

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**ВЛАДИМИРЦОВСКИЕ
ЧТЕНИЯ – VI**

Москва
ИВ РАН
2017

ББК 63.3(5Мо)

В57

Составитель

К. В. Орлова

Научные редакторы

В. В. Грайворонский, К. В. Орлова

В57 Владимирцовские чтения – VI / науч. ред. и сост. К. В. Орлова, науч. ред. В. В. Грайворонский, Ин-т востоковедения РАН. — М.: ИВ РАН, 2017. — 272 с.

ISBN 978-5-89282-738-6

В предлагаемый сборник включены статьи на основе докладов, представленных на очередной Всероссийской научной конференции «Владимирцовские чтения – VI» (Москва, ИВ РАН, октябрь 2010 г.). В статьях рассмотрены новые и малоисследованные темы по истории, источниковедению, экономике, политике, этнологии, литературоведению и языкознанию монгольских народов. Конференция показала, что российское монголоведение продолжает активно развиваться как по традиционным, так и по новым направлениям во многих научных центрах: Москве, Санкт-Петербурге, Улан-Удэ, Элисте, Кызыле, Иркутске и других городах.

ББК 63.3 (5Мо)

ISBN 978-5-89282-738-6

Предисловие

Всероссийские научные конференции «Владимирцовские чтения» – один из традиционных научных форумов монголоведов России – появились вскоре после образования Всесоюзной ассоциации монголоведов (ВАМ) при Отделении истории АН СССР в декабре 1986 г. по инициативе монголоведов и китаеведов Института востоковедения АН СССР и при поддержке коллег из других монгоloedных центров Москвы, Санкт-Петербурга / Ленинграда, Иркутска, Улан-Удэ, Элисты и других городов. Первым председателем Всесоюзной ассоциации монголоведов (до 1992 г.), а затем президентом Общества монголоведов РАН (до 2000 г.) был избран известный российский лингвист-востоковед, директор Института языкознания, чл.-корр. АН СССР Вадим Михайлович Солнцев, который в течение 13 лет беспрерывно руководил деятельностью этой первой научно-общественной организации отечественных монголоведов вплоть до своей кончины в апреле 2000 г.

В 2011 г. Общество монголоведов РАН было преобразовано в Российское общество монголоведов (РОМ). В настоящее время его возглавляет известный российский востоковед и организатор науки, директор Института монгоloedведения, буддологии и тибетологии СО РАН, академик РАН Б.В. Базаров. За истекшие годы были проведены шесть общероссийских научных конференций «Владимирцовские чтения» и опубликованы пять сборников докладов. Эти конференции – дань уважения к памяти выдающегося русского ученого, академика Бориса Яковлевича Владимирцова (1884–1931), посвятившего свою научную деятельность глубокому и многостороннему изучению Монголии.

В настоящий сборник включены доклады Всероссийской научной конференции «Владимирцовские чтения – VI», состоявшейся в Институте востоковедения РАН 11 октября 2010 г. Географическое

представительство участников конференции было весьма широким – Москва, Санкт-Петербург, Улан-Удэ, Элиста, Кызыл, Пермь, Оренбург, – что свидетельствует о постоянном расширении географии монголоведческих исследований в России и появлении молодых, перспективных монголоведов. По установившейся традиции, которая отражает широкий круг научных исследований классика российского монголоведения Б. Я. Владимирцова, а также в соответствии с делением конференции на две основные секции, материалы сборника распределили по двум разделам: «История» и «Фольклор, религия, филология». При этом в раздел «История» помимо докладов непосредственно по исторической тематике вошли также доклады по политологии, социологии, этнографии, буддологии и экономике.

Среди материалов по истории Монголии, Бурятии, Калмыкии и Тувы обращают на себя внимание статьи О. В. Лушникова (Пермь) «Современная отечественная историография об экономической и культурной политике Монгольской империи», О. В. Зотова (Москва) «Восточный Туркестан – основа Монгольской империи и ключ к мировой политике», В. Д. Дугарова (Улан-Удэ) «Старобурятская интеллигенция в конце XIX – начале XX в. в поисках национальной идеи бурятского этноса», С. К. Рощина (Москва) «Сухе-Батор – национальный герой Монголии», С. В. Джунжузова (Оренбург) «Организация медицинской службы в Ставропольском калмыцком войске (30-е гг. XVIII в. – начало 40-х гг. XIX в.)».

В статью С. Л. Кузьмина (Москва) «Захват китайских передовых позиций под Угрой войсками барона Р. Ф. Унгерна в 1921 г.» включены материалы полевых исследований автора. В работе В. В. Грайворонского (Москва) «Бурятия (Россия), Монголия и Внутренняя Монголия (Китай) на путях трансформации» предпринята попытка сравнить ход развития и результаты социально-экономических реформ на примере Монголии и соседних, этнически близких с ней регионов России и Китая.

Новым и характерным явлением стал заметный рост числа статей, касающихся политологической проблематики, в том числе в материалах М. И. Гольмана (Москва) «О политических событиях в Монголии (1900–2010)», А. В. Ганжурова (Улан-Удэ) «Политический кризис в Монголии (апрель 2010 г.)», В. А. Родионова (Улан-Удэ) «Образ России в дискурсивных практиках СМИ Монголии» и др.

Проблемы социальной адаптации монголов в условиях современного города Улан-Удэ рассмотрены в статье А. В. Михалёва (Улан-Удэ), социального положения отдельных групп населения Халхи и Танну-Тувы на рубеже XIX–XX вв. – в статье С. С. Ховалыг (Кызыл). Интерес представляют статьи Р. Т. Сабирова (Москва) «Проблема возрождения буддизма в современной Монголии в историческом контексте», Б. Д. Цыбенова (Улан-Удэ) «Боги и духи дауров».

Во II раздел вошли интересные, содержательные статьи по малоисследованным проблемам монгольского языкознания, фольклористики и литературоведения, в том числе А. А. Бурыкина (Санкт-Петербург) «К исторической и ареальной типологии монгольских сказок о Царцаа Намжил: сибирские, тюркские, кавказские европейские параллели», Г. Ц. Пюрбеева (Москва) «Фразеология памятника монгольского права XVIII в. “Халха Джирум”», Д. Н. Музраевой (Элиста) «О буддийской литературе у калмыков в XX – начале XXI в.», Л. С. Дампиловой (Улан-Удэ) «Семантика образов персонажей в шаманских ритуальных обрядах», Б. С. Дугарова (Улан-Удэ) «Культ Хормусты в сакральной традиции монголов». Наряду с вышеназванными работами известных монголоведов в сборник вошли также статьи студентов ИСАА МГУ О. А. Сапожниковой «Тема любви в монгольской литературе (1960–1980)» и А. И. Чернухи «Акцент и ударение в монгольском языке».

Сборник рассчитан на специалистов, монголоведов, востоковедов, историков, политологов, экономистов, филологов, студентов и всех интересующихся проблемами истории и современного развития Монголии, Бурятии, Калмыкии и Тувы.

I. ИСТОРИЯ

А. З. Бадмаев

Руководящий корпус Монголии в освоении русского языка

В первые десятилетия XX в. наблюдается активное усиление контактов между Россией и Монголией. Восстановление и укрепление монгольской государственности в эти годы отвечало задачам российской стороны восстановить здесь свое экономическое и политическое влияние. Необходимо отметить, что важную роль в подготовке кадров и развитии российско-монгольских связей сыграли консульские школы. Хорошее знание русского языка монгольской стороной должно было способствовать ведению политических переговоров с Россией и достижению взаимного понимания и компромиссов. Многие из представителей будущей элиты монгольского общества прошли подготовку и обучение на территории России.

Одним из масштабных деятелей монгольской истории, представителем новых общественных сил был активный участник революции 1921 г. Хорлоогийн Чойбалсан. В книге российского исследователя С. К. Рощина¹, посвященной жизненному пути маршала Х. Чойбалсана, достаточно подробно освещается его роль в создании и укреплении независимого монгольского государства, его искреннее и дружеское отношение к России, Советскому Союзу. Одним из важных источников для исследователя послужили опубликованные воспоминания Д. П. Першина*, который

* Першин Дмитрий Петрович (1860–1936) – председатель Отделения этнографии Восточно-Сибирского отделения Императорского Русского географического общества с 1897 г. Чиновник особых поручений при иркутском генерал-губернаторе с 1913 г. С этого времени выезжает в Монголию, организывает совещания по вопросам русско-монгольской торговли и отношений между двумя странами.

работал в 1915–1927 гг. в Монголии². Кропотливое исследование об учебе в России Х. Чойбалсана провели известные монголоведы Е. М. Даревская³ и Е. И. Лиштованный.

Действительно, Х. Чойбалсан (1895–1952) с юных лет был связан с Россией. В 12 лет он был отдан в монастырь и спустя четыре года бежал в Ургу. Пройдя монастырскую школу, он испытывал потребность в знаниях и учебе. После объявления независимости Монголии в Урге открылись первые светские школы. В 1912 г. начали работать школа для монголов при российском консульстве и правительственная монгольская школа при Министерстве иностранных дел. Российский дипломат И. Я. Коростовец, отмечая значение этих культурных начинаний, писал: «...я наметил устройство русско-монгольской школы для обучения монголов русскому языку. *Никто из официальных монголов тогда русского языка не знал* (курсив мой. – А. Б.) и мы принуждены были обращаться к содействию пришлых бурят, что, конечно, представляло некоторые неудобства. Руководителем школы взялся быть тот же Жамсаранов (Цыбен Жамцарано. – А. Б.). Впоследствии мною сделана была попытка привлечь монголов в русские учебные заведения. Князя, однако, отнеслись к этому делу недоверчиво, заявив, что у них есть свой университет и Тибетские профессора, а желающие усовершенствовать образование могут ехать в Пекин или Лхасу. Мои доводы о пользе образования встретили, кроме того, противодействие лам. Последние противились всему, что так или иначе могло поколебать их привилегированное положение и способствовало просвещению населения. Даже такой прогрессивный монгол, как Да-лама, проявлял в некоторых случаях непонятную косность»⁴. Учебные курсы вели опытные преподаватели-монголы, а также из Бурятии (Н. Т. Данчинов, Д. А. Абашеев и др.).

В 1913 г., проявив упорство и настойчивость, Х. Чойбалсан поступил в начальную школу при консульстве. Учеба в школе продолжалась недолго, и вскоре по решению монгольского правительства о направлении лучших учеников в Россию он со своим учителем Н. Т. Данчиновым летом 1914 г. прибыл в Иркутск. Х. Чойбалсан был принят в высшее начальное училище при Иркутском учительском институте, где и проучился неполных три года. Будучи главой попечительского совета, Д. П. Першин, знакомый со всеми учениками, дал нелестную характеристику Х. Чойбалсану: «По-русски он начал

говорить сносно, но по части русской грамоты оказался слабоват. Поучившись почти три года, он едва мог лишь написать несколько самых несложных фраз. Да и по монгольской грамоте он тоже был не особенно боек... парень покладистый из категории “чего изволите” с примесью молчалинства, и слепой исполнитель приказаний ЦК партии <...> Чой-балсан при хорошем поведении отличался своей ограниченностью, пассивностью и полным безразличием ко всему окружающему: он ни на что не реагировал, ни в чем не проявлял инициативы, а делал спустя рукава все, что ему прикажут, хотя в общем был безобидным и добродушным юношей»⁵.

Известный монголовед С. К. Роцин аргументирует пристрастные высказывания опекуна в адрес Х. Чойбалсана враждебным отношением Д. П. Першина к русским большевикам и монгольским партийцам. Слабое знание грамматики Х. Чойбалсаном наряду с улыбочивостью и приятной наружностью находит свое подтверждение в воспоминаниях бывшего вице-министра земледелия МНР и главного редактора газеты ЦК МНРП «Унэн»: «...Об этом мало кто знает, что Чойбалсан практически не умел писать. Он мог подписывать документы, мог читать отпечатанный на машинке текст своих речей, но в остальном он был человек неграмотный»⁶. В то же время автор биографии маршала совершенно справедливо замечает, что «пассивность», «безразличие» юноши никак не вяжется с дерзким побегом из дальнего монастыря. Юноша смог самостоятельно добраться до Урги, отказался вернуться обратно и сумел поступить в школу, а позже приехал в Иркутск⁷. Кроме того, автор привел выдержку из документальной повести М. Колесникова «Сухэ-Батор», где дается полярная (вышесказанной и в духе времени) оценка личности Чойбалсана: «Он овладел русским языком, читал русские газеты, общался с русскими интеллигентами и рабочими. Он всегда был в курсе событий. Благожелательно улыбающийся, красивый, мягкий в отношениях с людьми, он сразу располагал к себе. <...> Он был самым способным во всем училище. Он знал и такое, чего не знали преподаватели. Он знал, что Россия неуклонно идет к революции»⁸.

Правительство Монголии, опасаясь растущего влияния на монгольских учеников революционных идей и событий в России, отозвало их весной 1917 г. в Ургу. После непродолжительной работы на телеграфе весной 1918 г. 23-летний Х. Чойбалсан остался

не у дел. Но благодаря знанию русского языка он был востребован как переводчик. В условиях нараставшей китайской опасности известия о серьезных потрясениях в России (революция и Гражданская война) привели к образованию в Урге в 1918–1919 гг. двух нелегальных политических кружков, к которым примкнули будущие лидеры страны Х. Чойбалсан и Д. Сухэ-Батор. Д. Сухэ-Батор работал наборщиком в Ургинской типографии, где быстро установил контакты с русскими революционерами⁹. Объединение этих кружков в июне 1920 г. положило начало созданию Монгольской Народной партии, которая с 1925 г. стала официально именоваться Монгольская народно-революционная партия (МНРП).

В июле – августе 1920 г. первая монгольская делегация, в состав которой входили Д. Сухэ-Батор и Х. Чойбалсан, обратилась к Советской России с просьбой об оказании помощи монгольскому народу в восстановлении автономии¹⁰. Первые встречи делегатов на российской земле прошли в Троицкосавске (ныне Кяхта), затем – в Верхнеудинске, Иркутске, Москве. Х. Чойбалсан и Д. Сухэ-Батор остались в Иркутске. Здесь они продолжили партийную работу, готовили издание первой монгольской революционной газеты «Монголын унэн» («Монгольская правда»), занимались на военных курсах, где Чойбалсан помогал Сухэ-Батору с переводами, так как занятия велись на русском языке.

Во время личных встреч, бесед в России члены монгольской делегации, несмотря на всю ее неоднородность и различия во взглядах по вопросам политики и экономики, приобрели необходимый опыт ведения политических переговоров. Вернувшись в Монголию в ноябре 1920 г., Х. Чойбалсан оказал активное содействие в формировании частей народно-революционной армии. При его деятельном участии 1–3 марта 1921 г. в Троицкосавске состоялся I съезд Монгольской Народной партии. 13 марта Х. Чойбалсан вошел в состав Временного народного правительства в качестве ответственного за пропаганду и агитацию. Уже 20 мая постановлением правительства он был назначен заместителем главкома и таким образом вошел в ближайший круг лидеров начавшейся революции. Дальнейшие события известны и широко освещены в отечественной и монгольской историографии. Краткая биография Х. Чойбалсана демонстрирует, что после победы Монгольской народной революции наблюдается резкий взлет его

военной и политической карьеры¹¹. Думается, что он, будучи уже крупной политической фигурой, имел возможность учитывать приобретенный в России опыт, подвергать анализу собственные наблюдения российских реалий. А хорошее знание им русского языка позволяло мгновенно располагать к себе представителей дружественной страны. Все это нашло свое позитивное отражение на дальнейшем сотрудничестве Монголии с Советским Союзом.

После событий на Халхин-голе, где в 1939 г. объединенные советские и монгольские войска разгромили японских милитаристов, не без влияния премьер-министра МНР маршала Х. Чойбалсана началась политическая карьера Юмжаагийн Цеденбала (1916–1991). Он родился в семье бедных аратов на крайнем северо-западе Монголии в современном сомоне Давст Убсунурского аймака (на границе с Тувой)¹². Согласно традиции, его старший брат Аюрзан был отправлен родителями в Улангомский монастырь. Похожая перспектива, по всей вероятности, ожидала и младшего сына. Но новая власть внесла коррективы, и Цеденбал, несмотря на нежелание родителей, по разверстке в 1925 г. был мобилизован в школу. Из школы юный Цеденбал пытался бежать дважды, но затем, испытав большой интерес к занятиям, продолжил учебу. После окончания средней школы в Улан-Батаре юноше предложили учиться в Советском Союзе¹³.

Иркутский государственный университет – первое высшее учебное заведение Восточной Сибири и Дальнего Востока, – который начал подготовку кадров для зарубежных стран в 1925 г., приняв на обучение семь монгольских учащихся. Монголкурсы при Иркутском госуниверситете положили начало обучению монгольской молодежи в Восточной Сибири. В 1925–1932 гг. в нем получили образование более 100 монгольских граждан¹⁴. Цеденбал попал в группу, которую отправляли в Иркутск на двухгодичные подготовительные курсы¹⁵. После учебы на рабфаке и в финансово-экономическом институте Иркутска Ю. Цеденбал в 22-летнем возрасте вернулся в Монголию и через некоторое время возглавил Министерство финансов и правление Государственного банка МНР. Усилия, затраченные на учебу в России, не были напрасными. Монгольские финансисты, возглавляемые Ю. Цеденбалом, значительно выросли в профессиональном плане, и в 1939 г. бюджет страны в доходной части перевалил за сто миллионов тугриков¹⁶. Во время войны на Халхин-голе молодой

министр обеспечивал финансирование предприятий, занимался производственным снабжением войск.

В апреле 1940 г. на X съезде МНРП Ю. Цеденбала избрали генеральным секретарем ЦК МНРП. Он занимал этот пост до августа 1984 г. (с небольшим перерывом в 1954–1958 гг.) вплоть до своей внезапной отставки. В 1952 г., после смерти Х. Чойбалсана, Цеденбал становится первым лицом в государстве. Следует отметить, что рекомендация и назначение кандидатуры Ю. Цеденбала на высокую должность согласовывались с руководством Советского Союза¹⁷. Примечательно, что при этом глава советского правительства В. М. Молотов подчеркнул следующее: «Я как раз приехал, когда Цеденбал Председателем Совета Министров был, а Первым секретарем Дамбу сделали. А он хитрый такой монгол, осторожный, *по-русски не говорит. Одно это уже свидетельствует о том, что он для руководства не годится, – надо читать “Правду”, “Коммунист”*. А Цеденбал выучился в Иркутском финансовом институте (курсив мой. – А. Б.)»¹⁸. Политическая и личная судьба Ю. Цеденбала напрямую соприкасалась с Советским Союзом, и до конца своей деятельности он оставался преданным советско-монгольской дружбе, был одним из немногих зарубежных политических деятелей, кому довелось близко знать и сотрудничать со всеми первыми руководителями Советского Союза, исключая В. И. Ленина¹⁹.

По свидетельству востоковеда Ш. Г. Надирова, интересы Ю. Цеденбала не ограничивались общественно-политической сферой. «В его богатой, поистине уникальной личной библиотеке наряду с книгами социально-экономической и политической тематики много места занимали труды крупных историков, философов и писателей разных эпох. В каждый свой приезд в Москву... Ю. Цеденбал непременно посещал книжную экспедицию Управления делами ЦК КПСС и покупал массу книг, *изданных в Советском Союзе и других странах на русском языке* (курсив мой. – А. Б.)... Когда же у него оказывалась книга, в которой затрагивалась монгольская тематика, он буквально “прорабатывал” ее с карандашом в руке. Его особенно интересовало: как освещается история Монголии; как оцениваются ее выдающиеся представители...»²⁰

Отличное знание русского языка, которым Ю. Цеденбал овладел лучше Х. Чойбалсана, несомненно, содействовало укреплению

взаимного доверия, возникновению неформальных, а порой и дружеских отношений между ним и руководителями СССР. В какой-то степени это качество монгольского лидера способствовало быстрому решению важных для Монголии экономических и других вопросов. В свою очередь, это поддерживало политический вес и престиж Ю. Цеденбала в стране. Неслучайно вклад Ю. Цеденбала в развитие советско-монгольского сотрудничества был отмечен также советскими наградами: двумя орденами Ленина, орденом Октябрьской Революции, орденом Кутузова 1-й степени.

В период руководства страной Ю. Цеденбалом процессы социалистического строительства оказали большое влияние на монголов в сфере культуры и образования. В советский период за время обучения в вузах СССР тысячи монгольских граждан выучили сложный русский язык, ставший для них вторым родным языком. Именно изучение русского языка жителями степной страны стало непременной и важной составляющей многогранного сотрудничества двух стран. В 1979 г., согласно поручению Ю. Цеденбала, в Улан-Баторе был создан Институт русского языка имени А.С. Пушкина, сыгравший ключевую роль в подготовке квалифицированных русистов в стране²¹. Русский язык изучали на различных курсах, в кружках, он был включен в программу вступительных испытаний в вузы. В теле- и радиоэфире транслировались уроки русского языка. Активно развивались интеллектуальные контакты, приглашались советские специалисты – преподаватели русского языка, укреплялись научные связи, продолжалась подготовка монгольских студентов в советских вузах. До начала 1990-х гг. популярность русского языка, его широкое использование в повседневной жизни ощущались во многих городах и районах Монголии, что подтверждает исследование известного специалиста С. Эрдэнэмаама²².

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. Монголия вступила в качественно новую полосу своего исторического развития. Демократизация государственной, общественно-политической, экономической и духовной сфер жизни в то же время сочеталась с националистической составляющей общественной жизни. Эти годы были ознаменованы ростом русофобских и антисоветских настроений в монгольском обществе. Проявлением этих негативных тенденций стала жесткая политика дистанцирования от России. Здесь также необходимо

учитывать в целом проигрышный и невнятный внешнеполитический курс России в 1990-е гг. даже в отношении бывших союзников по социалистическому лагерю. В результате по настоянию монгольского руководства отзывались советские специалисты, сворачивались научные и культурные связи и контакты. Историк В.Ц. Ганжуров, давая оценку этим явлениям, подчеркнул, что сужение сферы изучения и использования русского языка привели к уменьшению информационного пространства, способного формировать положительный образ России и ее граждан²³.

