-ди написал ему письмо, в котором, в частности, говорилось, что иероглифы *гун сунь* следует понимать не как фамилию, а как сочетание, дословно означающее «государев внук», причем под этим «государевым внуком» в пророчестве подразумевается западноханьский император Сюань-ди 宣帝 (74–49 гг. до н.э.), правнук императора У-ди 武帝 (141–87 гг. до н.э.), посаженный на престол вместо низложенного после 27 дней пребывания на престоле Чаньи-вана 昌邑王 (92–59 гг. до н.э.). Характерно, что письмо свое Гуань-ди подписал «Император *гун сунь*», подчеркивая тем самым, что он является потомком западноханьских государей и, следовательно, пророчество относится также и к нему¹².

Вэй 緯, второй иероглиф бинорма, используемого для обозначения рассматриваемых сочинений, в данном контексте можно перевести как «апокриф»¹³. Он восходит к терминологии ткацкого дела, где обозначает «уток» (т.е. поперечные нити ткани) в противоположность «осно-

¹¹ См.: *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. VI. С. 50–51; Ши цзи. Цз. 43. С. 1787.

¹² См.: *Фань Е*. 範曄. Хоу Хань шу 後漢書 (Книга [по истории династии] Поздняя Хань). Шанхай, 1973. Цз. 13. С. 538. Подробнее о *чэнь* см.: *Lu Zongli*. Power of the Words. P. 14–24. О языке, которым они были написаны, см.: *Ibid*. P. 111–158.

¹³ Об оправданности такого перевода см.: *van Ess H*. The Apocryphal Texts of the Han Dynasty. P. 30–36.

ве» (продольным нитям), называемой словом *цзин* 經, которое чаще встречается в значении «канон».

Апокрифы понимались как своего рода эзотерические комментарии к каноническим сочинениям: «То, о чем говорится в канонах, — дела людей... То, что записано в апокрифах, — Путь Неба и Земли, принципы всех событий; это то, с помощью чего можно предсказывать дела человечества»¹⁴. Вероятнее всего, как жанр апокрифы-*вэй* сформировались в результате наложения на книги конфуцианского канона наработок *фанши* 方士, специалистов по всевозможным оккультным вопросам, включающим гадания, техники достижения бессмертия, космологию, знамения и т.д.¹⁵. Апокрифы позволяли «осовременить» канонические тексты, придать им новый, актуальный в создавшейся исторической ситуации и адекватный новым представлениям о мире смысл.

Традиция приписывала их создание Конфуцию (Кун-цзы 孔子, 551–479 гг. до н.э.), который якобы понимал, что его последователи не смогут самостоятельно постичь великую мудрость, сокрытую в канонах: «Кун-цзы упорядочил Шесть канонов (*лю цзин* 六經), дабы сделать ясным Путь Неба и людей, и понял, что потомки не смогут вникнуть в его идеи, а потому специально составил апокрифы и предсказания, дабы оставить [их] грядущим поколениям»¹⁶. Именно авторитет их совершенномудрого «автора», к I в. н.э. фактически обожествленного и наделяемого всевозможными сверхъестественными способностями¹⁷, придавал апокрифам ту сакральность, которая и позволяла использовать их в качестве идеологического оружия в борьбе за власть.

В действительности процесс формирования данных текстов мог начаться в конце I в. до н.э. Это время стало периодом кризиса ханьской династии, и апокрифы должны были предоставить ей необходимую легитимность¹⁸.

¹⁴ Цзян Чжун-куй. Вэй ши лунь вэй. С. 1–2.

¹⁵ Подробнее о *фанши* см.: Harper D. Warring States Natural Philosophy and Occult Thought // Cambridge History of Ancient China / Ed. by M. Loewe and E.L. Shaughnessy. Cambridge, 1999. P. 813–884.

¹⁶ Суй шу 隋書 (Книга [по истории династии] Суй). Пекин, 1973. Цз. 32. С. 941.

¹⁷ Об обожествлении Конфуция см.: Dull J. A Historical Introduction. P. 516–527; Лэн Дэ-си. Чаоюэ шэньхуа, с. 162–210; Чжун Чжао-пэн. Чэньвэй луньлюэ. С. 99–115; Ли Цзин-мин 李景明. Чжунго жусюэ ши: Хань Цинь цзюань 中国儒学史. 秦汉卷 (История китайского конфуцианства: Цинь и Хань). Гуанчжоу, 1998. С. 314–316.

¹⁸ Впервые такая датировка была предложена еще во II в. н.э. выдающимся мыслителем, литератором, поэтом, ученым и государственным деятелем Чжан Хэном 張衡 (78–139). В одном из своих докладов трону он, исходя из содержания пророчеств (упоминания в них событий, относившихся ко времени гораздо более позднему, нежели

Окончательное же оформление корпуса этих текстов относится, по-видимому, к 56 г. н.э., когда по приказу императора Гуаньгу-ди «схемы и пророчества были обнародованы для Поднебесной»¹⁹. Принято считать, что именно тогда в результате работы по сбору и систематизации многочисленных апокрифов и пророчеств была окончательно сформирована и утверждена 81 глава апокрифических текстов, из которых 45 приходилось на различные разделы «Схемы из [реки] Хэ» («Хэ ту» 河圖) и «Письмен из [реки] Ло» («Ло шу» 洛書)²⁰, а 36 — на «семь апокрифов» (*ци вэй* 七緯), т.е. апокрифов к сочинениям конфуцианского Шестиканония (*лю цзин* 六經)²¹ и «Канону сыновней почтительности» («Сяо цзин» 孝經)²².

Можно предположить, что при составлении этих глав использовались не только материалы конца Западной Хань, но и истолкованные восточноханьскими идеологами в пользу новой династии фрагменты «Фу мин» 符命, апокрифического сочинения в 42 главах, созданного во времена правления Ван Мана 王莽 (9–23 гг.) по его личному при-

годы жизни Конфуция, использования географических названий, появившихся лишь в последних веках до н.э., и т.д.), отнес время их создания ко второй половине I в. до н.э. Этот случай интересен, в частности, тем, что это первая (или, во всяком случае, одна из первых) в Китае попытка не только разоблачить поддельный текст, но и определить реальное время его создания. Следует, однако, отметить, что, несмотря на доказательства Чжан Хэна и относительную популярность его позиции по этому вопросу, вплоть до XX в. многие китайские ученые по-прежнему датировали эти сочинения эпохой Конфуция, а порой даже и более ранним временем. Подробнее о точках зрения на датировку, авторство и происхождение апокрифов см.: *Dull J. A Historical Introduction*. P. 466–498; *Чжун Чжао-пэн*. Чэньвэй лунлюэ. С. 11–26; *Цзян Чжун-куй*. Вэй ши лунь вэй. С. 18–50.

¹⁹ *Фань Е*. Хоу Хань шу. Цз. 1Б. С. 84.

²⁰ Данные сочинения признавались древнейшими и наиболее авторитетными из оракуло-апокрифических текстов. Считалось, что «Хэ ту» послужила прообразом лежащих в основе «И цзина» 易經 («Канона перемен») восьми триграмм (*ба гуа* 八卦), а «Ло шу» — девяти разделов (*цзю чоу* 九疇) «Хун фаня» 洪範 («Великого образа»), вошедшего в состав «Шу цзина» 書經 («Канона документов»). По преданию, 9 глав приходилось на «оригинальный» (т.е. дарованный Небом легендарным правителям древности) текст «Хэ ту», 6 глав — на «оригинальный» текст «Ло шу», а еще 30 глав — на приписываемые совершенномуудрым последующих эпох вплоть до Конфуция сочинения, в которых раскрывался «сокровенный смысл» этих двух текстов. См.: Суй шу. Цз. 32, с. 941.

²¹ Шестиканоние состояло из Пяти канонов (*у цзин* 五經): «И цзина» 易經 («Канона перемен»), «Ши цзина» 詩經 («Канона поэзии»), «Шу цзина» 書經 («Канона [исторических] документов»), «Ли цзи» 禮記 («Записей о ритуале») и летописи «Чунь цю» 春秋 («Весны и осени»), а также утерянного еще до Хань (если вообще когда-либо существовавшего) «Юэ цзина» 樂經 («Канона музыки»).

²² *Чжун Чжао-пэн*. Чэньвэй лунлюэ. С. 34–35; *Ли Цзин-мин*. Чжунго жусюэ ши. С. 310. См. также: Суй шу. Цз. 32. С. 941; *Фань Е*. Хоу Хань шу. Цз. 59. С. 1913. В последнем случае 36 глав относятся не к семи, а к шести апокрифам (*лю вэй* 六緯).

казу²³, равно как и отрывки неизвестных нам сочинений, направленных против этого правителя. Часть материалов для «81 главы» могла быть создана в еще более позднее время — в эпоху правления Гэн-ши 更始 (23–25 гг.) или даже после восшествия на престол самого Гуань-ди. Впрочем, внесение в эти тексты изменений, интерполяций, а порой даже создание новых апокрифов продолжались, по-видимому, на всем протяжении Восточной Хань.

По-видимому, изначально *чэнь* и *вэй* представляли собой разные понятия. Однако, поскольку именно пророчества являлись главной составляющей апокрифов, со временем эти термины слились воедино и стали обозначать весь корпус апокрифической литературы, в который помимо семи апокрифов и многочисленных разделов «Хэ ту» и «Ло шу» входили специально посвященные пророчествам сочинения вроде «Лунь юй чэнь» 論語讖 («Пророчества в „Обсужденных изречениях [Конфуция]“») или «Лао-цзы Хэ Ло чэнь» 老子河洛讖 («Пророчества [рек] Хэ и Ло в „Лао-цзы“»).

Помимо «пророчеств» апокрифические сочинения также включали в себя уже упоминавшиеся выше «оракулы» (*хоу* 候), «подтверждения [права монарха на престол]» (*фу* 符), «схемы» (*ту* 圖) и «мандаты» (*лу* 錄)²⁴. Поэтому в качестве синонимов *чэнь* *вэй* могли выступать и такие сочетания, как *ту чэнь* 圖讖 («[Снабженные] схемами пророчества»), *ту лу* 圖錄 («[Снабженные] схемами мандаты»), *ту вэй* 圖緯 («[Снабженные] схемами апокрифы»), *фу чэнь* 符讖 («Предсказания, подтверждающие [права монарха на престол]») или же *лин пянь* 靈篇 («Чудесные главы»).

В политической борьбе начала I в. апокрифические тексты являлись важнейшим идеологическим оружием. Выше уже приводился пример их использования претендентами на императорский трон, когда удачная трактовка того или иного пророчества могла обеспечить одному из соперников легитимность, а следовательно, поддержку населения. В то же время они могли подвигнуть к активным действиям и самих претендентов. Так, «Ли Тун 李通, уроженец Ваня 宛, и прочие уговаривали [будущего императора] Гуань-ди [принять участие в восстании], используя схемы и пророчества, гласившие: „Род Лю вновь воспрянет, род Ли станет ему помощником“»²⁵. В результате уговоры возымели действие, и Лю Сю вступил в борьбу за власть над Поднебесной. На престол же будущий Гуань-ди вступил после того, как его бывший однокашник Цян Хуа 彊華 привез из Гуаньчжуна про-

²³ См.: *Бань Гу*. Хань шу. Цз. 99Б. С. 4112–4114.

²⁴ Подробнее об особенностях этих «жанров» см.: *Цзян Чжун-куй*. Вэй ши лунь вэй. С. 8–13.

²⁵ *Бань Гу*. Хань шу. Цз. 1А. С. 2.

роческий текст под названием «Подтверждение затаившегося алого» («Чи фу фу» 赤伏符)²⁶, где говорилось: «Лю Сю двинет войска и захватит несправедливых. Варвары четырех [сторон света] стекутся [в Срединное государство] подобно облакам, и драконы будут сражаться в полях, но во время четырехжды семи Огонь станет владыкой»²⁷. Под «временем четырехжды семи» (*сы ци чжи цзи* 四七之際) подразумевался, согласно комментарию, 26-й год нашей эры, на 228 (т.е. четырехжды семь и еще двести) лет отстоящий от даты вступления на престол основателя Западной Хань (Си Хань 西漢, 202 г. до н.э. — 9 г. н.э.) Гао-цзу 高祖 (202–195 гг. до н.э.)²⁸.

Однако легитимизацией власти императора роль пророчеств и апокрифов не ограничивалась. Порой эти тексты служили основой для назначения на высшие должности в государстве: «Ши-цзу, взошед на престол, на основании пророческого текста поставил Усмиряющего варваров генерала (*тинди цзянцзюнь* 平狄將軍) Сунь Сяня 孫咸 исполнять обязанности великого министра военных дел (*да сыма* 大司馬)»²⁹. Согласно комментарию, «пророческий текст», о котором идет речь, гласил, что «Сунь Сянь покорит варваров-ди»³⁰. В других случаях воля Неба была выражена не столь прямолинейно и требовала трактовок, порой достаточно замысловатых: «Когда [Ши-цзу] взошел на престол, [он] стал обсуждать [вопрос о] выборе великого министра общественных работ (*да сыкун* 大司空), а в „Подтверждении затаившегося алого“ говорилось: „Ван Лян, что стоит во главе [княжества] Вэй 衛, станет Темным воином (*сюань у* 玄武)“. Император решил, что Еван 野王, [начальником которого был Ван Лян], — это тот [город], куда была перенесена [столица княжества] Вэй, Темный воин — имя божества Воды, а министр общественных работ — чиновник, [заведующий] водой и почвой. Потому [он] выдвинул Ляна на должность великого министра общественных работ и наделил его титулом Уцяньхоу 武強侯»³¹.

²⁶ Алый (*чи* 赤) цвет был цветом Огня, одной из Пяти фаз, которая, как считалось, покровительствовала династии Хань.

²⁷ *Фань Е.* Хоу Хань шу. Цз. 1А. С. 21.

²⁸ Интересно, что Лю Синь 劉歆 еще в первом году правления императора Ай-ди под девизом Цзянь-пин 建平 (6 г. до н.э.) сменил имя на Сю 秀, причем, согласно комментарию Ин Шао, сделал он это именно из-за вышеупомянутого пророчества (см.: *Бань Гу.* Хань шу. Цз. 36. С. 1972). Если этим данным можно верить, то получается, что это пророчество было известно еще в последнем десятилетии I в. до н.э. Впрочем, оно могло появиться и в 23 г. н.э., когда Лю Синь, уже сменивший имя, оказался вовлечен в заговор, имевший целью свержение Ван Мана (см.: *Dull J.* A Historical Introduction. P. 170–172). В то же время не исключено, что пророчество было создано специально для основателя Восточной Хань; в таком случае Лю Синь и предпринятая им смена имени не имеют к нему никакого отношения.

²⁹ *Фань Е.* Хоу Хань шу. Цз. 22. С. 773.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 774.

Время от времени отдельные чиновники пытались открыть императору глаза на сущность апокрифических текстов и нелепость подобного основания для назначения на должность. Например, один из таких ученых, Инь Минь 尹敏, попытался доказать подложность пророчеств, доведя ситуацию до абсурда: «Император [считал, что] Минь широко сведущ в канонах и [прочих] сочинениях, и потому приказал [ему] сверить схемы и пророчества, повелев изъять [из них] все то, что было добавлено и поставлено в один ряд [с изначальным текстом *дುವэем*] Цуй Фа для [поддержки] Ван Мана. Минь ответил: „Пророческие книги не являются творением совершенномудрых людей. В них много вульгарных и ошибочных иероглифов, [и их содержимое] очень похоже на слова обывателей нашего века. Боюсь, [они] вводят в заблуждение потомков“. Император не принял [его отказа]. [Тогда] Минь, воспользовавшись пропуском в [одном из] этих текстов, заполнил его, написав: „Государь безо рта станет помощником Хань“³². Император, увидев это, изумился и призвал Миня, чтобы спросить о причине такого [поступка]. Минь ответил: „Я, Ваш слуга, увидел, что предшествующие поколения добавляли и сокращали [тексты] схем и письмен, и, осмелившись переоценить свои силы, втайне понадеялся на один [счастливый шанс из] десяти тысяч“. Император сильно разозлился на него и хотя в конечном итоге так и не покарал, но все же долго не удостоивал из-за этого повышением»³³.

Критика пророчеств могла иметь и более серьезные последствия, как то было в случае с известным ученым и политиком Хуань Танем 桓譚 (I в. до н.э. — I в. н.э.), неоднократно выступавшим в качестве противника этих текстов: «[Гуанъу-ди] созвал совет, чтобы обсудить [вопрос о] месте расположения Чудесной башни. Император сказал Таню: „Я хочу решить это на основании пророчеств. Как вы считаете?“ Тань очень долго молчал, [а затем] ответил: „Я, Ваш подданный, не читаю пророчеств“. Император спросил о причине этого, и Тань вновь категорично заявил, что пророчества — не канонические [сочинения]. Император, сильно разгневавшись, сказал: „Хуань Тань поносит совершенных мудрецов и пренебрегает законами. [Я] намерен казнить его!“ Тань [упал на колени и] отбивал земные поклоны так долго, [что из головы] потекла кровь; лишь тогда [ему] удалось добиться помилования. [Он был] выслан [из столицы] и назначен помощником начальника области Люань 六安. На душе у него было тяжело и безра-

³² В данном случае Инь Минь использовал характерный для апокрифов прием — иероглифический ребус: иероглиф *цзюнь* 君 (государь), будучи лишенным элемента *коу* 口 (рот), превращается в иероглиф *инь* 尹, которым и записывается фамилия Миня.

³³ *Фань Е. Хоу Хань шу. Цз. 79А. С. 2558.*

достно, и на пути [к новому месту службы] он заболел и умер. [Было ему] тогда семьдесят с лишним лет»³⁴.

Вопрос с расположением Чудесной башни был далеко не единственной проблемой, которую император хотел решить с помощью апокрифических текстов; Гуанью-ди вообще «часто использовал [пророчества] для вынесения решений в сложных вопросах»³⁵. Столь универсальное применение этих сочинений продолжалось и при преемниках этого императора. Так, его наследник Мин-ди 明帝 (57–75) переименовал должность главного придворного музыканта с *даюэ* 大樂 на *даюйюэ* 大予樂 в связи с пророчеством, гласившим: «Появится император Хань, чья благая сила-дэ будет распространяться повсюду; [он] создаст мелодию и назовет ее *юй* 予»³⁶.

Помимо этого, апокрифы играли важную роль в интеллектуальной жизни государства, затмив своей популярностью сами каноны и став основанием для их трактовки: «При Хань также было велено удельному царю Дунпина 東平 [Лю] Цану 劉蒼 (ум. в 83 г. н.э.) упорядочить [комментарии] к строфам и фразам Пяти канонов, [причем] во всех [вопросах] предписывалось следовать пророчествам. Вульгарные ученые, следуя моде, стали дополнять и развивать эти учения, и выстроенные в порядок главы в связках планок и свитках изменялись и прибавлялись, множились и ширились. И все, кто говорил о Пяти канонах, строили [свои] рассуждения на основании пророчеств»³⁷. Примером такого отношения к апокрифическим текстам может служить Фань Шу 樊儵 (ум. в 67 г. н.э.), который «в первом году правления под девизом Юань-пин (58 г.) был приглашен на должность *чаншуй сяовэя*, вместе с высшими сановниками установил ритуал жертвоприношения [Небу и Земле] в предместьях [столицы] и на основании пророческих записей выправил различные толкования Пяти канонических сочинений»³⁸. Цзя Куи 賈逵 (30–101 гг.), добиваясь официального признания летописи «Цзо чжуань» 左傳, называл одним из главных ее достоинств соответствие пророчествам: «„[Вёсны и осени] господина Цзо“ пребывают в согласии со схемами и пророчествами... [Среди] специалистов по Пяти канонам нет таких, кто бы на основании апокрифов доказывал, что род Лю является потомками Яо, и лишь у господина Цзо имеется ясный текст, [подтверждающий это]. Все специалисты по Пяти канонам говорят, что Чжуань-сюй сменил [на престоле] Желтого императора, и, следовательно, Яо не может пребывать [под покровительством] силы-дэ Огня. Господин же Цзо считает, что это Шао-хао

³⁴ Там же. Цз. 28А. С. 961.

³⁵ Там же. С. 959.

³⁶ Там же. Цз. 2. С. 106.

³⁷ Суй шу. Цз. 32. С. 941.

³⁸ Фань Е. Хоу Хань шу. Цз. 32. С. 1122.

сменил [на престоле] Желтого императора, [а этот Шао-хао] и есть [тот самый правитель], что в схемах и пророчествах называется императором Сюанем (Ди-сюань 帝宣)»³⁹. Привилегированный статус *чэнь вэй* отразился и в терминологии: изучение апокрифов получило название *нэй сюэ* 內學, т.е. «внутреннее/сокровенное учение» (в противоположность изучению канонов — *вай сюэ* 外學, «внешнему/профанному учению»), а сами они — *ми цзин* 秘經, т.е. «таинственные каноны»⁴⁰.

Таким образом, влияние *чэнь вэй* чувствовалось практически во всех областях политической и культурной жизни восточноханьского периода, начиная от важнейших государственных ритуалов и официальных трактовок канонических текстов и заканчивая названиями должностей или назначением конкретных людей на чиновничьи посты. Своей гибелью Восточная Хань также отчасти обязана апокрифам — к их помощи активно прибегал свергнувший эту династию Цао Пи 曹丕 (187–226)⁴¹.

Впоследствии апокрифы продолжали пользоваться значительным авторитетом на протяжении всей эпохи Лючао 六朝 (Шести династий, 220–589). Однако правители не могли не понимать, что эти тексты, в свое время поспособствовавшие их приходу к власти, в любой момент могут быть обращены против них. В связи с этим предпринималось несколько попыток их уничтожения, самые широкомасштабные из которых пришлись на время правления династии Суй 隋 (581–618), объединившей Китай после долгой раздробленности⁴². В результате могущество апокрифов было подорвано, и хотя многие из них сохранились вплоть до танского и сунского времени (VII–XIII вв.)⁴³, своего былого влияния они лишились безвозвратно.

Содержание апокрифов известно в наши дни благодаря кропотливому труду ученых времен Мин 明 (1368–1644) и Цин 清 (1644–1911), проделавших огромную работу по сбору и систематизации встречающихся в других текстах цитат из этих памятников, и в особенности двух современных японских ученых, Ясуй Ко:дзана 安居香山 и Накамура Сё:хати 中村璋八, издавших в конце 50-х — первой половине 60-х го-

³⁹ Там же. Цз. 26. С. 1237.

⁴⁰ См., например: там же. Цз. 30А. С. 1043; там же. Цз. 82А. С. 2705.

⁴¹ Подробнее см.: Goodman H.L. Ts'ao P'i Transcendent: Political Culture and Dynasty-Founding in China at the End of the Han. Seattle, 1998. P. 78–87, 98–100; Гу Цзе-ган 顧頡剛. Цинь Хань дэ фанши юй жушэн 秦漢的方士與儒生 (Маги и конфуцианцы в эпохи Цинь и Хань). Шанхай, 2005. С. 105–109.

⁴² Подробнее об уничтожении апокрифов см.: Lu Zongli. Power of the Words. P. 35–81; Чжун Чжао-пэн. Чэньвэй лунлюэ. С. 31–33.

⁴³ По-видимому, окончательная утрата апокрифов произошла при династии Сун 宋 (960–1279) или вскоре после нее. Единственный из этих текстов, дошедший до нас практически целиком, — это «Апокриф к [Чжоуским] Переменам» («И вэй» 易緯).

дов XX в. восьмитомное «Собрание апокрифических книг» («Вэй шу цзи чэн» 緯書集成), впоследствии переизданное в Китае в трех томах⁴⁴.

В апокрифических текстах отражено особое мировоззрение, особый тип мышления, в современных китайских исследованиях определяемый как «мистицизм» (досл. «учение о божественном», *шэнь сюэ* 神學). В его основе лежат традиционные взгляды предшествующих эпох, которые, однако, зачастую перетолкованы в новом, религиозно-политическом ключе.

Фактически апокрифы претендуют на всестороннее описание космоса. В его основу кладется коррелятивная космология, главной составляющей которой является теория «стимула и отклика» (*гань ин* 感應). Согласно ей, все в мире опутано сетью причинно-следственных взаимосвязей и стимул (*гань*), вызванный неким объектом в одной части космоса, может спровоцировать отклик (*ин* или *бао* 報) однородного (*тун лэй* 同類, т.е. стоящего с первым в одном коррелятивном ряду) объекта в другой его части⁴⁵. Важными составляющими такой космологии были представления о темном и светлом началах (*инь ян* 陰陽) и Пяти фазах (*у син* 五行), которые выступали, с одной стороны, как всеохватывающие классификационные схемы, а с другой — как самостоятельные агенты. Помимо этого, важной составляющей отраженного в апокрифах мира являются гексаграммы «Канона перемен» («И цзин» 易經, тж. «Чжоу и» 周易, «Чжоуские переменны»): они точно так же связываются со всевозможными предметами и явлениями окружающего мира и, кроме того, с календарно-климатическими процессами⁴⁶.

Натурфилософские построения составителей апокрифов подкреплялись и филологическими выкладками. Чаще всего они воплощались в виде характерного для ханьской эпохи принципа толкования того или иного термина при помощи созвучных слов, что нередко позволяло соотнести изначально никак не связанные между собой понятия. Порой в апокрифах можно обнаружить фрагменты, комментирующие конкретные места соответствующих канонов, однако такие случаи встречаются намного реже, чем можно было бы предположить⁴⁷.

⁴⁴ См.: Вэй шу цзи чэн 緯書集成 (Собрание апокрифических книг) / Сост. Ясуй Кодзан 安居香山 и Накамура Сё:хати 中村璋八. В 3-х т. Шицзячжуан, 1994.

⁴⁵ Подробнее о теории *гань ин* см.: Терехов А.Э. Гань ин // Духовная культура Китая. Т. 2. М., 2007. С. 415–416.

⁴⁶ Реконструкцию космологии *чэнь вэй* на основе «Апокрифа к [Чжоуским] Переменам» см. в: Чжан Го-хуа 張國華. Чжунго Цинь Хань сысян ши 中國秦漢思想史 (История китайской мысли в периоды Цинь и Хань) // Чжун го цюань ши 中國全史 (Вся история Китая). Пекин, 1994. Т. 5. С. 129–145.

⁴⁷ О связи апокрифов с комментаторской традицией ханьской эпохи см.: Чжун Чжао-пэн. Чэньвэй лунлюэ. С. 116–146.

Важнейшей функцией апокрифов была легитимизация правящего дома с мистически-философских позиций, поэтому неудивительно, что ведущее место в этих текстах занимают различные политические построения. В их основе лежит концепция Небесного повеления (*тянь мин* 天命), согласно которой власть правителя санкционируется Небом, контролирующим все политические процессы в человеческом обществе. Кроме того, эта теория подразумевает цикличность исторического процесса и неизбежную сменяемость династий. Именно в этом и заключалась причина действенности апокрифов и пророчеств как средства узаконивания новой власти, с одной стороны, и их опасности для власти существующей, с другой. Стоит отметить, что именно с получением Небесного повеления (как раз-таки и подразумевающего воцарение нового правящего дома) связано большинство сохранившихся в апокрифах и прочих источниках пророчеств.

Одним из важнейших элементов политического дискурса в Китае с древности являлась история, и потому неудивительно, что в апокрифах упомянуто множество событий из мифологического, легендарного и реального прошлого. Тем не менее история, представленная в этих текстах, была достаточно специфичной. Составители апокрифов занимались конструированием истории, ее выправлением, переработкой древних мифов и легенд в соответствии с новыми философскими, политическими и историческими представлениями; такого рода тенденции были характерны и для предшествующей традиции, однако именно в *чэнь вэй* они воплотились в наиболее полной мере. В результате место истории занимал отвечающий требованиям современности историко-политический миф, в корне отличный от своих прототипов, как исторических, так и собственно мифологических⁴⁸.

Главными действующими лицами изображенной в апокрифических текстах «истории» являлись совершенномудрые люди (*шэн жэнь* 聖人). Изначально мифологические и легендарные правители и министры, выделяющиеся из массы простых людей благодаря своим уникальным душевным качествам и связи с Небом, в апокрифических текстах окутываются божественным ореолом, становятся существами иного, по сравнению с человеком, порядка, «сверхлюдьми»⁴⁹.

⁴⁸ Об истории в апокрифах см.: там же. С. 204–218. О китайском мифе как носителе идей периода его записи см.: *Lewis M. E. The Mythology of early China // Early Chinese religion / Ed. by J. Lagerwey and M. Kalinowski. Leiden/Boston, 2009. P. 547–548; Puett M. The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China. Stanford, 2001. P. 92–101.*

⁴⁹ Подробнее о совершенномудрых людях в древнекитайской традиции и в апокрифических текстах см.: *Терехов А. Э. Некоторые аспекты представлений о совершенномудрых-шэн в Китае эпохи Хань // Общество и государство в Китае. XLII научная конференция. М., 2012. Т. 1. С. 329–342.*

Кроме того, важнейшей составляющей политического пласта *чэнь вэй* были знамения. Они являлись одним из главных способов связи космоса с человеком и как способ выражения одобрения или порицания Неба служили универсальным критерием оценки правления. В апокрифах перечислено поистине огромное количество знамений, как дурных, служащих предостережением или карой, посланными Небом в ответ на политику нерадивого правителя или подлого министра, так и благих, выступающих поощрением добродетельного монарха или предвестием грядущего счастья. Именно в знамениях в полной мере обнаруживается упомянутая выше коррелятивная космология: трактовка такого рода событий подразумевала обнаружение всевозможных подспудных связей между объектом, через который проявляется знамение, сопутствующими ему обстоятельствами и теми событиями, которые его вызвали или им предвещаются. Таким образом, знамения, выражавшие одобрение или порицание Неба, служили универсальным критерием оценки правления.

Несмотря на огромное разнообразие описанных в апокрифах знамений, большинство из них является астральными, т.е. выражаются через посредство звезд, светил, комет и прочих небесных объектов. В апокрифах активно разрабатывались появившиеся задолго до того представления о связи различных звезд с определенными регионами тогдашнего Китая⁵⁰, а также с теми или иными высшими государственными постами⁵¹. Кроме этого, со звездами увязывались отдельные городские районы и постройки (рынок, городские стены, амбары), всевозможные вещи и явления окружающего мира, а также душевные качества, эмоции и намерения людей. В результате практически вся жизнь человека ханьской эпохи находила свое отражение среди небесных светил.

В то же время значительная часть содержащихся в апокрифах данных имеет и астрономическую ценность. Так, там перечислено значительное количество звезд и созвездий, указано расположение многих из них, описаны особенности движения планет и т.д. В одном из апокрифов встречается утверждение о том, что луна светит отраженным светом: «Луна — это энергия-*цзин* темного начала *инь*. Тело [ее] само по себе не светится, и ясна она лишь посредством света солнца, подобно тому как чиновник, сам по себе авторитетом не обладающий, получает этот авторитет благодаря власти государя. В начале месяца [луна] еще не находится прямо напротив солнца и поэтому лишена сияния и ущерба. Когда [наступает] середина месяца, [она] оказыва-

⁵⁰ См., например: Вэйшу цзичэн. Т. 2. С. 641–642.

⁵¹ Там же. С. 772–774.

ется напротив солнца и потому сияет и полна. После шестнадцатого дня [она] постепенно становится ущербной, и это опять же [происходит потому, что] она постепенно перестает находиться напротив солнца»⁵².

Однако научная составляющая апокрифов отнюдь не ограничивается астрономией. Например, в одном из этих текстов перечисляется множество атмосферных явлений, каждое из которых объясняется как результат того или иного рода взаимодействия между началами *инь* и *ян*: «Когда *инь* и *ян* пребывают в гармонии, идет дождь... Когда *инь* и *ян* расходятся, выпадает роса... Когда *инь* и *ян* застывают, выпадает иней. Когда *инь* и *ян* соединяются, звучит гром. Когда *инь* и *ян* раздражаются, сверкает молния. Когда *инь* и *ян* переплетаются, возникает радуга... Когда *инь* и *ян* гnevаются, поднимается ветер. Когда *инь* и *ян* в беспорядке, поднимается туман...»⁵³.

Не были обойдены вниманием составителей апокрифов и науки о Земле. В этих текстах встречается, например, интересное утверждение о вращении Земли: «Земля вечно вертится и не останавливается, [но] люди не знают [об этом], подобно тому как человек, сидящий за закрытыми окнами в большой лодке, не чувствует, как [эта] лодка движется»⁵⁴.

Помимо этого в апокрифах довольно много данных по географии, которые порой сопровождаются различной любопытной информацией — например, о физиогномических характеристиках живущих в тех или иных районах людей⁵⁵: «Энергия *ци* связана с внешностью человека. Поэтому на юге предельно тепло, и у людей там большие рты, что соответствует неторопливому спокойствию [тамошней] *ци*. На севере предельно холодно, и у людей там короткие шеи, что соответствует стремительному сжатию [тамошней] *ци*. Восток — то, куда текут реки, и у людей там маленькие головы заостренной формы, что соответствует узким верхушкам [растущих там] деревьев. На западе — высокогорья, куда заходят солнце и луна, и у людей там обильная растительность на лице, что соответствует множеству трав и деревьев в горах. Центр сообщается с четырьмя [сторонами света], оттуда распространяются дожди и росы, и у людей там большие лица, что соответствует ровности и широте [тамошних] земель»⁵⁶. Вообще тема физиогномики (в первую очередь физиогномических характеристик совершенномудрых правителей) занимает в апокрифах довольно важное место. В то

⁵² Там же. С. 600.

⁵³ Там же. С. 606–607.

⁵⁴ Там же. Т. 1. С. 345.

⁵⁵ О роли и статусе физиогномики в Древнем Китае см.: Терехов А.Э. Статус физиогномики в Китае эпохи Хань // В поисках «китайского чуда». М., 2011. С. 316–341.

⁵⁶ Вэйшу цзичэн. Т. 2. С. 667.

же время встречаются в этих текстах и данные по анатомии и медицине, также истолкованные в контексте коррелятивной космологии⁵⁷.

В *чэнь вэй* все описанные выше темы оказываются тесно переплетены друг с другом, создавая в результате достаточно целостную картину мира образованного китайца рубежа нашей эры. Углубленное исследование этих текстов позволит составить более полное представление о мировоззрении человека той эпохи и тем самым значительно обогатит наши представления о духовной культуре ханьского Китая.

⁵⁷ См., например: там же. С. 625–629. Подробнее о естественно-научных знаниях в апокрифах см.: *Чжун Чжао-пэн*. Чэньвэй лунъюэ. С. 218–226.

П.А. Комаровская

**ИСТОРИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ
ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ
СОВРЕМЕННОЙ КИТАЙСКОЙ
«КРЕСТЬЯНСКОЙ КАРТИНЫ» (НУНМИНЬХУА)**

«Крестьянская картина» (*нунминьхуа* 農民畫) — жанр современного народного китайского искусства, появление которого относится к концу 1950-х годов, а формирование типичного стиля — к 1980–1990-м годам. Произведения *нунминьхуа* создаются в примитивной манере гуашью, в яркой колористической гамме. Они в идеализированной форме изображают крестьянский быт. Являясь, по сути, прямым продолжением народной массовой «новогодней картины» (*няньхуа* 年畫), от которой *нунминьхуа* переняла тенденцию вбирать в себя мотивы, темы и приемы других жанров искусства, китайская крестьянская картина представляет собой тип современного народного промысла, отражающего наиболее яркие и любимые народом явления культуры. Помимо мотивов *няньхуа*, в *нунминьхуа* проявилось влияние социалистического пропагандистского плаката, театра теней, мягкой игрушки, батика и т.д.

Нунминьхуа чрезвычайно популярны в современном Китае, где в настоящее время существует более 40 центров производства подобных картин — так называемых рисующих деревень. Несмотря на достаточно широкую известность на Западе, российской аудитории жанр крестьянской картины остается практически неизвестным¹. В 1997 г. на выставке китайского современного народного искусства в Российском этнографическом музее в Санкт-Петербурге были представлены

¹ О трансформациях китайской народной картины *няньхуа* в XX в. писала искусствовед И.Ф. Муриан (см.: *Муриан И.Ф.* Китайский народный лубок. М.: Государственное издательство «Искусство», 1960; *она же.* Современный китайский лубок. М.: Изогиз, 1958), но жанр *нунминьхуа* ею не рассматривался.

работы крестьянских художников из города Иу (пров. Чжэцзян)², но исследование этого жанра до сих пор не получило развития в отечественной науке. В настоящей статье мы попытаемся кратко проследить историю происхождения и возможные художественные истоки крестьянской картины *нунминьхуа*, главным образом опираясь на китайские источники.

В целом на становление *нунминьхуа* оказали влияние все жанры китайской массовой картины, самым ранним, распространенным и исследованным из которых является *няньхуа*. Наиболее широкое распространение искусства новогодней картины приходится на эпохи Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911), в особенности на конец XIX — начало XX в. Истоки *няньхуа* прослеживаются в буддийских печатных иконах V в., образцы которых были обнаружены в Дуньхуане. Непосредственные прототипы *няньхуа* появляются при династии Сун (960–1279). В романе «Записки о великолепии снов в Восточной столице» (*Дунцизин мэнхуа лу 東京夢華錄*) говорится о продававшихся на базарах «бумажных картинках» (*чжихуа 紙畫*), на которых изображались благопожелательные символы, духи-охранники дверей (*мэньшиэнь 門神*) или заклинатель злых духов Чжун Куй. К началу XVII в. относится появление специализированных центров производства *няньхуа* в уездах Янлюцин (близ г. Тяньцзинь) и Таохуау (близ г. Сучжоу, пров. Ганьсу)³.

Картины-*няньхуа* считались сезонным товаром и продавались в канун Нового года с благопожелательной целью. При этом сюжеты *няньхуа* могли отражать практически все реалии жизни Китая, что сближало их с традицией массовых картин других стран: везде присутствовала религиозная, историческая, бытовая, литературная, театральная и другая тематика. Иногда содержание *няньхуа* отличалось сложностью, отражавшей китайский религиозный синкретизм или историко-литературную фабульность. Наряду с этим для новогодних картин достаточно редким было использование сюжетов и мотивов, прямо взятых из современной жизни.

В конце XVIII — начале XIX в. в Гуанчжоу начинается производство «экспортных картин» (*вайсяохуа 外銷畫*), которые создаются на интересовавшие посещавших Китай иностранцев сюжеты, связанные с традициями, обычаями и ремеслами китайцев. *Вайсяохуа* и непосред-

² Чжунго нунминьхуа хуйхуа дяоянь хуэйбянь 中國農民繪畫調研匯編 (Собрание исследований по китайской крестьянской живописи) / Гл. ред. Ху Чжэнь-минь 胡振民. Пекин: Жэньминь мэйшу чубаньшэ 人民美術出版社, 2010. С. 194.

³ Китайская народная картина *няньхуа* из собрания Государственного Эрмитажа. Каталог выставки. Авторы статей и аннотаций М.Л. Рудова и Н.Г. Пчелин. СПб.: Славия, 2003. С. 7.

ственно примыкающие к ним «бытовые картинки» (*миньсхуа* 民俗畫) восходят к полотнам бытовой академической живописи, иллюстрировавшей городскую повседневную жизнь. В Гуанчжоу и с середины XIX в. в Пекине создаются мастерские, тиражировавшие такие картинки на продажу. Они изображали уличную жизнь и по большей части труд ремесленников, хотя в ходу были также изображения крестьянского труда⁴. Все сюжеты *миньсхуа*, как и позже *нунминьхуа*, были взяты из современной окружающей жизни.

Стилистика *нунминьхуа* сформировалась под непосредственным влиянием социалистического пропагандистского плаката, воссоздававшего идеализированные образы прекрасного настоящего и будущего и по стилю тяготевшего к станковой живописи. Такая идеализация реальности была характерна и в целом для жанра примитивного искусства, к которому принадлежит китайская крестьянская картина.

Китайский пропагандистский плакат восходит к жанру, возникшему в XX в. и получившему название «новые *няньхуа*» (*синьняньхуа* 新年畫). Создание новых *няньхуа* инициировал знаменитый писатель Лу Синь (1881–1936) в рамках движения «За новую гравюру» (*Синьсин мукэбань юньдун* 新木刻版畫運動). В 1929 г. Лу Синь начал пропагандировать искусство гравюры на дереве как новый прогрессивный метод массового распространения информации. В этом подходе он во многом вдохновился опытом пропаганды в СССР⁵. Лу Синь изучил творчество иностранных авторов, таких, например, как К. Кольвиц⁶, исследовал китайское искусство массовой народной картины, в частности *няньхуа*. Он полагал, что гравюра является наилучшим способом распространения новых идей: во-первых, выполненные ксилографическим методом *няньхуа* были издавна знакомы китайскому народу, а во-вторых, гравюра была проста в исполнении, что давало возможность сравнительно легкого и быстрого ее тиражирования.

В 1937 г. движение «За новую гравюру» было официально запрещено властями. В 1938 г. в г. Яньань (пров. Шэньси) лидерами КПК была создана Академия искусств им. Лу Синя, в которую на обучение принимали молодых поэтов, писателей, живописцев и графиков. В город стекались и либерально настроенные деятели культуры более старшего поколения. Созданные ими ксилографическим способом произведения стали проводниками идей коммунистической партии. Так образовался новый жанр, получивший название *синьняньхуа*, а профессио-

⁴ Цинский Пекин. Картины народной жизни (миньсхуа) / Вступит. ст., пер. с кит. и коммент. И.Ф. Поповой. СПб.: Славия, 2009. С. 6–11.

⁵ Чэнь Янь-цяо. Лу Синь и гравюра на дереве. М.: Искусство, 1956. С. 52.

⁶ Кольвиц, Кете (1867–1945) — немецкая художница, скульптор и график, автор произведений на острые социальные темы.

нальные живописцы оказались вовлечены в процесс создания новых *няньхуа* и пропагандистских плакатов еще до официального создания КНР⁷.

Новые *няньхуа* получили широкое распространение в «советских» районах Китая. Содержание картин было самым разнообразным: от антияпонской риторики до пожеланий богатого урожая и традиционных поздравлений с Новым годом. С самого начала в новых *няньхуа* присутствуют характерные для *нунминьхуа* мотивы изобилия и богатого урожая. Развитие *синьняньхуа* подробно описано в монографии И.Ф. Муриан «Китайский народный лубок». Примером типичных новых *няньхуа* конца 1930-х годов является работа Сун Юй-ши «Победим Японию», изображающая солдата, крестьянку, девочку с книгой и мальчика с мечом, по композиции схожая с иконами-*няньхуа* (рис. 1). Развивая изобразительные методы *синьняньхуа*, художники приходят к ярким цветным изображениям новой жизни, с годами используя все больше как китайских, так и западных художественных приемов и мотивов. Листы 1940–1941 гг. уже совершенно иные, в них проглядывает влияние как китайской классической живописи, так и европейской графики и гравюры. Ло Гун-лю в гравюре «Улучшим крестьянскую жизнь» отходит от типичной композиции *няньхуа*: угол картины оставлен незанятым, что характерно скорее для китайской классической живописи. На гравюре изображены идущие по улице сельские жители с мотыгами, сильные и довольные жизнью. Образ простого крестьянина и солдата впервые занимает важнейшее место в традиционном виде искусства. Для гравюр 1939–1940 гг. типичны характерные «плакатные» названия, такие как «Отложил плуг, взял винтовку», «Расширим партизанское движение в тылу» и т.п.

С 1942 по 1945 г. создаются оригинальные произведения, в которых форма традиционных *няньхуа* обретает качественно новое раскрытие. Старые благопожелания, а также образы красавиц получают новое прочтение. Дружная семья, сидящая за столом, уже не чиновничья, а крестьянская; окруженная детьми, занятая работой сельская женщина несколько не похожа на субтильных аристократок прежних времен⁸.

Все эти и другие новые мотивы часто встречаются и в сегодняшних *нунминьхуа*.

Бытовой жанр, в котором особое внимание уделяется новой счастливой жизни, становится доминирующим в *синьняньхуа* к концу 1940-х го-

⁷ Чжан Цян. Возрождение гравюры / Пер. с кит. Б. Валентинова // Китайская культура 20–40 гг. и современность. М., 1993. С. 173–200.

⁸ Муриан И.Ф. Современный китайский лубок. С. 6–10.



Рис. 1
Сун Юй-ши. Победим Японию

дов. Кроме того, в 1945–1949 гг. в руках у коммунистов оказываются крупные города с большими типографиями и граверными мастерскими, что позволяет достичь заметного улучшения в технике печатания новых няньхуа.

1949 год, когда была основана КНР, стал вехой в истории новых няньхуа. Их начинают производить все крупнейшие типографии и гра-

верные мастерские страны. В типографии «Жунбаочжай» в Пекине в 1949–1951 гг. выходит несколько серий *няньхуа*, признанных ныне лучшими по качеству печати и цветовой гамме.

В 1950-х годах наблюдается усиление станковости формы *няньхуа*, которые становится трудно отделить от репродукций живописи. Это объясняется также тем, что к этому времени репродукции старых картин, гравюры, плакаты, афиши, серийные иллюстрации к известным рассказам и легендам приобретают такую же популярность, как и *няньхуа*. Если раньше художники иногда переделывали свои произведения для издания их в форме народной картины, то теперь ситуация кардинально изменилась. Многие *няньхуа* теперь почти не отличаются от живописных картин, но остаются неизменными такие критерии народной картины, как жанровая развлекательность, доступность и праздничная яркость⁹.

В годы «культурной революции» все центры *няньхуа* были закрыты. Однако уже к началу 1980-х годов производство народной картины восстанавливается. Только в 1984 г. было создано 3500 *няньхуа*, которые были выпущены тиражом свыше 700 млн. экземпляров. В создании картин участвовало более 2000 профессиональных и непрофессиональных художников и более 60 типографий¹⁰.

В настоящее время старые центры производства *няньхуа* печатают картины в стиле начала XX в. Новые *няньхуа* отошли в прошлое вместе с социалистическим пропагандистским плакатом. Автору статьи удалось побывать в центре производства новогодней картины в г. Вэйфан (пров. Шаньдун), появление которого относится к эпохе Мин. В настоящее время наиболее ходким товаром там являются воздушные змеи, а *няньхуа* хотя и производятся, но ими интересуются лишь коллекционеры и люди старшего поколения, преимущественно деревенские жители.

Важное воздействие на формирование *нунминьхуа* оказал также политический пропагандистский плакат (*сюаньчуаньхуа* 宣傳畫), сочетавший воздействие способом художественного изображения идеальной жизни с печатными лозунгами морализирующего характера. В мировой художественной культуре такой плакат является ярким феноменом официального искусства, идеальным орудием тоталитарной пропаганды. Именно в нем соединились реализм европейской классической живописи и идеализм образа нового мира счастливых тружеников. В Германии 1930-х годов плакаты, созданные на основе репро-

⁹ Там же. С. 10 и сл.

¹⁰ Гультяева Г.С. Китайская народная картина няньхуа в современной художественной культуре (1980–1990 гг.) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. СПб., 2007. Т. 10, № 31. С. 46–50.

дукций с масляных картин, нередко дополнялись фотографиями и распространялись миллионными тиражами¹¹.

Мотивы политической пропаганды впервые проявляются в *няньхуа* во время антихристианского восстания, вспыхнувшего в 1870 г. в Тяньцзине. Иисус Христос, священники и прихожане изображались на этих листах в виде оборотней. Представляющий в настоящее время большую редкость альбом таких *няньхуа* находится в собрании ГМИР в Санкт-Петербурге. Он был издан в 1891 г.¹²

Пропагандистский политический плакат получил в Китае распространение в период антияпонской войны 1937–1945 гг. В дальнейшем роль политического плаката неуклонно возрастала и достигла своего пика в годы «культурной революции». Он становится одной из главных форм выражения официального искусства, абсорбируя при этом многие элементы традиционной художественной культуры. В плакате находят отражение стиль и композиция новых *няньхуа* и репродукций (*хуапянь* 畫片), еще одного жанра, опосредованно через плакат оказавшего влияние на *нунминьхуа*.

В 1954 г. в Шанхае было организовано первое китайское специализированное объединение художников плаката. В 1958 г. в эту группу вошли авторы картин *няньхуа*. Расширившемуся объединению было присвоено наименование «Редакторский отдел новогодней картины *няньхуа* и пропагандистского плаката Шанхайского народного издательства искусств» (*Шанхай жэньминь мэйшу чубаньшэ* 上海人民美術出版社). В этот коллектив вошли как опытные художники, до 1949 г. создававшие рекламные плакаты, так и молодые, окончившие высшие учебные заведения в 1940-х — начале 1950-х годов. Произведения первых отличались ярким исполнением в манере, близкой к *юэфэньпай*¹³, вторых — стилем, близким к академическому. К 1966 г., накануне «культурной революции», во всех крупных издательствах уже существовали подобные группы художников.

В 1950–1960-х годах плакаты выпускались впечатляющими по количеству тиражами. С.Р. Лэндсбергер и М. ван дер Хейден приводят любопытные сведения о том, что в Шанхае между 1954 и 1966 гг. было отпечатано более двух тысяч плакатов, разошедшихся в 40 млн. экземпляров. В 1951–1959 гг. издательства в Пекине и Тяньцзине выпустили,

¹¹ Голомиток И.Н. Тоталитарное искусство. М.: Галарт, 1994. С. 9.

¹² Гаранин И.П. Китайский антихристианский лубок XIX в. // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 4. Л., 1960. С. 403–426.

¹³ *Юэфэньпай* 月份牌 — календари, на которых позднее стали печатать рекламу. Издавались приблизительно в 1900–1940 гг. В настоящее время наиболее широко известны шанхайские рекламные *юэфэньпай* с изображениями красавиц в роскошных интерьерах.

соответственно, более 500 плакатов в 28 млн. экземпляров и 267 плакатов в 16,76 млн. экземпляров. В период «большого скачка» (1958–1960) политические плакаты выпускались за считанные часы. Количество создававших их художников значительно увеличилось, появилось множество плакатов на сюжеты борьбы за урожай и ударный фабричный труд. Плакат Цянь Да-сина «Боремся за большой урожай, дарим его социализму» в 1958 г. был распродан в количестве 8,2 млн. экземпляров¹⁴. Снижение тиражей плаката наблюдается в 1980-х годах. В настоящее время рисованный плакат как орудие пропаганды все больше отходит в прошлое.

Предназначение *нунминьхуа* также меняется. Главное содержание «крестьянской картины» составляют сюжеты богатого урожая и процветающих деревень. Мотивы изобилия имели пропагандистский характер и были связаны со стремлением преодолеть ужасающую бедность, в которой жило большинство китайских крестьян в 1950–1990-е годы. В сюжетах на тему процветания можно усмотреть также и благопожелательный характер, свойственный в наибольшей степени жанру *няньхуа*. Поле, на котором выросли плоды каждодневного тяжелого труда, — самый дорогой образ в сознании китайского крестьянина, и именно этим объясняется распространенность в искусстве *нунминьхуа* мотива урожая. Поскольку это искусство возникло в КНР, стране совершенно не похожей на старый Китай, для него никогда не были типичны характерные для *няньхуа* религиозные сюжеты. Как верно отмечает Дуань Цзин-ли, автор книги «Исследование *нунминьхуа* из Хусяня», в крестьянской картине мало традиционных пожеланий богатства и процветания, столь характерных для *няньхуа*¹⁵. Они сохранились в иной, конкретной форме. Важное место в *нунминьхуа* занимает и мотив «идеального мира», пришедший из новых *няньхуа*, из «социалистического плаката», в целом свойственный мировому примитивистскому искусству.

Трансформация наивного искусства в промысел также характерна для многих стран. В качестве яркого примера выступает Хорватия, где на основе народной традиции подстекольной росписи в XX в. сложилась школа художников-примитивистов¹⁶. В России «наивное» искусство является, как правило, результатом творчества отдельных авторов и никогда не приобретало подобного характера.

¹⁴ Landsberger S.R., Heiden M. van der. Chinese Posters. Munich: Prestel, 2009 (The PSH-Landsberger Collections). P. 8–20.

¹⁵ Дуань Цзин-ли 段景禮. Хусянь нунминьхуа яньцзю 戶縣農民畫研究 (Исследование нунминьхуа из Хусяня). Сиань: Сиань чубаньшэ 西安出版社, 2002. С. 278.

¹⁶ Богемская К.Г. Наивные художники России. СПб.: Алетейя, 2009. С. 15.

По технике исполнения *нунминьхуа*, как и крестьянское примитивистское искусство других стран, является характерным для нашего времени продолжением лубочной традиции. Если еще в XIX в. массовые народные картины считались грубыми поделками, то сейчас они расцениваются как полноценное искусство, глубокое и имеющее большую культурную ценность.

Первые современные центры производства крестьянских картин появились в 1956–1958 гг. в провинциях Цзянсу и Хэбэй. В 1956 г. крестьянин Чжан Кай-сян из деревни Чэньлоу уезда Пи пров. Цзянсу организовал группу из шести художников. Целью их деятельности провозглашается служение идеалам социалистического общества, критика всего отсталого и воспевание всего передового. Весной 1957 г. другой крестьянин этой деревни, Чжан Ю-жун, создал настенную роспись критического характера. В качестве основного живописного материала он использовал золу. Следующий, 1958 год ознаменовался провозглашением в уезде Шулю пров. Хэбэй кампании «В каждой семье поют и сочиняют стихи, в каждом дворе рисуют картины; каждый человек — художник», создавшей почву для крестьянского творчества. Иногда зарождение жанра *нунминьхуа* связывают с проводившейся в Китае в 1958 г. кампанией по рисованию и написанию стихов на стенах. Помимо уездов Пи и Шулю, центрами этой кампании были г. Цинян (пров. Ганьсу), уезд Хусянь (пров. Шаньси), г. Фуян (пров. Аньхуэй) и др.¹⁷ Официально опекаемое крестьянское творчество достигло подъема в годы «большого скачка» (1958–1960). В это время было организовано несколько выставок, сняты фильмы о художниках, в Пекине издано несколько альбомов. С окончанием «большого скачка» интерес к крестьянской картине на время снизился.

«Культурная революция» (1966–1976) обозначилась всплеском самодельного творчества и новым ростом популярности *нунминьхуа*, издававшихся в то время в виде плакатов. Стиль крестьянской картины претерпевает существенные изменения, которые ясно прослеживаются в экспонатах Музея крестьянской картины уезда Хусянь 戶縣農民畫展覽館 — одного из ныне наиболее известных центров производства *нунминьхуа*. Первый зал музея занят произведениями первой волны, самые ранние из которых относятся к 1958 г. Их в экспозиции представлено семь. Две картины датированы 1965 г. Созданных после 1970 г. *нунминьхуа* около десяти. Резко отличающиеся от ранних произведений, они по большей части представляют собой профессиональные (или почти профессиональные), тяготеющие к реализму картины-плакаты, написанные более яркими красками, нежели

¹⁷ Дуань Цзин-ли. Хусянь нунминьхуа яньцзю. С. 5–6.

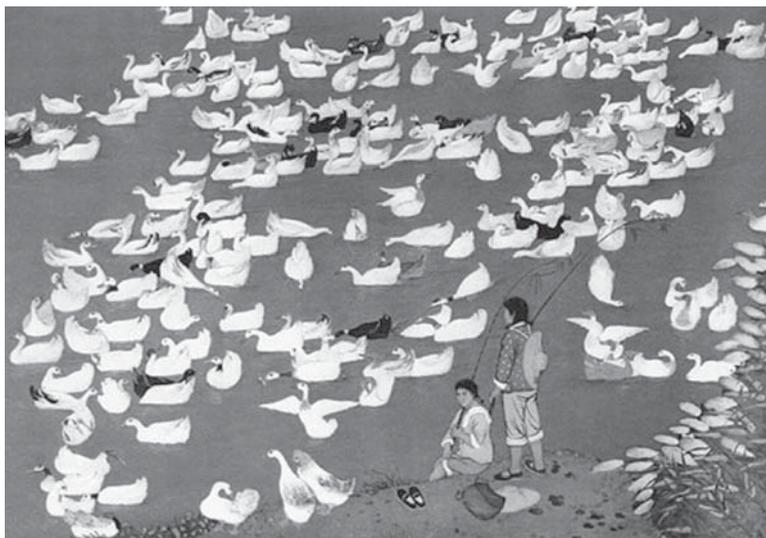


Рис. 2

Ли Чжэнь-хуа. Утки нашей бригады. 1972 г.

первые образцы. Причина подобной перемены состоит в том, что с 1968 г. крестьянские художники обучались у направленных в сельскую местность «на перевоспитание» профессиональных живописцев. Последние, опасаясь преследований, нередко тайно перерисовывали откровенно любительские произведения своих учеников. Так появилась, к примеру, разлетевшаяся в виде плакатов по всей стране и в настоящее время всемирно известная картина «Утки нашей бригады» (1972 г.), подписанная именем Ли Чжэнь-хуа (рис. 2). Бывали и исключения: например, крестьянин уезда Хусянь Дун Чжэнь-и некогда обучался рисованию в буддийском монастыре и в 1970 г. без посторонней помощи создал картину «Рыбный пруд коммуны» (рис. 3).

В 1971 г., после гибели маршала Линь Бяо в Китае были воссозданы некоторые учреждения культуры. Начало 1972 г. ознаменовалось рядом художественных выставок, на которых были показаны произведения рабочих, крестьян и солдат. Авторы многих работ имели начальное художественное образование, полученное в кружках и домах творчества юных. В 1980-е годы, когда крестьянские художники творят уже без помощи профессионалов, формируется и расцветает специфический стиль *нунминьхуа*. В 1990-е годы он приобретает свою современную форму.

Одна из наиболее сложных проблем, с которой сталкивается исследователь китайской крестьянской картины, — определение состава жан-



Рис. 3

Дун Чжэнь-и. Рыбный пруд коммуны. 1970 г.

ра *нунминьхуа*. Традиционно к *нунминьхуа* относят произведения в примитивном стиле, создаваемые в «рисующих деревнях». Иногда их жанровая принадлежность рассматривается значительно шире. Авторы масштабной монографии «Собрание исследований по китайской крестьянской живописи» относят к современным *нунминьхуа* несколько различных видов художественной продукции, подразделяя их на две главные группы:

1) собственно *нунминьхуа*: яркие примитивы, в идеализированной форме иллюстрирующие крестьянский быт. К этому типу относятся, например, картины из уездов Хусянь и Аньсэн (пров. Шаньси) (рис. 3, 4) и г. Тяньцзинь. Распадаются на два основных типологических варианта:

1.1. — созданные непрофессиональными художниками;

1.2 — созданные профессиональными художниками, т.е. сельскими или городскими жителями, имеющими высшее художественное образование;

2) картины в любом стиле, посвященные природе и сельской жизни. Авторами выступают жители сельских районов Китая, многие имеют художественное образование. Так, в живописном речном городке Сяолань (пров. Гуандун) создаются импрессионистские пейзажи, в уезде Маугань (пров. Юньнань) делают черно-белые гравюры на дереве, а в деревне Вангуа (пров. Хэнань) пишут известные на весь мир



Рис. 4

Пань Сяо-лин. Весенняя прогулка

картины в стиле *гохуа*, изображающие тигров. Кроме этого, авторы монографии причисляют к жанру *нунминьхуа няньхуа*, в качестве примера приводя новогоднюю картину из г. Вэйфан (пров. Шаньдун).

Нунминьхуа представляют собой сложный и широкий жанр еще и потому, что впитывают в себя влияние прочих явлений культуры. Задача определить происхождение тех или иных мотивов нередко оказывается чрезвычайно трудновыполнимой. Иногда только сами авторы могут указать на их истоки. Так, Чжан Шу-жун, художница крестьянской картины из г. Тяньцзинь, в личной беседе с автором статьи упомянула, что при создании некоторых произведений она вдохновлялась полотнами европейских художников, в частности П. Пикассо. Еще

одна известная создательница *нунминьхуа*, Пань Сяо-лин из уезда Хусянь, объяснила, что черный цвет фона ее картин был перенят из традиции окрашивать в этот цвет сундуки для свадебного приданого перед нанесением на них росписей. Мотив спешащих по мосту людей с зонтиками, который Пань Сяо-лин использует для нескольких сюжетов своих картин, ранее представлялся автору статьи заимствованием из японской гравюры Хиросигэ и Хокусая, однако художница сказала, что это не так (рис. 4).

Искусство *нунминьхуа* возникло и развивается под влиянием как исконно китайских, так и заимствованных факторов. Глубокое и содержательное, оно, вне сомнения, представляет собой важное явление культуры Китая, а кроме того, его распространение является свидетельством все большей интеграции страны в мировую культуру.

С.Ю. Рыженков

**К ИСТОРИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ
МАХАЯНСКОЙ «МАХАПАРИНИРВАНА-СУТРЫ»
В КИТАЕ**

История проникновения буддизма в Китай является уникальным феноменом соприкосновения двух высокоразвитых цивилизаций древности — индийской и китайской. Посредниками, передававшими буддийское учение от одной культуры к другой, были проповедники, которые получали в свое распоряжение тексты. Обширный буддийский канон переводился на китайский язык на протяжении нескольких веков. Перевод осуществлялся усилиями индийских и центральноазиатских наставников, а также китайских последователей учения Будды. Наиболее популярные произведения буддийской литературы переводились по нескольку раз. Качество переводов постепенно улучшалось, многие из старых переводов переставали иметь хождение и утрачивались, а иные сохранялись. Вследствие этого многие тексты дошли до нас в нескольких вариантах. В первую очередь это касалось, разумеется, переводов сутр, поскольку вплоть до начала V в. именно они составляли основной объем переводной литературы. Так, например, «Алмазная сутра» и «Сутра Лотоса» переводились на китайский язык по шесть раз. Данная статья посвящена истории перевода одной из наиболее влиятельных сутр Махаяны — «Сутры о Нирване».

Махаянскую «Махапаринирвана-сутру» (кит. «Дабо непань цзин» 大般涅槃經; санскр. Mahāparinirvānasūtra) с полным основанием можно считать одним из важнейших текстов дальневосточного буддизма. Эта сутра оказала значительное влияние на формирование китайских буддийских школ в период Суй (581–618) и Тан (618–907). В периодизациях известных историков китайского буддизма это время называлось «периодом независимого роста» (А.Ф. Райт) или «периодом зрелости и принятия» (Кеннет Чэнь)¹. Именно в то время в Китае сложи-

¹ Подробнее о периодизации китайского буддизма см.: *Серебряный Д.С.* Лotosовая сутра: Многообразный мир, который мы только начинаем для себя открывать // Сутра о © Рыженков С.Ю., 2013

лось направление буддизма, получившее впоследствии распространение в странах Дальнего Востока, попав из Китая в Корею и Японию.