Но к середине 1990-х гг. вследствие неудовлетворенности монголами итогами быстротечных реформ вновь был востребован уже позитивный облик России в качестве желательного внешнеполитического партнера, который для многих ассоциировался с уверенностью в завтрашнем дне, благополучными и стабильными временами²⁴. Начало 2000-х гг. характеризуется возвращением взаимного интереса между двумя странами. Оживление российско-монгольского сотрудничества сопровождалось подписанием различных документов, программ в области науки, культуры, образования. В этот период наиболее заметной и яркой фигурой на политическом олимпе Монголии становится избранный в 2005 г. президент страны Намбарын Энхбаяр. До избрания на пост главы государства Н. Энхбаяр уже обладал колоссальным опытом партийной и государственной работы: с 1992 г. четырежды избирался депутатом Великого государственного хурала, в 2000–2004 гг. возглавлял правительство Монголии, работал министром культуры, был председателем МНРП. Будучи лидером страны, он всегда демонстрировал блестящий пример владения русским языком и приобщения к мировой культуре. В 2007 г. в телеэфире канала «Россия» вышел выпуск авторской публицистической программы М. Гусмана «Формула власти», главным героем которой стал президент Монголии. Содержание этого телеинтервью, оставившее сильное впечатление о масштабе личности Н. Энхбаяра, было продублировано многими изданиями монгольских СМИ. Символично, что эта встреча предшествовала визиту Н. Энхбаяра в Россию.

Н. Энхбаяр родился 1 июня 1958 г. в семье врача и учительницы в Улан-Баторе. В 1965 г. был зачислен в так называемую специальную школу № 23, в которой учебные дисциплины преподавались на русском языке. Выбор родителей был мотивирован желанием

дать старшему сыну хорошее, качественное образование. До школы Энхбаяр посещал русский детский сад «Дружба» и по собственному признанию не помнит, как научился говорить по-русски²⁵. В школе увлекся переводами произведений М. Шолохова на монгольский язык. В 1975 г. в Улан-Баторе он успешно прошел конкурсный отбор и поступил в московский Литературный институт имени Горького. По словам Н. Энхбаяра, Литературный институт стал для него «великой школой». Именно здесь студенты имели уникальную возможность читать Библию, Коран, Бердяева, Мережковского, Булгакова, Фрейда. В общежитии института студенты осваивали массу самиздатовской, в том числе запрещенной, литературы. Студент активно интересовался смеховой культурой, читал Бахтина, Рабле. Любимыми и наиболее посещаемыми местами будущего президента были кинотеатр «Иллюзион» на Котельнической набережной, кинотеатр «Повторного фильма» у Никитских ворот, Пушкинский музей и Третьяковская галерея. Монгольский студент слушал лекции по фольклору и древнерусской литературе профессора Кедрова – основателя своего поэтического течения, лекции по кинематографии Трауберга. Энхбаяр был очарован лекцией о культуре выдающегося ученого-филолога, академика с мировым именем Сергея Аверинцева, которого современники считали, что его «достижения в культуре вершинны»²⁶. Н. Энхбаяр преклонялся перед творчеством Ф. Достоевского, особенно остро, по собственному признанию, он ощутил глубину драматизма романа «Братья Карамазовы».

В 1980 г. Н. Энхбаяр защитил дипломную работу «Перевод монгольских рассказов на русский язык, перевод с русского на монгольский язык» и окончил Литературный институт с отличием, получив специальность литератора-переводчика. В 1980–1990 гг. Н. Энхбаяр был редактором-переводчиком, заведующим отделом внешних связей Союза писателей Монголии, вице-президентом Монгольского союза переводчиков. В 1985–1986 гг. он прошел стажировку в Лидском университете Великобритании, где совершенствовал знание английского языка. В одном интервью он подчеркнул, что знание русского языка является обязательным для монголов. И не владея русским, китайским, английским, трудно быть участником мировых процессов. Он перевел на монгольский язык «Учение Будды», некоторые произведения мировой и русской классики (Пушкина,

Диккенса, Гоголя и других писателей), переводил на русский язык монгольские сказки. Среди любимых писателей Н. Энхбаяр выделил Гоголя и Элинджера²⁷, чье произведение «Над пропастью во ржи» увязывает с десятью основными понятиями дзэн-буддизма. В 2006 г. Н. Энхбаяр выпустил восьмитомник своих произведений.

В декабре 2006 г. официальный визит президента Монголии в Россию начался с поездки по регионам. Столица Бурятии – Улан-Удэ – стала стартовой площадкой этого визита в России. После посещения крупных производственных предприятий, Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН Н. Энхбаяр встретился со студентами и преподавателями Бурятского государственного университета, где присутствовали президент Бурятии Л. В. Потапов, Чрезвычайный и Полномочный Посол Российской Федерации в Монголии Б. А. Говорин, монгольский дипломат Л. Хангай. Ректор университета С. В. Калмыков зачитал приказ о присвоении президенту Монголии звания Почетного доктора Бурятского государственного университета. На вопрос из зала о литературном произведении Р. Баха «Чайка по имени Джонатан Ливингстон» Н. Энхбаяр дал содержательный ответ на блестящем русском языке, суть которого вкратце сводилась к следующему: Монголия, подобно баховской чайке, должна в перспективе совершить настоящий прорыв в будущее. Это заявление президента тождественно его словам, сказанным незадолго до приезда в Россию, где, рассуждая о карме человека и проводя параллели с государством, Н. Энхбаяр высказал мысль, что у Монголии есть шанс улучшить свою судьбу²⁸.

В дальнейшем глава монгольского государства побывал также в Башкирии, Калмыкии, Новосибирской области. Российские СМИ, подчеркивая высокий потенциал российско-монгольских связей, писали о возможности заново отстроить систему связей, учитывая замеченное президентами двух стран отсутствие языкового барьера²⁹. Монгольская пресса писала, что знание монгольским президентом русского языка заставляет собеседников более внимательно прислушиваться к его словам³⁰. Во время визита стороны подписали ряд документов, в том числе Московскую декларацию, в которой нашли отражение не только вопросы торгово-экономического, но и гуманитарного сотрудничества. Н. Энхбаяр также подчеркнул, что 2006 год – год 85-летия установления дипломатических

отношений между нашими странами³¹. Показателен тот факт, что президент Монголии был награжден медалью Пушкина за «большой вклад в распространении, изучении русского языка, сохранении культурного наследия, сближении и взаимообогащении культур наций и народностей»³².

Личные наблюдения позволяют сделать вывод автору статьи, что монголам присуще природное чувство оптимизма, они обладают наблюдательностью, хорошей памятью и, что немаловажно, в подавляющем большинстве абсолютным музыкальным слухом. Эти качества, во многом свойственные именнономадам, отражаются на их лингвистических особенностях и, несомненно, способствовали и способствуют упорной учебе, качественному овладению не только сложным русским языком, что, на наш взгляд, является настоящим интеллектуальным подвигом, но и любым иностранным. Будущие лидеры степной страны, обучаясь в России/Советском Союзе, смогли преодолеть трудности учебы в непривычных условиях и доказать свою состоятельность, в первую очередь в освоении русского языка.

Реальный процесс расширения внешнеполитических и интеллектуальных контактов монгольской политической элиты с Советской Россией придал изучению русского языка высокий престиж. Языковая политика монгольского государства установила режим благоприятствования в отношении русского языка. Изучение языка северного соседа стало в какой-то степени модным, он выступил для монголов своеобразным мостиком к сокровищницам мировой культуры. Учитывая, что Монголия в качестве образца построения социализма взяла советскую модель, в кругах монгольской номенклатуры предпочтение объективно отдавалось тем, кто получил образование в СССР. Руководители Монголии Ж. Батмунх (1984–1990), П. Очирбат (1990–1997), Н. Багабанди (1997–2005), Н. Энхбаяр (2005–2009), действующий президент Монголии Ц. Элбэгдорж получили или совершенствовали свое образование в СССР. Историк Е. И. Лиштованный справедливо отмечает, что со второй половины 1980-х гг. у истоков новых организаций демократической направленности стояла немалая часть тех, кто также получил образование в советских вузах³³. В то время монгольский истеблишмент, имея за плечами качественное советское/российское образование, хорошее знание русского (зачастую как минимум еще одного иностранного) языка, свободно ориентируется

в понимании особенностей российского партнерства. Представляется, что владение русским и другими иностранными языками монгольским руководством позволяет ему на должном уровне поддерживать и выстраивать добрососедские отношения с Россией и укреплять связи с другими государствами.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Роцин С. К. Маршал Монголии Х. Чойбалсан. Штрихи биографии. М., 2005.
- ² Першин Д. П. Барон Унгерн, Урга и Алтан-Булак. Самара, 1999.
- ³ Даревская Е. М. Сибирь и Монголия. Очерки русско-монгольских связей в конце XIX – начале XX века. Иркутск, 1994.
- ⁴ Коростовец И. Я. От Чингис-хана до Советской республики / Краткая история Монголии с особым учетом новейшего времени. Улан-Батор, 2004. С. 218–219.
- ⁵ Цит. по: Лиштованный Е. И. От Великой империи к демократии: очерки политической истории Монголии. Иркутск, 2007. С. 124, 130.
- ⁶ Там же. С. 64.
- ⁷ Роцин С. К. Указ. соч. С. 15.
- ⁸ Цит. по: Роцин С. К. Указ. соч. С. 30–31.
- ⁹ Биография Д. Сухэ-Батора (<http://www.peoples.ru/state/politics/suhe-bator/index.html>)
- ¹⁰ См. подробнее: Лиштованный Е. И. Указ. соч. Иркутск, 2007. С. 29.
- ¹¹ Биографический указатель (http://www.hrono.info/biograf/bio_ch/choibals.html)
- ¹² Там же.
- ¹³ Шинкарев Л. И. Монголы: традиции, реальности, надежды. М., 1981. С. 7.
- ¹⁴ История ИГУ. Международная деятельность (<http://isu.ru/info/intern.html>).
- ¹⁵ Надиров Ш. Г. Цеденбал. 1984 год. М., 1995. С. 27.
- ¹⁶ Шинкарев Л. И. Указ. соч. С. 8.
- ¹⁷ См.: Надиров Ш. Г. Указ. соч. С. 23–24; Шинкарев Л. И. Цеденбал и Филатова: Любовь. Власть. Трагедия. Москва – Иркутск, 2004. С. 123.
- ¹⁸ Чуев Ф. Сто сорок бесед с Молотовым: Из дневника Ф. Чуева; Послесловие С. Кулешова. М., 1991. С. 116; (http://grachev62.narod.ru/molotov_140/chapt04.htm)
- ¹⁹ Надиров Ш. Г. Указ. соч. С. 86.
- ²⁰ Там же. С. 30.
- ²¹ Галсан С. Русский язык нужен и сегодня, а завтра тем более // Монгольская русистика. Улан-Батор, 2007. С. 25–26.
- ²² Эрдэнэмаам С. Русский язык в Монголии (<http://www.mapryal.org/shownews.>)

²³ Ганжуров В. Ц. Россия – Монголия: история, проблемы, современность. Улан-Удэ, 1997. С. 13.

²⁴ См. подробнее: Родионов В. А. Россия и Монголия: новая модель отношений в начале XXI века. Улан-Удэ, 2009. С. 131–134.

²⁵ Зууны Мэдээ. 09.12.2006.

²⁶ Яковлева Е. Дорога к храму // Российская газета. 18.06.2009. С. 7.

²⁷ Лошак В. За кашемир во всем мире // Огонек (<http://www.ogoniok.com/4970/32/>)

²⁸ Сайт президента Монголии http://www.president.mn/show_module

²⁹ Кузьмин В. Партнерство вне политики // Российская газета. 09.12.2006.

³⁰ Монголын мэдээ. 12.12.2006.

³¹ Россия и Монголия: сотрудничество крепнет // Парламентская газета. 12.12.2006.

³² Официальный сайт Президента России (<http://www.kremlin.ru/text/psmes/2007/11/150001.shtml>)

³³ Лиштованный Е. И. Монголия в истории Восточной Сибири (XVII–XX вв.). Учебное пособие. Иркутск, 2001. С. 111.

Состояние и перспективы монголо-южнокорейских отношений (первое десятилетие XXI в.)

Дипломатические отношения между Монголией и Республикой Корея (РК) были установлены 26 марта 1990 г., в период начала демократических преобразований в Монголии. В течение более чем 20 лет двусторонние отношения и сотрудничество во всех социальных сферах развиваются довольно успешно. Монголия имеет свое посольство в Сеуле, а Южная Корея – в Улан-Баторе. В 2006 г. между Монголией и РК было подписано соглашение о двустороннем партнерстве.

По данным 2007 г., за пределами Монголии проживало 120 тыс. мигрантов из этой страны. Из них самая многочисленная группа – монгольские казахи, переселившиеся в Казахстан – 65 тыс. В странах ЕС – около 10 тыс., в том числе в Германии 7 тыс. граждан Монголии. В США – 10 тыс., в Японии – около 10 тыс.¹ В Корею, по оценкам, проживало 27860 монголов; при этом считалось, что монголов там намного больше, но статистика их не учитывает, так как многие находились там нелегально.

Число монгольских граждан, проживающих в Южной Корее, – самое большое за пределами Монголии²; в 2008 г., по оценкам, оно составляло в 32206 человек³. (Неофициально называют цифру 150 тыс. монголов, живущих в РК.) В то же время в Монголии проживало 3,5 тыс. южнокорейцев⁴. Согласно двустороннему соглашению, подписанному в 2006 г., граждане обеих стран, находящиеся (проживающие) в другой стране, на взаимной основе освобождаются от обязательных взносов в национальные пенсионные фонды страны пребывания⁵. Как результат расширения отношений между гражданами двух стран, число посещающих Корею монголов и Монголию

корейцев постоянно увеличивается. В 2008 г. Южную Корею посетили 43 113 монголов, а Монголию — 44 тыс. южнокорейцев⁶. Число монголов, посетивших Республику Корея в разные сроки и с разными целями, выросло за 2005–2008 гг. с 24 700 до 43 113 человек⁷. Для Монголии это огромные цифры. По мнению монгольского исследователя Д. Сэрдарама, существуют следующие факторы притягательной силы этой страны для монголов: дружеские межгосударственные взаимоотношения, географическая близость, хорошие возможности получения специальности⁸. Данные, касающиеся числа монгольских граждан, официально живущих и работающих в Южной Корее, несколько различаются. Средняя цифра – 25–30 тыс. человек. Считается, что в Южной Корее работают и живут более 30 тыс. монгольских граждан, около 3 тыс. корейцев живут в Монголии⁹. По данным 2008 г., в летнее время между двумя странами выполнялось 20 авиарейсов в месяц, в зимнее – 12.

Министерства иностранных дел Монголии и Южной Кореи регулярно проводят консультации по консульским вопросам. Прежде всего это вопросы защиты прав монгольских граждан, проживающих в РК и южнокорейских граждан – в Монголии. Работающие в Южной Корее монголы делятся на две неформальные группы – те, кто находятся там на основании договоров, заключенных между соответствующими организациями обоих государств, и те, кто работают на основе собственной инициативы, т.е. по договоренности с работодателями. Монгольские гастарбайтеры в РК неплохо зарабатывают и, помогая материально своим семьям, вносят немалые средства в госбюджет своей страны. В то же время это в определенной степени способствует уменьшению безработицы в самой Монголии. В последние годы создается все больше монголо-корейских семей. Сегодня их насчитывается более 1800. Только за 2005 г. их число возросло на 542. В 80 процентах супружеских пар жены монголки. Из них свыше 300 приняли гражданство РК¹⁰. В этой ситуации возникает немало вопросов, касающихся урегулирования юридических и социальных прав монгольских женщин, ставших гражданками Южной Кореи.

Отношения между Монголией и Южной Кореей развиваются практически по всем возможным направлениям двустороннего сотрудничества. По оценкам обеих сторон, важную роль в укреплении правовых основ двусторонних взаимоотношений и сотрудничества играют

межпарламентские связи. Налажен постоянный политический диалог и обмен визитами на высшем и высоком уровне. В 1999–2008 гг. Южную Корею посетили: президент Монголии (3 визита), премьер-министр (3 визита), также состоялись визиты спикера Великого государственного хурала (ВГХ), министра иностранных дел и других официальных лиц. В те же годы Монголию посетили: президент РК (2 визита), премьер-министр (1 визит), спикер Национальной Ассамблеи (2 визита), председатель Конституционного суда, министр иностранных дел и др. В 2009 г. в Монголии побывал министр обороны Южной Кореи, в феврале 2010 г. состоялся визит в РК делегации ВГХ во главе с его спикером Д. Дэмбэрэлом.

28 мая 2007 г. Республику Корея с трехдневным государственным визитом посетил президент Монголии Н. Энхбаяр. Он провел переговоры с южнокорейским президентом Но Му Хёном. Эта встреча, как и весь визит, была посвящена главным образом обсуждению вопросов экономического сотрудничества двух стран, в том числе в разработке природных ресурсов Монголии, строительстве там жилья, взаимодействию в области развития сельского хозяйства, а также вопросов, связанных с пребыванием монгольских рабочих в Корее.

Монголия и Южная Корея активно ищут объединяющее две нации культурное начало как на двусторонней, так и на многосторонней основе, в рамках региона Северо-Восточной Азии. Принимая во внимание концепцию «третьего соседа» Монголии, следует отметить, что Южная Корея представляет собой пример такого «третьего соседа» без ярко выраженных политических и иных амбиций в отношении Монголии.

В настоящее время крупнейшим инвестором в монгольскую экономику является Китай; в то же время самую большую донорскую помощь Монголии оказывают Япония и Южная Корея¹¹. Товарооборот между Монголией и РК в 2006 г. составил 104 млн долл. США¹². Объем внешнеторговых связей в 2008 г. составил 224.5 млн долл., в том числе южнокорейский экспорт в Монголию – 194.6 млн долл., импорт из Монголии – 29.9 млн долл. США¹³. Общий объем южнокорейских инвестиций в монгольскую экономику к концу 2008 г. составил 185,3 млн долл., а помощь РК Монголии по линии грантов, кредитов и пр. – 15.7 млн долл.¹⁴ По данным 2008 г., монгольский экспорт в Южную Корею составил 1,2% от общего экспорта

страны: молибден (8,1 млн долл.), соль (14,2 млн долл.), медные катоды (2,3 млн долл.)¹⁵. Импорт из Южной Кореи в Монголию в 2008 г. составлял 6% от общего импорта¹⁶, а в 2009 г. – уже 7,08%¹⁷. Основные статьи импорта из Южной Кореи в Монголию – легковые автомобили (45 млн долл.) и пиво (6 млн долл.)¹⁸. Объем товарооборота между Монголией и РК после установления дипломатических отношений составлял примерно 7 млн долл.; к 2010 г. он достиг 200 млн долл.¹⁹ По показателям внешней торговли и по объему инвестиций Республика Корея стала для Монголии ее третьим крупным партнером. Между Монголией и Республикой Корея подписано соглашение об избежании двойного налогообложения.

В заявлении по итогам переговоров президентов двух стран в мае 2007 г. сказано, что стороны будут активно сотрудничать в разработке монгольского угольного месторождения Таван-Толгой и участвовать в добыче урана. Главы государств договорились создать двустороннюю комиссию по торговому и экономическому сотрудничеству²⁰. Потенциальные инвесторы из Кореи остро нуждаются в импорте угля, особенно коксующегося, поэтому РК заинтересована в инвестиционном участии в освоении месторождения Таван-Толгой. Переговоры и консультации об этом ведутся на различных уровнях. Например, в 2009 г. член Национальной Ассамблеи РК Пак Гын Хэ обратилась с просьбой к спикеру ВГХ Д. Дэмбэрэлу оказать помощь корейским инвесторам в этом вопросе. Интересы Южной Кореи также лоббирует корейский посол в Монголии.

В сентябре 2009 г. южнокорейская венчурная компания «Freegood» приобрела у компании «Ivanhoe Mines Mongolia Inc.» за 24820 млн долл. месторождение меди, расположенное в Ундур-Наран (450 км на юго-восток от Улан-Батора). Запасы этого месторождения оцениваются в 5 млн т.²¹ Площадь месторождения – 332 км², что составляет примерно половину территории, занимаемой Сеулом. Южная Корея не скрывает, что Монголия является для нее потенциальной кладовой минеральных ресурсов.

Все активнее развиваются деловые связи Монголии и Южной Кореи. В 1999 г. был создан Монголо-Южнокорейский деловой совет. В его состав вошли такие крупные корпорации и организации двух стран, как Bodi International, Golomt Bank, Zag, Skytel, Samsung, MSC Holding, Hyundai, Kia Motors, Korea Telecom и др. (более 40)²².

В июне 2010 г. в Улан-Баторе был открыт Центр информации и оперативного управления, созданный при помощи Южной Кореи (компания LG)²³. Основная задача этого центра – своевременное оказание гражданам помощи от полицейских и медицинских учреждений, органов по чрезвычайным ситуациям при возникновении стихийных бедствий, аварий, пожаров, инфекционных заболеваний, массовых беспорядков и криминогенной ситуации. В центре будут размещены оперативные службы полиции, Центра скорой помощи и пожарной охраны. Кроме того, в 15 точках в столице установлены камеры видеонаблюдения, все автомобили этих служб оснащены детекторами, с помощью которых можно определить их местонахождение. Это делается для того, чтобы незамедлительно реагировать на жалобы граждан в тех случаях, когда сотрудники оперативных служб прибывают на вызовы с опозданием.

Южная Корея проявляет большой интерес к решению проблем экологической безопасности в Монголии. В 2010 г. с целью решения этих проблем в монгольской столице Южнокорейский национальный комитет Программы ООН по окружающей среде (ЮНЕП) подписал меморандум о широкомасштабном сотрудничестве с муниципалитетом Улан-Батора. РК планирует инвестировать в озеленение национального городского парка площадью в 670 га, а также в создание новых зеленых зон в Улан-Баторе и в перспективе – новой лесной зоны. Для начала на площади около 20 га национального парка в Улан-Баторе корейская сторона планирует посадить 6500 деревьев и кустарников. Общая сумма инвестиций в это дело составит 20 тыс. долл. В дальнейшем планируется увеличить площадь под деревья и тем самым создать целую лесную зону.

В марте 2010 г. в Улан-Баторе официально открылся Год Республики Корея в Монголии. На церемонию открытия из Сеула прибыла делегация во главе с заместителем министра культуры, спорта и туризма этой страны Ким Дэ Гином. Договоренность о том, чтобы отметить 20-летний юбилей установления дипломатических отношений проведением Года Южной Кореи в Монголии в 2010 г. и Года Монголии в Южной Корее в 2011 г. была достигнута на встрече глав правительств двух стран в октябре 2008 г.²⁴ В рамках юбилейных торжеств запланировано около 20 мероприятий. В апреле открылась выставка образования для студентов, желающих учиться в корейских

вузах. Прошел конкурс «Кто лучше говорит на корейском языке?», соревнования по национальной борьбе, семинары, совещания по вопросам охраны древнего культурного наследия, Неделя корейского кино, выставки, показательные выступления по тхэквондо, осмотр и лечение монгольских граждан группой корейских врачей-специалистов в области народной медицины.

В рамках культурного сотрудничества в Монголии и Южной Корее проводятся различные мероприятия – фестивали, торжественное празднование исторических дат и др. В июле 2010 г. в Сеуле на площади Университета Енсей состоялись мероприятия, посвященные 804-летию образования Великого Монгольского государства и 89-й годовщине победы Народной революции. Монгольский праздник «Наадам» был организован посольством Монголии в Республике Корея совместно с министерством трудоустройства и труда, Управлением по человеческим ресурсам в области промышленности Южной Кореи и почетным консульством Монголии в Сеуле²⁵. Эти мероприятия были приурочены к 20-летию установления дипломатических отношений между Монголией и Республикой Корея; они широко освещались ведущими телеканалами Южной Кореи и местной прессой.

В 2008 г. Монголия и РК создали рабочую группу для обсуждения вопросов, касающихся активизации военного сотрудничества между двумя странами. Осуществляются контакты на высшем уровне по линии министерств обороны. С 2006 г. корейские военнослужащие регулярно принимают участие в монголо-американских маневрах «Хан Квест» наряду с монгольскими и американскими военными, а также представителями других государств.

Республика Корея является одной из стран-доноров, взявших на себя значительную часть расходов, связанных с развитием системы образования в Монголии. Иностранные инвесторы охотно вкладывают средства в сферу образования, справедливо полагая, что это позволяет оказывать заметное влияние на характер социальных и политических процессов в Монголии. Организационно-финансовая помощь Министерству образования, культуры и науки Монголии чаще всего оказывается в форме различных инновационных программ и проектов. С конца XX в. правительство Монголии реализует Национальную программу поддержки дошкольного образования,

которая финансируется Азиатским банком развития и частично правительством Монголии²⁶. В рамках программы педагоги и общественные деятели из Японии, Южной Кореи, Великобритании, Германии, США совместно с монгольскими коллегами разрабатывают методические материалы и игровые пособия для детских садов, обучают воспитателей современным методам развития физической, психической и эмоциональной сферы детей, привлекают местную администрацию, предпринимателей, общественные организации к решению проблем дошкольного образования. Особое внимание уделяется укреплению материально-технической и учебно-методической базы дошкольных учреждений²⁷.

По государственным образовательным стандартам значительно повышается роль иностранного, в первую очередь английского, языка в общеобразовательной школе. С 2005 г. этот язык преподается с 5-го класса и является обязательным при сдаче государственных экзаменов за курс средней школы. Наряду с английским, с 8-го класса учащиеся по выбору могут изучать русский, корейский, японский, китайский или немецкий язык. Еще одно стратегическое направление, сформулированное в правительственных документах, – оснащение вузов современными средствами обучения. Большую помощь в решении этой задачи оказывают зарубежные инвесторы. В 2002/03 учебном году только Монгольскому государственному университету (МонГУ) была оказана финансовая поддержка в размере 230 тыс. долл. со стороны Южной Кореи, Великобритании, США, Азиатского банка развития²⁸. Ученые и педагоги университета совместно с зарубежными коллегами ведут работу по осуществлению 60 инновационных образовательных проектов, включающих обновление структуры и содержания образования по гуманитарным, а также естественно-математическим наукам; много делается для разработки новых информационных технологий, проведения научных исследований, укрепления материально-технической базы²⁹.

Активно сотрудничают вузы Монголии и Южной Кореи, например Монгольский государственный университет и Университет Данкук, прежде всего в области монголоведения, а также в перспективе – в разработке новых технологий. Происходит обмен студентами и преподавателями, ведется работа над совместными проектами и исследованиями, проводятся международные научные

конференции. В южнокорейском Университете иностранных языков Хангук в 2009 г. было открыто отделение монгольского языка, руководит которым проф. Д. Отгонцэцэг. Впервые в истории университета деканом отделения является иностранный профессор. На отделение было набрано 20 студентов.

Монголия заинтересована в развитии различных форм регионального сотрудничества, в котором она могла бы играть если не лидирующую, то равноправную роль. Один из примеров такого сотрудничества — комитет почтовых администраций «КоМоКа» (по первым буквам названий стран-участниц), созданный в 2007 г. В работе комитета кроме его членов – Южной Кореи, Монголии и Казахстана – принимают участие наблюдатели от Кыргызстана и Узбекистана. В 2009 г. на заседании комитета Почта Киргизии была принята полноправным членом комитета «КоМоКа». Был подписан протокол и совместное соглашение для обеспечения почтового и финансового развития почтовых администраций Кореи, Монголии, Казахстана, Кыргызстана. Комитет объединяет почтовые службы стран-участниц. Его создание весьма символично, так как оказание и получение почтово-финансовых услуг имеет особый смысл для монголов на родине и проживающих постоянно или работающих в Южной Корее и Казахстане. По мнению генерального директора Почты Монголии Шаалуу Уоной, деятельность «КоМоКа» не должна ограничиваться только областью филателии и выпуском марок³⁰. На заседании комитета, состоявшемся в 2009 г. в Казахстане, специалисты монгольской и корейской почты отметили, что, несмотря на экономический кризис, объемы отправления посылок остаются на прежнем уровне, но объем письменной корреспонденции имеет тенденцию к спаду. Как отметил глава казахстанской почты Д. Молдагалиев, кризис — не помеха для продолжения плодотворного сотрудничества; почтовые администрации, входящие в состав «КоМоКа», и дальше будут «развивать совместные проекты, а также на основе прямых договоров вводить специальные сниженные тарифы для отправки писем в страны-участницы»³¹.

Монголия и Южная Корея – члены Ассоциации региональных администраций стран Северо-Восточной Азии (СВА); целью этой организации является формирование и укрепление дружественных связей и сотрудничества между регионами СВА, а также реализация их

стремления к развитию на основе взаимопонимания и взаимного доверия. Монголия и РК участвуют в международных культурных мероприятиях, например в международном фестивале любительских фильмов «Рыбий глаз», который проводится в Иркутске (начало – в 1997 г.; в 2002 г. фестиваль был проведен в Монголии и стал международным; в 2004 г. к нему присоединилась РК). (Страны-участницы: Россия, Монголия, Южная Корея, Япония, Польша.)

Монголия становится все более важным и значимым звеном системы международных отношений в Центральной Азии. Это предопределено ее геополитическим положением и растущим значением как «места встречи», контактов и взаимодействия региональных и мировых игроков. Особое место в двусторонних отношениях занимают вопросы безопасности в СВА. Руководство Монголии считает, что от ситуации на Корейском полуострове в значительной степени зависит сохранение мира и безопасности в регионе. Политика Монголии в этом вопросе направлена на то, чтобы быть своеобразным мостом между Севером и Югом; однако Монголия идет дальше в своей миротворческой функции – летом 2007 г. в Улан-Баторе состоялись японо-северокорейские переговоры по нормализации дипломатических отношений. В том же году Монголия принимала участников шестисторонних переговоров по урегулированию ядерной проблемы на Корейском полуострове. В 2007 г. во время встречи со спикером южнокорейского парламента Им Чхэ Чжоном монгольский президент высказался в поддержку позиции Сеула по проблеме ядерных разработок Северной Кореи. По его словам, улучшение межкорейских отношений будет способствовать и укреплению связей между Монголией и Республикой Корея. «Если проект воссоединения межкорейских железных дорог получит дальнейшее развитие, ожидается, что поезда из Кореи пойдут через Монголию. Это внесет большой вклад в развитие наших экономических связей», – отметил он.

Монголия обеспокоена произведенным в 2006 г. КНДР запуском ракеты ближнего и дальнего действия и считает, что эти испытания негативно повлияют на укрепление мира, безопасности и доверия на Корейском полуострове, в Северо-Восточной Азии. Такую точку зрения высказал МИД Монголии в своем заявлении в 2006 г. Позиция Монголии, как и прежде, остается неизменной: вопросы ракетного

и ядерного оружия КНДР следует решать путем возобновления шестисторонних переговоров, подчеркивается в документе.

И Монголия, и Южная Корея в равной степени заинтересованы в дальнейшем развитии двусторонних отношений. Монголия видит в них гарантию своей политической и экономической независимости, причем в значительной степени от азиатских партнеров, прежде всего от Китая. РК заинтересована в Монголии как в экономическом, так и в политическом плане – как в рынке сбыта товаров (хотя и не очень товароемком), а также как в партнере, способствующем мирному разрешению ситуации на Корейском полуострове.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ <http://demoscope.ru/weekly/2007/0311/nauka03.php>

² «Mongolians, Koreans share ancient bonds», Taipei Times, 2003.10.13; <http://www.taipeitimes.com/News/world/archives/2003/10/13/2003071505>, retrieved 2007.08.17; «Sea Breeze Helps Korea's Mongolians Speak with One Voice», The Chosun Ilbo, 2005.03.29; <http://english.chosun.com/w21data/html/news/200503/200503290013.html>, retrieved 2007.09.05.

³ «Korean Dream' fills Korean classrooms in Mongolia», The Chosun Ilbo, 2008.04.24; <http://english.chosun.com/w21data/html/news/200804/200804240009.html>, retrieved 2009.02.06; http://www.mofat.go.kr/english/regions/asia/20070802/1_292.jsp?

⁴ «유혈 사태, 평은 회복 중», YTN News, 2008.07.05; <http://mongolianviews.blogspot.ru/2009/09/south-korean-company-acquires-copper.html>

⁵ «South Korean president in Mongolia», The Mongol Messenger, 2006.05.18; <http://www.mongolmessenger.mn/issue/060518.php>, retrieved 2009.01.27

⁶ http://www.mofat.go.kr/english/regions/asia/20070802/1_292.jsp?

⁷ Электронная версия бюллетеня «Население и общество». Институт демографии Государственного университета – Высшей школы экономики. № 401–402. 7–20 декабря 2009 г. // <http://demoscope.ru/weekly/2009/0401/nauka03.php>

⁸ Там же.

⁹ http://www.vom.mn/ru/index.php?option=com_content&view=article&id=284:03-25-10&catid=17: mongolia&Itemid=84

¹⁰ economy.buryatia.ru/attached_documents/Davidigest_19.doc

¹¹ www.state.gov/r/pa/ei/bgn/2779.htm

¹² http://vestnik.kr/policy/foreign_policy/263.html?print

¹³ http://www.mofat.go.kr/english/regions/asia/20070802/1_292.jsp?

¹⁴ Там же.

¹⁵ <http://www.carecinstitute.org/uploads/events/2009/Joint-PRC-MON-Dissemination/Joint-Dissemination-Session2.1-Mongolia-Export-Environment.pdf>

¹⁶ http://www.economywatch.com/world_economy/mongolia/export-import.html

¹⁷ <http://www.carecinstitute.org/uploads/events/2009/Joint-PRC-MON-Dissemination/Joint-Dissemination-Session2.1-Mongolia-Export-Environment.pdf>

¹⁸ Там же.

¹⁹ http://www.vom.mn/ru/index.php?option=com_content&view=article&id=284:03-25-10&catid=17: mongolia&Itemid=84

²⁰ http://vestnik.kr/policy/foreign_policy/263.html?print

²¹ <http://www.mongolianviews.com/2009/09/south-korean-company-acquires-copper.html>

²² MONTSAME, January 9, 2000.

²³ http://www.vom.mn/ru/index.php?option=com_content&view=article&id=326:06-28-10&catid=17: mongolia&Itemid=84

²⁴ http://www.vom.mn/ru/index.php?option=com_content&view=article&id=284:03-25-10&catid=17: mongolia&Itemid=84

²⁵ http://www.vom.mn/ru/index.php?option=com_content&view=article&id=333:07-15-10&catid=17: mongolia&Itemid=84

²⁶ Супрунова Л. Л. Образование в Монголии: трудности и достижения переходного периода // Педагогика. М., 2006. № 2. С. 104.

²⁷ Education Sector Strategy 2000–2005. Ulaanbaatar: Government of Mongolia, 1999. P. 48–49.

²⁸ Супрунова Л. Л. Указ. соч. С. 109.

²⁹ Текущий архив МИД РФ.

³⁰ www.centrasia.ru/newsA.php?st=1244898540

³¹ Там же.

Политический кризис в Монголии (апрель 2010 г.)

История Монголии 2000-х годов богата политическими событиями и потрясениями. 5 апреля 2010 г. в Улан-Баторе на центральной площади им. Д. Сухбаатара состоялся митинг гражданских движений и общественных организаций, в котором приняли участие свыше 5 тыс. жителей столицы и аймаков. Лидер движения «Земля моей Монголии» Л. Болд, поблагодарив единомышленников за поддержку и солидарность, призвал к спасению родины, сохранению суверенитета государства и отставке депутатского корпуса Великого государственного хурала (ВГХ), возложив на него вину перед монгольским народом за невыполнение предвыборных обещаний. Л. Болд подчеркнул, что в мирной демонстрации протеста участвуют представители свыше 30 организаций и движений.

На митинге лидер движения «Национальное соёмбо» Б. Лхагважав сосредоточился на жесткой критике хурала и конкретизировал претензии к его деятельности, упрекнул депутатов ВГХ в предоставлении коалиционному правительству права на подписание заведомо невыгодного, проигрышного и непродуманного для монголов инвестиционного соглашения по эксплуатации иностранными инвесторами крупного месторождения меди и золота Оюу-Толгой. Президентское решение об отмене 68-процентного налога на незапланированную сверхприбыль в золотой и медной промышленности, принятое правительством Ц. Элбэгдоржа в августе 2009 г., стало катализатором¹ для усиления активности инвесторов. В марте 2010 г. правительство утвердило этот документ. Б. Лхагважав от имени гражданских движений потребовал аннулировать это соглашение и распустить действующий парламент. К этим требованиям присоединились лидеры других общественных движений с призывом

о добровольной отставке хурала и выполнении президентом страны Ц. Элбэгдоржем своих предвыборных обещаний, суть которых вкратце такова. На президентских выборах в 2009 г. представители команды кандидата в президенты Ц. Элбэгдоржа в поисках мощной социальной опоры пообещали каждому жителю страны денежные дивиденды от эксплуатации мировыми компаниями крупнейших месторождений страны. Митингующие вручили главе администрации ВГХ Ц. Шаравдоржу обращение на имя спикера Д. Дэмбэрэла с требованием о добровольном роспуске действующего парламента. Организаторы митинга предупредили власти о 72-часовом ожидании ответа на свои требования. Они подчеркнули, что по истечении указанного срока иницируют дальнейшие поэтапные действия и продолжат политическую борьбу².

Лидер «Союза граждан, требующих от властей выполнения предвыборных обещаний» (далее: «Союз граждан») Д. Батцогт заявил о плавном переходе мирной акции протеста в сидячую забастовку, которая будет продолжаться на центральной площади столицы в течение 72 часов. Д. Батцогт также озвучил в адрес Демократической партии Монголии (ДПМ) и Монгольской народно-революционной партии (МНРП) выдвинутое митингующими требование о выдаче каждому гражданину Монголии 1–1,5 млн тугриков в виде обещанных дивидендов. Кроме того, Д. Батцогт, учитывая неблагоприятные погодные условия и возможное ухудшение здоровья примерно 400 участников забастовки, обратился к столичной мэрии с просьбой о разрешении установить юрты на площади, но ответа не получил.

В то же время власти, опасаясь повторения сценария массовых беспорядков, которые произошли в июле 2008 г., стянули к главной площади усиленные полицейские патрули и подразделения внутренних войск. Государственную резиденцию взяли под усиленную охрану и приняли решение о запрете проезда 5 апреля любого автотранспорта на территорию резиденции. Полицейские, оцепив митингующих, тщательно проверяли транспортные средства, проезжающие рядом с центральной площадью. По распоряжению мэра столицы и по просьбе самих митингующих 5 апреля в масштабах страны была запрещена продажа алкогольной продукции. Организаторы протестной акции, будучи сами незаинтересованными в беспорядках,

проявляли бдительность и самостоятельно выявляли пьяных участников акции и подстрекателей.

Необходимо отметить, что организаторы акции попытались заручиться поддержкой сакральных сил. До начала митинга ламы буддийского храма Гандантэгчинлин провели на площади специальный обряд, нацеленный на мирный и бескровный исход конфликта. В то же время фиксировались попытки провокаций со стороны действующих властных структур, направленные на дискредитацию МНРП и возможное возложение вины на нее, если события приобретут непредсказуемый характер. Среди митингующих была распространена газета «4 сарын 5» («5 апреля»), в которой сообщалось, что журналистка, член «Союза граждан» Г. Уянга является организатором акции и опирается на поддержку экс-президента Н. Энхбаяра и бывшего премьера М. Энхсайхана, что, по словам самих организаторов, не соответствовало истине³.

8 апреля председатель комитета ВГХ по государственному строительству О. Энхтувшин, председатель комитета ВГХ по безопасности и внешней политике З. Ганболд и руководитель администрации ВГХ Ц. Шаравдорж от имени высшей законодательной власти страны дали отрицательный, юридически конституционно обоснованный ответ на требования участников акции протеста. В свою очередь, руководитель «Союза граждан» Д. Батцогт объявил представителям хурала о голодовке с участием лидеров гражданских движений – Г. Уянги, Б. Лхагважава, П. Болда, Д. Ганбаатара, Ш. Нанжида и Д. Нинжа – и намерении призвать жителей страны к всеобщей сидячей забастовке. Лидеры гражданских движений и общественных организаций выдвинули инициативу продолжать голодовку до тех пор, пока ВГХ не проведет референдум о доверии народа парламенту.

21 апреля на центральной площади г. Улан-Батора состоялся митинг членов Ассоциации профсоюзов Монголии, объединяющей в своих рядах артистов, учителей, профессоров, преподавателей, врачей, медицинских работников и др. Ключевым и, пожалуй, единственным лозунгом профсоюзов стал лозунг «Требуем повышения зарплаты!». На митинге было отмечено, что подавляющее большинство присутствующих, включая многочисленных работников Государственного академического театра драмы, научно-исследовательских институтов, образовательных организаций, медицинских

учреждений, получают заработную плату в размере от 120–140 тыс. тугриков до 200–230 тыс. тугриков в месяц (по курсу на апрель 2010 г. это составляло около 4300 руб.). Народный артист Монголии Г. Мягмарнаран заострил внимание участников акции на росте цен на социально значимые товары и нежелании властей повысить зарплату. С октября 2009 г. профсоюзы неоднократно выдвигали в адрес властей требование о повышении зарплаты, в результате чего состоялись трехсторонние переговоры с участием представителей правительства, Ассоциации профсоюзов Монголии и Ассоциации работодателей. Однако результаты переговоров опрокинули все надежды профсоюзов. Председатель правительства заявил, что максимальное повышение зарплаты возможно только на 20%. Заявление главы правительства было опротестовано Ассоциацией профсоюзов Монголии. Руководитель Ассоциации С. Ганбаатар привел доводы, что в 2008 г. средства госбюджета измерялись в 1,1 трлн тугриков. На тот период был утвержден минимальный уровень оплаты труда. Сегодня госбюджет достиг цифры в 2,8 трлн тугриков, очевидный рост составил 2,6 раза, но доходная часть рядовых граждан абсолютно не увеличилась⁴. В связи с этим коллектив профсоюзов направил правительству страны новое требование принять конструктивные меры по облегчению положения граждан, повысить в 2010 г. зарплату госслужащих и пенсии на 50–60%, увеличить минимальный размер оплаты труда на 80%.

В ответ на это требование председатель коалиционного правительства С. Батболд заверил митингующих в том, что будут изучены все возможности для удовлетворения требований Ассоциации профсоюзов. Представители профсоюзов, проявив солидарность с гражданскими движениями, продублировали угрозу всеобщей забастовки в масштабах страны. С. Ганбаатар публично проявил готовность к открытой дискуссии с противниками повышения зарплаты и подчеркнул, что в обязанности правительства входит также и регулирование цен на социально значимые товары. Упрек в адрес правительства в неспособности управлять и контролировать ситуацию в стране все-таки был услышан. Председатель правительства С. Батболд, чтобы смягчить остроту конфликта, озвучил Обращение к монгольскому народу, предусматривающее реализацию четырех проектов⁵. В начале Обращения были отмечены трудности текущего

момента и усилия правительства по решению проблем: дзуд (бескормица скота), вызванный суровой зимой и приведший к падежу 6–7 млн голов скота, эпидемия гриппа, банковский, финансовый, экономический кризисы. Затем были предложены проекты.

Первый проект *«Таван-Толгой»*. Угольное месторождение Таван-Толгой, обладающее богатыми природными запасами, находится в центре внимания крупных мировых инвесторов. При заключении с инвестором договора об освоении данного месторождения правительство будет руководствоваться национальными интересами Монголии. Поэтому месторождение Таван-Толгой останется в государственной собственности на 100%. С заключением договора о вводе месторождения в экономический оборот будет создана возможность для осуществления еще одного крупного проекта в горнорудной отрасли. На базе месторождения Таван-Толгой будет развернута работа по созданию сопутствующей инфраструктуры: строительство железной дороги, электростанции, городов, поселков и др. В рамках этого проекта будут построены металлургический комбинат, предприятия по обогащению угля, выпуску кокса, стройматериалов с привлечением национальных компаний и обеспечением рабочими местами тысяч людей.

Второй, наиболее интригующий, проект *«Каждому гражданину 1,5 млн тугриков»* отражает предвыборные обещания кандидатов в депутаты ВГХ 2008 г. В целях выполнения обещаний правительство приняло решение о распределении в первую очередь по 120000 тугриков каждому гражданину страны из бюджета специально созданного Фонда развития человека. В целом предполагалась выплата 1,5 млн тугриков каждому гражданину Монголии в виде отчислений на пенсионное и медицинское страхование, права на осуществление платежа за образовательные услуги и услуги здравоохранения, а также на покупку жилья и выдачу наличных денег в течение срока полномочий действующих составов ВГХ и правительства. В то время большое число безработных граждан, аратов-скотоводов и индивидуальных предпринимателей (около 800 тыс. чел.) не были охвачены пенсионным страхованием, 400 тыс. граждан – медицинским страхованием. С 2011 г. планировалась выплата страховых сборов этих граждан из «Фонда развития человека» для получения пенсий и медицинских услуг. Эти меры должны означать социально

ориентированную политику, создание всеобщей системы пенсионного и медицинского страхования. Предполагалось, что распределение гражданам доли от добычи полезных ископаемых страны будет определяться на основании специальных расчетов и исследований. Эти средства будут ежегодно отражаться в планировании госбюджета страны.