В процессе распространения буддизма на территории стран Дальнего Востока значительную роль сыграло принятие китайскими буддистами доктрины Татхагатагарбхи — «вместилища Татхагаты» (*жулай цзан* 如來藏) или «учения о природе Будды» (*фо син лунь* 佛性論). Согласно ей все живые существа изначально являются буддами, но ментальные загрязнения (*kleśa*) мешают осознанию этого. «Махапаринирвана-сутра» (далее — «Нирвана-сутра») наряду с такими текстами, как «Татхагатагарбха-сутра» (*Tathāgatarbhasūtra*) и «Сутра львиного рыка царицы Шрималы» (*Śrīmālādevī Siṃhanāda sūtra*), принадлежит к ряду сутр, проповедующих доктрину Татхагатагарбхи.

Об особом значении данного текста для китайского буддизма свидетельствует большое количество переводов сутры на китайский язык, включение ее в списки доктринальных текстов таких влиятельных школ, как Саньлунь-цзун 三論宗 и Тяньтай-цзун 天台宗, а также многочисленные комментарии, составившиеся в разные эпохи. В китайских историографических сочинениях мы находим много сюжетов, повествующих о судьбе переводчиков и проповедников «Нирвана-сутры». Изучая эти источники, мы можем почерпнуть немало сведений об истории перевода и распространения этого текста в Китае. Остается лишь сожалеть, что нам практически ничего не известно о судьбе текста до его появления в ханьских землях.

Следует отметить, что махаянская «Нирвана-сутра» до сих пор не была объектом полномасштабного исследования в мировой науке. Отдельные аспекты ее изучения затрагивались в работах китайских и японских исследователей². Полный перевод сутры на английский язык³, выполненный японским буддологом Ямамото Косё с издания Трипитаки годов Тайсё⁴, частично восполняет этот пробел, однако текст по-прежнему требует критического издания с учетом многочисленных разночтений в рукописях.

Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. М., 2007. С. 20.

² См., например: *Симода Масакиро* 下田正弘. Нэхангё но кенкю: Дайдзё кётэн но кэнкю хохо сирон. 涅槃經の研究 大乘經典の研究 方法試論 (Исследование Нирвана-сутры: попытка рассмотрения методологии исследования махаянских сутр). Токио, 1997; *Ван Бан-вэй* 王邦維. Люэлунь дашэн «Дабонепань цзин» дэ чжуань (Коротко о переводах махаянской Махапаринирвана-сутры) 略論大乘《大般涅槃經》的傳譯 // Чжунхуа фосюэ сюэбао 中華佛學學報. № 6. Тайбэй, 1993. С. 105.

³ The Mahayana Mahaparinirvanasutra. A Complete Translation from the Chinese Classical Language. 3 vol. / Tr. by Kosho Yamamoto. Ube: Karinbunko, 1973.

⁴ Тайсё синсю дайдокё (Заново исправленная Трипитака, составленная в годы Тайсё) 大正新修大藏經. Т. 1–100. Токио, 1924–1932, 1960–1964 (далее — ТСД).

В данной статье мы хотели бы представить небольшой очерк истории перевода махаянской «Нирвана-сутры» на китайский язык. Некоторые переводы были утрачены, иные впоследствии вошли в китайскую Трипитаку. Всего сутра переводилась на китайский язык десять раз, четыре перевода были канонизированы и сохранились до наших дней. Обзор китайских переводов сутры позволяет проследить историю формирования текста начиная с момента ее распространения в Китае.

В палийском каноне имеется сутра, которая называется «Махапаринирвана» (пали «Махапариниббана-сутта»), однако она значительно отличается от махаянской «Нирвана-сутры» по своему объему, сюжету и доктринальному содержанию. «Махапариниббана-сутта» является частью «Дигха-никаи» палийского канона. Это один из самых почитаемых текстов раннего буддизма, повествующий об уходе в нирвану Будды и о последующих событиях, касающихся раздела его останков. Сутра имела хождение повсеместно, она была переведена на санскрит, китайский и тибетский языки. То, что эта сутра была распространена в Центральной Азии, подтверждают археологические находки. Множество фрагментов санскритского перевода, относящегося к школе сарваствивады (муласарваствивады), было обнаружено в ходе турфанских экспедиций⁵.

В Китае переводы сарваствивадинской «Нирвана-сутры» также имели хождение. Как уже говорилось выше, на китайский язык эта сутра переводилась несколько раз, четыре перевода вошли в китайскую Трипитаку. Это следующие тексты: 1) «Фо бо ниюань цзинь» 佛般泥洹經 в двух цзюанях в переводе Бо Фа-цзу 白法祖⁶; 2) «Да бо непань цзинь» 大般涅槃經 в трех цзюанях в переводе Ши Фа-сяня 釋法顯⁷; 3) «Бо ниюань цзинь» 般泥洹經 в двух цзюанях, имя переводчика неизвестно⁸; 4) «Ю син цзинь» 遊行經 в составе «Длинной агама-сутры» («Чан ахань цзинь» 長阿含經), перевод Чжу Фо-няня 竺佛念⁹. Поскольку переводы палийской сутры носили те же названия, что и махаянской (как правило, «Непань цзинь» 涅槃經 или «Ниюань цзинь» 泥洹經), о принадлежности того или иного утраченного перевода к Махаяне зачастую мы можем судить лишь по некоторым косвенным свидетельствам (например, по их описаниям в китайских каталогах).

⁵ Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1 / Издание текстов, исследование и комментарий Г.М. Бонгард-Левина, М.И. Воробьевой-Десятовской. М., 1985. С. 40.

⁶ ТСД. Т. 1, № 5.

⁷ Там же. № 7.

⁸ Там же. № 6.

⁹ Там же. № 1.

В настоящее время вопрос о возможной взаимосвязи сарвастивадинской и махаянской «Нирвана-сутры» до конца не исследован. Создавалась ли махаянская «Нирвана-сутра» «с чистого листа» или путем постепенной эволюции сарвастивадинской сутры? К сожалению, за отсутствием сохранившихся санскритских материалов мы не можем дать однозначного ответа на этот вопрос.

Полный санскритский текст «Нирвана-сутры» (здесь и далее мы будем говорить исключительно о махаянской сутре) был утрачен, в настоящее время известно девять санскритских фрагментов. Шесть из них хранятся в сериндийском фонде ИВР РАН. Они были приобретены и переданы в Азиатский музей русским консулом в Кашгаре Н.Ф. Петровским (1837–1908). В 1985 г., благодаря усилиям Г.М. Бонгард-Левина и М.И. Воробьевой-Десятковской, они были опубликованы¹⁰. Кроме этого, известно еще три фрагмента. Два из них хранятся в Лондоне. Это фрагмент № 143, SA. 4 рукописи Хёрнле, опубликованный известным английским индологом Ф.В. Томасом в 1916 г.¹¹, и Kha-i-89 из India Office Library, который принадлежит к тому же списку, что и один из фрагментов ИВР РАН (шифр SI P/88a). Еще один фрагмент хранится в Японии — это так называемый Коясан (Koyasan Manuscript), который был обнаружен И. Такакусу в 1916 г.¹². На основании сопоставления санскритских фрагментов с китайскими переводами буддологом Ван Бан-вэем было выдвинуто предположение, что на обширных территориях Индии и Центральной Азии могли иметь хождение разные версии текста¹³.

В составе дуньхуанской библиотеки до нас дошло немалое количество фрагментов китайских рукописей «Нирвана-сутры», во многих из которых имеются разночтения. Всего насчитывается более 800 ед. рукописных фрагментов сутры. Они хранятся в дуньхуанских собраниях Лондона, Парижа, Японии и Китая. Часть из них (более 300 ед.) хранится в Санкт-Петербурге, в дуньхуанском фонде ИВР РАН. Хочется верить, что обстоятельное изучение фрагментов китайского перевода сутры сможет сообщить нам новые сведения о том, как складывался этот текст до своего появления в Китае в III в. н.э.

В тибетском буддийском каноне (Канджур) имеется два перевода «Нирвана-сутры». Один из них был выполнен с санскритского оригинала в IX в., а другой — с китайской версии сутры¹⁴.

¹⁰ Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1.

¹¹ Thomas F.W. Brahmi Script in Central-Asian Sanskrit Manuscripts // Asiatica. Lpz., 1954; Sander L. Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung. Wiesbaden, 1968.

¹² Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. С. 39.

¹³ Ван Бан-вэй. Люэлунь дашэн. С. 105.

¹⁴ Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. С. 40.

Благодаря трудам китайских исследователей мы располагаем достаточно полными сведениями об истории распространения переводов «Нирвана-сутры» на территории Китая. Представляется целесообразным выделить два этапа в этом процессе:

- 1) период ранних переводов (конец II — начало IV в.);
- 2) период «классических» переводов (V–VI вв.)¹⁵.

Следует отметить, что китайские переводы сильно различаются между собой и, вероятно, отражают различные стадии формирования текста. В библиографическом труде «Собрание сведений о переводах Трипитаки» («Чу Саньцзан цзи цзи» 出三藏集記; далее — ЧСЦЦ)¹⁶, составленном Сэн-ю 僧祐 (445–518) в 505–515 гг., имеется следующая запись:

Чжи Чэнь (Локакшема) перевел «Хускую паринирвана-сутру» («Ху бо ниюань цзин» 胡般泥洹經) в одном цзюане; Чжи Цянь перевел «Да бо ниюань цзин» 大般泥洹經 в двух цзюанях; Чжу Фа-ху (Дхармаракша) перевел «Фандэн ниюань цзин» 方等泥洹經 в двух цзюанях¹⁷; Таньмочань (Дхармакшема) перевел «Да бо непань цзин» 大般涅槃經 в 36 цзюанях; Ши Фа-сянь перевел «Да бо ниюань цзин» 大般泥洹經 в шести цзюанях и «Фандэн ниюань цзин» 方等泥洹經 в двух цзюанях; Ши Чжи-мэн перевел «Ниюань цзин» 泥洹經 в 20 цзюанях; Гунабхадра перевел «Ниюань цзин» 泥洹經 в одном цзюане.

Семь человек переводили вышеуказанную сутру. «Да бо ниюань цзин» Чжи Цяня в целом совпадает с «Фандэн ниюань цзин»¹⁸. «Непань» Дхармакшемы в целом совпадает с «Ниюань цзин» Фа-сяня. Остальные три [перевода] утрачены, и их сходства и различия невозможно определить¹⁹.

К ранним переводам «Нирвана-сутры» относятся тексты Локакшемы (Чжи Чэнь 支識, II в.), Чжи Цяня 支謙 (222–252) и Дхармаракши (Чжу Фаху 竺法護, 231–308). В «Записках о трех драгоценностях в разные эпохи» («Лидай саньбао цзи» 歷代三寶記; далее — ЛДСБЦ)²⁰ упоминается также перевод Ань Фа-сяня 安法賢 (III в.) в 2 цз., не указанный в вышеприведенном перечне. В ЛДСБЦ говорится о том, что содержание текста соответствует ранним главам наиболее полного

¹⁵ Выделенные нами этапы соотносятся с общепринятой периодизацией переводов буддийских текстов на китайский язык. Переводы, сделанные до Кумараживы (344/350–409/414), считаются «архаичными» (*gu* 古譯), а переводы V–VI вв. — «старыми» (*qiu* 舊譯). См.: Ленков П.Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа Фасян (Вэйши). СПб., 2006. С. 34–35.

¹⁶ ТСД, Т. 55, № 2145.

¹⁷ Там же. Т. 12, № 378.

¹⁸ Здесь имеется в виду перевод Чжу Фаху.

¹⁹ ТСД, Т. 55, № 2145. С. 14.

²⁰ Там же. Т. 49, № 2034.

перевода Дхармакшемы (Таньчэнь 曇無讖, 385–433)²¹. Судя по фамильному знаку «Ань» 安, переводчик был выходцем из Парфии. Поскольку известно, что в Парфии была распространена Махаяна, скорее всего, перевод Ань Фа-сяня являлся махаянской «Нирвана-сутрой». Перевод, вероятно, был сделан в Лояне во время пребывания Ань Фа-сяня при дворе вэйского императора Вэнь-ди (220–226).

Согласно Сэн-ю, первым переводом «Нирвана-сутры» была «Хуская паринирвана-сутра», однако ко времени составления ЧСЦЦ она уже была утеряна²². Вероятнее всего, эта сутра была переведена Локакшеймой в 178–189 гг. в Лояне²³. По данным ЧСЦЦ и других каталогов, впоследствии иероглиф ху 胡 («варварский») в названии был заменен на фань 梵 («санскритский»), под названием «Фань бо ниюань цзин» 梵般泥洹經 сутра имела хождение в двух вариантах — в одном и двух цзюанях²⁴. Об этом упоминается в нескольких каталогах. Например, в танском «Каталоге буддийских сочинений годов Кайюань» («Кай-юань ши цзюо лу» 開元釋教錄)²⁵, составленном в 730 г., имеется следующая запись:

«Фань бо ниюань цзин» в двух цзюанях. Также [имеет хождение] в одном цзюане. То же самое, что и «Да бо непань цзин». Смотрите ханьский каталог Чжу Ту-сина 朱士行 и каталог Сэн-ю. В старых каталогах называлась «Ху бо», ныне иероглиф заменили на «фань».

В настоящее время не представляется возможным однозначно ответить на вопрос, была ли данная сутра переводом махаянской или сарвастивадинской версии. Однако то, что она упомянута в списке махаянских сутр, говорит в пользу ее махаянского происхождения.

Единственным из ранних переводов «Нирвана-сутры», дошедших до нас, является «Фандэн ниюань цзин» («Фо шо фандэн ниюань цзин» 佛說方等般泥洹經)²⁶ Дхармаракши. Согласно ЧСЦЦ, перевод был выполнен в 269 г. и также имел хождение под названием «Да бо ниюань цзин»²⁷. Эта версия содержит начальные девять глав сутры, причем деление на главы не соответствует более поздним переводам Дхармакшемы и Фа-сяня.

Поскольку время деятельности ранних переводчиков «Нирвана-сутры» приходится на II–III вв., мы можем говорить о том, что в Индии

²¹ Там же. С. 5.

²² Там же. Т. 55, № 2145. С. 6.

²³ Хуэй-цзюо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Раздел 1. Переводчики / Пер. с кит. М.Е. Ермакова. Т. 1. М., 1991. С. 107 (далее — ГСЧ).

²⁴ Ван Бан-вэй. Люэлунь дашэн. С. 120.

²⁵ ТСД. Т. 55, № 2154.

²⁶ Там же. Т. 12, № 378.

²⁷ Там же. Т. 55, № 2145. С. 8.

в это время уже существовал некий текст, носящий название «Махапаринирвана-сутры» и относящийся к Махаяне. Очевидные различия между сохранившимся переводом Дхармаракши и «классическими переводами» свидетельствуют о том, что текст сутры претерпевал изменения у себя на родине и в период III–IV вв. По мнению Ван Бан-вэя, «классические переводы», при всем их содержательном отличии, текстуально связаны с переводом Дхармаракши. Он справедливо отмечает, что при работе над поздними переводами могли использоваться ранние тексты. Таким образом, версия текста, которую мы имеем на данный момент, окончательно была сформирована уже в Китае²⁸.

Из переводов, сделанных с начала V в., также сохранились не все. Упомянутый Сэн-ю перевод Гунабхадры (Цюнабатоло 求那跋陀羅, 394–468) в одном цюане также был утерян уже ко времени составления ЧСЦЦ. Гунабхадра был уроженцем Центральной Индии, прибыл в Китай морским путем и всю оставшуюся жизнь провел на юге Китая. «Нирвана-сутра» была переведена им в Цзинчжоу, во время его пребывания в монастыре Синьсы.

Еще один из утерянных переводов был выполнен монахом по имени Ши Чжи-мэн 釋智猛 (?–453). Узнав о том, что в Индии можно найти махаянские сутры, он в 404 г. с попутчиками отправился из Чанъани на запад. Согласно его биографии в ГСЧ, «Нирвана-сутра» была добыта им в Паталипутре. В 424 г. он покинул Индию и на обратном пути остановился в Лянчжоу, где выполнил перевод «Ниюань-цзин» в 20 цюанях²⁹. О дальнейшей судьбе перевода ничего не известно, он был утерян уже к началу VI в., когда составлялся каталог Сэн-ю.

Знаменитый монах-путешественник Фа-сянь возвращался из Индии морским путем, поэтому прибыл на юг, минуя Великий шелковый путь. Среди всего прочего он привез и тексты махаянской «Нирвана-сутры», с которых было сделано два перевода. Один из них — «Фандэн ниюань цзин» был утерян. Другой — «Дабо непань цзин» в 6 цз. был сделан в 417–418 гг. при участии Буддхабхадры (Фодабата 佛大跋陀, 359–429) и Бао-юня 寶雲 (376–449). Согласно ГСЧ, переводы были выполнены в Цзянькане (совр. г. Нанкин) в монастыре Даочансы³⁰. Таким образом, распространение новых переводов «Нирвана-сутры» происходило на юге Китая приблизительно в одно и то же время, что и на севере. Поскольку тексты сутры стали попадать в Китай независимо друг от друга, можно предположить, что в тот период сутра имела широкое хождение в Индии.

²⁸ Ван Бан-вэй. Люэлунь дашэн. С. 121.

²⁹ Жизнеописания достойных монахов. Т. 1. С. 186–187.

³⁰ Там же. С. 164.

Две наиболее полные версии «Нирвана-сутры» получили названия «северной» (*бэй бэнь* 北本)³¹ и «южной» (*нань бэнь* 南本)³². «Северной версией» называется перевод Дхармакшемы, выполненный в 415–423 гг. Оба текста озаглавлены одинаково — «Да бо непань цзин» 大般涅槃經. Вероятно, Дхармакшема перевел текст во время своего пребывания в Лянчжоу³³. Как бы то ни было, он приступил к переводу имевшихся в то время первых десяти (двенадцати) цзюаней сутры через несколько лет после провозглашения Цзюйцюя Мэн-суня правителем Лянчжоу (401 г.). После этого Дхармакшема отправился в другие страны на поиски недостающих частей сутры. Его поиски увенчались успехом — он обнаружил часть текста в Хотане и вернулся в Гуцзан. Перевод был начат в третьем году Сюань-ши (415 г.) и окончен 23-го числа 10-го месяца 10-го г. (421 г.).

Количество переведенных цзюаней в источниках указывается поразному. В ГСЧ говорится, что перевод состоял из 33 цз., в ЧСЦЦЦ указано 36³⁴. Более поздние источники говорят, что «северная версия» насчитывает сорок цзюаней, что составляет объем канонической версии. Возможно, эти сорок цзюаней были впоследствии составлены из текстов, созданных в результате двух этапов перевода — до поездки в Хотан и после. Однако даже в сорока цзюанях объем текста не исчерпывал всего оригинала. Следующая запись в танском каталоге «Нэй дянь лу» дает представление о предполагаемом объеме санскритского текста сутры:

«Махапаринирвана-сутра» в 40 цзюанях. В третьем году под девизом Сюань-ши (415 г.) в Гуцзане [перевод] был начат и к 10-му году (421 г.) окончен. Эта сутра всего насчитывает 35 тысяч гатх, но в Лян она сократилась на миллион слов. Сейчас мы имеем лишь десять с лишним тысяч гатх — первую треть текста. Смотрите Лянский каталог (Чжу) Дао-цзу³⁵.

³¹ ТСД. Т. 12, № 374.

³² Там же, № 375.

³³ Сведения об истории «северной версии» содержатся в биографиях Дхармакшемы в ЧСЦЦЦ и в ГСЧ. Напомним, что время создания ЧСЦЦЦ — 505–515 гг., ГСЧ — на 20–30 лет позже. Биография из ГСЧ в целом повторяет текст из ЧСЦЦЦ, однако в некоторых местах расходится с ним. Например, в ЧСЦЦЦ написано, что Дхармакшема по дороге из Центральной Индии в Кашмир имел при себе «Нирвана-сутру» в двенадцать цзюаней, а согласно ГСЧ, цзюаней было десять. В том же месте в ЧСЦЦЦ написано следующее: «В Куча изучали по преимуществу Хинаяну, а „Нирвана-сутру“ не исповедовали. Он направился в Гуцзан, где остановился на почтовой станции» (ТСД. Т. 55, № 2145. С. 103). В ГСЧ текст немного изменен: «В тех краях (судя по всему, речь идет о Кашмире. — С.Р.) изучали по преимуществу Хинаяну, а „Нирвана-сутру“ не исповедовали. Тогда Дхармакшема перебрался на восток в Куча, а затем достиг Гуцзана. Здесь он остановился на почтовой станции» (ТСД. Т. 50, № 2059. С. 336; ГСЧ. Т. 1. С. 156).

³⁴ ТСД. Т. 55, № 2145. С. 11.

³⁵ Там же, № 2149. С. 2.

В 430 г. версия Дхармакшемы в 40 цз. попала в столицу Лю Сун (420–479) Цзянькан. Хуй-гуань 慧觀 решил продолжить поиски недостающих частей сутры. Он отправил монаха по имени Дао-пу 道普 в сопровождении десяти писцов на Запад. Но его надеждам не суждено было сбыться — на подходе к Чангуану (в совр. пров. Шаньдун) лодка с путниками перевернулась, Дао-пу поранил ноги и погиб³⁶. В Цзяннани к тому времени была распространена версия Фа-сяня в 6 цз. На основе «северной версии» и перевода Фа-сяня был создан новый текст, который получил название «южной версии». В биографии Хуй-яня в ГСЧ этот эпизод так описан:

«Махапаринирвана-сутра», достигшая земель династии Сун, была близка к совершенству. Однако разделение на главы было нечетким, а сами главы — излишне крупными. Старая школа испытывала от этого большие затруднения. Тогда Хуй-янь вместе с Хуй-гуанем и Се Лин-юнем заново разбили на главы текст «Ни юань цзин», упорядочили его, дополнили и исправили ошибки³⁷.

Итак, «южная версия» была составлена в годы Юаньцзя (424–453) в Цзянькане на основе «северной версии» и еще одного раннего перевода объемом в 6 цз., выполненного в 417–418 гг. на юге Китая Фа-сянем и Буддхабхадрой (ТСД. № 376). Редакторами «южной версии» были Хуй-янь 慧嚴 (363–443), Хуй-гуань, литератор Се Лин-юнь 謝靈運 (385–433) и др. Объем текста составил 36 цзюаней, которые были разбиты на двадцать пять глав. Заметим, что 40 цзюаней «северной версии» разделены на 13 глав, а версия Фа-сяня на 19, что соответствует пяти главам «северной версии».

Среди поздних переводов сутры также следует упомянуть сохранившийся перевод гандхарского проповедника Джнянагупты (Шэнакудо 闍那崛多, 523–600) под названием «Самадхи-сутра о четырех отроках» («Сы тунцзы саньмэй цзин» 四童子三昧經)³⁸, который являлся переводом с того же оригинала, что и «Фандэн ниюань цзин» Дхармаракши. Сюжетом этой сутры является история о четырех молодых людях, пришедших с разных сторон света ради того, чтобы увидеть Будду перед его уходом в нирвану. Он разъясняет им учение о различных видах *самадхи*.

В танскую эпоху, после того как тексты «северной» и «южной» редакций уже сложились, Джнянабхадрой (Чжи-сянь 智賢, Жонабатоло 若那跋陀羅) и Хуй-нином 會寧 был сделан перевод недостающих че-

³⁶ Там же. Т. 50, № 2059. С. 337; ГСЧ. Т. 1. С. 160.

³⁷ ГСЧ. Т. 2. СПб., 1995. С. 114–115.

³⁸ ТСД. Т. 12, № 379.

тырех глав в двух цзюанях. Текст получил название «Последняя часть Махапаринирвана-сутры» («Да бо непань хоу фэнь» 大般涅槃經後分)³⁹.

С распространением «Нирвана-сутры» в Китае связан один из наиболее драматических моментов истории китайского буддизма. С появлением первой части «Нирвана-сутры» связаны дискуссии о злодеях-иччхантика. Иччхантика (*icchantika*, *ичаньти* 闍提) — существа, жаждущие освобождения, но к нему не стремящиеся. Они нарушают четыре запрета, совершают пять злодеяний, ведущих в ад Авичи, клеветуют на Дхарму и сутры Махаяны, не верят в Будду и закон причинно-следственной связи и неспособны создавать благие дхармы. До появления полного перевода Дхармакшемы считалось, что иччхантика не может стать Буддой и начальная часть «Нирвана-сутры» (первые 10 цз. «северной версии» или перевод Фа-сяня) служила тому подтверждением.

Среди учеников Кумарадживы был монах по имени Чжу Дао-шэн 竺道生 (355–434), южанин по происхождению. В 417 г. пала столица Поздней Цинь Чанъань, и многие монахи были вынуждены бежать на юг. После своего возвращения из Чанъани в столицу Лю Сун (420–479) Цзянькан Дао-шэн очень внимательно изучил «Нирвана-сутру» в шесть цзюаней (перевод Фа-сяня) и заявил, что смысл сутры в том, что все иччхантика могут стать Буддой. Монахи столичных монастырей воспротивились его толкованию, в результате чего он был изгнан из сангхи. Он отправился в горы Лушань. В 430 г. кем-то из монахов в Цзянькан была доставлена «северная версия», и Дао-шэн прочел по ней проповедь. «Он несколько раз растолковал содержание сутры, сполна исчерпав ее смысл: на всех, кто его видел и слышал, снизошло озарение. Проповедь подошла к концу, когда внезапно завертелся и стал ниспадать пыльный вихрь. Он коснулся Чжу Дао-шэна, тот выпрямился, опершись на столик, и умер. Выражение его лица не изменилось — он как будто погрузился в сосредоточение-самадхи... Монахи столичного града устыдились собственной духовной немощи и поспешили уверовать в Чжу Дао-шэна. Так его божественная прозорливость была подтверждена благим знамением!»⁴⁰. Дао-шэн умер в 434 г. После того как полный текст сутры стал известен повсеместно, а репутация Дао-шэна восстановлена, наличие природы Будды у всех живых существ, в том числе у иччхантика, ни у кого больше не вызвало сомнений.

Иччхантика упоминаются в сутре более шестидесяти раз, причем интерес представляет то обстоятельство, что в первых главах сутры

³⁹ Там же. № 377.

⁴⁰ ГСЧ. Т. 2. С. 109–110.

иччхантика характеризуются как незаслуживающие спасения, однако начиная с девятой главы «Нирвана-сутра» неоднократно утверждает, что они также имеют природу Будды и в отдаленной перспективе также могут достичь освобождения. Например, в главе «Боддхисаттва Благородный царь, озаряющий всех светом. Часть 6» (цз. 20) сказано:

Обладая природой Будды, даже иччхантика может достичь аннута-самьяк-самбодхи, вне зависимости от того, слушает ли он Учение или нет⁴¹.

В отличие от начальных глав сутры во второй части ясно высказывается положение о том, что иччхантика обладают природой Будды. Это говорит о том, что текст сутры весьма неоднороден и мог составляться в разное время и иметь разных авторов. Что касается рассмотренных нами ранних переводов, можно сказать, что они представляли некую «прото-Нирвана-сутру», а текст, возможно, продолжал эволюционировать вплоть до V в. Более детальное прояснение истории формирования текста требует серьезного текстологического исследования с привлечением китайских рукописных фрагментов, санскритских материалов и тибетского перевода с санскрита.

После Дао-шэна и Хуй-гуаня «Нирвана-сутру» проповедовали многие. Принято считать, что в V–VI вв. существовала школа «Нирвана-сутры» (Непань-цзун 涅槃宗). Хотя она просуществовала недолго, присоединившись впоследствии к школе «Лotosовой-сутры» (Тяньтай-цзун), учение «Нирвана-сутры» оказало большое влияние на другие китайские буддийские школы. В классификации учения школы Тяньтай «Нирвана-сутра» (вместе с «Лotosовой») отнесена к окончательной проповеди Будды. «Нирвана-сутру» проповедовал и Фа-лан 法朗 (507–581), учитель Цзи-цзана 吉藏 (549–623), которым была основана школа «Трех шастр» (Саньлунь-цзун).

Количество переводов «Нирвана-сутры» в сопоставлении с другими сутрами весьма велико. Это свидетельствует и о значимости текста для буддистов, и о его изначальной неоднородности. Ввиду больших расхождений в китайских переводах вполне оправданно предположение о том, что на территории Индии и Центральной Азии имели хождение различные версии текста. Принимая во внимание разнообразие китайских переводов сутры, можно представить, что санскритский текст продолжал эволюционировать на протяжении всей истории его «китаизации». При отсутствии полного санскритского текста изучение китайских переводов сутры является весьма актуальным. С историей бытования «Нирвана-сутры» связана весьма важная часть истории буддизма в целом, и она требует подробного изучения.

⁴¹ ТСД. Т. 12, № 374. С. 518.

У. ЛЮДИ И СУДЬБЫ

С.В. Дмитриев

**ЧЛЕН РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА
ГЕНЕРАЛ СУЛТАН ГАЗИ ВАЛИХАНОВ:
СТРАНИЦЫ БИОГРАФИИ**

Среди казахов, долго живших в Петербурге и приобретших здесь известность и высокое положение, наряду с генералом от кавалерии Губайдуллой Чингисханом необходимо назвать члена Императорского Русского географического общества Гази Булатовича Валиханова (Газы Болат-улы Вали-хана). Об этом человеке сохранилось мало сведений. Биографию его в основном мы знаем из краткого очерка в журнале «Нива», опубликованного в 1891 г. за подписью «П.Б.» и посвященного тридцатилетию его службы офицером. Автором этого очерка являлся известный библиограф и литератор Петр Васильевич Быков, автор и сотрудник многих периодических изданий тех лет. П.В. Быковым было написано огромное количество больших и малых биографических очерков, которые по большей части были опубликованы в иллюстрированных журналах. Общее число этих очерков доходило до тысячи. Среди них была и биография султана Г. Валиханова, автограф-черновик которой находится в Институте русской литературы (Пушкинском Доме) в фонде этого автора¹. В 2006 г. был опубликован послужной список Г. Валиханова, датированный 1866 г., в котором сообщаются некоторые его биографические данные на тот период². Данные, изложенные в этих публикациях, я дополню материалами,

¹ ИРЛИ (Пушкинский Дом). Ф. 273. Оп. 2, ед. хр. 56.

² История Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Т. VIII. Ч. 1. О почетнейших и влиятельнейших ордынцах. Алматы, 2006. С. 654–655.

© Дмитриев С.В., 2013

обнаруженными в Российском государственном историческом архиве (Санкт-Петербург)³, в которых находятся сведения, касающиеся дворянского происхождения султана Гази Валиханова и его домогательств княжеского титула Российской империи.

Согласно этим материалам, в частности его послужному списку, султан Гази Валиханов (ко времени написания очерка П.В. Быкова — полковник лейб-гвардии Атаманского Е.И.В. Наследника Цесаревича полка, впоследствии — генерал-майор) родился 23 мая 1842 г.⁴. Он был внуком последнего хана Большой и Средней киргиз-кайсацких (казахских) орд султана Губайдуллы, долго сомневавшегося в необходимости принятия российского подданства. В результате после пленения он был сослан в г. Березов. Сын же его Булат, в то время 16-летний юноша, принял российское подданство и был произведен в чин майора. В 1853 г. генерал-губернатор Западной Сибири и командир Отдельного Сибирского корпуса Г.Х. Гасфорд уговорил его отдать своего сына, султана Гази, в Сибирский кадетский корпус в Омске. Шестнадцать лет султан Гази окончил это военно-учебное заведение с зачислением по армейской кавалерии и был произведен в корнеты с назначением состоять в распоряжении командира отдельного Сибирского корпуса и генерал-губернатора Западной Сибири (с 16 июня 1859 г.). С мая по июль 1859 г. находился в Зачуйском отряде. С 7 августа 1859 по 12 сентября 1861 г. он состоял при штабе этого корпуса. К этому периоду относится интрига против султана Гази со стороны другого потомка Вали-хана, по линии, происходящей от его младшей жены, известного впоследствии путешественника и ученого султана Чокана Валиханова, который вместе со своим отцом Чингисом пишет секретный донос на султана Гази только что назначенному генерал-губернатором Западной Сибири генералу Дюгамелю. В этом доносе сообщается, что султан Гази, прямой потомок султана Губайдуллы, обладающий огромным влиянием в казахских ордах, якобы возбуждает казахов против российского правительства. В результате этого доноса султан Гази временно прикомандировывается к конному полку Сибирского казачьего войска, находящемуся в Тобольске (впоследствии 11-й). Первым его поручением была поездка на Черный Иртыш, где он, оказывая влияние своим происхождением, убедил не-

³ РГИА. Ф. 1343. Оп. 18, ед. хр. 127; ф. 1405. Оп. 86, ед. хр. 5617; ф. 1405. Оп. 99, ед. хр. 10454.

⁴ Послужной список Л. Гв. Атаманского полка Его Императорского Высочества Наследника Цесаревича Полковника Султана Вали-Ханова. Составлен 10 Декабря 1883 года // РГИА. Ф. 1343. Оп. 18, ед. хр. 127, л. 3. В литературе обычно указывают другую дату рождения султана Гази — 03.04.1842 (см.: Казахи в России: Биографический сборник. В 2-х т. 2-е изд., испр. и доп. М., 2008. С. 46).

которые казахские роды вступить в подданство России. Затем, по возвращении из командировки он был приставлен к находящимся в плену в Омске вельможам Кокандского ханства. Затем он берет отпуск и едет в Санкт-Петербург, где представляется военному министру генерал-адъютанту Милютину и просит его доложить императору о своем желании служить в Санкт-Петербурге. Высочайшим повелением он прикомандировывается к лейб-гвардии Казачьему Е.И.В. полку, в составе которого участвует в Польской кампании. 29 февраля 1862 г. по распоряжению начальства султан Гази был прикомандирован к Белорусскому Гусарскому Его Высочества великого князя Михаила Николаевича полку, а 2 августа того же года к лейб-гвардии Казачьему полку, откуда 13 марта 1863 г. откомандирован с зачислением в 10-й полк Сибирского казачьего войска с оставлением по армейской кавалерии и в распоряжении начальника Алатавского округа. 17 ноября того же года он прибыл в распоряжение начальства Алатавского округа и Киргизской большой орды, в укрепление Верное, где составлялся отряд полковника М.Г. Черняева, участвовавший в дальнейшем в военных действиях в Средней Азии. По мере движения отряда, под влиянием родственных связей султана Гази, в российское подданство вступают некоторые роды казахов и киргизов. Он отличился при взятии Аулие-Ата, где командовал всею милициею и лично участвовал в штурме крепости 31 марта 1866 г., будучи откомандированным в штаб 8-го (позднее 7-го) полкового округа Сибирского казачьего войска. В том же году он был отправлен на границу с Китайской империей в Бороходзирский отряд для принятия посольства, за что получил благодарность. 9 ноября 1867 г. султан Гази был уволен со службы по болезни в чине штаб-ротмистра. После поправки здоровья, 13 сентября 1869 г. высочайшим указом он был вновь определен на службу в лейб-гвардии Атаманский Е.И.В. Наследника Цесаревича полк в чине поручика. С 3 августа 1873 г. он стал штаб-ротмистром, с 3 ноября того же года по 13 августа 1875 г. «членом суда общества господ офицеров». 14 августа 1873 г. султан Гази был причислен к льготному дивизиону, располагавшемуся на Дону. 21 августа 1877 г., в связи с выступлением лейб-гвардии Сводного Казачьего второго полка из Санкт-Петербурга в поход по случаю Русско-турецкой войны, он был командирован в состав третьего дивизиона своего полка на службу в Санкт-Петербурге. 9 сентября того же года назначается командиром пятого эскадрона лейб-гвардии Атаманского полка. 30 августа 1879 г. произведен в ротмистры и 31 октября того же года зачислен в учебный кавалерийский эскадрон экстерном. 23 сентября 1881 г. по окончании курса в переменном составе учебного кавалерийского эскадрона отчислен обратно в свой полк, где принял командование первым эскадромом. 30 августа

1882 г. высочайшим приказом произведен в полковники и 30 сентября того же года назначен командиром третьего дивизиона.

В 1883 г. во время коронации императора Александра III султан Гази состоял почетным переводчиком при хивинском хане и при наследнике бухарского эмира.

Султан Гази не был исследователем, географом или этнографом. Но в его биографии есть эпизод, который при определенных обстоятельствах мог бы перевернуть его жизнь в этом направлении. В опубликованном в журнале «Нива» окончательном варианте биографического очерка, посвященного султану Гази, специально отмечалось, что он «интересуется судьбами Востока» и имеет много материалов «по этой части, прекрасно знает положение дел в областях, населенных родным ему народом». В начале 1870-х годов Русское географическое общество даже предлагало ему участвовать в качестве этнографа в планируемой тогда известной впоследствии Амударьинской экспедиции. Однако ввиду его отказа, связанного с чрезвычайно критичным отношением к себе как истинному знатоку-этнографу и востоковеду, эти обязанности в экспедиции исполнил член комиссии по рассмотрению положения об управлении Туркестанским краем подполковник Л.Н. Соболев, опубликовавший позднее в «Известиях РГО» и других изданиях ряд статей о Средней Азии. Впоследствии он стал действительным членом РГО, генералом от инфантерии, командиром четвертого Сибирского армейского корпуса. Результатом работы Л.Н. Соболева как этнографа экспедиции стал ряд его писем, опубликованных в «Русском инвалиде» в 1874 г.⁵

Материалы по вопросу о возможности участия султана Гази в Амударьинской экспедиции были обнаружены мной в архиве Института русской литературы (Пушкинский Дом), в Санкт-Петербурге, в фонде известного историка русской литературы, академика, вице-президента Петербургской Академии наук (с 1893 г.) Леонида Николаевича Майкова (1839–1900), который в 1872–1886 гг. занимал пост председателя этнографического отделения РГО. Эти материалы характеризуют султана Гази как достаточно эрудированного, хорошо владеющего русским литературным языком и довольно реалистично относящегося к себе как возможному исследователю, члену научной экспедиции. По-видимому, это критическое отношение к своим возможностям не позволило султану Гази участвовать в Амударьинской экспедиции в качестве этнографа, и вся его дальнейшая карьера, как мы уже знаем, проходила на чисто военном поприще.

⁵ См. о нем: Русские военные востоковеды до 1917 года: Библиографический словарь / Автор-составитель М.К. Басханов. М.: Восточная литература, 2005. С. 221.

В архиве Л.Н. Майкова, в частности, была обнаружена программа этнографического исследования с подписью-автографом штаб-ротмистра султана Валиханова. Полное название документа — «К программе этнографической Хивинской экспедиции». Датирован он 5 марта 1874 г.⁶ Некоторые положения, высказанные в ней, совпадают с программой РГО, опубликованной перед Хивинским походом 1873 г.⁷, в которой руководство Общества указывало, что оно «льстит себя надеждою, что при предстоящей Хивинской экспедиции не только не будут забыты интересы географической науки, но что разностороннее изучение Хивинского оазиса в физико-географическом, естественно-историческом, этнографическом, культурно-историческом и экономическом отношениях останется навсегда бессмертным памятником пребывания в Хиве русских отрядов»⁸.

В этнографической части программы РГО выражалось настойчивое пожелание собрать сведения о группах населения, проживавших в Хивинском ханстве, об их отличиях в языке, быте, нравах, одежде и т.д. Также обращалось внимание на необходимость сбора сравнительных материалов хивинских с бухарскими и кокандскими, в частности, в лингвистическом отношении. Особое внимание наблюдателя ориентировалось на изучение быта и истории кара-калпаков, киргизов (казахов), туркмен, арабов, а также афганцев (ямшидов), которые «по материалам Данилевского» в 1830-х годах были переселены из Герата в окрестности Куне-Ургенча и далее на восток. Составители программы РГО рекомендовали вести фотографическую съемку, изучать антропологию населения. При этом необходимо было соблюдать осторожность при сборе черепов для антропологической коллекции: «не с кладбищ надо брать их, а с поля сражения, удостоверившись предварительно, что убитый — точно таджик, узбек, туркменец, афганец и т.д., иначе как раз можно прикрепить ярлык с надписью „кара-калпак“ или „персиянин“ к черепу узбека или туркменца, а таким образом, не только не принести пользы для науки, а еще повредить основательность ее выводов; лучше доставить пять, десять черепов, принадлежность которых несомненна, чем пятьсот или тысячу, собранных без толку». Также рекомендовалось собирать данные о численности племен и местах их обитания, материалы относительно прежних мест жительства, данные о героях и т.д., сведения о народной медицине, цветовых предпочтениях в одежде, внешнем виде и т.д., «которые мо-

⁶ ИРЛИ (Пушкинский Дом). Ф. 166. Оп. 2, ед. хр. 168. Л. 1–2об.

⁷ Вопросы, предлагаемые Императорским Русским географическим обществом при исследовании Хивинского ханства и сопредельных с ним степей, в географическом, этнографическом и культурно-историческом отношениях (СПб., 1873).

⁸ Там же. С. 3.

гут служить указанием на племенную принадлежность народа и на связи его с другими»⁹.

Развитием этой программы изучения региона служил план работ, составленный для участников Амударьинской экспедиции. Программа эта была выработана к 11 апреля 1874 г. и состояла из следующих разделов: 1) топографического; 2) метеорологического; 3) естественно-исторического (с выделением специальной программы по ботанике) и, наконец, 4) этнографического¹⁰.

Эта программа была плодом коллективного творчества, и некоторые моменты в ее содержании, которые в нее вошли, как выясняется, были сформулированы султаном Гази Валихановым. Задачами этнографического отряда Амударьинской экспедиции являлись: 1) изучение племенного состава Амударьинского края, «разделение племен на роды и разделение родов на отделения и подотделы»¹¹; 2) описание внешнего вида и антропологических характеристик жителей; 3–9) сбор материалов по жилищу, домашней утвари, ремеслу, одежде (в том числе цветовые предпочтения), оружию, пище, земледелию и т.д.

К первой части этнографической программы прилагались так называемые частные вопросы, среди которых мы находим и следующий: «...когда и по какой причине туркмены из рода Ата перешли на правый берег Аму-Дарьи, какими льготами они пользовались от своих ханов до подданства России, и нет ли у них письменных документов от прежних ханов на право владения на правом берегу Аму-Дарьи»¹². Если мы обратимся к тексту султана Гази, то увидим полное текстовое совпадение этого положения с его программой. Есть в тексте и другие совпадения¹³.

Как знаток истории и культуры своего народа, султан Гази неоднократно помещал статьи в разных периодических изданиях (в «Порядке», «Голосе», «Новом времени» и др.)¹⁴, выступая под разными псевдонимами. Кроме того, им была также напечатана брошюра «300-летие Сибири»¹⁵, вышедшая без указания автора, но «Энциклопедиче-

⁹ Там же. С. 31–34.

¹⁰ Известия ИРГО. 1874. Т. X. № 5. С. 192–207.

¹¹ Там же. С. 202. Здесь и далее в нашем тексте курсивом мы выделяем места в тексте программы, которые находят соответствие в программе султана Гази.

¹² Там же.

¹³ Более подробно об этом сюжете см.: Дмитриев С.В. Султан Гази Валиханов и Амударьинская экспедиция 1874–1875 гг. // ALTAICA. XII. Сб. статей и материалов. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2008. С. 38–47.

¹⁴ См., напр.: Нива. 1891. № 11. С. 258–259; Гази Вали-Хан. По поводу корреспонденции из Акмолинской области // Новое время. 1890. 4 декабря (№ 5305), и др.

¹⁵ 300-летие Сибири. Празднование в Петербурге и Москве дня 26 окт. 1581 г. СПб., 1882. 43 с.

ский словарь» Брокгауза и Ефрона приписывает авторство именно Валиханову¹⁶.

Султан Гази, наряду с генералом Губайдуллой Чингис-ханом (Букеевым), пользовался исключительным авторитетом в среде петербургского мусульманского общества. По сообщению прессы, в начале февраля 1889 г. «интеллигентная часть проживавших в Петербурге киргизов» во главе с султаном Гази устроила торжественный обед, на котором чествовала приехавшего в Петербург с целью лечения глазной болезни муфтия Оренбургского и Уфимского Султанова. Обед проходил в татарском ресторане, причем, по мусульманскому обычаю, вино не подавалось. В ходе этого мероприятия один из казахов, обучавшихся в Петербурге, произнес на русском языке речь, в которой, в частности, выразил желание, чтобы «в умах мистических мусульман совершился процесс реализации культуры». Во время этого обеда также обсуждался вопрос о необходимости издания в Петербурге газеты на татарском языке¹⁷.

Султан Гази был одним из инициаторов создания Мусульманского благотворительного общества вспомоществования и содействия российским подданным мусульманам, обучающимся в Санкт-Петербурге, в рамках которого предполагали организовать клуб ориенталистов и собрать богатую коллекцию книг по Востоку¹⁸. В Мусульманском обществе активно работал С.М. Шапшал, впоследствии известный востоковед, которому, как отмечает его жена, Вера Кефали, генерал оказывал покровительство¹⁹. 4 ноября 1892 г. султан Гази был принят в члены Императорского Русского географического общества²⁰.

Биография султана Гази во многом является образцом при изучении вопроса о вхождении элиты присоединенных в XIX в. территорий в состав Российской империи. Для нас в данном случае особый интерес представляет мотивировочная часть документов, которые сопровождали этот процесс.

Производство в чин полковника давало, на основании ст. 22 IX т. Свода законов, издания 1876 г., право на потомственное дворянство. В связи с этим султан Гази обращается к императору с просьбой о рассмотрении его вопроса. Дело было передано в Правительствующий

¹⁶ См.: Гази Булатович Вали-хан // Энциклопедический словарь (Брокгауз и Ефрон). Т. VIIA. СПб., 1892. С. 808–809.

¹⁷ Хроника // Особое прибавление к «Акмолинским областным ведомостям». 1889. № 9. 3 марта. С. 2 (перепечатка из газ. «Новости»).

¹⁸ День. 1890. 9 января (Хроника).

¹⁹ Кефали В.И. Караймы. Пушино, 1992. С. 51.

²⁰ Семенов П.П. История полувековой деятельности Императорского РГО. 1845–1895. Т. III. СПб., 1896. С. 16.

Сенат, который определил: «Признать его, султана Гази-Булата Вали-Ханова, в потомственном дворянстве, с правом внесения во вторую часть дворянской родословной книги, и выдать ему свидетельство на это достоинство установленным порядком»²¹.

В октябре 1885 г. султан Гази обращается к императору уже со следующей просьбой — о даровании ему княжеского титула. Он, в частности, обосновывает эти притязания следующим образом:

«Блаженной памяти Императрица Екатерина II, в 14 день февраля 1782 года изволила пожаловать грамоту прадеду моему ХАНУ ВАЛИЮ, начальствовавшему после отца своего АБЛАЯ ХАНА, в Средней Киргиз-Кайсацкой Орде, удостоверяющую о том, что он, за верность и усердие к пользам России, признан и утвержден Русским Правительством в ХАНСКОМ достоинстве, причем пожалованы были ему, прадеду моему, и самые знаки на Ханское достоинство: сабля с надписью и богатая одежда.

Родному Деду моему, старшему султану той же Орды Габайдулле Вали-Ханову в награждение усердия его и преданности, Всемилостивейше пожалованы были в Бозе почившим Государем Императором Александром I-м золотая медаль, бриллиантами украшенная на голубой ленте, золотая сабля, золотая печать имени Деда моего и богатая одежда, соответствующие также ХАНСКОМУ достоинству. Таковые знаки МОНАРШЕГО благоволения препровождены были к нему, Деду моему, султану Габайдулле Вали-Ханову — при особой грамоте от 10 июня 1825 года, за подписью Главноначальствующего по Военной и Гражданской части в Сибири, Генерала от Инфантерии Капцевича.

В том же ХАНСКОМ достоинстве Дед мой признан и Китайским правительством, в удостоверение чего и дана была ему в 14-й день 12-го месяца (1823 г.) Императором Доуганом Грамота на татарском, МАНДЖУРСКОМ и калмыцком языках.

По уважению к тому, что предки мои были владельцы ОСОБЫ и по прямой восходящей линии пользовались ХАНСКИМ достоинством и за свою преданность к интересам РОССИИ, были признаваемы Русским Правительством в этом достоинстве, а также происходя по прямой линии от последнего СИБИРСКОГО ЦАРЯ КУЧУМА, я осмеливаюсь ВСЕПОДДАННЕЙШЕ просить ВАШЕ ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО осчастливить меня МОНАРШЕЮ милостию дарованием права именоваться Князем»²².

²¹ О дворянстве Вали-Хана // РГИА. Ф. 1343. Оп. 18, ед. хр. 127.

²² РГИА. Ф. 1405. Оп. 86, ед. хр. 5617, л. 2–2об.

К прошению были приложены грамоты, удостоверяющие все вышесказанное, а также копии удостоверений, выданных просителю в 1860 г. тридцатью аульными старшинами киргизского народа в том, что он есть действительно сын султана (бывшего майора русской службы) Булата, внук Губайдуллы и правнук хана Вали-Хана, и свидетельство о дворянском достоинстве султана Гази²³.

В качестве прецедента султан Гази ссылается на повеление императора Николая I о присуждении княжеского титула семье потомков хана Внутренней орды Букея — князьям Чингисам. Дело было передано на рассмотрение в Министерство юстиции, которое запросило документы из Министерства иностранных дел, так как до определенного времени все дела по отношениям с киргиз-кайсацкими ордами находились в ведении этого ведомства. Из сведений, сообщенных МИДом, следовало, что прадед просителя, султан Киргизской Средней орды Аблай, получив в 1771 г. в Ташкенте ханское звание, ходатайствовал перед русским правительством о признании его в этом звании, что и было удовлетворено пожалованием ему на это Высочайшей грамоты, датированной 24 мая 1778 г. «По смерти Аблай-хана, его сын Вали (прадед просителя) будучи избран народом в ханы той же орды, был утвержден в ханском достоинстве грамотой, подписанной императрицей Екатериной II 14 февраля 1782 года. После кончины Вали-хана в 1821 г. его сын (дед просителя), султан Губайдулла, был избран киргизскими (казахскими) старшинами на место отца, но утверждения его в ханском звании со стороны русского правительства не последовало, так как в то время само звание хана в Средней орде было признано российским правительством подлежащим упразднению». Впоследствии султан Губайдулла был назначен старшим султаном этой орды. Сообщая эти сведения, товарищ министра иностранных дел тайный советник Влангали прибавил, что ввиду высокого положения, которое занимали предки просителя в Средней орде, со стороны МИДа не возникает препятствий к удовлетворению его просьбы о княжеском достоинстве.

По поводу указания султана Гази на прецедент — возведение в княжеское достоинство Российской империи потомства бывшего хана Внутренней орды Джангера, Министерство юстиции указало следующее.

В 1839 г., во время пребывания в Санкт-Петербурге депутации от киргизов (казахов) Внутренней орды во главе с ханом Джангером, депутаты заявили ходатайство об утверждении прав наследства и ханской власти в семействе Джангера, «дабы отстранить тем происки не-

²³ Там же. Л. 10–11.

которых Султанов, намеревавшихся достигнуть ханской власти». Император Николай I повелел успокоить хана и указал, что заслуги его самого и хана Букея, его отца, приобрели ему так много прав на поддержку правительства, что он не должен опасаться происков против его ханского достоинства. Далее он подтвердил, что он сам и его потомство могут быть уверены в покровительстве со стороны русского правительства и императора, в связи с этим тогда же старший сын хана Джангера Сахиб-Гирей был утвержден наследником ханского достоинства по окончании им курса в Пажеском корпусе. По кончине хана Джангера был возбужден вопрос о форме правления Внутренней ордой: должна ли она находиться во владении семейства покойного хана Джангера или более не восстанавливать в ней ханского достоинства. Руководствуясь стратегией постепенного сближения казахов с Россией и имея в виду переходный период, российское правительство решило упразднить ханское достоинство в орде, а сыну хана Джангера Сахиб-Гирею дать должность Правителя орды и председателя Временного совета управления ею, с целью слияния власти правителя с властью Совета, не изменяя прежнего значения ханского достоинства.

По представлению всеподданнейшего по этому поводу доклада император Николай I указом от 25 июня 1847 г. пожаловал камер-пажу Сахиб-Гирею княжеское достоинство Российской империи, с присоединением ему, по родовому происхождению от Чингис-хана фамилии «Чингис» — согласно желанию его отца. В 1849 г. князь Сахиб-Гирей Чингис, не приступив к управлению ордой, умер бездетным, и порядок управления ею, установленный временно, был продолжен до совершеннолетия его брата Ибрагима, который по окончании Пажеского корпуса в 1852 г. с чином корнета получил княжеское достоинство. Вскоре после этого, в январе 1853 г., согласно решению русского правительства замещение членами семейства хана Джангера каких-либо должностей во Внутренней орде было упразднено, взамен чего им было предоставлено право служить в России на военном или гражданском поприще с правами потомственного дворянства.

После смерти князя Ибрагима Чингиса, также не оставившего потомства, младший из двух оставшихся в живых сыновей хана Джангера султан Губайдулла Джангер-Букеев Чингис-Хан обратился в 1870 г. со всеподданнейшим ходатайством о предоставлении если не всему роду, то, по крайней мере, старшему брату его отставному полковнику султану Ахмет-Гирею с потомством княжеского титула, пожалованного двум их умершим братьям. Император Александр II передал это ходатайство для окончательного решения Оренбургскому генерал-губернатору, который сообщил, что, как он считает, «едва ли полезно и удоб-

но увеличивать княжеские роды Империи причислением к ним Киргизских и других иноплеменных родов, — ибо если допустить возможность возведения кого-либо из членов семейства Джангера в княжеское достоинство, то, без всякого сомнения, и другие ордынцы, происходящие от предков Букеевых или современных им Султанов, а также от ханов орды, впервые изъявивших покорность России, сочтут себя в праве возбуждать ходатайства о пожаловании и им княжеского титула».

В связи с вышеизложенным министр юстиции статс-секретарь граф Пален, после обсуждения на коллегии министерства просьбы султана Гази о даровании ему княжеского титула как потомку бывших ханов, высказав мнение о том, что воля покойного императора Николая I, даровавшего княжеское достоинство роду хана Джангера, заключалась в смене уже бывшего у них к тому времени ханского титула на княжеский, указал на то, что, согласно российскому законодательству и сложившейся практике, право пользоваться этим титулом принадлежит двум категориям родов: «1) нынешним потомкам древних Русских и Литовских Княжеских родов и 2) лицам, происходящим от предков, возведенных с их потомством в почетное достоинство Российскими Императорами или утвержденных в оном по пожалованию от иностранных Государей». По мнению графа Палена, «точный смысл приведенных узаконений показывает: а) что в оных вовсе не упоминается о праве на почетное достоинство Российской Империи потомков бывших правителей или старшин инородческих племен, вошедших в состав России; и б) что просить о признании в почетном титуле вправе только те лица, кои происходят от предков, пользовавшихся наследственно почетным достоинством». Принимая это законоположение к рассматриваемому ходатайству, граф Пален считал, что «как оказывается из представленных им (султаном Гази. — С.Д.) документов и сообщенных Министерством Иностранных Дел сведений, предки его достигали звания ханов Средней Киргизской орды не в силу наследственной передачи сего звания в их роде, а по избранию киргизского народа, причем распоряжение нашего Правительства состояло лишь в утверждении такого избрания, по ходатайству в том самих избранных лиц. Из числа предков Вали-Ханова, избранных народом в ханы, получили утверждение со стороны Русского правительства только два лица: прапрадед просителя, Аблай, и прадед — Вали-Хан (в 1778 и 1782 гг.); дед же просителя, Габайдулла, получивший грамоту в 1825 г., на которую ссылается Полковник Вали-Ханов в настоящей просьбе, в звании хана утвержден не был, так как это звание в Средней Киргизской орде в то время (в 1820-х годах) было упразднено». Вследствие

этого, по мнению графа Палена, султан Гази не имел право на княжеский титул Российской империи.

Обращаясь далее к просьбе султана Гази о даровании ему титула в виде «монаршей милости» и останавливаясь на его указании о пожаловании его потомкам хана Джангера, граф Пален считал, что «пожалование это состоялось при особых обстоятельствах. Из выше приведенных данных, относящихся к возведению сыновей Хана Джангера в княжеское достоинство, усматривается, что титул сей был пожалован старшему в роде Джангера, с одной стороны — как знак особой Монаршей милости к названному хану, во внимание к его заслугам и преданности Русскому Престолу, а с другой — в вознаграждение потомков Джангера за лишение их ханского достоинства, которое первоначально было объявлено нашим Правительством наследственным в роде Джангера, а впоследствии, ввиду изменившихся предположений относительно устройства управления Внутреннею Ордою, было вовсе упразднено. Между тем из сведений, относящихся к роду просителя, не видно, чтобы предкам его, Габайдуллы, избранного в ханы, но не получившего утверждения со стороны нашего Правительства, по поводу упразднения сего звания были пожалованы, в замену онаго, какие-либо личные преимущества; притом же упомянутое звание, как объяснено было выше, не составляло наследственного достоинства в роде просителя».

Граф Пален присоединился к мнению Оренбургского генерал-губернатора, высказанному им в 1870 г., о том, что в случае удовлетворения прошения султана Гази многие из потомков ханов и вообще султанов могли счесть себя вправе претендовать на то же самое, что совершенно нежелательно и для чего не надо создавать прецедента. В связи со всем изложенным граф Пален считает, что ходатайство султана Гази надо отклонить²⁴.

Генерал султан Гази Валиханов погиб 22 июня 1909 г. (был убит прислугой на своей даче в Саблино под Петербургом во время ограбления)²⁵. 1 июля его тело было на поезде доставлено в Петербург, где его встречали представители Мусульманского общества: его председатель полковник Девлечин, товарищ председателя Загид Шамиль, полковник Чернышев, купец Максудов, петербургские ахуны и муллы и др. Лейб-гвардии Атаманский полк, где служил султан Гази, выслал

²⁴ РГИА. Ф. 1405. Оп. 86, ед. хр. 5617. Л. 8–23.

²⁵ По другим сведениям, неверным, озвученным, в частности, в статье М. Сексенбаевой, датой смерти назван 1919 год (см.: Сексенбаева М. «Как блестящий метеор» // Страна и мир на стыке веков. Еженедельник. Алма-Ата, 2006. № 2–3 (www.sim.kz). Та же неверная дата указана в кн.: Казахи в России... С. 46).

депутацию, которая возложила венок на его могилу. Тело покойного сопровождал батальон 92-го пехотного Печерского полка. Дружинники Саблинской пожарной команды несли его ордена²⁶. Султан Гази был погребен на мусульманском участке Ново-Волковского кладбища в Санкт-Петербурге²⁷, ныне не существующем.

²⁶ Ведомости СПб градоначальства. 1909. № 139, 2 июля. С. 2.

²⁷ Петербургский некрополь. Т. 4. СПб., 1913. С. 745; *Кобак А.К., Пирютко Ю.М.* Исторические кладбища Санкт-Петербурга. М., 2009. С. 590. Кладбище располагалось в районе нынешней ул. Салова (ст. м. «Электросила») и было ликвидировано в 1918 г.

Ю.И. Дробышев

**Ч.Ч. ВАЛИХАНОВ
О ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИИ В СИНЬЦЗЯНЕ**

Синьцзян («Новая граница», ныне Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР) — последнее крупное территориальное приобретение империи Цин, слагающееся из Джунгарии и Восточного Туркестана (Кашгарии) и составляющее по площади примерно 1,82 млн. км². Эти земли, присоединенные к империи в результате разгрома маньчжурами Джунгарского ханства и подчинения правящих кругов Кашгарии, были весьма нестабильной ее окраиной, часто сотрясаемой восстаниями мусульманского населения. К середине XIX столетия Синьцзян во многом еще оставался для европейцев «белым пятном». Отрывочные сведения поступали из рассказов купцов и членов дипломатических миссий. Целенаправленное изучение этих территорий началось со Второй центральноазиатской экспедиции Н.М. Пржевальского (1876–1877), тогда и появляется значительное количество сведений об образе жизни населения и особенностях эксплуатации им природных ресурсов¹. В данной короткой заметке мы не ставим себе целью осветить все нюансы освоения природных богатств этого края как местным, так и пришлым населением, а лишь хотим показать некоторые особенности природопользования, отмеченные побывавшим там Ч.Ч. Валихановым.

Выдающийся казахский ученый, путешественник, офицер русской армии Чокан Чингисович Валиханов (1835–1865) за свою недолгую жизнь внес существенный вклад в познание истории, природы, эконо-

¹ *Дробышев Ю.И.* Материалы по этнической экологии Северо-Западного Китая в освещении русских путешественников рубежа XIX–XX вв. // Тридцать вторая научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2002. С. 287–296; *он же.* О взаимодействии человека и природы в Восточном Туркестане на рубеже XIX–XX вв. // Материалы IV научной конференции «От истории природы к истории общества: прошлое в настоящем и будущем». Секция «Социально-экономические проблемы и экология». М., 2003. С. 12–16.

© Дробышев Ю.И., 2013

мики и политических событий в Средней и Центральной Азии и, в частности, в Синьцзяне. Его пылкий ум, наблюдательность и разнообразность позволили ему составить достаточно полную картину происходившего в этой части Цинской империи. Эти материалы, актуальные на тот момент, сегодня имеют ценность исторического источника, дающего возможность дополнить наши представления о природопользовании обитателей Синьцзяна в период до начала массовой колонизации этого региона китайцами. В связи с этим необходимо учитывать не только методы ведения хозяйства и эксплуатации природных ресурсов, традиционно сложившиеся в регионе, но и прививавшиеся цинской администрацией. Последние во многом определялись военно-политическими задачами, причем ставка делалась на самообеспечение региона. Экономическую политику Цин афористично сформулировал генерал-губернатор Шэньси–Ганьсу На Янь-чэн, посланный в 1828 г. в Синьцзян для ликвидации последствий мятежа ходжи Джахангира: «Прибыльями Восточного Туркестана удовлетворять нужды Восточного Туркестана»². Впрочем, необходимо отметить, что добиться желаемого империя не смогла.

Ч.Ч. Валиханов побывал в Синьцзяне дважды. Первый визит состоялся в 1856 г., когда он был послан в Кульджу для переговоров с цинскими властями о возобновлении русско-китайских торговых отношений. Пекин долгое время не желал открывать торговлю с Россией через Синьцзян. Русские фактории в Кульдже и Чугучаке были основаны только в 1852 г. Осенью 1855 г. произошло столкновение между русскими купцами и китайскими золотодобытчиками. Китайцы разграбили и сожгли русскую факторию. Местные власти не сумели найти и наказать виновных. Российское правительство требовало компенсации. С этой целью в Кульджу была отправлена официальная делегация, в состав которой входил и Ч.Ч. Валиханов, однако успеха она не имела. Позже Пекин согласился возместить ущерб в размере 120 000 цзиней (около 60 т) чая³.