В третьем проекте *«Новая железная дорога»* правительство объявило о создании железнодорожной инфраструктуры. Самый значимый маршрут начнется с западных окраин страны, пройдет через Таван-Толгой – Сайншанд – Чойбалсан и дойдет до восточных окраин. В дальнейшем этот маршрут не только надежно обеспечит инфраструктурой месторождения меди, угля, железа, урана и нефти, расположенные в восточном, центральном и гобийском регионах, но и откроет возможности для развертывания широких экономических отношений с регионом Северо-Восточной Азии. Этот проект также даст ощутимый толчок для создания новых урбанизированных поселений, поможет поддержать производство и позволит снизить уровень безработицы и бедности.

Четвертый проект *«Улан-Батор без дыма»* ставит своей целью обеспечить условия для комфортного и здорового проживания граждан столицы. В рамках этого проекта предусмотрены реализация программы «100 тысяч квартир» и масштабное озеленение города. В заключительном слове Обращения С. Батболд заверил жителей страны в результативной работе коалиционного правительства, сделав упор на скорое поступление 50 млн долл. как предоплаты по договору о разработке месторождения Оюу-Толгой. Денежные средства, по его словам, будут перечислены в Фонд развития человека. Было отмечено, что мэр столицы и руководство компании «Оюу Толгой» подписали документ о сотрудничестве, направленный на осуществление программы по созданию трех тысяч рабочих мест в Улан-Баторе. Компания «Оюу-Толгой» обещала финансировать эту программу в сумме 36 млрд тугриков. Председатель правительства призвал к объединению усилий и стремлений для преодоления трудных задач в целях достижения счастья, благополучной жизни, развития и прогресса страны. С. Батболд обещал от имени правительства не скрывать правды от народа и прислушиваться к народному мнению.

Это обращение правительства к монгольскому народу успокоило участников митингов и забастовок, вызвало оптимистические настроения и ожидания улучшения жизни среди населения столицы и страны. Политический кризис был преодолен. В то же время демократические завоевания Монголии свидетельствуют о росте уровня зрелости монгольского общества, его способности отстаивать собственные интересы при девальвировании кредита доверия к правительству. Но насколько «каждый гражданин страны станет хозяином и творцом своей судьбы, светлого будущего, сможет участвовать в строительстве фундамента новой Монголии XXI века»⁶ покажет время. Вчерашний день уже история, непрерывное развитие требует новых перемен.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Монголия: новый Кувейт под боком России. «Business-FM» [Электронный ресурс] // Информационное агентство INFOLine Advis.ru: <http://www.advis.ru/cgi-bin/new.pl?A041E723-B835-1245-BDC0-4312D3B453DA>

² Сэлэнгэ Т. 72 цаг // <http://sonin.mn/2010/04/07/72-цаг/>

³ Тумээ Г. Участники митинга требуют выплаты обещанных МНРП и ДП 1,5 миллиона тугриков // Монголия сегодня. 10.04.2010. № 15.

⁴ Цалин нэмэх тохиролцоонд хүрсэнгүй // <http://sonin.mn/2010/04/21/цалин-нэмэх-тохиролцоонд-хүрсэнгүй/>

⁵ Баатархуу Б. Коалиционное Правительство выдаст каждому гражданину страны 1,5 миллиона тугриков // Монголия сегодня. 10.04. 2010. № 15.

⁶ Там же.

О политических событиях в Монголии (1990–2010)

После победы в марте 1990 г. мирной демократической революции (которую назвали «революцией года белой лошади») 28 июля того же года состоялись выборы в Великий государственный хурал (ВГХ), впервые на многопартийной основе. В них помимо Монгольской народно-революционной партии (МНРП) приняли участие и новые официально зарегистрированные демократические партии, в том числе наиболее крупные и значимые – Монгольская демократическая партия (МДП), Монгольская партия национального прогресса (МПНП), Монгольская социал-демократическая партия (МСДП), Партия зеленых. МНРП получила более 60% мест в ВГХ, и 3 сентября 1990 г. ее выдвиженец, бывший министр внешнеэкономических связей, горный инженер Пунсалмаагийн Очирбат был избран президентом Монголии. Введение института президентства стало началом реформы государственного устройства¹.

В сентябре было сформировано первое коалиционное правительство во главе с бывшим вице-премьером, членом МНРП Дашийн Бямбасурэнгом, куда вошли и четыре представителя демократических партий, в том числе председатель МПНП, ярый рыночник Даваадоржийн Ганболд занял пост вице-преьера. И именно это правительство дало старт коренным социально-экономическим и политическим преобразованиям. Они разворачивались в условиях жесточайшего экономического кризиса, охватившего Монголию в связи с начавшимся распадом СССР, прекращением советской материальной и финансовой помощи, на которой держалась экономика МНР. О масштабах этого кризиса свидетельствуют, в частности, оценки западных экспертов, работавших в те годы в Монголии. «В результате распада советского блока и прекращения помощи, – писали

они, – Монголия пережила самый огромный для мирного времени экономический кризис, когда-либо выпадавший на долю какой-либо страны в этом столетии»². Они отмечали, что «...кризис, который пережила Монголия в период с января 1991 г. по январь 1993 г., по своей глубине превосходил все депрессии во всех других странах»³ и «...все то, что испытали США во время Великой депрессии»⁴.

От национальной катастрофы Монголию спасла экстренная иностранная помощь – 150 млн долл. в 1991 г. и 250 млн в 1992–1993 гг.⁵ Выход из кризиса руководство Монголии видело также в ускорении проведения реформ методом шоковой терапии. В 1991 г. была проведена ваучерная приватизация скота сельскохозяйственных объединений; в 1992 г. – предприятий розничной торговли и сферы обслуживания, а в 1993 г. – уже более 300 крупных предприятий перешли в частные руки. 13 января 1992 г. была принята и в феврале вступила в действие новая конституция: Монголия стала парламентской республикой с президентской формой правления, целью которой было создание «гуманного, гражданского демократического общества»⁶.

Летом того же года прошли выборы в ВГХ – однопалатный парламент, высший орган государственной власти. 71 место из 76 в нем заняли кандидаты МНРП, партия вновь стала правящей, в отличие от компартий стран Восточной Европы и России. Но это уже была не коммунистическая партия: она еще в 1990 г. на своем чрезвычайном съезде отказалась от идеологии марксизма-ленинизма и своей руководящей роли, а также от «демократического централизма» в построении партийных рядов и монополии на власть. МНРП допустила фракционность и постепенно взяла на вооружение социал-реформаторские идеи Социалистического интернационала, членом которого она и стала.

Победив на выборах, МНРП сформировала однопартийное правительство во главе с бывшим председателем Госплана МНР П. Жамсраем. А оппозицию МНРП и ее правительству составила Монгольская национально-демократическая партия (МНДП), образованная в том же 1992 г. путем слияния МДП, МПНП и Партии возрождения. В 1993 г. ее кандидат П. Очирбат был переизбран президентом на второй срок. Правительство П. Жамсрая продолжило курс на разгосударствление, коммерциализацию и приватизацию предприятий. Была создана двухуровневая банковская система, открыты

фондовая биржа и частные банки, Монголия с трудом выходила из кризиса. Шоковая терапия, а потом и экономическая политика правительства МНРП хотя и заложили основы для дальнейшего продвижения к рынку, однако имели плачевные социальные последствия: жизненный уровень населения снизился в два раза, росла безработица, народ нищал. Ответственность за это оппозиция возлагала на МНРП. В итоге на выборах в ВГХ в 1996 г. победил Демсоюз – коалиция Монгольской национал-демократической партии и МСДП.

Демократам с помощью стран-доноров – Японии, США, – а также Евросоюза, Всемирного банка, Международного валютного фонда, Азиатского банка развития удалось добиться некоторой макроэкономической стабилизации и продолжить рыночные реформы. Однако свои предвыборные обещания – повысить жизненный уровень – они не выполнили. Кроме того, в период их правления в 1990–1999 гг. страну захлестнула волна политической нестабильности: за четыре года сменилось четыре правительства, обострились отношения между ВГХ и новым с 1997 г. президентом Нацагийн Багабанди. В 1999 г. Демсоюз раскололся, и демократы с треском проиграли парламентские выборы. МНРП вновь встала у власти, а ее председатель с 1996 г., бывший министр культуры, литературовед и переводчик, Намбарын Энхбаяр возглавил правительство. Извлекая уроки из поражения, демократы решили консолидировать свои ряды: МНДП и МСДП в 2000 г. самораспустились и образовали единую Демократическую партию (ДП). С тех пор политическая жизнь в Монголии определялась отношениями МНРП и Демпартии.

Таковы были основные события во внутривластной жизни страны в первые 10 лет после революции.

Во внешнеполитической сфере важнейшим событием явилось подписание 20 января 1993 г. базового Договора о дружественных отношениях и сотрудничестве между Российской Федерацией и Монголией. Договор подвел черту под отношениями «старшего и младшего братьев», перевел их окончательно на межгосударственный уровень, на паритетную взаимовыгодную основу, на расчеты в торгово-экономических операциях в конвертируемой валюте и по мировым ценам. Он стал правовой базой всех последовавших межправительственных и межведомственных соглашений, а их насчитывается более 130. Наконец, он положил начало процессу стабилизации

отношений двух стран, а вовсе не продолжению застоя 1990–1993 гг., как считают, например, авторы коллективной монгольской работы «Российско-монгольские отношения. Политика регионального развития и сотрудничество»⁷.

И если в экономическом плане эта стабилизация, на мой взгляд, носила вялотекущий характер, то только в 1999 г. была прервана тенденция к сокращению товарооборота, и он был стабилизирован где-то на уровне сначала 190 млн долл., затем 200–300 млн. Что касается политических контактов, то они неуклонно росли и ширились (визиты министра МЧС России С. К. Шойгу, министра иностранных дел Е. М. Примакова, возобновление парламентских связей и т. п.). Большое значение для оздоровления морального климата в наших взаимоотношениях имела публикация одновременно с Договором Совместное заявление президента России Б. Н. Ельцина и президента Монголии П. Очирбата, в котором осуждались сталинские репрессии в отношении монгольских граждан, безвинно пострадавших.

В 1994 г. был заключен Договор о дружественных отношениях и сотрудничестве между Монголией и КНР, открывший Китаю путь к внедрению в монгольскую экономику. Тогда же ВГХ принял Концепцию внешней политики и Концепцию национальной безопасности. Оба документа закрепили нейтралитет, безъядерный статус и многовекторную внешнюю политику при приоритете отношений с северным и южным соседями – РФ и КНР. Визиты в Улан-Батор госсекретарей США – главного покровителя монгольских преобразований – Джеймса Бейкера в 1991–1992 гг. и Мадлен Олбрайт в 1998 г. позволили США объявить себя «третьим соседом» Монголии. 13–14 ноября 2000 г. состоялся долгожданный знаковый визит президента РФ В. В. Путина – первый на таком уровне после визита Л. И. Брежнева в 1974 г. Была подписана известная Улан-Баторская декларация, а также Московская декларация за подписями В. В. Путина и тогда уже президента Монголии Н. Энхбаяра и Декларация о развитии стратегического партнерства, подписанная во время визита президента РФ Д. А. Медведева в Улан-Баторе в мае 2009 г. (Хотя, на мой взгляд, эти документы скорее выражали вначале только намерения, но впоследствии, безусловно, обозначили основные направления в сфере нашего взаимодействия в XXI в.) В итоге подписанные документы стали вехами на пути подъема

сотрудничества двух стран и основой их стратегического партнерства. (Опять же, по моему мнению, им предстоит еще обрести плоть и кровь.) Этот процесс подъема и расширения сотрудничества и составляет содержание современного этапа российско-монгольских отношений, начало которому положил визит В. В. Путина.

В 2003 г. была решена проблема, долгие годы омрачавшая наши отношения, – Россия списала 98% (10 млрд долга по советским кредитам и займам, что было встречено в Монголии в целом с благодарностью, хотя раздавались и отдельные критические голоса в связи с неполным списанием⁸. В том же году состоялся государственный визит в Улан-Батор председателя КНР Ху Цзинтао. Стороны подтвердили решимость и дальше развивать свои отношения в духе сотрудничества, доверия и дружбы. К этому времени Китай уже стал главным торговым партнером и инвестором Монголии.

На парламентских выборах 2004 г. МНРП и ее главный соперник коалиция «Родина – Демократия» из четырех партий получили 36 мест в парламенте. 28 сентября 2007 г. после затянувшихся споров было образовано правительство национального согласия: премьером стал председатель ДП Ц. Элбэгдорж, а вице-премьером – председатель партии «Гражданская воля» С. Оюун, сестра одного из лидеров революции 1990 г. Санжаасурэнгийн Зорига. В 2005 г. президентом стал спикер ВГХ Н. Энхбаяр, а вместо него председателем МНРП стал мэр Улан-Батора М. Энхболд.

В октябре 2005 г. Улан-Батор впервые посетил министр обороны США Дональд Рамсфельд, а 21 ноября 2005 г. также впервые в истории Монголии нанес визит президент США Джордж Буш. Оба гостя высоко отзывались и благодарили Монголию за участие в миротворческих операциях в Афганистане, Ираке и других странах, предоставив ей помощь в размере 18 млн долл. на эти цели. В беседе с президентом Монголии Н. Энхбаяром Дж. Буш сказал: «Сегодня Монголия и США выступают как братья за дело свободы». В совместном заявлении президент США особо отметил «прогресс Монголии в утверждении зрелой и стабильной демократии и свободной рыночной экономики»⁹.

В отношении стабильности оценки оказались явно завышенными. В начале января 2006 г. 10 министров – членов МНРП – неожиданно вышли из состава правительства и потребовали немедленной отставки Ц. Элбэгдоржа. 13 января МНРП, получив большинство

в ВГХ за счет перебежчиков, опрокинула правительство национального согласия и сформировала, по существу, однопартийное правительство «Национальной солидарности», включив в него всего двух лидеров блока «Родина–Демократия», премьером стал М. Энхболд. Отметим, что все это уже тогда вызвало протестные акции в Улан-Баторе с битьем стекол и взламыванием дверей в здании штаб-квартиры МНРП. А в ночь с 30 июня на 1 июля 2008 г. здание было вообще сожжено вместе с партийным архивом в ходе массовых беспорядков с человеческими жертвами, вызванных подозрениями МНРП в фальсификации итогов парламентских выборов 29 июня 2008 г. Эти беспорядки парализовали работу избранного парламента, который свое первое заседание смог провести лишь 1 сентября, а в полном составе собрался только 15 января 2009 г. – 45 депутатов от МНРП, 28 – от Демпартии, один – от партии «Гражданская воля», один – от Партии зеленых и один независимый.

Выход из глубокого политического кризиса лета 2008 г. был найден путем создания 1–17 сентября по инициативе Санжийн Баяра, еще в 2007 г. сменившего М. Энхболда на постах премьера и председателя МНРП, коалиционного правительства в составе восьми министров от МНРП и шести от Демпартии. Возглавил правительство С. Баяр, первым вице-премьером стал председатель Демпартии Норовын Алтанхуяг, вице-премьером – М. Энхболд. Формирование правительства шло с огромными трудностями, ибо и в МНРП, и в Демократической партии были и есть влиятельные противники объединения. Тем не менее, правительство работало два года и достаточно результативно: была достигнута и поддерживалась политическая стабильность, заключено первое крупное инвестиционное соглашение по вводу в эксплуатацию крупного месторождения меди и золота – Оюу-Толгой, на очереди такое же соглашение по Таван-Толгой – кладовой угля, запущены и реализуются крупные проекты «Новые железнодорожные дороги», «Целина-3», «Улан-Батор без дыма», инвестиции в 2010 г. увеличились в два раза, ожидался прирост ВВП на 9% и снижение инфляции.

24 мая 2009 г. на президентских выборах впервые одержал победу кандидат Демпартии, выпускник Львовского военно-политического института, военный журналист по профессии, один из лидеров революции 1990 г. 46-летний Цахиагийн Элбэгдорж. Существует миф, что

поскольку Ц. Элбэгдорж три года стажировался в Гарвардском университете, то он является прозападным политиком. Но и вся политика, и действия Ц. Элбэгдоржа после избрания свидетельствуют, что он исключительно «промонгольский» политик, который озабочен прежде всего сохранением политической стабильности¹⁰. Так, после ухода премьера С. Баяра 2 ноября 2009 г. в добровольную отставку по состоянию здоровья уже буквально через два дня на его место был назначен министр внешних сношений, член МНРП Сухбаатарын Батболд – один из самых богатых бизнесменов страны, а в составе правительства не произошло никаких изменений, что говорит о стремлении Ц. Элбэгдоржа сохранить существующий баланс сил.

2010 г. в Монголии знаменателен, по-моему, тремя событиями. Во-первых, этот год был объявлен «годом реформы бизнес-среды», то есть создания наиболее благоприятных условий для монгольского бизнеса и иностранных инвесторов, что рассматривается как стратегическая задача на много лет вперед. Проблемы решения этой задачи обсуждались на I Национальном экономическом форуме 8 февраля 2010 г. и на международном Форуме инвесторов в сентябре с участием бизнесменов из 16 стран, но почему-то без представителей России. Конкретными шагами в этом направлении можно считать принятие ВГХ в апреле 2010 г. Постановления о государственной политике в области железнодорожного транспорта и в июле Постановления об основных принципах освоения угольного месторождения Таван-Толгой, завершение в сентябре приема заявок на участие в тендере потенциальных разработчиков этого месторождения.

Во-вторых, в этом году произошло заметное сближение Монголии и Китая, значительно расширились сферы экономического сотрудничества в результате визитов президента Монголии Ц. Элбэгдоржа в Китай 28 апреля–3 мая 2010 г. и председателя Госсовета КНР премьера Вэнь Цзянбао в начале июня. В рамках последнего визита состоялся I монголо-китайский экономический форум и заключено девять важных экономических соглашений. Монголия получила льготный кредит в 300 млн долл. и 90 млн юаней безвозмездной помощи¹¹.

Третье событие – важное для страны – заключалось в том, что было принято решение провести XXVI съезд МНРП, который должен был реформировать партию. По выражению ее генерального секретаря У. Хурэлсуха, за 90 лет своего существования она стала

«немошной и ей надо заново родиться»¹². На съезде необходимо было рассмотреть три варианта реформирования Монгольской народно-революционной партии.

1. Партия сохраняет название, прекращает фракционную борьбу, консолидирует ряды и остается самостоятельной силой.
2. Партия меняет название на родоначальное «Монгольская народная партия», но сохраняет левоцентристскую ориентацию. За это выступает руководство. «Если мы откажемся от слова “революционная”, – заявил У. Хурэлсух, – то в наши ряды волеется молодежь, в которой мы так нуждаемся»¹³. В этом случае в партию могут вступить и демократы, включая министров. И тогда возможен отказ от левоцентризма, принятие концепции национальной демократии и превращение МНРП в правую «западную» партию¹⁴.
3. Не исключается и полное слияние МНРП и Демпартии и образование нечто типа Единой России, тем более что процесс уже пошел. Как пишет монгольская пресса, «министры на бумаге обозначены членами разных партий, но они уже давно живут жизнью одной партии»¹⁵.

XXVI съезд МНРП состоялся 4–6 ноября 2010 г. Он изменил название партии, которая стала называться «Монгольская народная партия», были внесены поправки в ее Устав и Программу. Это вызвало раскол в партии: из нее вышла группа функционеров во главе с экс-президентом и председателем МНРП Н. Энхбаяром, создавших новую левоцентристскую партию под старым названием «Монгольская народно-революционная партия».

В 2010 г. российско-монгольские отношения, помимо традиционного обмена визитами, вышли на новую ступень делового сотрудничества: было создано совместное предприятие по модернизации Улан-Баторской железной дороги – «Развитие инфраструктуры», а также достигнуты договоренности об окончательном оформлении совместного предприятия «Дорнод Уран» по добыче урана в Восточном аймаке.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ История Монголии XX в. М., 2007. С. 336.
- ² Ginsburg T. Political Reform in Mongolia Between Russia and China // Asian Survey. 1995. Vol. 35. № 5. P. 453.
- ³ Soon P. Crossroad. Economic Reform in Mongolia // Asian Foundation. May 1994.
- ⁴ Mongolia Today. L., 2003. P. 8.
- ⁵ Asian Foundation. May 1994.
- ⁶ Кручкин Ю. А. Монголия. Энциклопедический справочник. Улан-Батор, 1998. С. 311.
- ⁷ Монгол-оросын харилцаа. Бүсчилсэн хөгжлийн бодлого, хамтын ажиллагаа. Улаанбаатар, 2005. С. 209–271.
- ⁸ См.: Өдрийн сонин. 15.02.2004.
- ⁹ МОНЦАМЭ. 22.11.2005; Новости Монголии. 25.11.2005.
- ¹⁰ См.: Гольман М. И. Президент Ц. Элбэгдорж развеял мифы // Азия и Африка сегодня. 2010. № 4.
- ¹¹ МОНЦАМЭ. 02.06.2010. С. 48–53.
- ¹² Новости Монголии. 10.09.2010.
- ¹³ Ардчилал. 07.09.2010.
- ¹⁴ Үндэсний шуудан. 23.09.2010.
- ¹⁵ Там же.

Бурятия (Россия), Монголия и Внутренняя Монголия (Китай) на путях трансформации

К актуальным задачам современного монголоведения как составной части российского востоковедения относится углубленное изучение сложных, динамичных и противоречивых политических, социально-экономических, демографических, культурно-цивилизационных, гуманитарных, экологических и иных процессов, происходящих в постсоциалистических (Россия, Монголия) и ныне существующих социалистических странах Востока (КНР, СРВ, КНДР и др.). В результате тех радикальных изменений, которые произошли за последние 20–30 лет в мире и Азиатско-Тихоокеанском регионе (АТР), в том числе в России, Монголии и Китае, в настоящее время сложились в целом относительно благоприятные условия для проведения сравнительных многосторонних исследований в области политики, экономики, демографии и культуры многих стран. Так, более открытой, полной и доступной для исследователей стала национальная и международная статистика и другая информация о жизни России, Китая и Монголии. Проведение таких работ открывает перед учеными широкие возможности для выявления и изучения как общих черт, так и особенностей трансформационных процессов в этих государствах с различными политическими системами и уровнями социального развития. Цель исследований ученых – определить наиболее оптимальные пути модернизации этих стран.