Несмотря на то что миссия не достигла цели, Ч.Ч. Валиханов оставил подробные дневниковые записи и то, что сейчас назвали бы аналитической запиской, где охарактеризовал положение дел в Джунгарии. Некоторое внимание он уделит и хозяйственному освоению земель. Помимо традиционного кочевого скотоводства, существовавшего здесь в течение тысячелетий, в небольших масштабах обрабатывались пригодные для хлеборобства земли, особенно в период Джунгар-

² Кузнецов В.С. Экономическая политика цинского правительства в Синьцзяне в первой половине XIX века. М., 1973. С. 53.

³ Кузнецов В.С. Цинская империя на рубежах Центральной Азии (вторая половина XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1983. С. 113–114.

ского ханства, для чего ханы переселяли сюда туркестанцев («бухарцев», как их тогда называли) из Кашгарии. Заняв эти земли, Цины практически сразу же начали создавать на них поселения, которые теоретически должны были обеспечивать зерном себя и находившиеся там войска⁴. С 1802 г. основывались поселения знаменитых маньчжур, а два года спустя в Джунгарии стали давать земельные наделы ссыльным китайцам, но, в конце концов, экономически наиболее целесообразными нашли поселения уйгуров и гражданских китайских колонистов. В конце 1830-х годов правительство развернуло широкую кампанию по освоению земель в Джунгарии, в том числе поощряя переселение китайцев из внутренних провинций. О китайских земледельцах Ч.Ч. Валиханов писал: «Китаец трудолюбив до невероятия. В жарчайший день он ходит на полях своих в одном исподнем платье и плоской, как блин, с широчайшими полями шляпе. Ничто из произведений природы не пропадает даром. Один китаец сидел и очищал коноплю. Она родится здесь дико и высоты достигает выше роста всадника. Он очищал кору для веревок, а стебли готовил для продажи на покрывку крыш. Другой собрал колючую траву, растущую тут на песках, и жег ее в хитро устроенной печи. Он уверял, что зола эта имеет целебное свойство...»⁵.

Огромные пространства были засеяны гаолянном, маком и люцерной. На огородах выращивали китайский картофель «шань-по», капусту, редис, свеклу, морковь, длинные тонкие огурцы, лук, стручковый перец, бобы, желтые и зеленые дыни, арбузы, о которых Ч.Ч. Валиханов отзывался как о желтых и нехороших, махровый мак, шедший на приготовление опиума, и кунжут, из которого добывали масло. Упоминается им также лилия сарана⁶, клубни которой употребляли в пищу.

В садах культивировали персики трех сортов, отличавшиеся высокими вкусовыми качествами груши, яблоки, которые при своем обилии имели невысокое качество, а также гранаты, вишни и похожие на винную ягоду плоды, получавшиеся от скрещивания абрикоса с жужубом. Разводили виноград четырех сортов.

Второй экспедицией Ч.Ч. Валиханова в китайские владения была поездка в Кашгар в 1858–1859 гг. Правительство России, которая в то время раздвигала свои рубежи на среднеазиатском направлении, было

⁴ Рассмотрение истории их создания не входит в наши задачи. См.: *Думан Л.И.* Аграрная политика цинского (маньчжурского) правительства в Синьцзяне в конце XVIII века. М.–Л., 1936. 256 с.

⁵ *Валиханов Ч.Ч.* Западный край Китайской империи и город Кульджа // *Собрание сочинений в пяти томах.* Т. 2. Алма-Ата, 1985. С. 233.

⁶ Это растение издавна служило дополнением к основной пище у кочевников Центральной Азии; о нем говорится в «Сокровенном сказании монголов» (1240 г.).

заинтересовано в получении надежных сведений о состоянии дел в Восточном Туркестане, только что пережившем очередное восстание. Однако сделать это было непросто, так как всякий человек европейской наружности неизбежно привлек бы к себе самое пристальное внимание цинских властей и местных правителей, что могло закончиться трагически, как в случае с немецким ученым А. Шлагинтвейтом. Для выполнения этой задачи подходила кандидатура Ч.Ч. Валиханова, не только обладавшего не вызывающей подозрений внешностью, но и получившего блестящее образование и мечтавшего об исследовании этих земель. Лучшим, если не единственно реальным способом проникнуть туда было примкнуть к торговому каравану. Ч.Ч. Валиханов присоединился к каравану в Семипалатинске под именем кокандского подданного Алимбая. Это был первый караван, проследовавший в Алтышар, или Малую Бухарию, после восстания, поднятого весной 1857 г. Валихан-тюрей. Он насчитывал 42 человека, 101 верблюда и 65 лошадей. Полное трудностей и опасностей путешествие продлилось десять месяцев и 14 дней. В ходе передвижения до Кашгара и обратно, а также во время пребывания в самом городе Ч.Ч. Валиханов собирал информацию о политической ситуации, административном устройстве, военных силах, населенных пунктах и укреплениях, населении, дорогах, торговле и т.д. Среди прочего им были добыты сведения и об особенностях жизнеобеспечения местного населения, его основных занятиях, о хлеборобстве, садоводстве, огородничестве, животноводстве, охоте, добыче полезных ископаемых.

В Синьцзяне жили уйгуры, дунгане, китайцы, казахи, маньчжуры, дауры (солоны), сибо, узбеки, таджики, монголы и др. Ч.Ч. Валиханов оценил численность местного населения в 579 000 человек плюс около 145 000 временно проживавших иностранцев. Большинство населения вело оседлый образ жизни, занимаясь земледелием, торговлей, ремеслами. Основой благосостояния людей было хлебопашество и хлопководство; в Хотане разводили шелковичного червя. В Синьцзян также ссылали преступников из застенного Китая. По мнению Ч.Ч. Валиханова, ссыльные из южных провинций Китая «суть лучшие работники в Кульдже. Трудолюбие их превосходит границы»⁷. Кочевники занимали главным образом горные районы, пограничные с казахскими землями. Среди полукочевых жителей Восточного Туркестана Ч.Ч. Валиханов отмечает скотоводческое племя нюгейт, жившее в войлочных юртах. Повинностью нюгейтов было вырубать лед в Музартском проходе.

Ч.Ч. Валиханов отметил, что Восточный Туркестан беднее по ассортименту выращиваемых культур, чем Фергана и Бухара. Из злаков

⁷ Валиханов Ч.Ч. Западный край. С. 232.

в Кашгарии выращивали рис, пшеницу, гаолян, чечевицу, кукурузу, редко просо. Овес не культивировали. Технические культуры были представлены хлопчатником, коноплей, кунжутом, мареной, табаком; овощные — дыней, арбузом, тыквой, репой, морковью, редькой, свеклой, луком, огурцами. Дыни из Комула были столь вкусны, что поставлялись к императорскому двору. Кроме того, выращивали горох, мяту, шафран, мак. Последний шел на приготовление опиума. В садах произрастали абрикосы, яблоки, груши, персики, апельсины, гранаты, фиги (инжир), тутовые ягоды, айва, вишни, чернослив, грецкий орех. Виноград двух сортов: хусейни — белый, продолговатый, очень вкусный и сахиби — красный, округлый.

Способ распашки, систему орошения и время полива Ч.Ч. Валиханов нашел совершенно одинаковыми с таковыми в ханствах Средней Азии. Перед распашкой и после посева поля орошали из каналов. Основными земледельческими орудиями служили плуг с деревянным сошником и борона, представлявшая собой доску с набитыми гвоздями. Пахали парой лошадей, тогда как в Средней Азии для этой цели использовали быков, а киргизы пахали с помощью верблюдов. Поля удобряли навозом. Через три года или более осуществляли севообороты⁸.

Заметное развитие получило казенное хлебопашество. В Джунгарии поселения с хлеборобами-мусульманами создавались еще джунгарами. Первым из них была Старая Кульджа. Затем маньчжуры, окончив с Джунгарским ханством, переселяли туда из Кашгарии крестьян — таранчей, которые были обязаны снабжать хлебом войска. Из казны им выделяли соху, плуг и быка. «Ужасно положение этих бедняков», — отметил путешественник⁹. Китайские солдаты и ссыльные тоже должны были выращивать хлеб и сдавать его властям. Так, в Или с каждого военнопоселенца требовали 18 *даней*¹⁰ зерна, в Урумчи — 15, в Талияндине — 14. Преступники в Или должны были вносить 9 *даней* хлеба, в Урумчи — почти 7¹¹.

В Кашгарии аграрная программа цинского правительства оформилась не сразу. В своем окончательном виде (1828 г.) она предусматривала выявление и обложение налогом земель, освоенных ранее, но не включенных в реестры, и раздачу местному населению для возделывания казенных пустошей и залежей. С начала 1830-х годов была развернута китайская колонизация Кашгарии, особенно активно проводившаяся в 1840-е годы. Однако вплоть до подавления мощного дун-

⁸ Там же. С. 198.

⁹ Там же. С. 216.

¹⁰ *Дань* — китайская мера веса, равная 71,6 кг.

¹¹ Валиханов Ч.Ч. О Западном крае Китайской империи // Собрание сочинений в пяти томах. Т. 2. С. 276.

ганского восстания 1864–1878 гг. колонизационная политика империи приносила здесь довольно скромные плоды.

Сильные дожди в Синьцзяне редки, но они вызывали изрядное беспокойство у местных жителей, даже пытавшихся отвести тучи с помощью специальной молитвы. Ливни представляли опасность для глинобитных домов туркестанцев с их плоскими крышами и, кроме того, вели к засолению почв: после дождей земля покрывалась коркой солей, что, естественно, влекло за собой падение урожая¹². К подобному результату приводит и избыточный полив засушливых земель.

Любопытно предание, зафиксированное Ч.Ч. Валихановым среди местного населения: люди думали, что когда-то давно их родина была дном большого внутреннего моря¹³. Аналогичных взглядов придерживались и тибетцы¹⁴. В этих представлениях можно предполагать наличие рационального зерна — отголоска памяти о гораздо большей водообеспеченности этих территорий в далеком прошлом.

Скотоводство было слабо развитым из-за нехватки пастбищ. В основном население снабжали мясом кочевники. Лошадей и баранов выменивали у казахов в Джунгарии. Ежегодно в мае казахи пригоняли стада в определенное для торговли место и меняли животных на казенный атлас, шелк и полотно, исходя из установленных цинскими чиновниками цен¹⁵. Там же было организовано казенное коневодство и разведение скота, возложенное на чахаров и олётгов. Жители оазисов, протянувшихся дугой вдоль подножия Тянь-Шаня, Болора (Сарыкольский и Кашгарский хребты) и Кунь-Луня, разводили овец, ослов, яков, лошадей. Для прокорма скота часто использовали сухой фураж. Кроме того, практиковали искусственное луговое хозяйство, высевая траву *му-сюй* — люцерну, отличавшуюся высоким содержанием белка. Ее сеяли один раз в шесть лет в начале апреля негусто, через десять дней поливали. На второй год ее можно косить трижды, потом — до шести раз в год. Люцерну употребляли вместо сена¹⁶. Растение это было завезено сюда из Ферганы еще около 100 г. до н.э.¹⁷, т.е. при Ранней Хань.

Дополнительным источником существования жителей Синьцзяна была охота. Ч.Ч. Валиханов одним из первых описал фауну региона. В горных районах водилось много волков, лисиц, медведей, куниц, рысей, поэтому из Яркенда, Хотана и Аксу вывозили меха лисиц, волков

¹² Валиханов Ч.Ч. О состоянии Алтышара или шести восточных городов Китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) в 1858–1859 годах // Там же. Т. 3. С. 107.

¹³ Там же. С. 103.

¹⁴ Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги страны снегов. М., 1975. С. 17.

¹⁵ Кузнецов В.С. Экономическая политика. С. 110–111.

¹⁶ Валиханов Ч.Ч. О состоянии Алтышара. С. 199.

¹⁷ Валиханов Ч.Ч. Западный край. С. 217.

и куниц. На скалах обитали горные козлы и бараны (аргали), в лесах — олени. По песчаным степям бродили многочисленные стада джейранов и диких ослов, равнины населяли лисицы-караганки и корсаки, а в зарослях по берегам рек скрывались тигры, кабаны и зайцы. Согласно китайским источникам, проанализированным Ч.Ч. Валихановым, раньше здесь охотились на дикого верблюда, но теперь, по словам туркестанцев, это животное скрывается в недоступных пустынных местах¹⁸. В настоящее время охота на дикого верблюда, как уникального и редкого представителя животного мира Центральной Азии, запрещена.

Охотничье снаряжение и способы охоты еще сохраняли традиционные черты. Для охоты на лисиц и горных коз использовали беркутов. Из хвойных лесов Аксуского округа доставляли соколов и ястребов, чтобы выдрессировать их. Китайцы использовали фитильные ружья для добычи гусей и фазанов. Из птиц добывали также уларов и кекликов (каменных куропаток). В нижнем течении Тарима и особенно на Лобноре били водоплавающую птицу: гусей, уток, лебедей. Приезжавшие по делам жители Лобнора привозили с собой рыбу, так как якобы не признавали другой пищи, тогда как другие туркестанцы рыбу почти не ели¹⁹.

В то время земные недра Синьцзяна еще не были хорошо разведаны. В Джунгарии маньчжуры первым делом наладили добычу свинца для отливки пуль, а с 1762 г. там началась выплавка железа, которого остро не хватало для изготовления сельскохозяйственного инвентаря для военнопоселенцев²⁰. В течение долгого времени запрещалось продавать железо киргизам и казахам из опасения, что оно пойдет на изготовление оружия. Подобный запрет существовал в течение многих веков на границе Китая и Степи, хотя редко когда бывал эффективным.

Население добывало серу, нашатырь (хлористый аммоний), квасцы, селитру, соль. Ссылные работали на свинцовых рудниках и угольных копях. Много каменного угля и железа залегалось в горе Конгор в 15 *ли* (около 7 км) от Урумчи на восток, а в 180 *ли* (порядка 90 км) от Кульджи добывали серебро. В реке Керия мыли золото, причем его количества хватало не только на оплату податей, но и на продажу в частные руки. В Аксу, Сайраме и Куче добывали медь. Металл (железо, чугун, свинец, медь, латунь) в необработанном виде и в виде изделий попадал в Кашгарию также из России через Коканд.

Отдельного внимания заслуживает нефрит — минерал, издавна высоко ценившийся в Китае и наделявшийся сакральными свойствами. В Восточном Туркестане был известен нефрит двух разновидностей:

¹⁸ Валиханов Ч.Ч. О состоянии Алтышара. С. 113.

¹⁹ Там же. С. 113–114.

²⁰ Кузнецов В.С. Экономическая политика. С. 24.

горный и речной. Первый добывался в горах Мирджай и Сутах в 45 верстах от Яркенда, второй — в реке Юрункаш, под надзором китайского офицера. Весь добытый камень отправляли в Пекин. Частная его продажа была строго запрещена китайскими властями²¹.

Часть населения, а именно жившие в горах скотоводы-кочевники, промышляла грабежом. Грабеж иногда принимал завуалированную форму, узаконенную традицией: за проход торгового каравана через владения номадов надо было платить определенную мзду. Еще более изощренной его разновидностью являлся неэквивалентный обмен подарками, когда местный бай завлекал к себе путешествующих под видом обязательного гостеприимства, «одаривал» их парой тощих баранов, а затем требовал вознаграждения, которое намного превосходило его подарок. Если вознаграждение казалось хозяину недостойным его положения, на гостя налагался штраф. Казалось бы, что еще можно было ожидать от «диких кочевников», не затронутых цивилизацией! Однако истинная причина такого поведения скорее не этическая, а экологическая: бедность ресурсами и, как следствие, хроническая нехватка всего необходимого в течение веков толкала кочевые народы на путь грабежа. Так было в Аравии, Монголии, Тибете; не являлись исключением и горные районы Восточного Туркестана. Караван, в котором ехал Ч.Ч. Валиханов, неоднократно сталкивался с попытками прямого или завуалированного грабежа. Путешественник подчеркивал, что в Восточном Туркестане мало хороших пастбищ и кормить скот почти нечем. На южных склонах Тянь-Шаня скот осенью едва находил себе пищу, что же тогда говорить о зиме. Неудивительно поэтому, что у тянь-шаньских киргизов лошади от истощения до мая не только не годились под седло, но даже не могли стоять на ногах²².

Важным подспорьем для номадов было земледелие: они сеяли пшеницу, ячмень и просо. Киргизы пахали особой сохой с деревянным сошником, которая применялась также жителями Средней Азии и китайцами. Кочевой образ жизни отнюдь не всегда и не везде препятствует хлеборобству. Обычно, посеяв весной в подходящих для этого местах злаки, номады откочевывали на летние пастбища, а к осени возвращались, чтобы снять урожай. Бии следили за распределением пахотных земель. Перекочевки совершались лишь тогда, когда все семьи заканчивали посев. Ч.Ч. Валиханов был свидетелем того, как бий киргизов рода саяк Осман разъезжал по пашням и разделял их на участки для своих людей²³.

²¹ Валиханов Ч.Ч. О состоянии Алтышара. С. 108–109.

²² Валиханов Ч.Ч. [Кашгарский дневник I] // Собрание сочинений в пяти томах. Т. 3. С. 26–27.

²³ Там же. С. 32.

Таким предстало перед глазами Ч.Ч. Валиханова хозяйство жителей Синьцзяна. Оно было неодинаковым в Джунгарии и Кашгарии ввиду разных природных условий и основанных на них традиций природопользования. Если степи Джунгарии издревле использовались как пастбища, то в оазисах Кашгарии процветало интенсивное орошаемое земледелие. Между тем и к северу от Тянь-Шаня было немало пахотных земель, которые при достаточном поливе приносили хорошие урожаи. Однако распашка здесь, как и вообще в кочевом мире, получала стимул лишь при наличии сильной централизованной власти, которую в новое время олицетворяли сначала джунгарские ханы, а затем маньчжурские императоры, и в этом смысле империя Цин переняла земледельческую эстафету у Джунгарского ханства. Более того, она значительно расширила здесь посевные площади. Например, в Урумчийском округе за 40 лет площадь распаханых земель увеличилась почти в четыре раза²⁴. Говорить же о широком распространении в Синьцзяне маньчжуро-китайского опыта природопользования записи Ч.Ч. Валиханова не дают оснований. Активное и разностороннее наступление человека на окружающую среду началось здесь несколько позже, в последней четверти XIX в., что нашло отражение, в частности, в путевых заметках и отчетах Н.М. Пржевальского, М.В. Певцова, В.И. Роборовского, П.К. Козлова, Г.Е. Грумм-Гржимайло и других исследователей Центральной Азии. Так, по свидетельству П.К. Козлова, «всюду наблюдалась в большей или меньшей степени борьба человека с природою. В этом смысле китайцы достигли большой виртуозности»²⁵. Можно полагать, что присоединение Синьцзяна к Китаю заметно усилило антропогенный пресс на природу этого края.

²⁴ *Думан Л.И.* Аграрная политика. С. 174.

²⁵ *Козлов П.К.* Монголия и Амдо и мертвый город Хара-хото. М.–Пг., 1923. С. 522.

Р.Ю. Почекаев

**Ч.Ч. ВАЛИХАНОВ
И ПРАВОВЫЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ В КАЗАХСТАНЕ
В СЕРЕДИНЕ XIX в.**

Деятельность Ч.Ч. Валиханова пришлась на период, когда российские имперские реформы в Казахстане в сфере управления и права находились на переходном этапе, окончательный план преобразований еще не был утвержден¹ и поборники различных концепций дальнейшего правового развития Казахстана в составе Российской империи еще, казалось, имели шанс убедить власти в преимуществах своей позиции.

Вопросы казахского права глубоко интересовали Ч.Ч. Валиханова. Отчасти этот интерес объяснялся его происхождением. По отцовской линии он был Чингизидом, потомком многих ханов, последним из которых был его дед Вали, сын знаменитого Аблая², поэтому и сам Чокан Валиханов являлся в известной степени носителем идеологии «чингизизма» — имперского права, созданного во времена Чингис-хана и его преемников и регулировавшего правовую жизнь последующих тюрко-монгольских государств на протяжении веков³. По мате-

¹ Радикальные реформы будут реализованы уже после смерти Ч.Ч. Валиханова, на основе «Временного положения об управлении Семиреченской и Сырдарьинской областями» (1867 г.) и «Временного положения об управлении в Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской областях» (1868 г.).

² После смерти хана Вали на ханский титул претендовали его сын Губайдулла (1820-е гг.) и племянник Кенесары (1840-е гг.), однако они не были прямыми предками Чокана Валиханова.

³ Мы не разделяем представление В.П. Юдина о «чингизизме» как о «новой религии» (см.: *Юдин В.П.* Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... // Утемиш-хаджи. Чингизнаме. Алма-Ата, 1992. С. 16), но считаем вполне допустимым использовать этот термин для обозначения системы имперского права, созданного Чингис-ханом и его преемниками на основе традиционного (обычного) права тюрко-монгольских народов и племен.

ринской же линии Валиханов был внуком бия Чормана и с детства был знаком также с правовыми обычаями казахов, имел представление о традиционной системе правосудия⁴. С другой стороны, интерес Ч.Ч. Валиханова к праву был также обусловлен и его служебным положением: он являлся офицером российской армии — военным чиновником и по долгу службы занимался изучением казахской государственности и права, готовил отчеты и аналитические материалы по этой тематике.

В результате в обширном письменном наследии Ч.Ч. Валиханова вопросам казахского права уделено значительное внимание. Соответственно, и исследователи даже посвящали специальные труды изучению его политико-правовых воззрений⁵. Мы же своей задачей видим не очередной анализ взглядов Валиханова на государство и право, а выяснение его позиции к проводимым имперскими властями правовым реформам в Казахстане, свидетелем и даже участником которых он был⁶. Насколько нам известно, этот вопрос до сих пор специально не исследовался, а между тем выяснение позиции Ч.Ч. Валиханова по отношению к реформе позволяет по-новому взглянуть и на его политико-правовые воззрения.

Отношение Чокана Валиханова к правовым преобразованиям в Казахстане нашло отражение, можно сказать, в двух «ипостасях». Первая — это его письменное наследие, результаты его изучения правовой ситуации в Казахской степи в связи с исполнением должностных обязанностей, нашедшее отражение и в его служебных и научных работах. Вторая же «ипостась» — это его попытка принять личное участие в политической жизни Казахстана, чтобы реализовать свои правовые воззрения и свое видение преобразований на практике. Как же проявилось отношение Ч.Ч. Валиханова к имперским реформам в каждой из этих «ипостасей»?

Конечно, главным источником, из которого мы можем черпать сведения по интересующему нас вопросу, являются труды самого Ч.Ч. Валиханова — его материалы, подготовленные в рамках выполнения

⁴ См.: Стрелкова И. Валиханов. М., 1983. С. 26.

⁵ См., напр.: Булатов С.Я. К вопросу о государственных и правовых воззрениях Чокана Валиханова // Вестник АН КазССР. 1956. № 3 (132). С. 53–61; Зиманов С.З., Атишев А.А. Политические взгляды Чокана Валиханова. Алма-Ата, 1965. С. 207–246; Атишев А.А. Социологические и государственно-правовые взгляды Валиханова. Алма-Ата, 1974. Гл. 4; Бейсембиев К. Очерки истории общественно-политической и философской мысли Казахстана (дореволюционный период). Алма-Ата, 1976. С. 89–134; Усеинова Г.Р. Государственно-правовые взгляды Ч.Ч. Валиханова. Дисс. канд. юр. наук. Алматы, 1996; Ишембетов И.Р. Взгляды Ч.Ч. Валиханова на право и государство. Дисс. канд. юр. наук. Казань, 2006.

⁶ Зиманов С.З. Мир права казахов «жаргы» — уникальная система права // Казактын ата заңдары (Древний мир права казахов). Т. V. Алматы, 2005. С. 38.

служебных обязанностей и исследования, которыми он занимался по собственной инициативе. Свои правовые воззрения, равно как и отношение к правительственным реформам в Степи, Ч.Ч. Валиханов выразил в ряде работ, одни из которых имеют прямое отношение к правовой тематике («Суд в древней народной форме», «Записка о судебной реформе», «Об управлении казахами Большого жуза» и др.), другие косвенно затрагивают правовые вопросы («О мусульманстве в Степи», «Тенкри (бог)», «Киргизское родословие» и др.).

Тот факт, что, находясь на государственной службе, Ч.Ч. Валиханов занимался также и исследовательской деятельностью, неизменно вызывает восхищение исследователей одаренностью молодого султана-офицера, однако ни в коей мере не удивляет. В самом деле, ведь именно имперские чиновники и стали первыми исследователями истории, культуры, государственности и права Казахстана и Средней Азии, поскольку в связи с исполнением должностных обязанностей имели доступ к первичной информации. Достаточно вспомнить А.И. Левшина, Н.И. Гродекова, Н.П. Остроумова, В.П. Наливкина, И.И. Крафта и многих других, благодаря которым востоковедение получило бесценные материалы о Казахстане и Средней Азии. Более того, именно благодаря российским имперским чиновникам, которым было поручено изучить правовую ситуацию в Казахстане в свете грядущих преобразований, мы и имеем сведения о законах и правовых обычаях казахов — в частноправовой сфере, в области суда и правосудия и т.д. Например, знаменитые законы Тауке-хана «Жеты Жаргы» — последняя кодификация казахского «ханского» права, созданная на рубеже XVII–XVIII вв., — дошли до нас лишь в передаче российских чиновников-исследователей — Г. Спасского и А.И. Левшина⁷. Хотелось бы отметить, что за последние годы в Казахстане была проделана огромная работа по сбору и систематизации казахского правового наследия. Среди источников сведений — впервые зафиксированные в письменной форме народные предания о казахском суде биев, судебных решениях и высказываниях народных судей-биев, которые ранее передавались устно из поколения в поколение. Однако и в этом уникальном десятитомнике весьма значительную часть составляют извлечения из трудов российских исследователей XIX в., многие из которых были имперскими чиновниками⁸.

Таким образом, Чокан Валиханов в этом отношении не был исключением: он был одним из довольно многочисленной когорты чиновни-

⁷ См. подробнее: *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Казахстан. Летопись трех тысячелетий. Алматы, 1992. С. 315–324.

⁸ Казактын ата зандары (Древний мир права казахов). Т. I–X. Алматы, 2004–2009.

ков, для которых исследования по истории, культуре и праву Казахстана являлись, по сути, продолжением их должностных обязанностей. Это, однако, не умаляет, ни ценности собственных исследований Валиханова, ни оригинальности его правовых взглядов, не лишает самостоятельности взгляд на правовые реформы, проводимые в Степи.

В основу отношения Ч.Ч. Валиханова к правовым преобразованиям в Казахстане легло его представление о системе традиционного казахского права как о ценности, наследии давних времен — еще от древних кочевых империй, включая державу Чингис-хана. Соответственно, Валиханов видел казахов преемниками давних степных традиций и в связи с этим считал, что эта система наиболее оптимальна для регулирования отношений в Казахстане по сравнению с русской бюрократической системой права и правосудия, в ней отсутствуют рутинная и возможности для многочисленных злоупотреблений⁹. По мнению Валиханова, казахский суд был более гуманен, чем суд в мусульманских странах, Китае и даже в России во времена действия ее древнего права («Русской правды»)¹⁰.

Конечно, с одной стороны, подобная позиция Валиханова объяснялась его происхождением, поскольку он, как уже отмечалось выше, являлся сыном султана Чингизида и внуком бия. Однако было бы несправедливым по отношению к Ч.Ч. Валиханову считать, что его позиция диктовалась только его происхождением. Он глубоко изучал систему казахского права и суда также в рамках своих должностных обязанностей — как имперский чиновник, выполняя поручения сибирского генерал-губернатора, адъютантом которого являлся. Результаты его исследований, нашедшие отражение, в частности, в таких работах, как «Суд в древней народной форме», «Записка о судебной реформе» и др., лишь убедили его в актуальности традиционного права и в современном ему Казахстане.

С другой стороны, Ч.Ч. Валиханов прекрасно понимал, что, находясь в составе Российской империи, казахи не могут существовать изолированно, опираясь только на собственное традиционное право, и считал необходимым вести среди них просветительскую деятельность, распространяя знание российского законодательства. Эта его мысль нашла отражение, в частности, в «Очерках Джунгарии», где он писал о том, что общавшиеся с ним казахи («киргизы») просили его научить их «закону», чтобы не быть и далее жертвами произвола русских властей и казаков, не платить лишних налогов и не нести повинностей,

⁹ Бейсембиев К. Очерки истории. С. 131.

¹⁰ См.: Калиев А. Особенности защиты в судебной системе Казахстана XVIII–XIX вв. // Древний мир права казахов. Т. II. Алматы, 2004. С. 330.

которые налагали на них российские чиновники, злоупотреблявшие своим положением¹¹. Однако Валиханов подчеркивал, что знание казахами «закона» (т.е. российского имперского права) необходимо именно при контактах с русскими властями, а против навязывания его казахскому обществу он выступал вполне определенно. Современные исследователи вполне обоснованно считают, что Ч.Ч. Валиханов разделял идеи Ш.Л. Монтескье, считавшего, что законы должны быть связаны с условиями жизни конкретного народа с учетом множества различных факторов¹². Вполне в духе Монтескье следующее утверждение Валиханова: «Нет никакого сомнения, что тот закон хорош для народа, который более ему известен, закон родной, под которым человек вырос и воспитывался, как бы закон этот ни был несовершенен, должен казаться ему лучше, понятнее и яснее самых мудрых законодательств, взятых извне или навязанных сверху»¹³.

Валиханов приветствовал прежнюю политику российских властей, благодаря которой «суд биев, несмотря на 40-летнее русское влияние, остался таким, каким он был за сотни, может быть, за тысячу лет до нас»¹⁴. Вместе с тем он выражал обеспокоенность все усиливающимися мерами имперских властей по внедрению в систему казахского права чуждых элементов.

В частности, он критиковал введенное в 1854 г. «Утвержденное положение Сибирского комитета о распространении на казахов Сибирского ведомства общих законов Российской империи», согласно которому бии должны были разбирать дела на основании свода гражданских законов Российской империи и постановлений об управлении Сибирской губернии. Не случайно в исследовательской литературе с принятием этого постановления связывается фактический конец традиционного суда биев¹⁵.

Неменьшую критику со стороны Ч.Ч. Валиханова вызывала и политика российских властей по насаждению в Казахской степи ислама и мусульманских институтов управления и права. В работе «О мусульманстве в Степи» он настаивает на пагубном влиянии ислама на

¹¹ Валиханов Ч.Ч. Очерки Джунгарии // Собрание сочинений. Т. 3. Алма-Ата, 1985. С. 338.

¹² См.: Монтескье Ш.Л. О духе законов. М., 1999. С. 504; см. также: Ишембетов И.Р. Взгляды Ч.Ч. Валиханова. С. 98.

¹³ Валиханов Ч.Ч. Записка о судебной реформе // Собрание сочинений. Т. 4. Алма-Ата, 1985. С. 94.

¹⁴ Валиханов Ч.Ч. Суд в древней народной форме // Древний мир права казахов. Т. I. Алматы, 2004. С. 88.

¹⁵ См., напр.: Жиренчин К.А., Ахмеджанова Г.Б. Суд биев в Казахстане во второй половине XIX века // Древний мир права казахов. Т. X. Алматы, 2009. С. 159.

социальное и правовое развитие казахов, а также и на том, что внедрение исламских институтов не поможет, а, скорее, причинит вред и российским интересам в Казахстане¹⁶. Оговоримся, что подобные высказывания отнюдь не означают, что Чокан Валиханов был настроен против ислама и «с Магометом состоял в личной вражде», как пытались утверждать его недоброжелатели (об этом он с иронией писал Ф.М. Достоевскому)¹⁷. Воспитанный в мусульманских традициях и даже имевший официальное мусульманское имя (Мухаммад-Ханафия), Валиханов не был врагом ислама в принципе. Он всего лишь указывал на пагубность влияния мулл, прибывших в Казахстан из Татарстана и Башкирии, отличавшихся мздоимством и не учитывавших национальной специфики ислама в Степи, который имел тесную связь с доисламскими верованиями и основанными на них правовыми традициями, унаследованными казахами еще от их далеких предков¹⁸.

Ч.Ч. Валиханов находился в довольно сложном положении, что и сказалось в какой-то степени на его отношении к реформам в Казахстане. С одной стороны, будучи имперским чиновником и лично участвуя в деятельности по преобразованию системы управления и права в Казахстане, он должен был разделять позицию властей. Но с другой стороны, он никогда не забывал о своем происхождении и всячески старался отстаивать идею сохранения самобытного права казахов.

И в этом его европейское образование и вращение в кругу представителей имперских властей помогали ему облекать свои идеи в форму, более доступную пониманию его русских (т.е. европейских) начальников и коллег. В результате в некоторых своих работах он как бы «адаптировал» правовые реалии казахского общества к системе европейских правовых ценностей. Так, например, он проводил параллель между казахским судом биев и судом присяжных, идеи которого как раз в это время были весьма популярны в России¹⁹. Подобные же приемы Чокан Валиханов использовал для обоснования целесообразности сохранения традиционного суда в Казахстане в период судебной реформы в Российской империи.

В связи с этим следует обратить внимание на один немаловажный аспект в исследовании взглядов Ч.Ч. Валиханова. В литературе (особенно советской) прочно утвердилось мнение о том, что по своим взглядам он был близок к «революционерам-разночинцам» и сам являлся демократом, едва ли не социалистом. Впрочем, впервые сомне-

¹⁶ Валиханов Ч.Ч. О мусульманстве в степи // Собрание сочинений. Т. 4. С. 71–72.

¹⁷ Ч.Ч. Валиханов — Ф.М. Достоевскому (15 октября 1862 г., Кокчетав) // Собрание сочинений. Т. 5. С. 151.

¹⁸ См., напр.: Валиханов Ч.Ч. Тенгри (бог) // Собрание сочинений. Т. 1. С. 210.

¹⁹ Валиханов Ч.Ч. Суд в древней народной форме. С. 88.

ние в принадлежности Валиханова к демократам было выражено еще в советский же период: казахский исследователь К. Бейсембиев весьма критически отнесся к попыткам представить Ч.Ч. Валиханова как человека, близкого к революционным кругам, считая, что «часто авторы рисуют Чокана таким, каким желали бы его видеть», а между тем их утверждения о его демократических взглядах «построены исключительно на догадках, предположениях, умозрительных конструкциях». В завершение своей критики К. Бейсембиев вполне обоснованно заявляет, что «Ч. Валиханов велик тем, что он создал за свою короткую жизнь, и не нуждается ни в приукрашивании, ни в захваливании»²⁰. Полностью соглашаясь с мнением исследователя, тем не менее попробуем рассмотреть, почему утверждения советских авторов являются необоснованными применительно к рассматриваемому нами вопросу об отношении Валиханова к праву и правовым преобразованиям в Казахстане.

В качестве обоснования своей позиции сторонники этой концепции приводят факты его знакомства с Ф.М. Достоевским и Н.Г. Чернышевским, а также цитируют фразу из его «Записки о судебной реформе» о том, что комитет по судебной реформе в Степи принял «без всякой критической оценки мнения султанов, биев и других знатных киргиз за главное основание для своих работ и только по укоренившейся невнимательности мог утвердить в своем проекте те ненужные и вредные для народа преобразования и изменения, которых добивался привилегированный класс киргизского народа и которых не хотел простой, или, как выражаются степные аристократы, „черный“ киргизский народ»²¹.

Прежде всего, конечно, весьма натянутым представляется тот довод в пользу демократических взглядов Ч.Ч. Валиханова, что он был знаком с Ф.М. Достоевским и Н.Г. Чернышевским и стоял на их «разночинских» позициях. На самом деле круг знакомств Валиханова отнюдь не исчерпывался этими деятелями: он был также знаком с будущим военным министром Д.А. Милютиным, обер-прокурором Синода А.П. Толстым, министром иностранных дел А.М. Горчаковым, сибирским генерал-губернатором Г.Х. Гасфортом, многими видными учеными — членами Русского географического общества. О его знакомстве с Н.Г. Чернышевским (и тем более с А.И. Герценом) имеются лишь косвенные сведения, дающие основание для предположений, а не утверждений. Общение же Ч.Ч. Валиханова с Ф.М. Достоевским, судя по их переписке, велось не в политической и правовой, а пре-

²⁰ Бейсембиев К. Очерки истории. С. 95.

²¹ Валиханов Ч.Ч. Записка о судебной реформе. С. 81–82; см. также: Зиманов С.З. Казахский суд биев — уникальная судебная система. Алматы, 2008. С. 207.

имущественно в литературной сфере: известно, что Валиханов и сам пробовал силы на литературном поприще, да и некоторые его исследовательские работы по стилистике напоминают сочинения Достоевского²².

Что же касается приведенной выше фразы из «Записки о судебной реформе», то, чтобы правильно понять ее содержание и смысл ее включения в текст, необходимо учитывать общеполитический контекст, в котором «Записка» создавалась. Дата ее составления — февраль 1864 г. В том же году в Российской империи была проведена радикальная судебная реформа, начало которой было положено Александром II в «Указе Правительствующему Сенату», изданном в ноябре того же года. Ознакомившись с текстом указа и введенных им актов, определяющих основы судопроизводства, можно убедиться, что в них присутствует та же риторика, что и в упомянутой фразе из «Записки о судебной реформе»: о «народности», всесословности, равенстве перед судом и пр.²³. Поскольку работы по подготовке судебной реформы велись еще с 1862 г., есть все основания полагать, что Валиханов в рамках своих служебных обязанностей был знаком с этой предварительной документацией²⁴ и решил использовать ее терминологический аппарат, чтобы сделать более обоснованными свои доводы в пользу сохранения традиционного казахского суда.

Таким образом, Ч.Ч. Валиханов в своей «Записке» пытался всего лишь подчеркнуть, что традиционный казахский суд и так уже соответствует тому уровню судебной власти, которого реформаторы намеревались достичь в европейской части империи. То есть с помощью понятий, привычных для реформаторов (во главе с Александром II), представить актуальность сохранения традиционного, национального казахского правосудия, которое не нуждается в каких-либо дополнительных преобразованиях. И повторимся, термин «народность» в его работах следует понимать исключительно как отражение национального, самобытного характера казахского права, а не в том смысле, что оно должно было отражать и защищать права и интересы простого люда.

Потомственный султан Чингизид, представитель «белой кости», Чокан Валиханов под «народностью» мог понимать и понимал исключительно национальный характер казахского права, а никак не защиту его нормами интересов «трудового народа». Оценка им уровня поли-

²² Стрелкова И. Валиханов. С. 202.

²³ См.: Российское законодательство X–XX веков. Т. 8. Судебная реформа. М., 1991.

²⁴ См., напр.: Стрелкова И. Валиханов. С. 235.

тико-правового развития простых казахов всегда была весьма невелика. В той же «Записке о судебной реформе» Валиханов весьма прямолинейно (если не сказать — цинично) выражает свое отношение к «простому народу» и его мнению: «Но мнение народа, особенно народа невежественного и полудикого, не всегда может быть принято как выражение действительной народной потребности... Народные мнения, как мы заметили выше, есть не что иное, как лепет неразумного дитяти...»²⁵.

Таким образом, практически не подлежит сомнению, что под «народными» интересами Ч.Ч. Валиханов понимал именно национальную самобытность казахского права и не скрывал своей позиции от властей.

Вероятно, именно это и обусловило его неудачу, когда он попытался реализовать свои правовые взгляды на практике, приняв участие в выборах в ага-султаны Атбасарского округа. Как известно, на выборах он весьма удачно соперничал со своим конкурентом — Ерденом Сандыбаевым (который не был даже султаном, а происходил из «черной кости») и при голосовании набрал 25 голосов, тогда как за противника его было подано всего 14. Тем не менее сибирский генерал-губернатор А.О. Дюгамель не утвердил результаты выборов, передав должность султана Ердену Сандыбаеву «вместо штабс-ротмистра Валиханова, отказавшегося от принятия оной по болезни»²⁶. Причиной столь демонстративного игнорирования сибирскими властями результатов выборов могло послужить то, что Валиханов, имея связи как в петербургских кругах, так и среди казахских султанов и биев, мог проводить политику, противоречащую их намерениям.

Весьма интересно, что националистическая позиция Ч.Ч. Валиханова после неудачи с выборами проявилась еще более глубоко и демонстративно. В своих письмах Ф.М. Достоевскому и А.Н. Майкову он постоянно повторяет, что является «инородцем», защищает права своих соотечественников и поэтому претерпевает гонения со стороны властей²⁷. Тем не менее эти «гонения» не привели ни к его отставке, ни к отказу от участия в работе комиссии по сбору сведений для проведения в Казахской степи судебной реформы — правда, и там ему не удалось добиться того, чтобы учли его позицию.

В исследованиях, посвященных Ч.Ч. Валиханову, порой утверждается, что его преждевременная смерть помешала ему реализовать на

²⁵ Валиханов Ч.Ч. Записка о судебной реформе. С. 77, 80.

²⁶ Цит. по: Стрелкова И. Валиханов. С. 243.

²⁷ Ч.Ч. Валиханов — Ф.М. Достоевскому. С. 152; Ч.Ч. Валиханов — А.Н. Майкову (6 декабря 1862 г., Кокчетав) // Собрание сочинений. Т. 5. С. 154.

практике свои политико-правовые взгляды — проживи он дольше, у него была бы такая возможность. Однако анализ его деятельности показывает, что вряд ли ему удалось бы добиться торжества своих взглядов.

Сохранение национальных институтов управления, права и суда в Степи, поначалу выгодное для российских властей, к середине 1860-х годов представляло собой препятствие для дальнейшей интеграции Казахстана в правовое пространство Российской империи. Актуальность этих действий диктовалась еще и тем, что в это время российские власти начали натиск на ханства Средней Азии, намереваясь включить и их в сферу влияния империи. А поскольку Казахстан виделся основным плацдармом для этого продвижения, ни о какой его автономии на базе традиционного управления и права не могло быть и речи. В результате были приняты положения 1867–1868 гг., посредством которых Казахстан был окончательно включен в состав Российской империи, превратившись в несколько имперских областей, жители которых фактически жили уже по нормам российского имперского права. Таким образом, преждевременная смерть Ч.Ч. Валиханова не столько помешала ему реализовать свое видение правового развития Казахстана, сколько избавила его от свидетельства того, что его позиция оказалась полностью проигнорирована. Имперские власти взяли прямой курс на интеграцию восточных окраин империи в российское правовое пространство, в рамках которого национальным правовым традициям не было места.

М.Н. Кожевникова

**УЧЕНЫЙ СЕКРЕТАРЬ КОМИТЕТА НАУК МНР
М.И. ТУБЯНСКИЙ**

С 1930 по 1936 г. научным секретарем Комитета наук Монголии был российский востоковед, индолог, буддолог, монголовед Михаил Израилевич Тубянский (1893–1937). Его жизнь, как и многих других российских востоковедов, трагически оборвалась в самом расцвете творческих сил: в 1937 г. он был арестован и расстрелян. В опубликованном наследии М.И. Тубянского всего около 20 работ, но, судя по ряду свидетельств, именно в десятилетие жизни в Монголии (с 1927 по 1936 г.) М.И. Тубянский подготовил еще несколько публикаций, из которых особенно важной было исследование тибетского трактата «Ламрим ченмо» Цонкапы. Однако большая часть рукописей ученого пропала в связи с его арестом. Публикаций о самом М.И. Тубянском очень немного¹. В данной статье, основанной на материалах петербургских архивов, мы попытаемся проследить судьбу этого ученого, показать, какие пути привели его в Монголию, что ему удалось сделать как исследователю и ученому секретарю Комитета наук МНР за годы жизни в Монголии.

Учеба в университете: 1911–1919 гг.

О начале своей жизни и деятельности сам Михаил Израилевич в 1925 г. писал так: «Родился в Петербурге в 1893 г. и в 1911 г. окончил гимназию немецкого реформаторского училища, с обоими древними (имеются в виду латынь и древнегреческий. — *М.К.*) языками. В том

¹ Тубянский Михаил Израилевич // Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991) / Изд. подготовили *Я.В. Васильков, М.Ю. Сорокина*. СПб., 2003. С. 378–379. В статье рассказано о его жизни.

же году поступил в Санкт-Петербургский университет, сначала на физико-математический факультет, а затем, с 4-го курса, перевелся на историко-филологический»². Зарождение и развитие научных интересов М.И. Тубянского прослеживаются по его юношеской переписке с его первой женой Р.И. Шейнман и немногим сохранившимся личным записям, запечатлевшим становление его философских поисков и социально-политических интересов. Его как еврея глубоко волновала национальная проблема, положение евреев в России. В 1918 г. он состоял секретарем местной еврейской организации — Спасско-Казанско-Адмиралтейского районного комитета Петрограда³. Многие годы Михаил Израилевич был активным членом Еврейского историко-этнографического общества.

Зарождение интереса к Востоку вообще у М.И. Тубянского происходило под влиянием духовных ценностей поэзии Серебряного века. Особое внимание М.И. Тубянского привлекла индийская философия, во многом благодаря публикациям в России сочинений Рабиндраната Тагора, имя которого стало популярным после присуждения ему Нобелевской премии в 1913 г.

Участь еще на третьем курсе физико-математического факультета университета, М.И. Тубянский в число изучаемых предметов наряду с высшей математикой, физикой, химией, ивритом включил санскрит, историю философии и логику⁴. Позднее он начал осваивать живой язык Индии — бенгали и первым осуществил переводы с бенгали на русский Рабиндраната Тагора.

Свой интерес к философии М.И. Тубянский объяснял глубоко личными мотивами. Он писал: «Что касается философии, то она пригодна, во-первых, как способ самовоспитания. <...> Во-вторых, она пригодна как непосредственная подготовка к деятельности. <...> Наконец, она сама есть и деятельность, и жизнь, и притом высшая жизнь, и высшая деятельность, и высшая во всех смыслах»⁵. В круг его интересов входили прежде всего теория познания и философия религии.

К 1917–1918 гг. окончательно определилось философско-востоковедческое призвание М.И. Тубянского, что нашло отражение в его индивидуальном учебном плане. Этот план включал три раздела матема-

² Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (ПФА РАН). Ф. 725. Оп. 3. Д. 108. Отчет о работе сотрудника Дальневосточной секции исследовательского института М.И. Тубянского в 1925 г. и сведения о прежней его деятельности. Л. 2.

³ Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Ф. 53. Оп. 2. Д. 40. Письма М.И. Тубянского к Р.И. Шейнман. Письмо от 29.01.1918.

⁴ Там же. Письмо от 2.09.1914.

⁵ Там же. Письмо от 31.03.1915.

тики, три раздела естествознания, три раздела языковедения, со специализацией на санскрите, шесть разделов истории (два из них — по истории Востока) и пять разделов философии⁶.

Формирование его личностных качеств и исследовательских приоритетов происходило на фоне разворачивавшихся в России революционных событий. Начавшиеся глубокие социально-политические изменения поначалу он воспринял с некоторым оптимизмом и надеждой на позитивные перемены в обществе, прежде всего в важном для М.И. Тубьянского национальном вопросе. Однако дальнейшее развитие событий вызвало в нем глубокое беспокойство. В начале ноября 1917 г. он писал: «Положение России сейчас есть небывалая национальная катастрофа, нарастающая с каждым днем и грозящая увлечь в бездну и ряд других стран... О тех ужасных событиях, которые мы переживаем, я еще почти ничего не могу писать, так как этот „миг истории“ еще не кончился и еще нельзя передохнуть»⁷. Тем не менее жизнь продолжалась. В 1918 г. М.И. Тубьянский подал прошение о продлении срока пребывания в университете и в 1919 г. сдал экзамены по своей индивидуальной программе.

Переводческая, преподавательская, исследовательская деятельность: 1920–1927 гг.

По окончании университета М.И. Тубьянский в основном выполнял переводы (с немецкого, английского и итальянского) для «Американского бюро печати», для Итальянской миссии, для Телефонно-телеграфного агентства. Работа переводчика его явно не удовлетворяла, он окончательно понял, что сфера его деятельности — наука. В этот же период происходит близкое знакомство с уже известным ученым, буддологом Ф.И. Щербатским, который стал его учителем в индийской филологии, санскрите, тибетском и буддологии, научным руководителем и вдохновителем в востоковедной работе. Вместе с тем, поскольку М.И. Тубьянский был уже не студентом-юнцом, а состоявшейся личностью, заявившим о себе в философской среде Петербурга исследователем, Ф.И. Щербатский относился к нему дружески-уважительно, как к коллеге.

Глубокое уважение к своему учителю явилось одной из главных причин, по которой М.И. Тубьянский не уехал из России в сложное и опасное послереволюционное время. В письме к жене он объясняет

⁶ Там же. Письмо от 10.07.1918.

⁷ Там же. Письмо от 2–3.11.1917.

свое решение таким образом: «Уже из-за него одного мне не имеет смысла уезжать. Это человек, который больше чем кто-либо до него оценил меня, а я его брошу?»⁸.

В этот период М.И. Тубянский не оставляет еще активную общественную деятельность, работает в Еврейском историко-этнографическом обществе, преподает в Еврейском университете в Петрограде. Вместе с тем все больше сил и времени он уделяет востоковедению: в 1920 г. М.И. Тубянского пригласили преподавать бенгали в Институте живых восточных языков (ИЖВЯ), и одновременно он был принят на должность научного сотрудника в Азиатский музей Академии наук. С этого времени его научная работа пошла по двум направлениям: изучение современной литературы (в ИЖВЯ) и изучение индийской истории (Азиатский музей)⁹.

Материальное положение молодого ученого в это время было бедственным. В отчаянии от тяжелых обстоятельств он был близок к тому, чтобы летом 1920 г. все же уехать за границу. С сентября 1920 г. М.И. Тубянский стал получать академический паек по категории «начинающий ученый»; несколько позднее ему, как женатому человеку, добавили еще «семейный» паек¹⁰. Но все равно, чтобы как-то выжить, в этот период ему приходилось часто подрабатывать в разных государственных учреждениях. Так, одно время М.И. Тубянский занимал должность референта иностранной прессы в Бюро информации при Союзе коммун Северной области.

С 1920 г. Ф.И. Щербатской находился в течение трех лет в командировке в Европе, занимаясь закупкой книг и приборов для Академии наук, читал лекции, участвовал в международном съезде ориенталистов в 1923 г. в Лондоне¹¹. М.И. Тубянский попытался также получить заграничную командировку. Он надеялся выехать в Европу и с помощью Ф.И. Щербатского найти работу по интересующей его востоковедной тематике. Ф.И. Щербатской попытался ему помочь и в апреле 1921 г. обратился к неперемемному секретарю РАН, академику С.Ф. Ольденбургу с просьбой направить в помощь ему М.И. Тубянского¹². Но получить заграничную командировку в те годы было очень сложно, и мечта молодого востоковеда не сбылась.

⁸ Там же. Письмо от 10.04.1920.

⁹ ПФА РАН. Ф. 725. Оп. 3. Д. 108. Отчет о работе... М.И. Тубянского. Л. 2.

¹⁰ Там же. Д. 218. Письмо М.И. Тубянского к Ф.И. Щербатскому от 16.02.1922.

¹¹ Международные научные связи Академии наук СССР. 1917–1941. М., 1992. С. 112.

¹² ПФА РАН. Ф. 208. Оп. 3. Д. 685. Письмо Ф.И. Щербатского С.Ф. Ольденбургу от 21.IV.1921.

Оставшись в Петрограде, М.И. Тубянский занялся тибетским языком и самостоятельно изучил бенгали, на тот момент малоизвестный язык не только в России, но и в Европе. К осени 1921 г. М.И. Тубянский уже решился на преподавание бенгали, преимущественно как литературного языка (говорить на нем он не мог). Знания его пяти учеников были проверены летом 1922 г. индологами А.П. Баранниковым¹³ и С.Ф. Ольденбургом: им были выданы нечитанные прежде отрывки из Pancatantra и бенгальские из Toota-itihās, с вокабулами, и они успешно справились с заданием¹⁴. Поскольку в России практически не имелось бенгальских книг, М.И. Тубянский составил и издал литографированную бенгальскую хрестоматию со словарем для студентов¹⁵. Тогда же он начал переводить самого выдающегося представителя бенгальской литературы — Рабиндраната Тагора, книги которого на бенгальском, по просьбе М.И. Тубянского, закупал в Европе Ф.И. Щербатской¹⁶. М.И. Тубянский опубликовал несколько своих переводов, в том числе первые переводы произведений Р. Тагора с бенгальского языка на русский¹⁷.

Свое увлечение индийскими языками М.И. Тубянский объяснял жене с прагматической точки зрения: «...индология весьма может пригодиться РСФСР в видах всемирной революции, тем более что я именно собираюсь заняться и уже занимаюсь, между прочим, современными индийскими языками и литературами — в первую очередь важнейшим: бенгальским»¹⁸. Действительно, ИЖВЯ (впоследствии ЛИЖВЯ, затем преобразовавшийся в Ленинградский Восточный институт) по своей специфике был ориентирован не на академическое, а на практическое знание. Наряду с Коммунистическим университетом трудящихся Востока ИЖВЯ был своего рода «кузницей кадров» для

¹³ Баранников Алексей Петрович (1890–1952) — филолог и индолог, академик, основатель школы изучения современных индийских языков в СССР.

¹⁴ ПФА РАН. Ф. 725. Оп. 3. Д. 218. Письмо М.И. Тубянского Ф.И. Щербатскому от 16.06.1922.

¹⁵ Тубянский М.И. Образцы бенгальской литературы. Пг., 1923 (на бенгали).

¹⁶ ПФА РАН. Ф. 725. Оп.3. Д. 218. Письмо М.И. Тубянского Ф.И. Щербатскому от 14.05.1922.

¹⁷ Тагор Р. Гений Японии. Пг., 1919 (пер. с бенгали М.И. Тубянского); Тубянский М.И. Рабиндранат Тагор // Новая Россия. 1922. № 1. С. 71–73; Тагор Р. Маленькая поэма в прозе // Восток. 1922. Кн. 1. С. 55–56 (пер. с бенгали М.И. Тубянского); Чаттерджи Б.Ч. Индийский национальный гимн (Bande Mataram) // Восток. 1923. Кн. 2. С. 3–4 (пер. с бенгали и послесл. М.И. Тубянского); Тагор Р. Фрагменты. Пг., 1923 (пер. с англ. яз. М.И. Тубянского совм. с И.Я. Колубовским); он же. Воспоминания. М.–Л., 1924 (пер., предисл. и прим. М.И. Тубянского); он же. Из «Гитанджали» // Восток. 1925. Кн. 5. С. 45–57 (пер., предисл. и примеч. М.И. Тубянского).

¹⁸ АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 2. Д. 40. Письмо без даты (по-видимому, осень 1920 г.).

поддержки национально-освободительных движений в странах Востока, а национальные вопросы, как уже указывалось, в первые послереволюционные годы интересовали молодого ученого¹⁹.

Выпускники института достигали высокого служебного положения в Комиссариате по иностранным делам, Коминтерне и др. Сам М.И. Тубянский участвовал в работе II (1920 г.) и III (1921 г.) Конгрессов Коминтерна в роли редактора переводов. Впрочем, в дальнейшем он не проявлял активности в направлении «практического», т.е. идеологического востоковедения. Оставаясь беспартийным, он тем самым отказался от какой бы то ни было политической карьеры в стране, которую в письмах жене именовал Совдепией.

В Азиатском музее М.И. Тубянский, кроме индийской истории, занимался изучением буддийской теории познания. Именно для изучения классических буддийских трактатов по логике и гносеологии, не сохранившихся в санскритском оригинале и доступных лишь в тибетском и китайском переводах, он начал изучать и эти языки. В ходе работы ему удалось отождествить хранящуюся в Азиатском музее санскритскую рукопись трактата — введения в логику «Nyaya-pravesha», сравнил ее с китайским и тибетским переводами, и выяснить, таким образом, остававшийся до тех пор спорным вопрос об авторе этого произведения. Согласно выводам М.И. Тубянского, автором трактата являлся не Дигнага, как утверждали тибетская традиция и Видьябхушана, а Шанкарасвами. Эта рукопись была подготовлена М.И. Тубянским к изданию, с включением китайского и тибетского переводов и составленными им трехязычными индексами логических терминов²⁰, а статья об авторе «Nyaya-pravesha» была опубликована в Известиях АН СССР²¹. Одновременно М.И. Тубянский включился в работу по разбору и каталогизации текстов центральноазиатских коллекций Н.Ф. Петровского²², С.Ф. Ольденбурга и других исследователей региона.

Знание китайского, монгольского и особенно тибетского языков пригодилось М.И. Тубянскому при работе с неопубликованным насле-

¹⁹ В архиве М.И. Тубянского (АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 1. Д. 64) в рабочих тетрадях приводятся списки используемой литературы, в которых многие книги посвящены различным аспектам национальной темы, национализму, патриотизму и интернационализму, национальным идеалам, психологии разных национальностей, сионизму и т.п.

²⁰ АВ ИВР РАН. Ф. 725. Оп. 3. Д. 108.

²¹ *Tubiansky M.* On the Authorship of Nyaya-pravesha // Известия АН СССР. Сер. 6. 1926. № 9. С. 975–982.

²² Петровский Николай Федорович (1837–1908) — русский дипломат, консул в Кашгаре, коллекционер, передал собранную им в Восточном Туркестане коллекцию рукописей в дар Русскому комитету для изучения Средней Азии, впоследствии она поступила в Азиатский музей Академии наук.

дием академика В.П. Васильева²³. А.И. Востриков писал впоследствии: «С.Ф. Ольденбург, всегда высоко ценивший труды В.П. Васильева, был вместе с Ф.И. Щербатским и М.И. Тубьянским инициатором большого предприятия по разбору рукописного наследия В.П. Васильева, которое выразилось в перепечатке трудов этого ученого на пишущей машинке для их дальнейшей научной разработки»²⁴. Однако «большое предприятие» в реальности выражалось в основном в работе М.И. Тубьянского и его друга И.Я. Колубовского, готовивших к публикации записки и научные тексты академика. И.Я. Колубовский сосредоточился на обработке Пекинского дневника В.П. Васильева²⁵, а М.И. Тубьянский — на тибетологической части его архива: подготовке текста тибетской истории буддийских философских школ Джамьяна Шадбы²⁶.

Делая обзор неопубликованного наследия В.П. Васильева²⁷, М.И. Тубьянский выделил прежде всего «Комментарий к Махавьюпатти» (Буддийский терминологический лексикон) как наиболее крупный труд и отметил также другую, близкую ему философскую проблематику, по которой В.П. Васильев дал, по свидетельству М.И. Тубьянского, «почти сплошь новый для Европы материал». Это была статья об *anatmaka*²⁸, составленная по «Сидданте grub mtha»²⁹ Джамьяна Шадбы, которая представляла доказательство «не-субстанциональности явлений», так называемое «алмазное» доказательство Буддапалиты³⁰, и другой материал — из Джамьяна Шадбы, относящийся к гносеологии. Кроме этого, М.И. Тубьянский отметил статью по буддийской тантре, сделанную на основе выписок из «Этапов мантры» (*Sngags-rim*) Чже Цонкапы, «Обозрение буддийской литературы по школам», с перечнем оригинальных материалов традиций, «Истории буддизма в Индии» Таранатхи, изложение истории буддизма в Тибете по работе Сумба-Хамбо

²³ Васильев Василий Павлович (1818–1900) — востоковед, китаист, тибетолог, академик Санкт-Петербургской Академии наук, положивший начало российской буддологии. Преподавал и был деканом Восточного факультета СПб университета (1855–1893).

²⁴ Востриков А.И. С.Ф. Ольденбург и изучение Тибета // Записки Института востоковедения АН СССР. 1934. Т. IV. С. 80.

²⁵ ПФА РАН. Ф. 775. Оп. 1. Д. 244. Л. 30.

²⁶ АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 1. Д. 65.

²⁷ Ольденбург С.Ф., Тубьянский М.И., Щербатской Ф.И. Предварительное сообщение о буддологическом рукописном наследии В. П. Васильева и В. В. Горского // Доклады АН СССР. Сер. В. 1927. С. 759–774.

²⁸ *Anatmaka* (санскр.) — бессамость, не-Я — принцип, определивший основное направление буддийской философии.

²⁹ Grub mtha' — тиб. «воззрения», т.е. история мысли, история воззрений философских школ.

³⁰ Речь идет о логическом доказательстве, используемом в обоснование отсутствия самобытия феноменов, или, как сказано здесь, «не-субстанциональности явлений», в буддийской философской теории пустоты.

и перевод «Шаташастры» Арьядевы. Он также проанализировал и высоко оценил магистерскую диссертацию В.П. Васильева «Об основаниях буддийской философии», посвященную разбору, как он выразился, «монгольских Парамит», и в особенности его интерпретацию понятия *шунья* соотнесительно с концепцией Абсолюта германской философии.

По-видимому, именно тогда, во время работы над наследием своего предшественника, сформировался интерес М.И. Тубянского к нескольким важнейшим темам: истории буддизма, истории философских школ, буддийской теории пустоты, к авторам Чже Цонкапе, Джамьяну Шадбе и текстам «Шаташастры» Арьядевы, «Истории буддизма» Сумба-Хамбо. Свой интерес он стремился реализовать в последующие годы своей жизни.

Согласно сохранившимся запискам М.И. Тубянского³¹, в 1927 г. он планировал опубликовать в серии *Bibliotheca Buddhica*, в XXV томе, текст «*Нуауапраवेशа*» (авторство которого он исследовал), перевод с китайского «Шаташастры» («Сотни строф») В.П. Васильева и собственный перевод «Истории философских воззрений» (*Grub mtha'*) Джамьяна Шадбы.

Кроме напряженной исследовательской работы М.И. Тубянский занимался и научно-организационными вопросами. В архиве ученого сохранился черновик «Положения о Научно-исследовательском институте при Ленинградском Институте живых восточных языков»³², в котором он определяет основные отделы будущего подразделения (Индийский — народы Индии; Центральноазиатский — Бурятия, Монголия, Тибет, и т.д.) и принципы формирования кадрового состава его сотрудников. В 1927 г. М.И. Тубянский выступил как один из инициаторов и организаторов (вместе с академиками С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским) создания Института буддийской культуры (ИНБУК)³³. Именно он вел основную работу по подготовке к открытию этого учреждения.

Монголия: 1927–1936 гг.

Первое, что хотелось бы понять, переходя к описанию монгольского периода деятельности М.И. Тубянского, — почему он приехал в Монголию? Было ли это случайностью? Отправился ли он по воле

³¹ АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 1. Д. 64.

³² Там же. Д. 19.