В данной статье для сопоставления взяты три государственных образования: отдельное, самостоятельное, независимое государство Монголия и два пограничных с ней региона – Республика Бурятия (Россия) и Автономный район Внутренняя Монголия (АРМ)

в Китае. Почему для исследования были выбраны именно эти регионы? Прежде всего потому, что Бурятия, Монголия и Внутренняя Монголия имеют много общих черт и внутренних связей. Все они расположены по соседству друг с другом в одном географическом регионе – Внутренней Азии, не имеют выхода к морю (если не считать, что Бурятия расположена на берегу Байкала), имеют во многом схожие природно-климатические условия, общее геоморфологическое строение, общие исторические, этногенетические, хозяйственные, культурно-цивилизационные корни, давние торгово-экономические связи и др. Во-вторых, одним из важных связующих моментов является то обстоятельство, что с давних пор на территории Внутренней Азии обитали и продолжают жить преимущественно монголоязычные, кочевые, скотоводческие народы. Ход мировой истории привел к тому, что в настоящее время большинство монголоязычных народов и народностей существуют в составе трех независимых, суверенных государств: в Российской Федерации – буряты и калмыки, в Монголии – халха-монголы, дербеты, урянхайцы и др., в Китае – чахары, харчины, хорчины и иные монголоязычные народности, проживающие в АРВМ, Синьцзян-Уйгурском автономном районе (СУАР) и некоторых других провинциях Китая.

В Монголии этнические монголы составляют более 90% всего населения. В настоящее время государство является основным очагом сохранения традиций языка, хозяйства, культуры и государственности монгольских народов в этом регионе Внутренней Азии. Большие изменения произошли также в национально-этническом составе населения Республики Бурятия (Россия) и Автономного района Внутренняя Монголия (Китай). В конце 2000-х гг. доля этнических монголов составляла: бурят в Республике Бурятии – 28%, чахаров и других народностей во Внутренней Монголии – 18–20%. Одна из особенностей исторического треугольника Россия–Монголия–Китай состоит в том, что экономически слаборазвитая Монголия с ее обширной территорией и малочисленным населением расположена между двумя великими, более развитыми державами – Россией и Китаем, – что во многом повлияло и продолжает влиять на исторические судьбы монгольских народов.

С учетом современного геополитического и геоэкономического положения, географической близости, многих общих

моментов истории, этнического происхождения, давних, традиционных экономических и культурных связей между Бурятией, Монголией и Внутренней Монголией имеются все основания рассматривать совокупность этих регионов как отдельный, своеобразный субрегион. Известно, что до конца 1980-х – начала 1990-х гг. СССР (Россия), МНР (Монголия) и КНР (Китай) входили в состав мировой социалистической системы, которая на протяжении 70 лет противостояла мировой капиталистической системе, но в итоге не выдержала исторического соревнования и распалась в конце 1980-х гг. Политическая и социально-экономическая система, существовавшая в Монголии до 1990 г., сформировалась под непосредственным сильным влиянием и при содействии бывшего СССР. В конце 1980-х – начале 1990-х гг. в результате провалившихся попыток «перестройки» систем, существовавших в СССР и МНР, в обеих странах по аналогичному сценарию разразился системный кризис.

Россия и Монголия, с одной стороны, и Китай – с другой, избрали разные пути реформирования и модернизации существовавших в них, по существу, однотипных политических и социально-экономических систем. В современной политологии путь, избранный Китаем в конце 1970-х гг. и давший к настоящему времени впечатляющие результаты, получил название *градуалистского*, то есть постепенного, поэтапного реформирования централизованно-плановой экономики и однопартийной политической системы. Россия и Монголия избрали путь выхода из системного кризиса, который получил название радикального, или *шоковой терапии*. Опыт прошедших более 30 лет показал, что путь, выбранный Китаем в конце 1970-х гг., несмотря на определенные просчеты и ошибки, оказался для него наиболее оптимальным и эффективным и в настоящее время привлекает огромное внимание со стороны политиков, политологов, экономистов и многих ученых всего мира.

В последние годы Россия, Монголия и Китай идут разными путями. Они сталкиваются с новыми вызовами, но и добиваются некоторых успехов в социально-экономическом развитии своих стран. Китай же динамично и успешно развивается. Так, по итогам 2010 г., он по объему ВВП впервые опередил Японию и стал второй после США экономикой мира. По масштабам и темпам своего экономического развития Китай быстро превращается в новую супердержаву.

Россия находится на стадии интенсивного поиска инновационной модели модернизации своей экономики при сохранении курса на дальнейшее повышение уровня жизни народа. Монголия, опираясь на помощь стран-доноров и международных организаций, преодолела тяжелые последствия переходного периода и в настоящее время находится на пороге экономического прорыва во многом благодаря открывшимся в последние годы перспективам освоения крупных месторождений стратегически важных полезных ископаемых (уголь, медь, золото, уран, редкоземельные металлы и др.).

Сравнительное изучение основных тенденций, хода и результатов социально-экономических реформ, которые проводятся в КНР на протяжении свыше 30 лет, а в России и Монголии в течение последних 20 лет, имеет важное научное и практическое значение. Это необходимо прежде всего для того, чтобы постоянно, систематически проводить мониторинг и анализировать быстро меняющуюся ситуацию в странах и регионе, своевременно принимать соответствующие меры по корректировке внешней и внутренней политики России. В таблице 1 приведены данные о потенциалах Бурятии, Монголии и Внутренней Монголии, которыми они обладают в результате социально-экономических реформ по состоянию на середину 2010-х гг., в том числе дана площадь их территорий, численность и плотность населения, ВВП – валовой внутренний продукт Монголии, ВРП – валовой региональный продукт Бурятии и Внутренней Монголии по ППС – паритету покупательной способности.

Таблица 1

Демографический и экономический потенциал Республики Бурятия (Россия), Монголии и автономного района Внутренняя Монголия (Китай)

Регион	Территория, тыс. кв. км	Численность населения, тыс. чел.	Плотность населения (на 1 кв. км)	ВВП/ВРП по ППС, млрд долл. США	ВРП/ВВП на душу населения по ППС, долл./чел.
Бурятия (2007)	351,3	960,7 (2008)	2,7	6,0 (ВРП, 2004)	7386 (2006)
Монголия (2008)	1564,1	2683,5 (2008)	1,7	6,7 (ВВП, 2005)	3236 (2007)

Регион	Территория, тыс. кв. км	Численность населения, тыс. чел.	Плотность населения (на 1 кв. км)	ВВП/ВРП по ППС, млрд долл. США	ВРП/ВВП на душу населения по ППС, долл./чел.
Внутренняя Монголия	1183	24000 (2008)	20,3	60,4 (ВРП, 2006)	2500 (2006)

Источники: Регионы России. Социально-экономические показатели 2008. Статистический сборник. М.: Росстат, 2008. С. 57, 61, 63; Доклад о развитии человеческого потенциала в Российской Федерации 2008. М.: ПРООН Россия, 2010. С. 151; Монгол улсын статистикий нэмхтэл. Mongolian Statistical Yearbook 2008. УБ., 2009. С. 134–135, 437–439; Human Development Report 2009. http://hdrstats.undp.org/en/countries/country_fact_sheets/cty_fs_MNG.html; Inner Mongolia/ <http://en.wikipedia.org/wiki/CH-15>. Sept. 2010

Данные таблицы 1 показывают, что территория Монголии (более 1,5 млн кв. км) почти в пять раз больше территории Бурятии и более чем на 30% больше территории Внутренней Монголии. По состоянию на 2008 г., население Внутренней Монголии (24 млн человек) превышало население Бурятии почти в 24 раза, а население Монголии – почти в девять раз. По размерам экономики, в частности по величине ВРП, Внутренняя Монголия на порядок опережала и Бурятию, и Монголию. В 2006 г. ВРП АРВМ по ППС составлял более 60,5 млрд долл. и соответственно превышал ВРП Бурятии (6,0 млрд долл., 2004 г.) более чем в 10 раз и ВВП Монголии (6,7 млрд долл., 2009 г.) – в 9 раз. По данным официальной статистики, в 2009 г. ВРП АРВИ в текущих ценах составил 970 млрд юаней, или 142 млрд долл.¹

По темпам роста ВРП Внутренняя Монголия занимала первое место среди других автономных районов и провинций Китая. Разрыв в масштабах экономик этих трех субъектов продолжает увеличиваться. На основании приведенных данных можно прогнозировать, что при сохранении нынешних темпов роста экономики АРВМ ни Монголии, ни Бурятии самостоятельно не выдержат конкуренцию с АРВИ и не смогут противостоять экономической экспансии Китая в северном направлении. По китайским данным, на долю АРВМ приходится от 50 до 80% общего товарооборота между Монголией и Китаем.

В то же время по величине ВВП/ВРП на душу населения по ППС разрыв между тремя регионами не столь велик. Из таблицы 1 видно, что в 2006 г. АРВМ по этому показателю уступала Бурятии, но опережала Монголию в 2 раза. По американским данным, в 2009 г. ВВП

Монголии по ППС составил 9,4 млрд долл., в том числе на душу населения – 3,1 тыс. долл.² В то же время, по официальным китайским данным, в 2009 г. среднедушевой ВРП в АРВМ составил 37,3 тыс. юаней, или 5460 долл. (в текущих ценах)³.

Республика Бурятия. Опыт шоковой терапии при переходе России от устаревшей политической и социально-экономической системы к новой тяжело отразился на социально-экономическом развитии многих регионов России, в том числе и на Республике Бурятия. Прежние достижения республики в экономике и социальной сфере были утрачены и с немалым трудом восстанавливаются в последние годы. В начале 2000-х гг. Республика Бурятия преодолела нижнюю точку спада и до середины 2008 г. находилась на подъеме как в экономике, так и в социальной сфере. Глобальный финансово-экономический кризис, разразившийся в конце 2008 – первой половине 2009 г. оказал серьезное негативное воздействие на экономику России в целом, в том числе и на экономику Бурятии. Так, по данным Министерства экономики Республики Бурятия, в 2009 г. промышленное производство сократилось более чем на 5% по сравнению с 2008 г.⁴ Вплоть до 2008 г. демографическая ситуация в республике сохраняла тенденцию к постепенному ухудшению. За 18 лет реформ (1990–2008) численность населения Бурятии сократилась на 8,7%, в том числе экономически активного – почти на 14,0%. Это снижение происходило главным образом по причине оттока населения в другие регионы России. Для исправления создавшегося положения в республике были разработаны и осуществлены меры, в том числе Сводный план мероприятий по реализации Концепции демографического развития Республики Бурятия на период до 2010 г. с учетом положений Концепции демографической политики РФ на период до 2025 г. В 2008 г. впервые за последние 15 лет население республики не сократилось, а немного (на тысячу человек) увеличилось⁵. На 1 января 2010 г. население Бурятии составляло 963,5 тыс., в том числе экономически активного – 413,2 тыс.⁶

В начале 1990-х гг. число безработных в республике резко возросло сначала до 70,8 тыс. в 1995 г., а затем до 92,9 тыс. в 2000 г., что составило почти 20% экономически активного населения. В последующие годы в результате мер, принятых на федеральном, региональном

и муниципальном уровнях, число безработных удалось снизить до 54,1 тыс. в 2005 г. и до 11,6% экономически активного населения в 2008 г. По состоянию на конец 2009 г., число безработных в Бурятии под влиянием глобального финансового кризиса вновь увеличилось до 56,1 тыс., в том числе официально зарегистрированных – до 11,3 тыс.⁷ Относительно высокий уровень безработицы остается одной из наиболее актуальных социальных проблем республики.

В 1995–2009 гг. объем валового регионального продукта Бурятии в стоимостном выражении постоянно рос. В 2009 г. он составил 126,8 млрд руб. (в текущих ценах), в том числе на душу населения – 131,6 тыс. руб., или по паритету покупательной способности соответственно около 10,3 млрд долл. и на душу населения – 10,7 тыс. долл.⁸ Относительно высокие темпы роста ВРП во многом были связаны с резким спадом производства в начале 1990-х гг. В первое десятилетие (1990–2000) производство основных видов промышленной и сельскохозяйственной продукции резко сократилось (на 40–50%) и лишь с 2001 г. начало постепенно восстанавливаться. При этом по объему производства некоторым видам промышленной и сельскохозяйственной продукции пока не удалось выйти на уровень 1990 г. Особенно тяжелое положение сложилось в сельском хозяйстве. В 1990–2007 гг. валовой сбор зерна в республике сократился более чем в пять раз, производство хлеба и хлебобулочных изделий – в три раза, мяса и мясных изделий – почти в 20 раз, молока и молочных продуктов – почти в 10 раз. В 2000–2008 гг. среднедушевые денежные доходы и потребительские расходы в месяц в Бурятии увеличились почти в семь раз, средний размер месячной пенсии – более чем в пять раз. В тот же период индекс потребительских цен вырос в 2,3 раза⁹.

Одним из важнейших показателей жизненных стандартов населения любой страны является **уровень бедности**, или удельный вес населения с денежными доходами ниже официального прожиточного минимума в данной стране или регионе. Еще недавно, в 2000 г., более половины граждан республики жили ниже черты бедности. В результате проведения комплекса федеральных и региональных мер, направленных на расширение производства, увеличение числа рабочих мест, сокращение массовой безработицы, в последние годы удалось снизить уровень бедности с 53,3% в 2000 г.

до 24,4% в 2007 г., то есть более чем в два раза. В 2007 г. **прожиточный минимум** в Республике Бурятия составлял 4148 руб. По этому показателю Бурятия находилась на 28-м месте в рейтинге всех регионов России¹⁰. Средняя ожидаемая продолжительность жизни одного жителя республики заметно снизилась с 69 лет в 1990 г. до 61 года в 2005 г., однако в последующие годы постепенно увеличилась до 64,2 года в 2007 г.

В рамках приграничного и межрегионального сотрудничества Бурятия активно сотрудничает с Монголией и Автономным районом Внутренняя Монголия. В последние годы заметно активнее стали торгово-экономические, культурные, научные, гуманитарные связи между этими субъектами. Многие десятки и сотни тысяч граждан трех стран стали чаще общаться между собой, ездить с деловыми, туристическими и другими целями. В трудные годы переходного периода и острого товарного дефицита в России и Монголии позитивную роль сыграли монгольские и китайские «челноки».

Монголия. На начальном этапе перехода от прежней, централизованно-плановой, экономики к рыночной (1990–1995) монгольская экономика также пережила глубокий трансформационный спад производства во всех отраслях. Со второй половины 1990-х гг. начался процесс постепенного восстановления, стабилизации и роста, который неоднократно осложнялся внешними (колебания мировых цен на основные экспортные товары, стихийные бедствия и др.) и внутренними факторами (внутриполитическая борьба, просчеты и ошибки в экономической политике правительств, сменявших друг друга). В 2004-м – первой половине 2008 г. среднегодовые темпы роста ВВП заметно ускорились и достигли рекордных для Монголии величин – 8–9%. Глобальный финансовый и экономический кризис 2008–2009 гг. сильно отразился на экономике Монголии, в результате чего ВВП в 2009 г. сократился на 1,6% по сравнению с 2008 г. В 2010 г. в результате проведения ряда мер, принятых правительством страны по преодолению тяжелых последствий глобального финансового кризиса, а также благодаря возобновившемуся росту мировых цен на основные экспортные товары, ВВП Монголии вырос на 4–5%.

Данные монгольской статистики показывают, что со времени начала системных реформ в 1990 г. и до конца 2008 г. население

страны увеличилось на 534,2 тыс. человек, или на 24,8%. При этом среднегодовой прирост составил 1,37%, или почти в 2 раза меньше по сравнению с концом 1980-х гг., что говорит о том, что по сравнению с предшествующим периодом социально-экономические условия жизни большей части населения ухудшились, особенно на начальной фазе реформ. В то же время следует отметить, что в отличие от России, в которой на начальном этапе системных реформ усилилась и вплоть до августа 2009 г. сохранялась **тенденция депопуляции**, в Монголии все эти годы естественный прирост населения не прекращался, однако его темпы снизились в 2 раза, но с 2006 г. наметилась тенденция увеличения ежегодного прироста населения Монголии.

Важные позитивные изменения произошли в уровне **занятости**. Так, в 1990–2008 гг. экономически активное население увеличилось на 13%, а уровень его занятости снизился с 71,2% в 1992 г. до 61,7% в 2008 г.¹¹ Уровень безработицы уменьшился с 6,3% в 1992 г. до 2,8% в 2008 г.¹² В 2009 г. в связи с глобальным финансовым кризисом число безработных увеличилось до 131,6 тыс. человек, в том числе зарегистрированных безработных до 38,1 тыс., или почти на 30% больше по сравнению с 2008 г. Уровень безработицы составил 11,6%¹³.

Автономный район Внутренняя Монголия (КНР). Во Внутренней Монголии проживает наибольшее число этнических монголов в мире. По данным переписи населения КНР в 2000 г., общая численность монголов, проживающих в Китае (АРВМ, СУАР, провинции Хэйлунцзян, Жилин, Ляонин и др.), составила 5 млн 813,9 тыс. человек¹⁴, в том числе во Внутренней Монголии – 4,2 млн или 18% от общей численности населения АРВИ (около 23 млн)¹⁵.

Недра Внутренней Монголии богаты многими видами полезных ископаемых. По площади пастбищ, пахотных земель и леса на душу населения АРВМ лидирует среди других районов и провинций Китая. Открыты месторождения более 130 видов полезных ископаемых, доказанные запасы которых оцениваются приблизительно на общую сумму 1,3 трлн юаней и составляют более 10% общих запасов полезных ископаемых Китая, занимая третье место среди других регионов КНР¹⁶. В Ордосе обнаружены большие запасы природного газа, а также месторождение редкоземельных элементов – крупнейшее

в мире, на его долю приходится 90% всех запасов в стране и 70% мировых запасов этого вида полезных ископаемых¹⁷.

Ежегодно в АРВМ в среднем производится до 17 млн т товарного зерна, также развито производство молока, баранины, говядины, пшеницы, картофеля, бобовых культур и кукурузы, кашемира. Реализуются несколько крупных проектов в области охраны природы и окружающей среды, предотвращения опустынивания и деградации пастбищ. Во внешнеполитических и внешнеэкономических планах руководства КНР Внутренней Монголии отводится важная роль передовой линии в политике открытости Китая в северном направлении¹⁸, то есть в направлении Монголии и России.

Развитие экономики. Об основных тенденциях и результатах реформ, осуществленных в АРВМ за последние 30 лет, можно судить по официальным данным, приведенным в таблице 2.

Таблица 2

Основные показатели социально-экономического развития Внутренней Монголии в 1978–2006 гг.

	1978	1985	1990	1995	1999	2006	2007
Население, всего, млн чел.	18,23	20,16	21,63	22,84	23,45	23,92	24,05
Численность занятых, млн	6,53	8,56	9,25	10,29	10,56	–	
ВРП, млрд юань/долл. США	5,8	16,38	31,92	83,28	127,1	479,0 \$60,4	970,0 \$142 (2009)
Инвестиции в основные фонды, млрд юань	1,66	5,24	77,08	27,31	38,30	–	
Доходы, млрд юань	0,69	1,34	3,30	7,64	14,37	–	
Расходы, млрд юань	1,87	3,63	6,09	10,22	21,25	–	
Индекс розничных цен, к предыдущему году, %	101,0	108,5	102,9	116,8	97,7	–	

	1978	1985	1990	1995	1999	2006	2007
Производство основных видов сельхоз. продукции						-	
Зерно, млн т	4,99	60,50	9,73	10,55	14,28	17,00	
Масло маслянистых культур, тыс. т	125,0	795,0	693,8	702,0	100,9	-	
Мясо (свинина, говядина, баранина) тыс. т	208,9	349,3	501,0	739,5	1297,4	2500,0	
Молоко и молочные продукты, тыс. т	72,4	258,6	396,5	511,7	712,0	6910,0	
Шерсть, тыс. т		50,8	61,52	59,9	69,4	98	
Кашемир, т		1362	2076	3114	3825	6792	
Морепродукты, тыс. т	15,0	17,9	30,4	47,6	68,6	-	
Поголовье скота, всего, на конец года, млн голов	35,86	36,67	42,54	47,95	51,48	109	
Дойный скот, млн голов	6,59	7,37	7,07	7,08	6,67	10	
Овцы, млн голов	23,78	24,68	30,24	33,21	37,03	89	
Свиньи, млн голов	5,5	4,62	5,23	7,66	7,76	10	
Общий объем добавленной стоимости в промышленности, млрд юань	2,18	4,59	8,72	25,49	44,23	-	
Уголь, млн т	21,94	32,04	47,62	70,55	70,71	297	
Нефть сырая, млн т						1,7	
Чугун, млн т	1,07	18,2	28,07	34,58	42,49	-	
Лесопосадки, тыс. га	297,9	704,1	297,5	402,5	534,0	-	

	1978	1985	1990	1995	1999	2006	2007
Пиломатериалы, млн куб. м	37,82	50,21	52,57	50,44	37,92	–	
Электроэнергия, млрд кВт/ч	3,78	8,05	16,95	27,85	38,06	107	
Цемент, млн т	9,19	18,51	22,28	34,93	54,97	21,1	
Сталь, млн т	0,99	1,70	2,73	3,55	4,16	8,06	
Телевизоры, тыс. шт	1,0	1,75	3,85	3,27	1,25	3300	

Источник: Inner Mongolia. China Intercontinental Press. Peking, 2001. P. 68–69; <http://www.wholechina.ru/blocks/population/popul001.htm>; <http://www.cpirc.org.cn>; <http://china.org.cn/english/China/217771.htm>; Бэгзжав Л. Өвөр Монголын Өөртөө Засах Орны тухай товчхон // Өнөөгийн Хятад. 2007. № 1. Монгол улс, ШУА-ийн ОУСХ, Улаанбаатар. С. 15–18; <http://en.wikipedia.org/wiki/CN-15>. Sept/2010.