³³ *Щербатской Ф.И., Ольденбург С.Ф., Тубянский М.И.* Институт изучения буддийской культуры (Объяснительная записка к проекту учреждения при АН СССР Института изучения буддийской культуры) // Известия АН СССР. Серия 6. 1927. № 18. С. 1701–1704.

других людей (Ф.И. Щербатского или С.Ф. Ольденбурга) или каких-то обстоятельств? Нет, определенно нет. Он сам хотел и даже добивался этой поездки. Об этом, в частности, свидетельствует его письмо С.Ф. Ольденбургу³⁴, в котором содержалась просьба о командировке в Монголию и ее мотивация. Основной причиной явилось желание заняться серьезной научной работой: «С совершенно персональной точки зрения поездка мне просто необходима, т.к. она, помимо всего прочего, позволит мне вполне и беспрепятственно сосредоточиться на полученной работе — а это — увы! — такая вещь, о которой я, со времени начала моей востоковедческой работы, совпадающей с началом революции, мог только мечтать донныне». Второй причиной являются, на наш взгляд, семейные проблемы. В 1927 г. он женился на студентке ЛИЖВЯ, своей ученице, которой он преподавал бенгальский язык, Нине Аркадьевне Бухариной, из-за чего возникли сложности в общении с его прежней семьей и кругом близких знакомых³⁵. В сложившихся обстоятельствах, притом что Н.А. Бухарина, как и М.И. Тубянский, мечтала о востоковедной работе, отъезд в Монголию был прекрасным выходом. В Монголии Н.А. Тубянская также работала в Ученом комитете (сокр. Учком; с 1929 г. — Комитет наук), где заведовала музеем. В Монголии у Тубянских родилась дочь Ника.

В числе научных задач, которыми, как пишет М.И. Тубянский в письме к С.Ф. Ольденбургу, он хотел заняться в Монголии, стояло изучение «под надлежащим руководством» буддийских учителей (которое ему обещал устроить Агван Доржиев³⁶) «Истории философских школ» Джамьяна Шадбы. Значение этого текста выявила работа с наследием В.П. Васильева. По мнению М.И. Тубянского, «он содержит богатейшие сведения, прямо энциклопедию буддийской и отчасти и брахманской философии и будет иметь, после своей *mise en valeur*³⁷, большое значение и для всей индологии». Кроме того, в Монголии М.И. Тубянский планировал изучить все «устройство и литературу цанидов» (т.е. «философских факультетов») и еще шире — культуру буддийских университетов в целом. Это письмо М.И. Тубянского дает

³⁴ ПФА РАН. Ф. 208. Оп. 3. Д. 593. Письмо М.И. Тубянского к С.Ф. Ольденбургу от 27.01.1927.

³⁵ АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 2. Д. 36. Письма М.И. Тубянского к Н.А. Доббельт (Бухариной).

³⁶ Хамбо-лама Агван Доржиев (1853/54–1938) — бурятский лама, религиозный и политический деятель, дипломат. В 1920–1930-х годах выступал в роли неофициального представителя Тибета в СССР. Был учителем XIII Далай-ламы Тибета, оказывал помощь и поддержку российским ученым в исследованиях буддийской культуры и региона Центральной Азии.

³⁷ Доработки, усовершенствования (франц.).

основание полагать, что Монголия была собственным осознанным выбором ученого.

Правда, первоначально свою исследовательскую деятельность в этом направлении М.И. Тубянский предполагал начать с изучения монастырей Бурятии, пройдя необходимый (достаточно долгий) период подготовки при поддержке того же Агвана Доржиева, и только затем отправиться в Монголию. Однако руководство Академии наук командировало туда других учеников Ф.И. Щербатского — А.И. Вострикова и Е.Е. Обермиллера, а М.И. Тубянский был направлен в 1927 г. в Монголию «для исследования быта монголов по материалам монгольских монастырей и тибетской философской и научной литературы»³⁸. Уезжая из Ленинграда, М.И. Тубянский оставлял не только Азиатский музей (и Институт буддийской культуры), но и преподавательскую работу в ЛИЖВЯ и университете. Что же он нашел в Монголии?

Работу М.И. Тубянского в Учкоме кратко охарактеризовал Ц.Ж. Жамцарано в письме к С.Ф. Ольденбургу в 1928 г.: «У нас работает Тубянский над составлением индексов буддийских философских терминов и ведет курс санскрита с группой лам. Содержание получает от Учкома вне штата. Было бы желательно, чтобы он имел возможность закончить курс и продлить составление индекса. Не может ли Академия наук дать ему научную командировку до января 1930 года, а в крайнем случае до осени 1929 года». Далее Ц.Ж. Жамцарано обосновывает желательность постоянного пребывания «такого научного сотрудника, который бы вел курс санскрита и знал бы иностранные языки», и предполагает, что «Тубянский, Востриков, Обермиллер и др. могли бы сменять друг друга», если бы в штаты удалось включить одного ученого лингвиста-буддолога³⁹. Сам М.И. Тубянский тоже обратился в феврале 1929 г. в Монгольскую комиссию АН СССР с просьбой продлить ему командировку⁴⁰. Его прошение было удовлетворено, и он проработал в Монголии до 1936 г. Первый отчет о работе ученого в Монголии был опубликован в «Осведомительном бюллетене» Комиссии экспедиционных исследований АН СССР в 1929 г.⁴¹.

Последующие годы работы М.И. Тубянского в Учкоме пришлось на сложный период во внутриполитической жизни Монголии. В 1929 г.,

³⁸ Юсунова Т.И. Монгольская комиссия Академии наук. История создания и деятельности. 1925–1953. СПб.: Нестор-История, 2006. С. 92.

³⁹ Цит. по: Решетов А.М. О переписке Ц.Ж. Жамцарано с С.Ф. Ольденбургом и Б.Я. Владимирцовым // *Orient*. Вып. 2–3 / Гл. ред. Е.А. Хамаганова. СПб.: Утпала, 1998. С. 79–80.

⁴⁰ ПФА РАН. Ф. 725. Оп. 4. Д. 108. Краткая предварительная опись научным работам и материалам М.И. Тубянского, найденным или обработанным в МНР.

⁴¹ Осведомительный бюллетень Комиссии экспедиционных исследований АН СССР. 1929. 20 апр. № 9 (70). С. 72–74.

после VII съезда МНРП, где был осужден так называемый правый уклон в партии, его лидеры — представители национально-демократических сил страны, сторонники умеренного, «эволюционного» развития Монголии, представители в основном монгольской интеллигенции, были отстранены от власти. На ключевые партийные и государственные посты пришли так называемые левые, приверженцы радикальных мер и методов социального переустройства Монголии.

Своей тревогой о состоянии дел в Учкоме в 1929 г. поделился Ц.Ж. Жамцарано в письме к Б.Я. Владимирцову⁴²: «Что останется в конце концов от Учкома — Аллах ведает... Останемся ли я лично и Жамьян-гун, неизвестно. Есть надежда, что Учком как научно-исследовательское учреждение будет сохранен, но будет подвергнут радикальной реорганизации в личном составе и в смысле сближения с революционной общественностью. Весьма остро стоит вопрос о научной смене»⁴³. Ц.Ж. Жамцарано, горячо переживая за судьбу первого научного учреждения Монголии, даже предполагал, ради спасения собранных культурных ценностей и самой научно-исследовательской деятельности Учкома, «теснее связаться с Академией наук», образовав «нечто вроде акционированного научного учреждения», и, может быть, создать «смычку» благодаря открытию некоего «филиала Академии наук или Института Буддологии» и «путем договора установить тесный контакт с Учкомом с правом руководства и инструктирования научной деятельности Учкома до тех пор, пока из среды самих монголов не появятся свои квалифицированные научные сотрудники». Ц.Ж. Жамцарано очень надеялся обсудить свой замысел с С.Ф. Ольденбургом, ожидая обещанного визита последнего в Монголию. Но, к сожалению, С.Ф. Ольденбург не смог приехать, и Ц.Ж. Жамцарано решился попробовать донести этот план до непременно секретаря Академии наук через Б.Я. Владимирцова.

Для Ц.Ж. Жамцарано, как известно, 1929 год стал последним годом секретарства в Учкоме. В 1930 г. он был исключен из МНРП за «правый» уклон и снят с должности ученого секретаря. До своего отъезда в Ленинград в 1932 г. Ц.Ж. Жамцарано работал рядовым сотрудником Ученого комитета. Новым председателем Учкома в 1930 г., после смерти О. Жамьяна, стал бывший премьер-министр Монголии (1928–1930) А. Амар. На пост ученого секретаря был приглашен М.И. Тубянский. Ученый провел в Улан-Баторе еще шесть лет, сочетая адми-

⁴² Владимирцов Борис Яковлевич (1884–1931) — востоковед, монголовед, академик, специалист в области монгольского языкознания, литературы, а также истории и этнографии монгольских народов.

⁴³ *Решетов А.М.* О переписке Ц.Ж. Жамцарано. С. 86.

нистративную работу со своими личными профессиональными интересами.

Как ученый М.И. Тубянский продолжил решение научных задач, которые являлись целью его поездки Монголию, и буквально «погрузился с головой» в море буддийских текстов в крупнейшем монгольском монастыре Гандан. В ходе работы он открыл новых для себя авторов, представлявших важнейшие авторитеты в традиции (как, например, Лондол-лама в традиции Гелуг), и наиболее значимые тексты — словари буддийской терминологии, обзоры философских школ, философские трактаты. Первым значимым результатом знакомства с текстами стали материалы к словарю буддийской терминологии: большая картотека, приблизительно 40 тыс. карточек, содержащих тибетские слова с монгольскими переводами, взятыми из наиболее надежных источников: «Дави-од», «Гад-ши шанчжар» и др. М.И. Тубянский предполагал перевести все слова на русский и по возможности на английский языки⁴⁴.

Но самое главное, что, по-видимому, открыл для себя в монастыре Гандан М.И. Тубянский, — философия мадхьямаки-прасангики в изложении школы Гелуг, в особенности ее основателя Чже Цонкапы (монг. Зонкавы), которая заинтересовала его еще в период работы с архивом В.П. Васильева. Михаил Израилевич решился взяться за главный труд Цонкапы — «Этапы пути к Пробуждению» (*Ламрим*), очень трудный в философском плане, содержащий обширное изложение философских позиций мадхьямаки-прасангики в соотношении с позициями других школ. В своем отчете М.И. Тубянский обозначил сделанную работу так: «Ламрим Дзонкавы. Догматика и философия ламаизма в наиболее авторитетном изложении основателя желтошапочного ламаизма. Мною подготовлен вчерне перевод, комментарии и словарный указатель»⁴⁵.

Кроме того, М.И. Тубянскому, как он пишет в своем отчете в Монгольскую комиссию, удалось обнаружить в монастырских библиотеках «санскритские книги и рукописи, содержащие тексты, донныне нигде, в том числе и в самой Индии, не найденные, но представляющие значительный интерес для индологии». Это были философские сочинения, прежде всего тексты Нагарджуны, основателя философской системы мадхьямаки, и прежде неизвестный санскритский словарь (также предположительно авторства Нагарджуны)⁴⁶.

⁴⁴ ПФА РАН. Ф. 725. Оп. 4. Д. 108. Краткая предварительная опись.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Согласно письму М.И. Тубянского к Ф.И. Щербатскому от 24 октября 1931 г. (ПФА РАН. Ф. 725. Оп. 3. Д. 218), речь могла идти про «четыре оды Нагарджуны, почти совпадающие с Chatuhstava (за исключением одной)», также их старинный тибет-

Однако для подобных глубоких философских изысканий было не самое подходящее время: в научной жизни Монголии, так же как и в СССР, наступил период борьбы с абстрактной «академичностью»⁴⁷. Исследования не должны были отрываться от запросов практической жизни. М.И. Тубянскому пришлось учесть в своей работе идеологические установки, и он акцентировал исследования на исторических аспектах буддизма: занялся сочинением Сумба-Хамбо «История буддизма в Индии, Тибете и Монголии»⁴⁸, которое готовил к печати, с алфавитным индексом собственных имен, и сочинением монгольского Чжедорин-Хамбо (XIX в.) «Реформационное движение в ламаизме» на тибетском языке, по которому осуществил перевод и комментарий. Кроме этого, он сделал перевод с комментарием другого текста того же автора, посвященный мистерии Цам. Помимо этого М.И. Тубянский занялся изучением источников по тибетской медицине. Он полагал, что эта тема могла выдержать жесткий идеологический контроль и вписаться в рамки марксистского принципа «практика как критерий истины». М.И. Тубянский подготовил на основании индийских, тибетских и монгольских источников «Словарь-справочник по индо-тибетской медицине» и публикацию статьи по этой проблематике⁴⁹.

Еще ближе к «запросам практической жизни» стала работа М.И. Тубянского по прикладным вопросам монгольского скотоводства. Он перевел на русский и опубликовал часть текста хозяйственного руководства «Наставления» То-Вана (1858)⁵⁰ и «Советы скотоводам», написанные членом Учкома Дорчжи по инициативе Михаила Израилевича. В последующие годы М.И. Тубянский сделал русский перевод (при участии профессора П.И. Иванова) еще двух сельскохозяйственных публикаций⁵¹.

Идеологическую корректность М.И. Тубянский смог соблюсти даже в своих философских изысканиях. В письме к Ф.И. Щербатскому он сообщал, что готовит работу по древнеиндийскому материализму,

ский перевод, не вошедший в Данжур, и санскритский словарь (Коша), приписываемый Нагарджуне.

⁴⁷ Юсупова Т.И. Монгольская комиссия Академии наук. С. 136.

⁴⁸ Эту работу осуществил в конце XX в. Р.Е. Пубаев. См.: Пубаев Р.Е. «Пагсамчжонсан» — памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск, 1981.

⁴⁹ Тубянский М.И., Беленький С.Ю. К вопросу об изучении тибетской медицины // Современная Монголия. 1935. № 3 (10). С. 59–84.

⁵⁰ Тубянский М.И. Экономические главы из «Наставления» То-Вана // Современная Монголия. 1935. № 2. С. 30–48 (пер. с монг. яз.).

⁵¹ Тубянский М.И. К вопросу о пастбищном зимовании скота в МНР (Проблемы рационализации кочевничества) // Современная Монголия. 1936. № 4/5. С. 151–168; Буян-Чуултан. Скотоводческая техника чахаров. Улан-Батор, 1936 (пер. М.И. Тубянского и П.И. Иванова).

пытаясь представить его в связи с наукой и техникой того времени⁵². М.И. Тубянский опирался преимущественно на тибетские источники — историю философских воззрений школ (Сидданту) Джамьяна Шадбы и также Сидданту Жанжа-хутухты, с включением перевода главы Джамьяна, комментария монгольского автора Агвана Балдана и дополнениями из «Tarkajvala» и «Tattvasamgraha». Возвращаясь в Россию, М.И. Тубянский надеялся защитить диссертацию по подготовленным материалам.

В начале 1930-х годов произошли качественные изменения в положении АН СССР: ее деятельность была взята под тотальный контроль со стороны государства. В Монголии происходили сходные политические процессы, к которым М.И. Тубянскому как ученому секретарю Комитета наук приходилось приспособляться. Изменилось в целом и взаимодействие между Академией наук СССР и Комитетом наук Монголии. Ушел в прошлое период личных контактов между С.Ф. Ольденбургем и Ц.Ж. Жамцарано. Научное взаимодействие стало носить формализованный характер в рамках межгосударственных соглашений.

В 1930–1932 гг. произошло резкое обострение внутренней политической обстановки в Монголии, и работать российским ученым в таких условиях было не только трудно, но и опасно. В ответ на политику правительства по конфискации скота и имущества и антирелигиозные акции вспыхнули мятежи и восстания. В связи со сложным политическим положением в стране монгольское правительство резко сократило и так весьма скромное выделение средств на научную деятельность.

В связи с тяжелым финансовым положением Комитета наук практически прекратилась его исследовательская деятельность. Экспедиционная деятельность АН СССР в Монголии также была прекращена. М.И. Тубянский как ученый секретарь много сделал для поддержания научного сотрудничества с АН СССР, развития его новых форм и содержания. На нем лежала практически вся научно-организационная деятельность Комитета наук, именно он вел всю переписку между Академией наук и Комитетом наук, готовил разнообразные документы, разрабатывал и согласовывал планы, составлял отчеты и переводил документацию с русского на монгольский и наоборот.

Возвращение в Ленинград: 1936–1937 гг.

М.И. Тубянский вернулся в Ленинград в 1936 г. и встретил прежде хорошо ему знакомый востоковедный мир полностью изменившимся: умерли С.Ф. Ольденбург и его близкий коллега Е.Е. Обермиллер; не

⁵² ПФА РАН. Ф. 725. Оп. 3. Д. 218. Письмо от 29.IX.1928.

стало Института буддийской культуры и Азиатского музея. На их базе в 1930 г. был организован Институт востоковедения АН СССР. Но, самое главное, изменился подход к научной работе, в которой преобладающее место занимало не решение научной проблемы, а соответствие «текущему политическому моменту». Академик Ф.И. Щербатской так описывал эти процессы: «Появились лица, пишущие статьи о современной Индии и даже целые диссертации по этому вопросу на основании газет „Таймс“ и „Манчестер Гардиан“ и воображающие себя учеными-индологами <...>. Но эти лица, по крайней мере, знакомы с английским языком. Имеются и такие, которые ни одного языка не знают. Между тем некоторые из них получили назначение в провинциальные университеты на кафедры истории колониальных и полуколониальных стран <...>. Число таких квазизнакоков Индии все увеличивается»⁵³. Ф.И. Щербатской пытался бороться с новыми веяниями в востоковедении, в частности в индологии. По его настоянию произошло разделение отдела Индии на новоиндийский и древнеиндийский сектора (Индо-тибетский кабинет), заведующим которого он стал и куда пригласил работать вернувшегося из Монголии М.И. Тубянского. В плане его научно-исследовательской работы на 1937 г. значилась история бенгальской литературы. Кроме того, М.И. Тубянский пытался продолжить свои монгольские работы, в частности публикацию полного текста «Наставления» То-Вана с монгольским оригиналом, полным переводом, комментарием и словарем⁵⁴, что, с одной стороны, являлось интересной исследовательской задачей, а, с другой стороны, было актуально с практической точки зрения.

Но все планы были разрушены арестом. По нашему мнению, судя по архивным документам, М.И. Тубянский догадывался и, как мог, готовился к аресту. В апреле 1937 г. Михаил Израилевич успел развестись с женой — Н.А. Тубянской⁵⁵. Мы полагаем, что благодаря этому она не была арестована. Несмотря на надвигающуюся опасность, М.И. Тубянский ни на один день не прекращал научную деятельность, до самого ареста продолжал обсуждать с Ф.И. Щербатским проблемы буддологии⁵⁶. 10 августа 1937 г. был арестован Ц.Ж. Жамцарано, а 12 августа того же года — М.И. Тубянский. Через неделю, 20 августа 1937 г., в Институте востоковедения был вывешен приказ № 33, параграф третий которого гласил: «С 15 августа 1937 г. отчислить из числа сотрудников Института востоковедения <...> и.о. старшего научного

⁵³ Там же. Оп. 2. Д. 53. Документы о деятельности в ИВ АН СССР (1936–1940). Л. 1.

⁵⁴ Там же. Оп. 4. Д. 108. Краткая предварительная опись.

⁵⁵ АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 1. Д. 64. Свидетельство о прекращении брака № 258.

⁵⁶ ПФА РАН. Ф. 725. Оп. 3. Д. 218. Письмо Тубянского Щербатскому от 23.VII.1937.

сотрудника Индо-тибетского кабинета М.И. Тубянского, старшего научного сотрудника Монгольского кабинета Ц.Ж. Жамцарано»⁵⁷.

Ц.Ж. Жамцарано был обвинен в шпионской деятельности и объявлен «руководителем японской диверсионной и повстанческой организации», поддерживающей связь «с японским агентом Панченом-Богдо»⁵⁸. М.И. Тубянский и другие арестованные по этому делу, как выяснилось позднее, «о шпионской деятельности Жамцарано показали с его слов и со слов других лиц, сами же ничего конкретного о преступной деятельности последнего не показали»⁵⁹. Советские газеты писали про «буржуазных националистов» в советском и партийном аппарате Бурят-Монголии и их идеологическом вредительстве: «Проповедовались панмонголистские идеи. Печатались статьи в защиту ламства, проповедовалась общность коммунизма... с буддизмом»⁶⁰.

19 сентября 1937 г. Михаил Израилевич Тубянский был приговорен Особым совещанием при НКВД СССР к высшей мере наказания и расстрелян в Ленинграде 24 ноября 1937 г.

Научное наследство М.И. Тубянского после его гибели, как это часто бывало, пропало. Российский буддолог А.А. Терентьев, подготовивший полный перевод сочинения «Этапы пути к Пробуждению» (*Ламрим*) Чже Цонкапы, пытался отыскать архив М.И. Тубянского, но его усилия оказались тщетны. Как пишет А.А. Терентьев, «попытки отыскать его фундаментальный труд не увенчались успехом — его не было ни в архиве востоковедов ЛО ИВ АН СССР⁶¹, ни в архиве Щербатского. Раздумывали мы о судьбе этой рукописи в конце 1970-х годов вместе с Брониславом Ивановичем Кузнецовым, у которого я в то время изучал тибетский язык... Лишь косвенным путем нам удалось выяснить, что большая часть архивов, конфискованных в тот период, хранилась в Петропавловской крепости, была испорчена наводнением и уничтожена. Нам сказали, что нет никакой надежды, что рукопись сохранилась. Попытались мы отыскать экземпляр перевода в Монголии, но услышали лишь печальную историю, рассказанную академиком Дамдинсуреном, о том, как в молодости он встретил близ Улан-Батора телегу, сопровождаемую монгольскими чекистами, и узнал, что на этой телеге везли жечь оставшиеся в Монголии бумаги М. Тубянского»⁶².

⁵⁷ Решетов А.М. Наука и политика в судьбе Ц.Ж. Жамцарано // Orient. Альманах. Вып. 2–3. СПб., 1998. С. 27.

⁵⁸ Речь идет о Панчен-ламе, втором по статусу религиозном иерархе Тибета.

⁵⁹ Решетов А.М. Наука и политика в судьбе Ц.Ж. Жамцарано. С. 48.

⁶⁰ Там же. С. 27.

⁶¹ ЛО ИВ АН СССР — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. Сейчас — Институт восточных рукописей РАН.

⁶² Терентьев А.А. Предисловие от редактора // Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения. Т. 1. СПб.: Нартанг, 1994. С. XI.

Многие подготовленные и задуманные М.И. Тубянским работы остались неопубликованными. Через полвека интерес к источникам, которыми он занимался, вернулся вновь, их стали изучать и переводить. Так, в частности, на русском был издан труд Чже Цонкапы «Большое руководство к этапам пути Пробуждения». Авторы этого издания в предисловии указали, что именно Михаил Тубянский был первым русским ученым, осуществившим перевод этого текста.

М.И. Тубянский прожил короткую жизнь. Монгольский период составляет существенную ее часть. Его научные труды этого периода практически все были уничтожены. Судить о них мы можем лишь по его письмам и отчетам. Деятельность М.И. Тубянского как ученого секретаря Комитета наук еще не оценена по достоинству. Одно можно сказать с уверенностью: Монголия предоставила ему уникальную возможность реализовать свои исследовательские планы, и, судя по его письмам, он был счастлив работать в Монголии.

**ПИСЬМА М.И. ТУБЯНСКОГО
Ф.И. ЩЕРБАТСКОМУ ИЗ МОНГОЛИИ**

Подготовка и публикация М.Н. Кожевниковой

[29 сентября 1928]¹

Дорогой Федор Ипполитович²,

прошло много времени с тех пор, как я уехал, и у тех лиц, которым я обязан своей командировкой, естественно, возникает вопрос: раз я за все это время не присылал никаких работ, не означает ли это, что моя командировка неудачна по существу? Если сопоставить ее видимую бесплодность с явными результатами сравнительно кратковременных командировок А.И. Вострикова и Е.Е. Обермиллера³ в Бурятию, то подобного рода подозрения получают еще дальнейшее подкрепление. Но есть несколько весьма серьезных обстоятельств, которые объясняют, почему моя командировка должна несомненно принять более тяжелой характер.

Сущность командировки в значительной степени определяется местом назначения. Трудность проникновения в ламскую среду всеми признается. На противоположном полюсе находится бурятское ламство, и именно потому, должно быть, кн. Э. Ухтомский⁴ сравнивал именно Забайкалье с «ключом» к буддийскому миру — его сравнительная доступность тоже достаточно известна. Где-то посреди место занимает Монголия — так можно было бы предположить а priori, и так, может

¹ ПФА РАН. Ф. 725. Оп. 3. Д. 218. Л. 19–23а.

² Щербатский Федор Ипполитович (1866–1942), выдающийся российский буддолог, воспитавший плеяду буддологов своей школы, учитель Тубянского в индийской филологии, санскрите, тибетском и буддологии.

³ Коллеги М.И. Тубянского, ученики Ф.И. Щербатского, работавшие над изучением буддийских текстов в бурятских монастырях в рамках командировок Института буддийской культуры. Востриков Андрей Иванович (1902–1937), востоковед, тибетолог, автор труда «Тибетская историческая литература» (1962). Обермиллер Евгений Евгеньевич (1901–1935) — востоковед, тибетолог, перевел с тибетского ряд важных буддийских сочинений.

⁴ Ухтомский Эспер Эсперович (1861–1921) — дипломат, ориенталист, публицист, поэт, известный собиратель буддийских коллекций.

быть, и было раньше. Но со времени революции дело значительно ближе к Тибету.

Монгольское ламство со времени революции потеряло многие из своих позиций, и это заставило его замкнуться и оградиться. Особенно же его настороженность, естественно, концентрируется вокруг человека, который хочет не только знакомиться с ламами, но и проникнуть через них в самую сущность их веры и мировоззрения⁵. Вскоре после моего приезда и первых же разговоров с ламами ко мне явились (как это впоследствии выяснилось при участии Ц.Ж. Жамцарано) «разведчики» от каких-то точно неизвестных реакционных ламских центров, которые осматривали мое жилье, экзаменовали и т.д. Как я выяснил из разговоров с другими ламами, мои ответы при «экзамене» были с «догматической» точки зрения правильны. Но мои экзаменаторы стали распространять про меня в Гандане слухи о том, что я *phyi rol pa*⁶, прибыл с целью изучить веру ради ее разрушения и т.д.

Но даже если бы и не их деятельность (факт такой деятельности установлен точно), все равно меня считают «красным русским» и потому боятся. Мне пришлось посетить несколько крупных ганданских лам, и когда они меня принимали, их ученики закрывали ворота двора и становились у них на стражу (так было у Чойнзин-цордже и у Зава-Дамдина⁷). Если так боятся люди, которым — как про них говорят их ученики — «нечего бояться», то тем более боятся самые эти ученики. Кого они боятся? — консервативного общественного мнения, которое в Гандане всесильно.

Благодаря всем этим обстоятельствам не только затруднен вход в Гандан и изучение Гандана как такового (что не является моей основной задачей, хотя и очень желательно), но почти неразрешимым делается, на первых порах, нахождение настоящих учителей. Конечно, учителя монгольского языка можно найти, но ламу, который знал бы книги и захотел бы их преподавать, — за *деньги*⁸ найти нельзя. Можно только в обмен на санскрит. Желающих изучать санскрит не так много; затем, число возможных учителей уменьшается еще от того, что ведь учитель должен быть лишен политических предрассудков. Наконец, из тех лам, что интересуются даже санскритом и не боятся русских, надо найти такого, который интересуется не только грамматикой, а кроме того, хорошо начитан в области философии.

⁵ Впрочем, и С.А. Кондратьеву, который этих целей себе не ставит, пришлось в Урге столкнуться с тем же явлением. Ламы, которые ходят к нему играть в шахматы, также делают это тайком (здесь и далее курсивом выделены примечания М.И. Тубянского).

⁶ Иностранец, иноверец (тиб.).

⁷ Чойнзин-цордже и Зава-Дамдин — монгольские ламы монастыря Гандан.

⁸ Все подчеркивания и выделения в тексте письма принадлежат М.И. Тубянскому.

В результате всех этих затруднений у меня вначале не раз опускались руки, и моя командировка в некоторые моменты начинала казаться мне каким-то издевательством судьбы, но удерживало меня сознание цели: ганданская ученость, действительно, на очень большой высоте, и я вполне убедился в правоте утверждения Б.Я. Владимирцова⁹, который говорил, что она гораздо выше, чем в бурятских монастырях. Это подтвердил в разговоре и Агван Доржиев¹⁰. И как ни трудно, как ни рискую я вследствие всех этих затяжек вызвать недовольствие в Академии, я, все вновь и вновь проверяя правильность своего решения и твердость своей воли, возвращался на свою позицию упорства. Я не могу отступить не только потому, что это будет крушением моей личной судьбы, как буддолога, но и потому, что я сюда послан; я рассматриваю это как поручение от лица не только Академии, но и русской науки. **Лучше я нарушу целый ряд формальных требований, чем откажусь от выполнения той задачи, которая не укладывается, быть может, ни в какие официальные формулировки, но которая единственно может быть реальным двигателем в жизни.** Чем неприступнее твердыня Гандана¹¹, тем больше возрастает мое упорство; Гандан того стоит, и все, что он упорно скрывает, тем более того стоит. Я готов ради этой цели на всякие усердства.

Конечно, главная моя цель, если говорить о ней в широком смысле слова (т.е. не останавливаясь пока на конкретных задачах), — это индийская философия. Но триада стран — Индия, Монголия, Тибет связаны не только тем, что индо-буддийская мысль нашла в этих северных странах достойную почву; тибетско-монгольский буддизм не только *Nachwirkung*¹² индийского, но и путь к последнему. Это мне конкретно раскрылось на той практической задаче, которую я себе ставил: на изучении Сидданта¹³.

Самая полная в тибетской литературе сводка индо-буддийской философии Сидданта Жамьяна Шадба, одно из главнейших произведе-

⁹ Владимирцов Борис Яковлевич (1884–1931) — академик, востоковед, монголист, был почетным членом монгольского Учкома, учил Тубянского монгольскому языку.

¹⁰ Доржиев Агван (1853–1938) — бурятский лама, дипломат, выдающийся буддийский деятель. Был учителем XIII Далай-ламы Тибета, осуществлял государственные связи между Тибетом и Россией. Был близок с С.Ф. Ольденбургом, Ф.И. Щербатским и другими российскими востоковедами, буддологами, оказывал им помощь и поддержку в исследованиях буддийской культуры и региона Центральной Азии.

¹¹ *Гандан доставляет хлопоты не только мне: он представляет внушительную политическую силу и оказывает робкой секуляризационной политике Монгольского правительства громадное сопротивление, несравнимое с сопротивлением бурятских монастырей.*

¹² Последствие, последствие (нем.).

¹³ Сиддханта (санскр.) — история философской мысли, жанр буддийских текстов.

ний тибетской учености. Но есть еще тибетская литература и на почве Монголии, и вот, оказывается, ганданский ученый Агван Балдан создал, в своем mtshan 'grel¹⁴ к Сидданте Жамьяна труд, не уступающий по уровню Жамьяну, значительно превосходящий по размеру Сидданту последнего и дающий к ней настолько значительные и существенные дополнения, что без него обойтись совершенно невозможно. Таким образом, наиболее всеобъемлющий, грандиозный труд по индийско-буддийской философии создан и напечатан именно в Урге. Его автор Агван Балдан жил в первой половине прошлого века и создал, помимо упомянутого, ряд ценных трудов, которые даже не все еще напечатаны. Среди них — интереснейшая автобиография, которую я достал в рукописи (автограф еще не напечатан), комментарий к Умажуг¹⁵ и др., труд о Семзамба¹⁶, о различии тибетских школ цанида¹⁷ и др.

Таким образом, приступ к Сидданте Жамьяна неожиданно раскрывает наличие аналогии между традициями: Япония — Китай — Индия и Монголия — Тибет — Индия, аналогии не абстрактной, каковая давно известна, а позволяющей ставить исследованию конкретные задачи. Правда, между тем взаимоотношением первых трех стран, которое установил Оттон Оттонович [Розенберг]¹⁸, и тем, которое имеется во второй триаде, есть разница: в Китае в настоящее время философская традиция буддизма заглохла, тогда как в Тибете она сильнее, чем в Монголии. Но, ввиду недоступности Тибета, аналогия опять выравнивается.

Мне неизвестно, занимался ли кто-нибудь историей цанидской литературы в Монголии; кажется — нет. Во всяком случае, мне необходимо, ради Балдана, дать хотя бы минимальную ориентировку в этом вопросе, если я хочу вывести его перед форумом европейской науки; я собрал и продолжаю собирать ряд сведений в этой области, и по крайней мере библиографическую и хронологическую сводку я смогу дать, не считая многочисленных произведений монгольских лам (по-тибетски, разумеется), которые я заказал и заказываю для Академии. Число выдающихся людей среди них довольно значительно, и, по от-

¹⁴ Комментарий (тиб.).

¹⁵ Введение в философию срединности (тиб.), или Мадхьямака-аватара (санскр.) — наиболее значительное произведение философской школы мадхьямака-прасангика (школа вывода в философии срединности) великого индийского философа Чандракирти.

¹⁶ Философская школа «только-ума», иначе — йогачара (тиб.).

¹⁷ Философия (тиб.).

¹⁸ Розенберг О.О. (1888–1919) — японист-буддолог, ученик Ф.И. Щербатского, автор сочинения «Проблемы буддийской философии» (1918; опубликована: *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991). В 1912–1916 гг. изучал буддийскую традицию в Японии.

зывам, имеется около шести философов не меньшего калибра, чем Дандар Лхарамба¹⁹. Очень важно и то, что сила традиции не ослабла, и в Гандане и сейчас имеются первоклассные ученые, труды которых еще не печатаются; на первом месте Чагдор и Зава Дандин (последний теперь живет в другом монастыре).

Такова первая группа необходимых вспомогательных работ для изучения Сидданта Жамьян Шадба — Балдана. Но тибетец Жамьян Шадба требует опять-таки и для своего текста других неизбежных вспомогательных работ. Его Сидданта не только полна цитат по Данджуру²⁰, но, сверх того, содержит обширную полемику с тибетскими авторами и ссылки на ряд позднейших тибетских текстов. Эта полемика и ссылки выходят даже за пределы школы Гелугпы²¹, хотя и незначительно. Но главный враг, против которого Жамьян борется, — это Дагцан-лозава²², бывший в свое время ожесточенным критиком Зонкавы. Все это требует ряда дополнительных справок и исследований в области, где еще ничего не сделано.

Необходимо параллельно собрание хотя бы минимальных тибетологических пособий, как то: 1) хронологии; 2) библиографии; 3) главнейших фактов по истории умственной жизни Тибета. Хронология Барадийна где?²³ Вполне подошла бы, если бы она была напечатана; точно так же, как и заготовленный мною, совместно с Ниной Аркадьевной²⁴, индекс к хронологии Сумба-Хамбо²⁵, переведенный Васильевым²⁶. 2) По библиографии мною составлен, но еще не отделан предметный указатель к «Библиографии Гелугпы» Лондол-ламы²⁷. По истории же тибетской мысли никаких пособий нет, и приходится скла-

¹⁹ Вот их имена: Балдан, Дан-донмэ Чойнзад, Жамцо-лабон, Тогтаг-лобон, Жедорхамбо (поэт и мистик, меньше философ), Церин-цорже, Оргочи-лама — автор коммент[ария] на паньча скандха, Дандар Агримба (с ним, кажется, Вы виделись). «Панчаскандха» — название текста Дигнаги.

²⁰ Раздел буддийского канона, состоящий из классических комментариев к Ганджуру.

²¹ Одна, и наиболее крупная, из основных четырех традиций тибетского буддизма, основанная ламой Чже Цонкапой (в монг. произношении, которое воспроизводит Тубянский, Зонкава или Дзонкава).

²² Букв.: переводчик Дагцан — философ не-гелугпинской традиции, по-видимому XVI в., времен Чже Цонкапы, из школы Сакья.

²³ Барадийн Базар Барадиевич (1878–1937) — бурятский востоковед, буддолог.

²⁴ Нина Аркадьевна Тубянская, жена М.И. Тубянского, до замужества Бухарина.

²⁵ Сумба-Хамбо Еше Балчжор (1704–1788) — автор ряда трактатов, наиболее известен как автор исторической хроники *Пагсам-чжонсан*.

²⁶ Васильев Василий Павлович (1818–1900), академик, китаист, востоковед, буддолог, положивший начало российской буддологической традиции.

²⁷ Лондол-лама Агван-Лобсан (1719–1796) — выдающийся историк, философ и автор текстов по буддийским системам йогической практики в школе Гелуг.

чивать предварительные схемы из разных обрывков разнородных сведений и разрозненных цитат.

Третья группа вспомогательных работ относится к области языка тибетских (как и монгольских) цанидских школ. Вполне уверенная, филологически безупречная обработка обширных тибетских текстов, не переводных с санскрита, требует полного и точного учета тибетского схоластического словарного фонда²⁸. Ключом к чему является так называемые «Дуйра» — учебники по введению в философию, дающие не только словарь, но и синтаксис и стилистику философской беседы. Полная разработка их является необходимой задачей, но задачей крупной; минимальный характер имела бы обработка какого-нибудь сжатого пособия словарного типа. Насколько я мог пока установить, есть только две работы, вполне подходящие для этой цели: Зонхавы и Сумба-хамбы. Второй у меня здесь пока не имеется, но философский словарь Зонхавы²⁹ (расположенный по материям) благодаря своей авторитетности и краткости — идеален для начала. Мною составлен к нему полный алфавитный индекс с выпискою всех дефиниций и классификаций. Параллельно я занимаюсь, однако, и более обширными Дуйрами: т.н. Радод-Дуйрой и, в особенности, Дуйрой ганданского ученого Лобсан Даши, которая, пожалуй, наиболее подошла бы для перевода.

Четвертая группа вспомогательных работ — выяснение монгольской философской терминологии. Эта терминология нужна для надлежащего использования переводов, содержащихся в монгольском Данжуре, и др., а также очень часто бывает нужна при устных занятиях с ламами. Мною закончен индекс (трехязычный) к Nyayabindumula и подготавливается такой же к Prajnamula³⁰ и др. Этими работами очень интересуется Ц.Ж. Жамцарано (мало того, я делал их по его заказу, так как мне вследствие исчерпания академических денег приходится искать другие заработки. Очень хорошо, что я нашел для этого заработка работу, которая и мне самому нужна).

Наконец, пятая группа вспомогательных работ — работы по санскритизации. Как ни ценен индекс Обермиллера, им охвачен все же сравнительно небольшой словарный материал. Гораздо больше разных

²⁸ *Столь же необходимо это и в чисто практическом отношении: для занятий с ламами.*

²⁹ *Sde bdun la 'jug pa'i sgo don gnyer yid kyī mun sel.* — «Дверь, вводящая в Семь [трактатов Дхармакирти], [текст], просветляющий тьму устремленных умов» (тиб.).

³⁰ «Коренные» тексты по логике (Nyayabindumula — «Капля логики» Дхармакирти) и «философии срединности», мадхьямаке (Prajnamula — Madhyamaka Prajna Mula Karika — «Базовый текст в строфах по философии срединности, под названием Мудрость» Нагарджуну).

собранных материалов дает *Tattvasamgraha*³¹, для начала хотя бы только *mula*³². Неиспользование санскритско-тибетских соответствий, открываемых этим текстом, сделает переводы с тибетского, предпринимаемые мною, не *up to date*³³.

Я считаю эти вспомогательные работы важными и представляю себе вообще свою задачу здесь по аналогии с задачей покойного Оттона Оттоновича [Розенберга] во время его пребывания в Японии: создание введения в изучение буддизма по тибетским и монгольским источникам. (Из этого не вытекает, что мне необходимо непременно просидеть здесь подряд четыре года; но я очень хотел бы, чтобы за мною признана была большая задача, требующая спокойной работы в течение продолжительного времени.)

Что до самой Сидданти, то работа над ней пока движется довольно медленно ввиду сложности вспомогательных работ, и необходимо чтение разных параллельных Сиддант и тех текстов, по которым Жамьян [Шадба] цитирует (*Tarkajvala!*³⁴) и с которыми полемизирует. Между прочим, его враг, Дагцан Лозава, автор не только особой Сидданти, но и труда по истории наук в Индии; это — интересная работа, но вполне обработана может быть только впоследствии. По Жамьяну и параллельной Сидданте Жанжа-хутукту³⁵ мною давно уже разработана глава о материалистах, и я не могу ее прислать в готовом виде из-за отсутствия ряда индологических пособий. Мною выписана сюда от *Narrasovitz*'а литература об индийских материалистах; ряд книг от *Narr.[asovitz]* для Учкома уже прибыли, но этих еще нет. Моя работа о материалистах будет довольно обширна: она включит перевод главы Жамьяна; комментария Балдана (около 30 л.) и дополнений из *Tarkajvala* и *Tattvasamgraha*; кроме того, я дам обширное введение в двух отделах: 1) о сиддантах; 2) об индийском материализме.

Я читал еще из Сиддант, параллельно с Вашим переводом *Abhidharmakosa*, главы о Вайбашиках, меньше — о Саутрантиках и Йогачарах. Что мне более всего хотелось бы — это разработать *Vijnyana-*

³¹ Текст индийского буддийского философа Шантаракшиты (VIII в.), представляющий обзор истории философских школ (т.е. Сидданта) буддийских и небуддийских систем. Наиболее известный комментарий на этот текст написал ученик Шантаракшиты Камалашила (VIII в.).

³² Корень (санскр.) — термин, означающий «коренные», базовые тексты, составившие основу для дальнейших комментариев.

³³ Не соответствующий требованиям настоящего момента (англ.).

³⁴ Философский текст «Пламя аргументации» Бхававивеки, индийского буддийского ученого (VI в.), основоположника философской системы сватантрика в рамках философии мадхьямака.

³⁵ Тиб. *lcang skya rol ba'i rdo rje*.

vada³⁶; оказывается, что основными работами по Семзамбе у тибетцев считаются даже не соответствующие главы Сиддант, а Legs bshad snying po³⁷ Зонкавы и его же труд о vijnyanavada (kun gzhi rtsa ba³⁸). Среди моих знакомых есть один знаток этих работ Зонкавы. Но это преждевременно; до Семзамбы надо все-таки сначала хорошо усвоить bye brag smra ba и mdo sde ba³⁹. С другой стороны, некоторые из классических индийских текстов обработаны, возможно, уже и теперь, и поэтому я намерен, параллельно с Сиддантой, в первую же голову после окончания работы над материалистами пройти Alambanapariksha⁴⁰, Pancaskandha⁴¹. Для последней есть отличный комментарий Оргчиламы, а для первой Дандара.

Что касается Nyuayarvesha, то начатая мною работа по прежнему плану уже не может быть закончена, так как тибетский текст уже вышел в Индии. Я поэтому думаю, что придется на год просить о сохранении прежнего набора, пока я не сделал вот чего: я хочу начать Nyuadvava Дигнаги по-китайски, с истолкованием на основании тибетских источников⁴², тогда Nyuadvava будет основным текстом, а Nyuayarvesha — приложением. Для того мне нужен китайский Nyuadvava; я его выписал из Японии, но не знаю, скоро ли получу; хочу просить рукописную копию из Азиатского музея.

Вообще, пока гносеологии я сравнительно мало уделял внимания, и потому у меня несомненно гораздо меньше возможности для ответа на Ваш вопрос о graha и grahaka⁴³, чем у А.И. Вострикова. С другой стороны, здесь у меня нет под руками Васильева, и я не помню точно, что он говорит. Главная трудность, по-видимому, в том, что точно неизвестно, как именно у Дигнаги и Дхармакирти совмещаются позиции

³⁶ Философия идеалистической школы йогачара (иначе — читтаматра, виджнянавада). М.И. Тубянский заинтересовался этой школой в Монголии, но сам Ф.И. Щербатской, привлекая к сотрудничеству Е.Е. Обермиллера, также сосредоточился на изучении йогачары. Результатом этого был ряд статей и перевод Е.Е. Обермиллером труда Чже Цонкапы Legs bshad snying po («Суть прекрасных наставлений»).

³⁷ Полное название — Drang nges legs bshad snying po («Суть прекрасных наставлений о том, что имеет прямой и интерпретируемый смысл»), в сочинении представлен систематический анализ философии йогачары.

³⁸ Полное название этого текста Чже Цонкапы — Yid dang kun gzhi'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa legs par bshad pa'i rgya mtsho («Море прекрасных наставлений, комментирующих трудные пункты ментальности (манас) и „основы-всего“ (алая)»).

³⁹ Вайбхашика и саутрантика — школы буддийской философии.

⁴⁰ Alambanapariksha я уже отчасти проработал. «Аламбанапарикша» («Исследование опоры [познания]») — текст Дигнаги.

⁴¹ Pancaskandha — текст Дигнаги.

⁴² Китайских комментариев не имеется, см.: Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии (1918).

⁴³ Букв.: схватываемое и схватывающее, т.е. объект и субъект познания (санскр.).

додэва и Семзамба⁴⁴. С точки зрения Додэва, вопрос об общем источнике *grahya* и *grahaka*, действительно, как видно, неразрешим; у них — коренной дуализм, для иллюстрации отношения представления к его предмету — реальному предмету берется отражение в зеркале (Дандар Лхарамба, *Dmigs brtag pa'i 'grel pa* — Гумб. изд., р. 7в, л. 1). Познание — реальный процесс, форма предмета некоторым образом входит в сознание извне. Но зато вполне убедительный ответ на вопрос о единстве *grahya* и *grahaka* дает система семзамба в словах Дигнаги из *Dmigs brtag*:

de ltar yul gyi ngo bo dang
 nus pa phan tshun rgyu can dang
 thog med tus nas 'jug pa yin⁴⁵.

Их Дандар поясняет так: *des 'ga' ni nus pa ste rigs mthun gyi bags chags yongs su smin pa las rnam par shes pa yul gyi rnam pa nyid du 'byung la*, *des 'ga' ni yul de'i rnam pa can gyi shes pa las nus pa skyeo*⁴⁶ (*ibid*, p. 19a, l.5, ff.).

Еще лучше у того же Дандара (там же, стр. 10аб 3f): *sngon po snang ba'i dbang shes de nyid bag la zha tshe nus pa'i ngo bor 'pho zhing nus pa de yang slar smin pa na cha gcig sngon 'dzin cig shes la snang ba'i sngon po dang cha gcig sngon po'i rnam pa can gyi mig shes su gyur pa yin pa'i rgyu mtshan gyis sngon po dang sngon 'jin mig shes gnyis nyer len gyi shes pa'i rdzas gcig las skye ba'i phyir rdzas gcig ces bya zhing*⁴⁷ etc.

Здесь, таким образом, ...разделяется в безначальном процессе их *grahya* и *grahaka*. Отсюда и определение *Pratyaksha*⁴⁸ у *mdo-sde-ba*⁴⁹: *tshad ma gang rtog bral ma 'krul ba'i shes pa'o*⁵⁰ (Жанжа-думдта, Пек.

⁴⁴ Саутрантика и читтаматра (тиб.).

⁴⁵ «Так природа (форма) объекта и потенциал составляют причину друг для друга и входят с безначальных времен» (тиб.).

⁴⁶ «Некоторые (говорят): потенциал — значит сознание (виджняна), возникающее в форме объекта из совершенно вызревших отпечатков (васана) соответствующего (того же) типа. А некоторые (говорят): потенциал зарождается из сознания, обладающего формой этого объекта» (тиб.).

⁴⁷ «Чувственное восприятие явления синего, когда оно латентно (преживает в спящем состоянии), переходит в потенциальную форму, когда эта потенция снова вызревает, тогда одна часть — это синевя явления для некоего сознания, схватывающего синее, и еще одна часть — это зрительное сознание, обладающее формой синего, то есть поскольку (все это) происходит из одного субстрата сознания, принимающего эти два: причинную синеву и зрительное сознание, схватывающее синее, то называется одним субстратом» (тиб.).

⁴⁸ Непосредственное восприятие (санскр.).

⁴⁹ Саутрантика (тиб.).

⁵⁰ «Это то правильное познание, которое является свободным от дискурсивности и безошибочным знанием» (тиб.).

изд., р. 89а, 1) не удовлетворяет *sems tsam pa*⁵¹, у коих оно гласит: *tshad ma la rtog pa dang bral zhing bag chags grtan byung gi shes pa*⁵² (ibid, р. 133b, 2–3). Изначальную *vasana* в известном смысле можно считать за абсолют, поскольку в буддизме функции теистического абсолюта (творение или рождение мира + спасение) разделены⁵³ и приурочены к двум отдельным носителям: *vasana*⁵⁴ и нирвана, или Будда.

Еще раньше Вы спрашивали меня о монгольском тексте некоторых сутр Nyayabindu. Я Вам его не присылал и должен просить извинения по поводу этой задержки, но я уверен и даже ручаюсь, что он ничего не может прибавить, т.к. представляет собою сокращение буквального перевода с тибетского; он может быть полезен для понимания текста только, если тибетский текст труден синтаксически. Вот образец монгольского перевода одной из сутр N.B. (II, 15):

[*Нерасшифрованная строка параллельной тибетско-монгольской записи*] (Монг. текст взят из М.[онгольского] Данжура, том се, р. 485b.).

Я не писал долго Вам, потому что думал в начале каждого месяца, что вот-вот смогу прислать что-нибудь законченное. Инстинктивно я осуществлял тот самый план работ, который изложен выше, но вполне отчетливо он предстал мне как единственно возможный лишь недавно. Подводя итог вышесказанному, я обращаюсь через Вас с просьбой к Монгольской комиссии о предоставлении мне продления командировки на срок до 1 марта 1929 года для окончания следующих работ, начатых мною и не могущих быть законченными до сих пор:

1. * Обзор литературы цанида в Монголии.
2. * Предметный указатель к библиографии Гелугпы по Лондол-ламе.
3. * Словарь буддийской философии по Yid kyi mun sel Зонкавы.
4. — Указатель монгольских терминов к Nyayabindu, Prajnyamula и др.
5. * Die Lehren der indirschen Materialisten nach tibetischen Quellen⁵⁵.
6. Alambanapariksha von Dignaga, herausgegeben und ubersetzt, mit dem Kommentar des Bstan-dar (Grundtext tibetisch, chinesisich und mongolisch)⁵⁶.

⁵¹ Читтаматринов (тиб.).

⁵² «Относительно правильного познания — знание, которое свободно от дискурсивности и с устойчивыми отпечатками (васана)» (тиб.).

⁵³ Например, *yogavasisṭha*, начало: *yataḥ varvaṇi bhutani pratibhanti ... yatraivopashantaṃ yanti*: начало и конец — одно.

⁵⁴ (Психические) отпечатки (санскр.).

⁵⁵ Изучение индийских материалистов по тибетским источникам.

⁵⁶ «Аламбанапарикша» Дигнаги, редактирование и перевод, с комментариями Дандара. Оригинальные тексты на тибетском, китайском и монгольском языках.

7. Nyayadvara von Dignaga, chinesischer Text, übersetzt und erklärt nach tibetischen Quellen⁵⁷.

8. Pancaskandha von Dignaga, tib. Text mit den Kommentar des or go chi bla ma und viersprachlichen Indices, herausgeg und übersetzt⁵⁸.

9. Vijnaptimatra nach den tibetischen Siddhanta's dargestellt⁵⁹.

Здесь работы, отмеченные *, почти готовы (нуждаются во внешней отделке). Работы, отмеченные «→», сделаны примерно наполовину. Работы неотмеченные находятся в стадии собирания материалов.

Кроме вышеперечисленных, я выполняю еще следующие работы: редактирую составляемые индексы к Mahavyutpatti⁶⁰ и Mkhas pa'i 'byungs gnas⁶¹ и преподаю санскрит ламам, причем попутно перевожу Бюлера⁶² на тибетский язык (переведено 15 лекций).

Отсюда есть возможность заказа книг непосредственно из Тибета, я хотел бы просить о предоставлении мне для этой цели некоторой суммы (примерно 300 руб.). Я предполагаю заказать сумбум Цзонкавы yab stas⁶³ из Дашилхунбо⁶⁴ и другие вещи. Было бы желательно мне в спешном порядке узнать Ваши дезидераты⁶⁵. Монгольских изданий я привезу много.

Знаете ли Вы, что Рериха в Лхасу не пустили⁶⁶? Он провел несколько месяцев неподалеку от Нагчу, а затем трудным путем проследовал в Индию; теперь ... в Дели, где им построен буддийский храм и приглашено из Тибета 30 лам.

Теперь, когда характер и план моих работ выяснились, мне остается только еще выяснить отношение к ним Академии; я хочу надеяться на благоприятный исход. В Университет, Институт и Азиатский музей я послал и посылаю прошения о продлении отпуска. Вам я бесконечно

⁵⁷ *Ньяядвара* Дигнаги, китайский перевод текста и объяснения в соответствии с тибетскими источниками.

⁵⁸ *Панчаскандха* Дигнаги, тибетский текст с комментарием Оргочи-ламы, четырехязычный, с индексами, редактирование и перевод.

⁵⁹ Виджняптиматра, как она представлена согласно тибетской сиддханте.

⁶⁰ *Махавьютпатти* — санскритско-тибетский словарь буддийских терминов, включенный в тибетский канон.

⁶¹ «Источник мудрецов» (тиб.) — тибетско-монгольский терминологический словарь (XVIII в.).

⁶² Речь идет об учебнике Бюлера: *Бюлер Г.* Руководство к элементарному курсу санскритского языка. 1923.

⁶³ Полное собрание сочинений Цонкапы с духовными «сыновьями».

⁶⁴ Один из крупнейших монастырей Тибета, традиции Гелуг, рядом с г. Шигагзе, основан в 1447 г. первым Далай-ламой. Являлся резиденцией Панчен-лам Тибета.

⁶⁵ Списки заказываемых Тубянской книг.

⁶⁶ Речь идет о центральноазиатской экспедиции Н.К. Рериха (1924–1928), которая ставила цель попасть на территорию Центрального Тибета, не имея официального разрешения, и была остановлена на северном плато Тангла.

благодарен за Ваши письма, которые Вы посылали мне, несмотря на мое молчание, и за все Ваше отношение ко мне. Одновременно я пишу С[ергею] Ф[едоровичу] [Ольденбургу] и Б[орису] Я[ковлеви]чу [Владимирцову]. Очень надеюсь, что мой план будет принят и что удастся теперь возобновить нормальные отношения с людьми, которые прерваны были в то время, как и я не знал, удастся ли мне что-нибудь сделать. Очень жду от Вас ответа.

Привет Екатерине Аполлинариевне⁶⁷.
Глубоко преданный Вам Мих[аил] Тубянский.
Привет от Нины Аркадьевны⁶⁸.
29.IX. 1928

24 октября 1931 г.⁶⁹

Дорогой Федор Ипполитович!

Я очень огорчен тем, что Вы меня забыли. На мои письма ответов не было, Андрей Иванович [Востриков] тоже не ответил. На мои запросы относительно книжных desiderata за все время также не было никакого ответа.

Я здесь живу и работаю, в этом году надеюсь приехать в Ленинград. Хочу сообщить Вам, что я здесь нашел довольно интересные монгольские тексты, а именно ряд переводов (ойратских), сделанных Цзая-пандитой⁷⁰, в том числе и полный перевод книги Будона⁷¹, над которой работает Обермиллер. Кроме того, мне посчастливилось найти здесь и ряд санскритских текстов, например, полный рукописный текст Бодичарьяаватара⁷², и, мало того, ряд неопубликованных текстов, а именно Gunaratnasancayaagatha⁷³ — входящий в состав Ганчжу-

⁶⁷ Щербатская Екатерина Аполлинариевна — мать Ф.И. Щербатского.

⁶⁸ Тубянская (Бухарина) Нина Аркадьевна.

⁶⁹ ПФА РАН. Ф. 725. Оп. 3. Д. 218. Л. 24–24а.

⁷⁰ Иначе Зая-пандита (ок. 1599–1662) — ойратский (калмыцкий) просветитель, переводчик буддийских текстов, религиозный деятель, создатель алфавита «тодо бичиг» («ясное письмо») на основе старомонгольской письменности.

⁷¹ Будон Ринчендуб (1290–1364) — тибетский ученый, известный прежде всего своей «Историей буддизма».

⁷² Полное название — Бодхисаттва-чарья-аватара (санскр.): «Введение в деяния Героев Пробуждения» — текст великого индийского буддийского учителя Шантидевы (691–743).

⁷³ Prajna-paramita-ratna-guna-samcaya — сводка по текстам праджняпарамиты (Запредельной мудрости), изложенная в стихах. По найденному М.И. Тубянским в монастыре Манджушри-кит в Монголии тибетскому тексту была подготовлена публикация Е.Е. Обермиллера, воспроизводящаяся и в наши дни.

ра один из основных текстов Махаяны, в известном смысле исходный текст для *Abhisamayalankara*⁷⁴, и в то же время представляющий собой сжатое изложение *Aṣṭa-sahasrikaprajñāpāramitā*⁷⁵. Далее, я нашел четыре оды Нагарджуны, почти совпадающие с *Catuḥstava*⁷⁶ (за исключением одной), вместе с ними и старинный тибетский перевод их, не вошедший в Данчжур. Далее, я нашел санскритский словарь (Коша), приписываемый Нагарджуне, который до сих пор, должно быть, не был найден; последнего обстоятельства я не мог проверить. Текст его немного попорчен, но вот, к примеру, вторая строфа вступительной молитвы, по ней Вы сможете определить, известен ли уже этот текст:

Ya devii stuyate nityam/ vivdhair dharmapariagaih/ sa me bhavatu jihvagre/ brahmaruupa sarasvatii.

Кроме того, есть еще и несколько небольших тантрических текстов. Я слышал, что *Bibliotheca Buddhica*⁷⁷ прекратилась изданием. Означает ли это, что подобные находки не смогут быть опубликованы Академией?

Буду ждать Вашего ответа.
Преданный Вам М. Тубянский
Улан-Батор-хото, Монголия.
Научно-Исследовательский Комитет

⁷⁴ Текст Майтреи-Асанги — комментарий к сутрам праджняпарамиты.

⁷⁵ «Сутра Запредельной мудрости в восьми тысячах строф» считается базовым, т.е. наиболее ранним из пространных сутр праджняпарамиты текстом (предположительно I в. до н.э.).

⁷⁶ Собрание из четырех гимнов (Локатита, Нираупамья, Ачинтья, Парамартха), приписываемое великому индийскому философу Нагарджуне.

⁷⁷ *Bibliotheca Buddhica* — научная серия, созданная С.Ф. Ольденбургом для публикации оригинальных и переводных буддийских текстов. С 1897 по 1937 г. было выпущено 30 томов (большинство в нескольких выпусках).

СОДЕРЖАНИЕ

И. История и политика

<i>К. Kollmar-Paulenz (Каренина Коллмар-Паулени). dGe lugs pa Supremacy in the 16th–17th centuries Mongolia Reconsidered</i>	5
<i>Р.Ю. Почкаев. Правовые аспекты распространения буддизма в Монголии в XIII–XVIII вв.</i>	16
<i>Н.В. Цыремпилов. Фонды востоковедов — Тибетско-монгольский договор 1913 г.: реконструкция истории и причин создания в свете новых источников</i>	34
<i>Ф.Л. Сеницын. Положение буддийской конфессии в Монголии в 1924–1944 гг.</i>	49
<i>В.В. Щепкин. Влияние возвышения маньчжуров на формирование внешней политики Японии в первой половине XVII в.</i>	73
<i>Д.В. Киселёв. Русская дипломатическая разведка в Маньчжурии в конце XIX — начале XX в.</i>	84
<i>Н.В. Коткова. Женский бюрократический аппарат при династии Тан</i>	98

II. Идеи и представления

<i>П.О. Рыкин. Культ Неба, шаманизм и этиология смерти у монголов эпохи империи</i>	115
<i>Т.Д. Скрынникова. Представления о законе в монгольских летописях XVII в.</i>	131

III. Народы (этнография)

<i>В.Ц. Головачёв. Изучение аборигенной истории и этнической политики в трудах тайваньских ученых (середина 1980-х — 2010 г.)</i>	152
<i>М.И. Жих. Арабская традиция об <i>ас-сакалиба</i> в Среднем Поволжье и именьковская культура: проблема соотношения</i>	165
<i>Т.Г. Емельяненко. Коллекция фотографий бухарских евреев С.М. Дудина в собрании Российского этнографического музея</i>	187
<i>Б.З. Нанзатов, М.М. Содномпилова. У торговцев Западной Монголии: этнографические зарисовки</i>	206
<i>Т.А. Пан. Похоронный обряд у китайцев в современных городах Китая</i>	225

IV. Литература и искусство

<i>Fr. Robin (Франсуаз Робэн). Tibetan women poets and the female body: from silence to celebration</i>	233
<i>А.Д. Цендина. Тибетские и монгольские версии «Рассказов попугая»</i>	249
<i>А.А. Базаров. Литература абхидхармы в буддийских монастырях Бурятии (XIX — начало XX в.)</i>	260
<i>А.Э. Терехов. Апокрифические тексты Древнего Китая</i>	271
<i>П.А. Комаровская. Исторические факторы возникновения и развития современной китайской «крестьянской картины» (нунминьхуа)</i>	287
<i>С.Ю. Рыженков. К истории распространения махаянской «Махапаринирвана-сутры» в Китае</i>	300

V. Люди и судьбы

<i>С.В. Дмитриев. Член Русского географического общества генерал султан Гази Валиханов: страницы биографии</i>	311
<i>Ю.И. Дробышев. Ч.Ч. Валиханов о природопользовании в Синьцзяне</i>	324
<i>Р.Ю. Почекаев. Ч.Ч. Валиханов и правовые преобразования в Казахстане в середине XIX в.</i>	333
<i>М.Н. Кожевникова. Ученый секретарь Комитета наук МНР М.И. Тубянский</i>	343
<i>Письма М.И. Тубянского Ф.И. Щербатскому из Монголии (Подготовка и публикация М.Н. Кожевниковой)</i>	360

Научное издание

**СТРАНЫ И НАРОДЫ
ВОСТОКА**

Вып. XXXIV
**Центральная Азия
и Дальний Восток**

*Утверждено к печати
Институтом восточных рукописей РАН*

Редактор *Г.О. Ковтунович*
Художественный редактор *Э.Л. Эрман*
Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректоры *Е.И. Крошкина, Н.Н. Щигорева*
Компьютерная верстка *Н.А. Важенкова*

Подписано к печати 16.05.13
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная. Гарнитура Таймс
Усл. п. л. 23,5. Усл. кр.-отг. 23,5. Уч.-изд. л. 22,7
Тираж 250 экз. Изд. № 8482. Зак. № 3177

Издательская фирма «Восточная литература»
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-02-036542-1



9 785020 365421