Данные таблицы 2 убедительно свидетельствуют о большом прогрессе Автономного района Внутренняя Монголия, достигнутом в течение 30 лет, прошедших после начала экономических, социальных, национальных и других реформ в Китае в 1978 г. В 1978–2006 гг. ВРП АРВМ увеличился более чем в 80 раз, производство промышленной продукции – в 20 с лишним раз, электроэнергии – в 11,4 раза, добыча угля – в 13,5 раза, производство чугуна – более чем в 40 раз, стали – в 8 раз, цемента – более чем в 2 раза. Заново создана нефтедобывающая промышленность (1,7 млн т в 2006 г). В этот же период большие успехи были достигнуты также в области сельского хозяйства. Производство зерна в регионе выросло с 5 млн т в 1978 г. до 17 млн т в 2006 г., или в 3,5 раза, поголовье скота – с 36 млн голов до 109 млн голов, или более чем в три раза, производство мяса – почти в 12 раз, молока – в 10 раз. Вместе с тем следует отметить, что быстрый рост поголовья скота привел также к таким негативным экологическим последствиям, как деградация и сокращение пастбищных угодий, дефицит кормов, усиление процесса опустынивания и т. д.

По объему ВРП Внутренняя Монголия поднялась с 24-го места в 2000 г. на 17-е место в 2006 г. среди других автономных районов и провинций Китая, а по среднедушевому ВВП – с 16-го на 10-е место в 2006 г. (20047 юаней)¹⁹. В 2006 г. ее ВРП увеличился до 479 млрд юаней (60,4 млрд долл.), или в три раза по сравнению с 1999 г., а в 2009 г. ВРП составил 970 млрд юаней (142 млрд долл.)²⁰,

или вырос более чем в два раза по сравнению с 2006 г. В то время Внутренняя Монголия превратилась в важную экономическую базу по производству промышленной и сельскохозяйственной продукции, электроэнергии, добычи угля и стала открытыми воротами на северном направлении.

При оценке этих впечатляющих цифр быстрого роста, естественно, следует учитывать, во-первых, весьма низкий стартовый уровень развития экономики АРВМ в конце 1970-х гг. Во-вторых, несмотря на реальные и большие достижения в развитии экономики, большинство национальных районов Западного Китая, в том числе и АРВМ, в настоящее время в КНР принято рассматривать как недостаточно развитые, отсталые, и для преодоления этого разрабатываются и осуществляются многочисленные крупные, амбициозные программы и проекты²¹. В период 1978–2009 гг. благодаря выработке и последовательной реализации долгосрочной стратегии постепенного, поэтапного реформирования экономических, социальных, национальных отношений и демографической политики в Китае под руководством правящей КПК были достигнуты поразительные результаты в социально-экономическом развитии 1,3-миллиардной страны. За годы реформ на базе интенсивного развития экономики КНР были достигнуты и заметные успехи в АРВМ, повысился уровень жизни населения. В то же время следует отметить, что, по китайским меркам и международным стандартам, уровень жизни населения в автономном районе, особенно сельского, пока остается низким.

В ходе исторических изменений в Бурятии, Монголии и Внутренней Монголии (Китай) возникли и продолжают углубляться существенные различия в демографическом, национально-этническом составе населения, а также в уровнях их социально-экономического развития. Эти три региона, преодолевая последствия прошлых социальных катаклизмов, а также глобального финансово-экономического кризиса 2008–2009 гг., постепенно набирают темпы экономического развития. При этом особенно быстрыми темпами развивается АРВМ.

В 2004–2008 гг. среднегодовые темпы роста ВВП Монголии достигли рекордных 8–9%. После спада в 2008–2009 гг. экономика страны постепенно восстанавливается. С заключением первого инвестиционного соглашения по освоению крупного медно-золотого

месторождения Оюу-Толгой перед Монголией открываются новые широкие возможности для экономического прорыва.

На фоне быстрого роста экономики АРВМ и Монголии все более наглядно ощущаются недостаточно высокие темпы социально-экономического развития Республики Бурятия, что, по нашему мнению, с течением времени может иметь негативные последствия для политической, социально-экономической и морально-психологической ситуации в республике.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Inner Mongolia. <http://en.wikipedia.org/wiki/CN-15>. Sept. 2010.
- ² <http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mg.htm>
- ³ Inner Mongolia. <http://en.wikipedia.org/wiki/CN-15> Sept. 2010.
- ⁴ <http://www.economy.buryatia.ru> Анализ социально-экономического положения Республики Бурятия за январь–сентябрь 2009 г. Аналитическая записка Министерства экономики РБ. Улан-Удэ, 2009. С. 2.
- ⁵ <http://www.economy.buryatia.ru> Анализ социально-экономического положения Республики Бурятия за январь – декабрь 2008 г. Аналитическая записка Министерства экономики РБ. Улан-Удэ, 2009. С. 40.
- ⁶ Россия в цифрах 2010. М., 2010. С. 44–45.
- ⁷ http://economy.buryatia.ru/econ/adm3_pokaz_ser.html
- ⁸ Россия в цифрах 2010. М., 2010. С. 44–45.
- ⁹ Регионы России...2009. С. 953–954.
- ¹⁰ Регионы России...2008. С. 176–177.
- ¹¹ Монгол улсын статистикийн эмхтгэл. Mongolian Statistical Yearbook. 2000. С. 62; Монгол улсын статистикийн эмхтгэл. Mongolian Statistical Yearbook. 2008. УБ., 2009. С. 111.
- ¹² Там же.
- ¹³ Монгол улсын статистикийн эмхтгэл Mongolian Statistical Yearbook. 2009. УБ., 2010. С. 108.
- ¹⁴ Монгол улсын статистикийн эмхтгэл Mongolian Statistical Yearbook. 2008. УБ., 2009. С. 12.
- ¹⁵ Там же. С. 23.
- ¹⁶ Inner Mongolia. China Intercontinental Press. 2001. Р. 2–3. Далее: Inner Mongolia.
- ¹⁷ Там же. С. 18–19.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ <http://china.org.cn/english/China/217771.htm>
- ²⁰ Inner Mongolia. <http://en.wikipedia.org/wiki/CN-15> Sept. 2010
- ²¹ Островский А. В. Экономическая реформа и развитие западных районов Китая в начале XXI в. // Экономическая стратегия КНР в XXI веке и вопросы сотрудничества с Россией. М., 2010. С. 93–118.

Организация медицинской службы в Ставропольском калмыцком войске (30-е гг. XVIII в. – начало 40-х гг. XIX в.)*

В середине 30-х гг. XVIII в. проводимая православной миссией под патронажем российского правительства политика христианизации калмыков претерпевает кардинальные изменения. Высочайшее одобрение получает решение о создании изолированного поселения крещеных калмыков за пределами Калмыцкого ханства, внутри строящихся вдоль степных границ Российской империи оборонительных линий. Стремление русских властей вывести православных калмыков из-под власти калмыцкого хана в полной мере отвечало интересам принявшего крещение внука легендарного хана Аюки, Петра Тайшина, который к этому времени потерял всякие надежды на ханский престол. После смерти П. Тайшина императрица Анна Иоанновна решает передать управление крещеными калмыками его вдове, Анне Тайшиной, возведенной в княжеское достоинство.

После почти двухлетних поисков подходящей местности под калмыцкое поселение начальник Оренбургской экспедиции В. Н. Татищев останавливает выбор на урочище Кунья Воложка, располагавшемся на берегу р. Волги, выше Самары. На этом месте в 1737 г. началось строительство крепости, при освящении в 1739 г. получившей название Ставрополь-на-Волге (*современное название г. Тольятти. – С. Д.*). В окрестностях Куньей Воложки по притокам рек должны были располагаться калмыцкие улусы. Осенью того же 1737 г. к новому месту жительства потянулись первые партии калмыцких переселенцев. За неполные семь лет, к 1744 г., их число возросло без малого в три раза и достигло 3313 человек¹. Крещеные калмыки, которых по аналогии

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 09-01-81101а/у

с названием построенной для их княгини крепости нарекли ставропольскими, остро нуждались в содействии государства в обзаведении хозяйством, земельными угодьями и, конечно же, в поддержании здоровой санитарно-эпидемиологической обстановки в местах их компактного проживания и доступной медицинской помощи.

Уже в царствование Петра I медицинское обслуживание перестает быть исключительной привилегией монарха и его окружения. С созданием регулярной армии в России появляется военная медицина. Лекарские должности вводятся сначала в полковых соединениях, приближенных к столицам и в задействованных военных походах, а затем очередь дошла и до провинциальных гарнизонов. Заботясь о «народном здравии», Петр I повелевал строить в городах богадельни, приюты для подкидышей, аптеки. В 1707 г. в Лефортове открылся первый в России госпиталь «для болящих людей». Высшим органом управления медицинским делом с 1721 г. становится Медицинская канцелярия, в 1763 г. преобразованная в Медицинскую коллегию. С 1725 г. отделение Медицинской канцелярии в Москве стало называться Медицинской конторой; на нее было возложено руководство гражданскими медицинскими учреждениями и деятельностью частнопрактикующих врачей. Так, уже в первой трети XVIII в. медицина становится одной из значимых социальных функций государственного управления.

В 1738 г. комендант строящейся крепости полковник А. И. Змеев ходатайствовал перед Коллегией иностранных дел о направлении в Кунью Воложку лекаря для обслуживания калмыков и гарнизонных солдат. При этом Змеев ссылался на желание опекаемой им калмыцкой княгини иметь при своей особе профессионального медика. Не учитывал он только одного – представления калмыков о медицине разительно отличались от укоренившейся в России европейской школы врачевания. В том же 1738 г. Анна Тайшина через своего посланца зайсанга Кирилла Шарапа просила графа А. И. Остермана, чтобы он у правителя Калмыцкого ханства Дондук-Омбо выпросил и к ней определил одного калмыцкого лекаря².

Врачевание у калмыков базировалось на тибетской медицине. Ее знатоками явились эмчи (букв. лекари), получавшие медицинское образование в буддистских монастырях (хурулах) как в самом Калмыцком ханстве, так и за его пределами: в Монголии и Тибете.

Эмчи «лечили» не только чтением молитв и заклинаний, но и с помощью снадобий, изготовленных из трав, коры деревьев, цветов, печени животных. Лекарственные препараты эмчи готовили сами или приобретали в готовом виде у своих заграничных коллег³. У ставропольских калмыков, оторванных от буддийских духовных центров, тибетская медицина сохранилась как народная, навыкам которой знатоки обучали представителей новых поколений.

А.И. Остерман мог воспринять просьбу своей крестницы как проявление языческого заблуждения. Лекарем в Ставрополь в 1739 г. с годовым жалованием в 200 руб. был определен Иоганн Кристиан Отто, ранее служивший в Астраханском драгунском полку. За порученное дело доктор Отто взялся решительно и энергично. Перед отправкой в Ставрополь ему были выделены медикаменты на общую сумму 341 руб. 40 коп. На следующий год для Московской медицинской конторы им был составлен каталог, по которому на 1740 г. для Ставропольского ведомства было закуплено лекарств и медицинских инструментов на 293 руб. 46 коп. В его планы входило и открытие госпиталя, на что указывает составленное им сообщение: «В Ставрополе лазарета не имеется, а больных, как в гарнизоне, так и среди калмык много и принуждены лежать в квартирах». Отто также просил издать особый указ, разрешавший бесплатную раздачу медикаментов всем нуждающимся калмыкам, включая женщин и детей. К сожалению, врачебная практика доктора Отто в Ставрополе продолжалась очень недолго. Он умер 3 марта 1740 г. После его смерти исполнение лекарственных обязанностей было возложено на подлекаря Любимского⁴.

В изданном авторским коллективом тольяттинских историков учебном пособии «Российская история для тольяттинцев» содержатся сведения о назначении в конце 1740 г. лекаря для ставропольских калмыков. Ему было вменено в обязанность ездить по окрестным поселениям калмыков, оказывая им помощь и открывая на местах пункты для осмотра и лечения заболевших. Особого внимания заслуживает помещенное в пособие сообщение об устройстве присланным из Казани лекарем первой в городе больницы, рассчитанной на несколько кроватей. В 1777 г. для войсковой больницы было построено новое здание. К сожалению, отсутствие ссылок на использованные источники затрудняет проверить достоверность указанных фактов.

Предложение Иоганна Отто об обеспечении всех калмыков медицинской помощью за счет казны через пять лет получило поддержку со стороны оренбургского военного губернатора И.И. Неплюева и было законодательно оформлено в п. 21 «Правил содержания и управления Ставропольской крепости». Лекарю предписывалось: «Как владельцев, зайсангов, так и всех тут прибывающих калмык в их болезнях, кто пожелает пользования, лечить безденежно и без всяких вычетов; а медикаментов на то их пользование требовать всегда от Медицинской канцелярии на каждый год, против того как в Армейские полки отпускается»⁵.

С 1756 г. поселение ставропольских калмыков стало именоваться Ставропольским войском. По устройству и порядку управления оно было схоже с казачьим, но при этом сохраняло черты, присущие калмыцким национальным образованиям.

Путешествовавший по Поволжью в 1768–1769 гг. будущий российский академик И.И. Лепехин, находясь в Ставрополе, проявил заинтересованность к состоянию медицинской службы и отношению к ней местных калмыков. Личные наблюдения и беседа с врачом Доброхотовым оставили у путешественника весьма благоприятное впечатление. В опубликованных по итогам экспедиции «Дневниковых записках» И.И. Лепехин отмечал наличие в Ставрополе войсковой больницы, «куда больных калмыков со всех улусов свозят», и аптеки с достаточным ассортиментом медикаментов. Со слов Доброхотова, которого Лепехин характеризует как искусного лекаря, следовало, что особых заболеваний, за исключением распространившегося в 60-е гг. XVIII в. в России сифилиса, названного в «Записках» «щегольской болезнью», среди калмыков не наблюдалось. Войсковой доктор пользовался доверием. Пациенты подробно рассказывали ему о своих недугах и строго исполняли врачебные предписания⁶.

И.И. Лепехин принадлежал к поколению русских ученых, почва для появления которых была создана благодаря реформам Петра I, а в «просвещенное» царствование Екатерины II для них открылись широкие возможности для занятия наукой в родном отечестве. В 1767 г., за год до своей первой экспедиции по России, И.И. Лепехин окончил Страсбургский университет со степенью доктора медицины. Отсюда и его интерес к постановке медицинской службы в Ставропольском войске. Не доверять информации

дипломированного доктора нет никаких оснований. Однако нужно учитывать подверженные частым изменениям временные и ситуативные факторы. Приезд И. И. Лепехина совпал по времени с назначением в Ставрополь знающего свое дело лекаря, сумевшего наладить доверительные отношения с калмыками. Несомненно одно – во второй половине XVIII в. традиционная медицина заняла определенную нишу и не вызывала у ставропольских калмыков полного отчуждения.

Организация медицинской службы не отличалась стабильностью и последовательным усовершенствованием. Во второй половине 90-х гг. XVIII в. медицинские обязанности исполняли два лекаря-ученика. В октябре 1801 г. по линии Медицинской коллегии в Ставропольском войске вводится должность штаб-лекаря с окладом в 400 рублей⁷. В итоге медицинский персонал увеличился до трех должностных единиц – лекаря и двух фельдшеров. Оклады последних устанавливались по низшему разряду и составляли 30 руб. в год.

В первые десятилетия XIX столетия ставропольская войсковая больница перешла в ведение городских властей или вовсе была упразднена. На это указывают следующие распоряжения. В 1832 г. Ставропольскому войску было разрешено ежегодные остатки от штатной суммы тратить на заведение больницы, на ремонт войсковых строений и общественные расходы. Открытие госпиталя состоялось в 1834 г. Рассчитан он был на 20 кроватей⁸. Надзор за госпиталем осуществлял советник Войсковой канцелярии Дандаров. Для соблюдения порядка и присмотра за больными ежегодно снаряжалась команда, состоявшая из одного урядника и пяти рядовых. В связи с построенным госпиталем, на основании положения о войсковых лазаретах, в Оренбург для обучения фельдшерскому делу в состоявшую при Оренбургском военном госпитале медицинскую школу были направлены два ученика. Азы медицины они должны были постигать со сверстниками из Башкиро-мещерякского войска⁹.

Дом под Ставропольский войсковой госпиталь пожертвовали купцы Пантелеевы. За свое «бескорыстное» пожертвование они вытребовали награждения медалями. Выделенное купцами строение требовало большого ремонта, включавшего перекрытие крыши, замену рам и штукатурку помещений. К 1836 г. новое лечебное заведение было полностью укомплектовано только на 10 кроватей. За два года госпитализацию прошли всего 20 больных. Столь незначительное

число госпитализированных объяснялось сохранявшимся у калмыков неверием в возможность получения оздоровления от официальной медицины. Мало заботились о подчиненных, нуждающихся в стационарном лечении, ротные командиры. Не занимался разъездами по улусам и войсковой лекарь, а так как он одновременно возглавлял и всю уездную медицинскую службу, то у него не оставалось времени даже на регулярные осмотры больничных пациентов¹⁰.

Осознавая непопулярность командиремых к калмыкам докторов, чиновники из медицинского ведомства делали попытки приобщения к достижениям медицинской науки и практики самих калмыцких целителей. С этой целью на калмыцкий язык переводились различные руководства. Так, в 1814 г. по инициативе Медицинского департамента Министерства полиции в Ставропольской войсковой канцелярии был сделан перевод «Наставлений о прививании предохранительной оспы». «Наставления» были отпечатаны в Симбирской губернской типографии впечатляющим для того времени тиражом 500 экземпляров¹¹. В 1824 г. из Азиатского департамента Министерства иностранных дел в Ставрополь был доставлен составленный на калмыцком языке «Лечебник для введения в употребление между калмыками благодетельного способа преподавания помощи страждущим больным»¹².

Санитарное состояние и медицинское обслуживание ставропольских калмыков привлекло внимание командующего Оренбургским корпусом, военного губернатора В. А. Перовского в связи со значительным сокращением калмыцкого населения и неспособностью Ставропольского войска обеспечить полное комплектование тысячного полка. Полковник Н. А. Мансуров, проводивший по поручению Перовского комплексное обследование Ставропольского войска, не выявил факторов, способствовавших росту смертности войскового населения. Даже эпидемия холеры, свирепствовавшая в России на рубеже 20–30-х гг. XIX в., не привела к массовой гибели людей. Жертвами болезни стали 28 человек, что не идет ни в какое сравнение со смертностью в соседних населенных пунктах. Тогда Мансуров сосредоточился на причинах низкой рождаемости в калмыцких семьях и источниках, способствующих распространению, особенно среди детей, кожных и простудно-легочных заболеваний. К ним он отнес некачественное питание, плохо отапливаемые зимние жилища

калмыков, невежество народных лекарей, летнее кочевание при озерах и не соблюдение правил личной гигиены.

Ставропольские калмыки, вынужденные в холодные зимние месяцы вести оседлый образ жизни, мало заботились об удобстве своих зимних жилищ. От проживания в холодных помещениях больше всего страдали дети и беременные женщины. После родов молодая мать с младенцем могли согреться только у огня, всегда разведенного на земляном полу, в сенях или в особенной лачуге – деревянном срубе, крытым соломой. Следствием переохлаждения и несоблюдения требований гигиены были простудные и инфекционные заболевания, итогом которых нередко становилось женское бесплодие и детская смертность. Инфекционным заболеваниям желудочно-кишечного тракта и кожных покровов могли способствовать использование непродезинфицированной воды из непроточных водоемов, отсутствие бань и отмечаемые случаи использования в пищу мяса падших домашних животных.

Предложенные Мансуровым меры по исправлению ситуации образовали целую программу мер санитарно-профилактического и медико-оздоровительного характера. Улучшению санитарной обстановки в калмыцких улусах должны были способствовать: устройство бань при зимних жилищах, а по возможности и при кочевьях, возложение на ротных командиров наблюдений, чтобы подчиненные им калмыки не употребляли в пищу падшую скотину и пользовались водой из колодцев; замеченных в нарушении этих правил предписывалось строго наказывать. Обезопасить калмыков от холода в зимнее время должно было строительство изб с большими печами.

Радикальные, и в случае их реализации весьма затратные, усовершенствования намечались по линии медицинской службы. В первую очередь до четырех единиц должен был увеличиться штат фельдшеров. В Ставрополь предлагалось возвратить двух фельдшерских учеников, состоявших при оренбургском госпитале. Средства на их содержание должны были отпускаться из войсковых общественных сумм. Появление в Ставропольском войске фельдшеров-калмыков вселяло надежду на то, что им удастся поколебать слепую приверженность их соплеменников к народному врачеванию. На оказании медицинских услуг только войсковому населению должны были замыкаться и обязанности лекаря. Предполагалось, что не менее четырех раз в год он будет совершать поездки по войсковой территории и оказывать всем

в ней нуждающимся медицинскую помощь. Врачебные объезды давали возможность отслеживать эпидемиологическую обстановку на местах и выявлять больных, нуждающихся в стационарном лечении. Особое внимание лекаря обращалось на распространение среди калмыков оспопрививания. Расширение круга служебных обязанностей и частые разъезды компенсировались обещанием троекратного увеличения должностного доклада войскового лекаря с 400 до 1200 руб. в год.

Наряду с госпиталем медицинское обслуживание и содержание пациентов, естественно, должно было значительно улучшиться, кроме того, для ставропольских калмыков предполагалось ввести нечто подобное курортному лечению. Для этой цели могли использоваться примыкавшие к войсковой территории серные минеральные источники. Как следует из рекламных проспектов, их курортная эксплуатация началась в 1833 г.¹³ Чтобы калмыки могли пользоваться целительными свойствами минеральных вод, необходимо было прежде всего построить общественное здание для приема ванн, а позднее, когда позволит войсковой капитал, и жилые строения. В первое время фельдшеры, набравшиеся из неспособных к несению военной службы солдат, и нуждающиеся в лечении калмыки должны были селиться в обычных кибитках. В силу организационных затруднений и больших расходов проект водолечения едва ли мог быть реализованным. Только на одно временное обустройство ванн требовалось 800 руб., сумма для войскового капитала в 1836 г. была неподъемная¹⁴.

В отличие от административного управления, военной службы или доходов от сдаваемых в аренду войсковых земель, состояние здравоохранения не нашло отражения в отчетах последних атаманов Ставропольского войска. Поэтому не приходится говорить о том, какие конкретно из предложенных полковником Н. А. Мансуровым мероприятий по улучшению ситуации в данной сфере были реализованы. Тем не менее ряд статистических факторов, отмечаемых во второй половине 30-х – начале 40-х гг. XIX в., указывают, что санитарно-гигиеническая ситуация и медицинское обслуживание калмыков стали меняться к лучшему. В массовом порядке проводилась вакцинация оспы, уменьшилось число заболеваний и сократились вспышки эпидемий, которые уносили сотни жизней степных жителей. Возросла госпитализация больных, нуждающихся в стационарном лечении. В основном она проводилась в теплое время года и совпадала с полугодовым нарядом для

ухода за больными нестроевых казаков-калмыков (табл. 1). Ежегодно лечение в госпитале получали от 40 до 60 калмыков. За госпитальный сезон на одну кровать в среднем приходилось 2–3 пациента. Процент выздоравливающих составлял 65–77%, а в 1837 г. – даже 85,1%, умерших – 20–30%.

Таблица 1

**Ведомость о движении больных
в госпитале Ставропольского калмыцкого войска**

годы	к 1 января оставалось больных	пролечились с 1 января по 1 ноября			к 1 ноября оставалось больных
		прибыли	выздоровели	умерли	
1836	3	59	48	13	1
1837	9	38	40	3	4
1841	1	42	28	13	2

Источник: ГАОО. Ф. Оп. 11. Д. 508. Л. 68–68об; Д. 564. Л. 18; Д. 635. Л. 10–11.

Из статистических данных, приведенных анонимным автором в статье «Исторический обзор ставропольских калмыков (1844), следует, что убыль мужского населения в Войске в 1830–1840 гг. по сравнению с предыдущим десятилетием сократилась со 163 до 48 человек, или с 8,3 до 2,6%. Однако было бы серьезной ошибкой заслуги, достигнутые в замедлении темпов убыли ставропольских калмыков, отнести на счет возглавлявшейся В.А. Перовским военной администрации. Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на пятилетние показатели первой и второй половины 30-х гг. XIX в. С 1830 по 1835 г. рождаемость и другие побочные источники пополнения людских ресурсов в мужской части войскового населения даже сумели на одного человека превзойти смертность (рост с 1797 до 1798 человек). С 1835 г. вновь наметилась обратная тенденция: численность мужчин в Ставропольском войске сократилась с 1798 до 1749 человек¹⁵.

Совершенствование системы медицинского обслуживания ставропольских калмыков и более строгие требования, предъявляемые к соблюдению правил санитарии и гигиены, несомненно, содействовали замедлению темпов сокращения войскового населения. Однако добиться того, чтобы показатели рождаемости доминировали над смертностью, так и не удалось. Это обстоятельство

имело далеко идущие и весьма негативные для калмыков последствия. Неблагополучную демографическую ситуацию, сложившуюся в Ставропольском войске, военные чиновники пытались оправдать объективными и, следовательно, от них не зависящими обстоятельствами – несоответствием природно-климатических условий средней полосы России ведению кочевого образа жизни, от которого, несмотря на все старания русской администрации, крещеные калмыки упорно не хотели отказываться. Позднее, после переселения ставропольских калмыков в середине 40-х гг. XIX в. на земли Оренбургского казачьего войска, «несоответствие» было устранено при помощи принуждения. Калмыков расселили маленькими партиями по несколько семей в русских казачьих селениях, заставили заниматься земледелием в надежде на то, что со временем произойдет их полная русификация. В итоге устроенной властями «социально-бытовой хирургии» этническая группа крещеных калмыков-казаков оказалась на грани вымирания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Рычков П. И. Топография Оренбургской губернии. Оренбург, 1887. С. 74–93; Витевский В. Н. Неплюев И. И. и Оренбургский край в прежнем его состоянии до 1758 года. Казань, 1898. С. 511–530; Шовунов К. П. Калмыки в составе Российского казачества. Элиста, 1992. С. 50–66; Орлова К. В. История христианизации калмыков. М., 2006. С. 65–73.

² РГАДА. Ф. 819. Оп. 1. Д. 6. Л. 10–11.

³ Эрдниев У. Э., Максимов К. М. Калмыки: историко-этнографические очерки. 4-е изд. Элиста, 2007. С. 378–379.

⁴ РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Книга 140. Л. 381–382.

⁵ ПСЗРИ. Т. XII. 1830. С. 318.

⁶ Полное собрание ученых путешествий по России. Т. 3. СПб., 1824. С. 249.

⁷ ПСЗРИ. Т. XXII. С. 970–971.

⁸ ГАОО. Ф. 6. Оп. 11. Д. 323. Л. 95об., 97об.

⁹ Там же. Л. 48, 97об.

¹⁰ Там же. Л. 26.

¹¹ Там же. Оп. 3. Д. 3831. Л. 1–54.

¹² Там же. Оп. 11. Д. 323. Л. 95.

¹³ <http://www.sernovodsk.ru/info.html>

¹⁴ ГАОО. Ф. 6. Оп. 11. Д. 323. Л. 24–25.

¹⁵ Исторический обзор ставропольских крещеных калмыков и несколько данных о современном их состоянии // Отечественные записки. 1844. № 7. С. 35.

Старобурятская интеллигенция в конце XIX – начале XX в. в поисках национальной идеи бурятского этноса

Период с конца XIX в. до 30-х гг. XX в. для старобурятской интеллигенции был связан, как указывается в историко-политологической монголоведной литературе в начале XXI в., с поисками национальной идеи. Получившие классическое европейское образование в Петербургском университете, прошедшие стажировку в европейских университетах наиболее одаренные представители бурятского народа – Ц. Ж. Жамцарано, Б. Б. Барадийн, Э.-Д. Ринчино, М. Н. Богданов и другие – не утратили связи с традициями национальной культуры. К категории старобурятской интеллигенции мы относим деятелей самых различных сфер духовной жизни: учителей-просветителей, ученых-исследователей, общественных деятелей, представителей буддийской и православной церквей, нарождающийся слой инженерно-технических работников, коммерсантов, врачей тибетской и европейской медицины.

До 90-х гг. XX в. духовно-нравственные поиски этой категории бурятского этноса в нашей исторической литературе расценивались как «буржуазно-националистические». Движение, безусловно, было буржуазным, но являлось ли оно «националистическим»? По содержанию программных документов это не устанавливается, не проявляется четко и в практической политической деятельности. Обвинение в национализме – стереотип того времени, когда официально отождествляли «национальное» и «националистическое». В то же время в исторической и буддологической литературе проявляется тенденция отождествления религии и культуры. В частности, центральноазиатская культура

воспринимается многими как национальная культура бурят. Нередко к этой формуле добавляется эпитет «самобытная», то есть этническая по своему генезису. Это неверно по очевидным фактам исторической действительности. Кроме того, в бурятском обществе XVIII–XX вв. развивались и взаимодействовали три исторических типа культуры, сформированные социальными и духовными потребностями родового строя, феодальными общественными отношениями и обществом нового времени – периода становления буржуазной цивилизации¹. Именно эти представители бурятского народа отвечали определению Л. Н. Гумилева: «У каждого народа есть душа и культура, которая уникальна и неповторима. Душа народа и его культура – это способ его жизни. Каждый живет по-своему, своей собственной жизнью. И способ жизни делается его культурой»².

Социально-политические и национальные движения зарождающейся интеллигенции бурят необходимо подразделить на две основные ветви: «прогрессистов» и «обновленцев». Программные цели «прогрессистов» – суверенитет бурятской нации, политическое и культурное равноправие народов Российской империи, гражданская свобода, обеспечение новыми формами государственности – национальной автономией бурятского народа на основе буржуазной демократии. Лидеры бурятской интеллигенции на всех бурятских съездах, действовавших во времена буржуазно-демократических революций 1905–1907 гг. и 1917 г., были заняты юридическим конструированием новой буржуазно-демократической государственности. В социальном плане декларировались такие цели, как установление всеобщего равенства, справедливости и благоденствия, национальной солидарности бурят для спасения от «пролетаризации» и «капитализации», к которым ведет политика правительства и социал-демократической партии большевиков. В Бурятии это было обусловлено и такой особенностью общественного развития, как незавершенность процессов классовообразования и на феодальной, и на буржуазной основе. Влияние социокультурной и общественно-политической среды России проявилось и в том, что политическое мышление бурятской интеллигенции опережало уровень массового сознания бурятского народа.

«Обновленцы» замыслили реформу административного управления буддийской церкви на основах соборности, коллегиальности,

выборности, демократизации управления. Изменение социальной ориентации церкви, по замечанию историка К.М. Герасимовой, «основывалось на обновлении системы богословского образования, модернизации методов религиозной проповеди, улучшения менталитета духовенства за счет очищения нравов, укрепления нравственных устоев монастырской общины»³. К категории старобурятской интеллигенции, на наш взгляд, следует отнести не рассматриваемую в советское время категорию представителей бурятского православия. Как пишут профессора Ш.Б. Чимитдоржиев и Т.М. Михайлов, «их деятельность была сложной, противоречивой. Будучи образованной частью общества, они отличались своим видением мира и народной жизни, по-своему решали проблемы процветания и благоденствия народа. Некоторые из них (А. Норбоев, Н. Доржиев, Я. Чистохин, Н. Затопляев) были талантливыми организаторами, подлинными наставниками-гуманистами, переводчиками, собирателями-исследователями, всячески содействовали развитию научного бурятоведения»⁴.

Другие буддийские ученые-богословы, получившие восточное или буддийское образование (Ринчен Номтоев, Галсан-Жимба Тугулдууров, Эрдэни-Хайбзан Галшиев, Галсан-Жимба Дылгыров, Доржи-Жигмид Данжинов, Агван Доржиев и др.), писали свои труды на монгольском и тибетском языках. Перу их принадлежали фундаментальные работы по буддийской философии, богословию, астрономии, тибетско-монгольской медицине, истории народов Востока, переводы классических сочинений писателей Центральной Азии. Их работы до конца не изучены и находятся в запасниках архивов и библиотек многих городов. Научно-моральный долг, по нашему мнению, российских и бурятских ученых начала XXI в. состоит в обработке и публикации этого ранее не исследованного материала. В то же время следует отметить, что по расшифровке материалов представителями академической и учебно-научной интеллигенции проводятся изыскания и публикации этих источников, что, несомненно, обогащает культурно-нравственный потенциал российского народа.

В период революционных событий 20-х гг. XX в., по замечанию американского монголоведа Р. Рупена, «Жамцарано и несколько других бурятских лидеров, которые пришли из Агинской степи (Барадийн, Агван Доржиев, Цыбиков, Бато-Далай Очиров), пытались использовать буддизм в качестве средства объединения и подъема

нации»⁵. Но по мере развития революционных событий, захвата власти наиболее радикальной большевистской частью социал-демократов объединительные идеи бурят, консолидирующихся вокруг буддизма, не получили своего развития и вылились в обновленческое движение в буддизме под идейным руководством Агвана Доржиева.

Новое движение, получившее название «обновленчество» (от монг. «шинэргэл»), появилось в Монголии в первой трети XIX в. благодаря Агван-Хайдаву (1779–1838) – настоятелю крупнейшего монастыря Монголии Гандантекчинлинг. Первая волна обновленческого движения связана с именами Данзанравжи, Агван-Балдана, Дандар-аграмбы и других, требовавших возвращения к первоначальному этическому и философскому учению Будды Шакьямуни. Обновленческое движение, по оценкам современных буддологов Л. Л. Абаевой, К. М. Герасимовой, Д. С. Жамсуевой, С. Ю. Лепехова, Г. Е. Манзанова, И. С. Урбанаевой, Д. Б. Фроловой, Л. Е. Янгутова и других, не было исключительным явлением монгольского буддизма. Общие моменты обновленческого движения проявлялись в Китае, Бурятии, Калмыкии, Тыве, странах Южной и Юго-Восточной Азии. Эти процессы неизбежно были связаны с происходившими на рубеже веков масштабными социально-экономическими и политическими преобразованиями.

Во второй половине XIX в. значительно возросло влияние европейской культуры и образования. Как отмечает Ш. Б. Чимитдоржиев, «во второй половине XIX – начале XX в. значительно возросло число учителей из представителей бурятского народа. В бурятских училищах Забайкалья работали почти исключительно учителя-буряты. Преобладали они и в бурятских училищах Иркутской губернии. Большинство их окончило уездное училище в Верхнеудинске, учительскую семинарию в Иркутске, Чите, Нерчинское уездное училище. Некоторые учителя обучались в Казани, в так называемой северо-восточной школе, по своеобразной форме, где готовили будущих сельских фермеров для культурного ведения хозяйства. К ним относятся Ч. Цынгунов и Ж. Гомбоев»⁶.

Противоречивым и непростым был путь критически мыслящей части дореволюционной бурятской интеллигенции к образованию и прогрессу. Проповеди положительных знаний, гуманистических устоев буддийской морали, разрабатываемые и пропагандируемые

подвижниками бурятского народа, не всегда находили отклик в широких кругах населения в то сложное революционное время. В этот период в России необычайно остро встал национальный вопрос об инородцах – кочевых народах, проживающих в Сибири. Критически анализировались дискуссионные вопросы, как, например, является ли Сибирь колонией Российской империи? По замечанию Э.-Д. Ринчино, «инородцы, которые заселяли жилые места Сибири и приносили огромную пользу стране, безнадежно вымирают, лишённые всякой государственной и общественной помощи. А более культурные инородцы толкаются на тот же путь вымирания специфическими приемами переселения и землеустройства, которые начинают приобретать систематический характер и признаки и свойства североамериканской методы истребления индейских племен»⁷. По его же мнению, «Сибирь не может жить без Европейской России, также и Россия без Сибири». Он считал, что Сибирь, оторванная от России, может быть поглощена «воинствующей Японией» или Китаем, последний «проявляет достаточно убедительные тенденции, чтобы стать в будущем Дальне-Восточной Пруссией»⁸.

Зарождающаяся бурятская национальная интеллигенция выступила идеологом демократических преобразований этого периода, выдвинув своих лидеров, получавших неоднозначную оценку в исторической научной литературе советского периода: Э.-Д. Ринчино, Б. Барадийна, Ц. Жамцарано, Г. Цыбикова, М.Н. Богданова, Э. Батухана и др. По замечанию Р. Рупена, «контакты с русскими и получение русского образования привели к возникновению небольшой группы бурятских интеллектуалов, которые стали самыми прогрессивными туземными лидерами в Центральной Азии в начале XX в. Русское влияние, так повлиявшее на жизни бурятских лидеров, представляло собой многостороннее окультуривание, которое объясняет многое в монгольском национализме и роль бурят в этом явлении. Русификация бурят развивалась по многим направлениям: демографическим, политическим, религиозным, военным, интеллектуальным, экономическим, социологическим»⁹.

Наиболее остро бурятская общественность поднимала вопросы языка и письменности, сохранения национальной самоидентификации. Идея культурной и языковой общности монголызычных народов доминировала до середины 1930-х гг., бурятскую интеллигенцию

будоражила мысль о необходимости создания единого общемонгольского литературного языка. Разногласия среди бурятской интеллигенции по вопросам языка и письменности, переходу на единый алфавит объяснялись общей отсталостью общественного развития Бурят-Монголии еще в дореволюционный период.

Классовое расслоение усиливалось, обострялись и национальные противоречия. Свидетелем и активным участником событий того времени был и один из лидеров национального движения Э.-Д. Ринчино. В своей записке на имя В.И. Ленина он попытался раскрыть опасность стихийного развития революции на национальных окраинах, где из-за слабости большевиков под прикрытием революционных лозунгов происходил передел и экспроприация собственности у инородцев, далеко с не революционными целями. Бурятские социал-демократы «не были услышаны... демократические взгляды и недовольство позицией большевиков, претендовавших на безраздельную власть и их готовность вести гражданскую войну во имя этой власти»¹⁰ – вот что было главным в то время у советских деятелей. Национальное движение, возникнув как стихийный протест в виде локальных выступлений, по определению А.А. Елаева, продлилось 17 лет¹¹.

Развитие национального движения бурятского народа в начале XX в. позволяет утверждать, что это было движение в защиту своих экономических интересов, национальных прав и представляло собой начало его национального самоопределения, в результате которого стало возможным обретение национальной автономии, а затем и государственности.

Логика революционно-демократических революционных событий 1920-х гг. привела в Байкальской Азии к тому, как пишет член-корр. РАН Б.В. Базаров, что «первая четверть XX в. в истории монгольских народов характеризовалась исключительным подъемом, который в исторической науке получил самую разную и порой противоречивую оценку... К числу таких вопросов относится и популярный в свое время вопрос о панмонголизме. После череды трагических событий, оставивших о себе самые черные впечатления в сердцах нескольких поколений»¹².

Социально-этические, политические, религиозные, философские, языковые и другие идеи бурятских национальных лидеров прошли

сложные испытания в бурном XX в., не многие из них воплотились в жизнь, но дух исканий не теряет своей актуальности и в настоящее время. Поэтому при изменении социально-общественного строя в России термины «буржуазная интеллигенция», «буржуазный национализм» не повод к репрессиям, а теперь это расценивается как «индекс прогрессивности». Но объективное историческое содержание, по замечанию К. М. Герасимовой, и тогда и сейчас остается неизменным как определение стадияльной характеристики и следования¹³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Герасимова К. М. Об историзме в оценке культурного наследия // Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ, 2006. С. 25.

² Гумилев Л. Н. Биосфера и импульсы сознания // Природа. 1978. № 12.

³ Герасимова К. М. О бурятской «буржуазной интеллигенции» начала XX века // Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ, 2006. С. 47.

⁴ Выдающиеся бурятские деятели (XVII – начало XX в.). Ч. 1. Улан-Удэ, 2001. С. 4.

⁵ Рупен Р. Монголы двадцатого века. Улан-Удэ, 2004. С. 4.

⁶ Выдающиеся бурятские деятели. С. 18.

⁷ Цибилов Б. Д. Бурятские ученые социал-демократы. Улан-Удэ, 2003. С. 22.

⁸ Цибилов Б. Д. Указ. соч. С. 30.

⁹ Рупен Р. Указ. соч. С. 4.

¹⁰ Цибилов Б. Д. Указ. соч. С. 136.

¹¹ Елаев А. А. Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение. М., 2000. С. 122.

¹² Базаров Б. В. Неизвестное из истории панмонголизма. Улан-Удэ, 2002. С. 4.

¹³ Герасимова К. М. Указ. соч. С. 4.

Восточный Туркестан – основа Монгольской империи и ключ к мировой политике

...Наши предки – Тимур и сам Чингис-хан
(уйгурский лозунг 1930-х гг.)

1. Основа империи. Восточный Туркестан (ныне Синьцзян-Уйгурский автономный район (СУАР) в Китайской Народной Республике) редко упоминается на фоне различных азиатских событий, и, как правило, ситуация в нем не рассматривается. Глобальная роль Восточного Туркестана и в XIII–XIV вв., и в XX–XXI вв. объясняется его пребыванием в центре евразийского Сердца Земли (бессточного пространства между бассейнами Ледовитого и Индийского океанов, Волгой и Леной) и в начале Великого шелкового пути. Геополитическая роль этой территории такова, что она является ключом к Северному Китаю, Южной Сибири, Средней Азии, Тибету, Восточному Туркестану, иными словами – к сердцу Азии¹.

Регион Великого шелкового пути обладает двумя геополитическими качествами: древнекитайского Западного края (Сиюя) и современного *Большого Ближнего Востока*. Китайцы знали два (если не три) Западных края: малый (Восточный Туркестан), большой (пространство от Китая до Средиземного моря), а также средний – до Каспия. В XIII в. здесь возникла империя Чингисхана. За то же пространство так называемого *Большого Ближнего Востока* в начале XXI в. разворачивается ожесточенное противоборство (в виде большой игры) США и НАТО, Китая, Индии, России, Ирана. Положение усугубляется тем, что с открытием в конце 2009 г.– вдоль старого Шелкового пути – трансконтинентального трубопровода от Каспия до Тихого океана уменьшается зависимость Китая

от поставок иранской нефти уязвимым морским путем. (Подоплекой атак США на ядерный проект Ирана являются именно эти поставки углеводородов Китаю.)

В континентальной империи Чингисхана Восточный Туркестан занимал уникальное место, да и сама империя была немислима без него. Во-первых, Восточный Туркестан был не завоеван, а частью мирно присоединен как союзное государство (5-го улуса), частично – освобожден от гнета кара-китаев. Во-вторых, уйгурские администраторы и ученые из восточнотуркестанского царства Кочо создали госаппарат империи и монгольскую письменность; древнеуйгурский язык стал вторым государственным в Монгольской державе.

Взаимодействие царства Кочо и Монгольского государства было отнюдь не случайным. Оба они – исторические преемники Тюркских (VI–VIII вв.) и Уйгурского (VIII–IX вв.) каганатов с центрами в Монголии². Улусами Монгольской империи могли быть только кочевые владения. Царство Кочо стало улусом не только в силу особых отношений между ханом и уйгурским идикутом (уйгурский правитель), но и потому, что уйгурское царство оставалось полукочевым-полуоседлым (объединяя восток современной Джунгарии и северо-восток – Кашгарии; летняя столица Бешбалык находилась в северной кочевой зоне царства, зимняя – Кочо – в южной оазисной). Особые отношения Чингисхана с идикутом Баурчуком напоминали отношения «мира и родства» (*хэцинь*) императоров Китая с варварами. Разница, однако, заключалась в том, что китайские императоры шли на эти равные по сути отношения в минуту слабости Китая, тогда как Чингисхан слабостью не страдал. Иными словами, он привлек на свою сторону уйгурского царя-буддиста сугубо мирным путем – и даже «усыновил» его.

Запад и юг Восточного Туркестана занимало исламское царство Караханидов, завоеванное в XII в. ламаистами кара-кидаями (кара-китаями). Здесь Чингисхан выступил в выигрышной роли освободителя мусульман. Таким образом, ключ к пространствам Евразии в начале Шелкового пути он приобрел мирно и основательно. Начиная с Восточного Туркестана, он начал включать в свою державу (как правопреемник тюркских каганов) многочисленные тюркские народы. Конечно, дальнейшие присоединения происходили чаще насильственно, но именно в Восточном Туркестане Чингисхан

оставил о себе добрую память. Лозунг уйгурских националистов 30-х гг. XX в. звучал так:

Тюрки мы. Наша вера — ислам.
Наш край — Туркестан,
Наши предки — Тимур и сам Чингис-хан³.

Нынешний *casus belli* в уйгурском вопросе состоит, в частности, в конфликте между китайцами и уйгурами по поводу выяснения, какому народу принадлежит Чингисхан. Для руководства КНР он «китайский» император (каковым никогда не был). Напротив, для уйгуров он вовсе не китайский, а их собственный император и покровитель; не угнетатель, а освободитель Восточного Туркестана.

Мирное присоединение к Монголии Восточного Туркестана (пространства от Алтая до Тибета) заложило надежную основу Монгольской империи. Сам Чингисхан пришел к выводу, что для прочного приобщения монголов к цивилизации более всего подходит уйгурская, а не какая-либо иная культура. Прежде всего он имел в виду опыт приобщения самих уйгуров IX–XII вв. к иранской культуре оазисов Кашгарии (юга Восточного Туркестана). Кроме того, уйгурские ученые владели и китайским языком, и санскритом, открывая монголам оптимальный доступ к культурам Китая и Средней Азии. Конечно, на службе у Чингисхана находились также китаизированные кидани (известные на Руси как «китай»). Но их совместимость с монгольской культурой была на порядок ниже, чем уйгуров. В центральном аппарате империи Чингисхан не случайно сохранял две параллельные канцелярии – уйгурскую и китайскую. Из Китая он заимствовал государственный опыт древнейшей империи Азии, но в уйгурском «переводе».

Немаловажную роль играл природо- и ресурсосберегающий, в своем роде утонченный хозяйственный тип уйгурской и монгольской цивилизаций. Монгольские кочевники обходились, как правило, малыми силами и средствами и в мире, и на войне. Их культурная совместимость наблюдалась не только с уйгурскими кочевниками, но в не меньшей мере с оазисными земледельцами Восточного Туркестана. Суровые условия данной страны требуют бережливого обращения с землей и водой, сверхсложной системой ирригации. (Не самый сложный пример такой ирригации описан российским

генералом, исследователем Монголии М. В. Певцовым.) Не меньшую роль играла «кентаврическая» природа уйгурской цивилизации Восточного Туркестана, сочетавшей кочевое скотоводство с оазисным земледелием. В масштабе империи Чингисхан намеревался сохранить Монголию и монголов кочевыми, но в симбиозе с населением, занимающимся оазисными культурами Средней и Западной Азии. Этот проект он осуществить не успел, а преемники не сумели (антагонизм кочевников и земледельцев привел империю к распаду и краху).

Огромную роль в жизни империи Чингисхана играло монгольское войско, военной системе уделялось много внимания, сил и средств. Монгольская военная школа была ценнее для самих уйгуров (кстати, именно они переводили китайских военных классиков, начиная с Сунь-цзы; китайцы явно привлекались как консультанты, не более). В отношении Восточного Туркестана проявились все основные принципы изощренной высшей стратегии Чингисхана – дальновидность, перспективность, постепенность, планомерность, ставка на влияние, вторичность грубой силы. Идикут Баурчук пришел к нему добровольно, честно, по собственной инициативе, но это решение было подготовлено негласным влиянием самого Чингисхана, успевшего исподволь подготовить для идикута удобные рамки выбора и ясную альтернативу. (Здесь проявилась верность Чингисхана принципам китайской стратегии «побеждать не сражаясь», «завоевывать на свою сторону».) Да и в принципе идикута и хана сближала «сопротивляемость упрощенно-поспешным решениям»⁴.

Этой сопротивляемостью упрощенно-поспешным решениям объяснима несклонность Чингисхана к завоеваниям глобального типа. При ближайшем рассмотрении он ограничивал стратегические операции именно Сердцем Земли (тем же путем пошел Тамерлан; оба они совершали рейды в приморские регионы и возвращались). Оттуда при желании можно было проецировать силу в любом направлении, но лишь при несомненной необходимости. (Обычно расплыть силы не следовало.) Беспрецедентный рейд корпуса Джебе-нойона в обход Каспия через Кавказ в начале 1220-х гг. последствий не получил: ограничились разведкой периферии Европы, и только. Позднейшие татаро-монгольские завоевания были уже авантюрами преемников Чингисхана.

В течение XIII в. положение уйгуров Восточного Туркестана в Монгольской империи продолжало укрепляться: с 1284 г. они назначались на государственные должности на постоянной основе. Укрепились и позиции уйгуров как банкиров-кредиторов монгольских ханов⁵. С середины XIII в. Восточный Туркестан попал под влияние разных монгольских правителей Азии: царство Кочо оказалось в сфере контроля сначала великого хана Мункэ, затем – монгольской династии Юань в Китае; мусульманские запад и юг Кашгарии вошли в состав среднеазиатского улуса Чагатаидов. (Контроль империи Юань над Восточным Туркестаном в целом⁶ в реальности не велся, контроль над Кочо – постепенно ослабевал.) В XIV в. под влияние Чагатаидов, Тимуридов и среднеазиатских Моголов (*Моголов*) попало и царство Кочо. К концу XIV в., когда Тимур породнился с могольским ханом Хызр Ходжой, его империя фактически объединила Западный и Восточный Туркестан. Империя Мин была не способна контролировать Восточный Туркестан и даже не претендовала на это, чувствуя невозможность конкурировать здесь и с моголами, и с ойратами⁷.

2. Слабость Китая. Из правивших Китаем династий первой надолго завладела Восточным Туркестаном лишь маньчжурская династия Цин в середине XVIII в. Ее успех представляет собой не историческую закономерность, а скорее исключение из правил. Еще в I в. империя Поздняя Хань отказалась от политики своей предшественницы – Ранней Хань, пытавшейся присоединить Кашгарию в интересах борьбы с кочевыми хунну. Ненадежный контроль над Кашгарией не обеспечивал перевеса над хунну и лишь удлинял линию фронта. Вторично присоединить Восточный Туркестан в VII в. пыталась империя Тан, но, доверив это дело своим тюркским союзникам, им же его уступила; тогда Восточный Туркестан и стал Туркестаном. (Власти Тан недолгое время контролировали только земли будущего Кочо на востоке страны.) История повторилась с приходом на историческую сцену монголов, затем моголов и ойратов. Восстанавливая в конце XVII – начале XVIII в. влияние в оазисах Турфан и Комул на территории бывшего царства Кочо, цинские власти начинали с того самого рубежа, который утратили все их предшественники.

Завоевать же Восточный Туркестан империи Цин удалось лишь после присоединения Халха-Монголии и Джунгарии.

Присоединения Восточного Туркестана к Монгольской державе было исторически закономерным и подготовлено более чем тысячелетним симбиозом жителей оазисов Кашгарии с кочевниками Монголии и Джунгарии. Напротив, присоединение Восточного Туркестана к цинскому Китаю было скорее (и в принципе) случайностью, поскольку геополитика работает в Восточном Туркестане против Китая (здесь и далее подчеркнуто мною. – О. З.), и предпосылка минимально успешной китайской политики в этой стране – предельная осторожность⁸. Из нее власти Цин как раз исходили: они использовали усобицы в Джунгарии и Восточном Туркестане, добившись влияния, по крайней мере, на три из шести враждовавших там группировок и просочившись в регион под видом союзников (т. е. подражая в принципе Чингисхану). Историческая обстановка в регионе в середине XVIII в. сложилась уникальная, уникален и случайный, по существу, успех империи Цин.

Господство Цин в Восточном Туркестане было относительно стабильным лишь во второй половине XVIII в. XIX в. прошел в обстановке серии национальных восстаний, отпадения Синьцзяна от Китая на 14 лет (1864–1878) и создания там уйгурского государства Йеттишар. Затем в течение 1913–1917 гг. спокойствие здесь гарантировали Россия и Англия – сначала соперницы в центральноазиатской большой игре, затем союзницы по Антанте. В 30–40-е гг. XX в. в Синьцзяне возникли две Восточно-Туркестанские республики: первая просуществовала до 1934 г., вторую создали и возглавили при поддержке СССР местные коммунисты, которая просуществовала до 1949 г. Присоединение Синьцзяна к КНР в виде СУАР (предельно ограниченной автономии) не снизило там остроты межнациональных противоречий и протестных выступлений против властей. За годы существования КНР произошло почти вдвое больше восстаний, чем за 180 лет при старом режиме.

3. Ключ к мировой политике. Закономерности истории Восточного Туркестана показывают, что его присоединение к Китаю было в принципе случайным и безусловное сохранение Синьцзяна в составе КНР не гарантировано. Оно не гарантировано прежде всего в обстановке

противоборства держав на *Большом Ближнем Востоке* – в пространстве бывшей империи Чингизидов. На этом геополитическом пространстве Восточный Туркестан играет чрезвычайно важную роль. Подобно тому как в свое время Индия была «жемчужиной британской короны», Синьцзян был и остается «жемчужиной» короны китайской. Без Синьцзяна, а также Тибета Китай лишается выхода в Центральную, Южную и Западную Азию и превращается из континентальной в чисто дальневосточную региональную державу второго порядка. Кроме того, Синьцзян граничит сразу со всеми государствами-членами Шанхайской организации сотрудничества (ШОС), и его дестабилизация (здесь действует подпольная сеть из примерно 20 националистических организаций, связанных с «Талибан» и «аль-Каидой») чревата обрушением всей системы азиатской безопасности. Российский генерал А. Е. Снесарев (ученый-востоковед) в свое время определял Британскую Индию как «ключ к мировой политике» начала XX в.⁹ Но по указанным выше причинам так же можно определить и Синьцзян: Китай претендует на прежнее место Британской империи и нынешнее, где главенствуют США. Синьцзян же – важнейшая гарантия сверхдержавного статуса Китая в XXI в. (И в то же время, по словам американского социолога И. Валлерстайна, «наиболее уязвимое место для России»¹⁰.) США всеми силами стремятся противопоставить России и Китаю Индию и Монголию¹¹.

В целях адекватного прогнозирования развития геополитической обстановки генерал Снесарев советовал прежде всего «руководствоваться историей более дальних столетий и особенно ближе знакомого прошлого (его первой половины)». (Генерал Снесарев и его позднейший коллега-разведчик Г. Фуллер следуют принципу военного историка XIX в. Клаузевица, который считал, что «история – единственный путь к цели».)¹² В этом «ближе знакомом прошлом» пребывает изначальный британский план Первой мировой войны, добытый в Индии российской разведкой (документ генерал Ч. Мак-Грегора). По этому плану едва ли не главный удар по России должен был наноситься с территории Синьцзяна войсками цинского Китая – союзника Англии и Германии – по путям Чингисхана¹³.

В глобальной политике происходит конвергенция трех исторических «Восточных вопросов» – турецкого, индийского, синьцзянского; в предыстории всех трех чрезвычайно и важную роль сыграл

Чингисхан. Если во 2-м «Восточном вопросе» Турция не играла существенной роли, то в 3-м (Синьцзянском) играет всевозрастающую; с приходом исламистов к власти в Турции оживились евразийские геополитические проекты пантюркистов, которых уже не сдерживают наследники Ататюрка; в том же русле в США работают спецслужбы, Фонд «Наследие» и «РЭНД Корпорейшн»¹⁴.

По прогнозам Национального центра по разведке США, всемирный геополитический «центр тяжести» смещается в юго-восточном направлении в пользу в первую очередь Индии и Китая; более того, вырисовывается глобальный сценарий «мир без Запада» как опасность, в частности замены американско-японского союза китайско-японским – с полным вытеснением США из Азии (не меньшей видится опасность вытеснения США из Центральной Азии совместными действиями России и Китая; Запад обеспокоен пуском трубопровода из Средней Азии в Китай и даже считает проигранной большую игру последних 20 лет). Проявлением такой вероятности считаются максимальная дестабилизация мира и ослабление всех государств, кроме США, допуск до плодов глобализации всего 10 избранных государств (в этой десятке есть Таиланд, но нет России)¹⁵. Связанная с американскими спецслужбами организация СТРАТФОР находит, что XXI в. должен быть веком вообще без Европы, Китая и России¹⁶.

В интересах своего мирового господства Соединенное Королевство Великобритания всеми силами дестабилизировало Евразию; то же делают США. В обоих случаях речь идет о «балканизации» континента. В 1990-е гг. появились шесть новых государств на месте Югославии, в центре Азии – пять на месте СССР; появление еще шести новых государств (Курдистана, Белуджистана и др.) не исключено на западе Азии. По признанию осведомленных источников в ЦРУ и «РЭНД Корпорейшн», еще в 1990-е гг. планировалось отделение Синьцзяна от КНР в качестве шестого центральноазиатского нового независимого государства¹⁷. Но этот план был до поры до времени отложен. До какой поры? Точно неизвестно, так как предусмотрены как эволюционное развитие ближайшего 15-летия, так и внезапный слом существующего миропорядка¹⁸. («Эволюционное» развитие мира по Обаме, о чем он и говорил в Вест-Пойнте, вовсе не мирное: это перманентная война малой интенсивности, на истощение¹⁹.) Синьцзян как дамоклов меч внутри КНР одинаково пригоден в обоих случаях²⁰.

Кризис в Синьцзяне столь глубоко многосторонен, что руководство Китая признает уйгурское сопротивление в Восточном Туркестане главной угрозой стабильности КНР²¹. Поскольку уйгуры Синьцзяна обречены на бедность, на вероятность медленного исчезновения в массиве китайских колонистов (эксплуататоров природных ресурсов края), они – почитатели Чингисхана – не могут не вспомнить в этой связи текст монгольской стелы 1219 г.: «Небо устало от надменности и любви к роскоши, достигших в Китае предела»²². (Процветание Китая не отражается на уровне жизни уйгуров.) Дестабилизация центра Евразии и поддержание государств региона в состоянии полураспада позволяет США и НАТО сохранять здесь свое присутствие, отклонять исламизм на север и вести против России «опиумную» войну (наркотики много опаснее терроризма). Все это не вызывает серьезного противодействия Китая²³. США упорно стремятся втянуть в региональный конфликт государства бывшей Средней Азии и Россию, воздействием в том числе на Синьцзян – нейтрализовать Китай, Россию и ШОС²⁴, а также *Монголию*, к которой иного подступа нет. (Геополитическое значение Монголии в XXI в. по-своему не менее весомо, чем во времена Чингисхана²⁵.)

Итак, Восточный Туркестан со времен Чингисхана является ключом к мировой политике. Монголии и Восточному Туркестану на *Большом Ближнем Востоке* XXI в. отведены глобальные роли, на первый взгляд не сопоставимые с их внешне скромными геополитическими потенциалами.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Prawdın M. *The Mongol Empire*. L., 1941. P. 545.
- ² Allsen T. *Mongol Imperialism*. Berkl, LA, L., 1987. P. 42.
- ³ Kurban I. *Şarki Türkistan Cumhuriyeti (1944–1949)*. Ankara, 1992. P. 2.
- ⁴ Rossabi M. *China and Inner Asia*. L., 1975. P. 286.
- ⁵ Тихонов Д. И. Хозяйство и общественный строй Уйгурского государства в X–XIV вв. М.–Л., 1966. С. 59–60.
- ⁶ Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Империя Чингис-хана. М., 2006. С. 482.
- ⁷ См.: Зотов О. В. *Китай и Восточный Туркестан в XV–XVIII вв.* М., 1991.
- ⁸ См.: Зотов О. В. «Магнитный веер истины»: оценка и прогноз истории Восточного Туркестана // XL научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2010. С. 345.

⁹ Снесарев А. Е. Индия как главный фактор в среднеазиатском вопросе. СПб., 1906. С. 173.

¹⁰ См.: Лозанский Э. Россия между Америкой и Китаем. М., 2007. С. 172.

¹¹ Морозов Ю. Центральная Азия как объект приложения разнородных сил... / Проблемы Дальнего Востока. 2008. № 5. С. 181.

¹² Fuller G. E. The Impact of Central Asia on the «New Middle East» // Central Asia Meets the Middle East. L-Ptld (Or.). 1998. P. 212.

¹³ Снесарев А. Е. Северо-индийский театр [войны]. Таш., 1903. Т. 1. С. 303; Снесарев А. Е. Афганистан. М., 2002. С. 214; Мак-Грегор Ч. Оборона Индии. Ч. 2 // Сборник материалов по Азии (секретно). Вып. 44. СПб., 1891. С. 105.

¹⁴ Снесарев А. Е. Афганистан. С. 21, 23; Aras B. The New Geopolitics of Eurasia and Turkey's Position. L-Ptld, 2002. P 3; Fuller G. Op. cit. P. 216–217.

¹⁵ См.: Завтра. 2010. № 4. С. 2; Уткин А. И., Федотова В. Г. Будущее глазами Национального совета по разведке США. М., 2009. С. 35, 93, 110, 116–117, 189, 243.

¹⁶ См.: Независимая газета. 09.02.2010. С. 7; Завтра. 2010. № 9. С. 3.

¹⁷ Central Asia Meets the Middle East. P. XI–XII, 224.

¹⁸ См.: Красная звезда. 23.09.2009. С. 16.

¹⁹ Там же. 25.05.2010. С. 3.

²⁰ Военно-промышленный курьер. 2009. № 42. С. 2.

²¹ Зотов О. В. Восточный Туркестан (Синьцзян) на весах истории и геополитики // Восток. 2009. № 2.

²² Груссе Р. Чингис-хан. М., 2000. С. 212.

²³ Красная звезда. 13.03.2010. С. 3; Независимая газета. 20.10.2009. С. 6; Однако. 2010. № 1. С. 33.

²⁴ Однако. 2009. № 9. С. 19.

²⁵ Железняков А. С. Монгольский полюс политического устройства мира. М., 2009.

Монгольские коллекции Кунсткамеры XVIII в.

Статья посвящена истории формирования буддийских коллекций Кунсткамеры¹. Они являются не только первыми буддийскими собраниями в России, но и одними из первых в мире. Собрание этих коллекций было неразрывно связано со становлением отечественной науки, изучением Монголии, Тибета и буддизма в России. Хранящиеся в Музее антропологии и этнографии РАН буддийские экспонаты обладают большой культурно-исторической ценностью и представляют собой важный источник, позволяющий понять духовную культуру калмыков и бурят в XVIII в. К сожалению, до недавнего времени большая часть экспонатов Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, являющегося преемником старейшего музея России Кунсткамеры, оставались не атрибутированными, а из-за реформ академических музеев в XIX в. была утрачена важная информация о времени и месте собирания предметов.

В настоящее время нам удалось полностью восстановить историю поступления буддийских культовых предметов в Кунсткамеру. Однако прежде чем перейти непосредственно к истории формирования буддийского фонда Кунсткамеры XVIII в. необходимо рассмотреть историю появления Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН и Азиатского музея.

Кунсткамера и Азиатский музей (проблема идентификации экспонатов XVIII в.)

Еще в 1733 г. переводчик Коллегии иностранных дел Георгий Якоб Кер (1692–1740) предложил создать Академию, или Общество восточных наук и языков в Российской империи². В XVIII в. идея создания в России отдельного востоковедческого центра развития не получила, и все коллекции по культуре различных народов Азии

поступали в Кунсткамеру, которая была в то время и главным центром по изучению Востока. Возрождение идеи создания в России «Азиатской академии» приходится на начало XIX в. В 1810 г. граф С.С. Уваров, бывший в то время попечителем Петербургского округа и почетным членом Академии наук, выступил с «Проектом Азиатской академии»³.

В 1818 г., став президентом Императорской Академии наук, С.С. Уваров просил министра духовных дел и народного просвещения А.Н. Голицына устроить при Кунсткамере особое отделение для восточных рукописей и предметов под названием «восточный кабинет» и назначить хранителем этого «кабинета» известного востоковеда академика Х.Д. Френа. Христиан Данилович (Христиан Мартин) Френ (1782–1851) образование получил в Ростокском, Геттингенском и Тюбингенском университетах. В 1807 г. возглавил кафедру восточных языков в Казанском университете, где преподавал арабский и персидский языки, а также занимался изучением восточной нумизматики⁴. В 1815 г. Х.Д. Френ был избран деканом Историко-филологического факультета Казанского университета, а в 1817 г. он приехал в Петербург, где приступил к изучению нумизматических коллекций и восточных рукописей Кунсткамеры⁵. Именно Х.Д. Френу принадлежит другое название для «восточного кабинета» Кунсткамеры – «Азиатский музей». Так началась история «музея в музее». Под Азиатский музей было выделено помещение на первом этаже здания Кунсткамеры, и в него были переданы восточные рукописи, монеты, археологические экспонаты, а также коллекция калмыцких культовых предметов⁶.

В 1837 г. был сформирован Этнографический музей, в который начали передаваться все предметы из Азиатского музея, кроме восточных рукописей и текстов. Из архивного журнала поступлений Музея антропологии и этнографии известно, что хранители А. Ф. Постельс и Е. И. Шрадер получили от академика Френа все предметы прежнего Азиатского музея, которые согласно новому распределению должны войти в состав Этнографического музея⁷.

10 ноября 1879 г. было принято решение о создании Музея антропологии и этнографии (МАЭ) на базе Этнографического и Анатомического музеев Императорской Академии наук⁸. К сожалению, к концу XIX в. Музей антропологии и этнографии был самым заброшенным академическим музеем⁹. Это не могло

не сказаться на его документации, однако первый хранитель МАЭ Ф.К. Руссов¹⁰ на рубеже XIX–XX вв. знал о существовании в музее предметов, собранных Г.Ф. Миллером и П.С. Палласом¹¹. В 1891 г. Ф.К. Руссов составил путеводитель по МАЭ (Руссов 1891) и опубликовал очень важную работу по истории МАЭ¹². Эта работа стала своего рода «мостиком», соединяющим нас с более ранними работами о Кунсткамере¹³. Так в 1800 г. О.П. Беляев¹⁴ пишет про собрание «82 мунгальских и калмыцких медных вызолоченных, внутри пустых бурханов или идолов, которые куплены в 1770 г. за 1030 руб., и кои как своей редкостью, так и изъяснением знаменитого тибетского богослужения заслуживают примечания зрителей»¹⁵, а в 1900 г. Ф.К. Руссов отмечает, что основа буддийских собраний Академии была положена Палласом, который приобрел «ламаистскую» скульптуру у казачьего атамана в Яицком городке¹⁶.

В начале XX в. в Музее антропологии и этнографии Б.Ф. Адлером была зарегистрирована коллекция № 719, описанная как монгольская коллекция предметов культа, поступивших в 1837 г. из Азиатского музея. В опись были вложены списки Азиатского музея, но информация о собирателях, кроме Г. Эриха, приславшего шесть экспонатов, была опущена и не вошла в опись коллекции № 719. С этого момента имена собирателей, точное место приобретения экспонатов и даты изначального поступления в Кунсткамеру были фактически утрачены. Экспонаты, собранные Г.Ф. Миллером, в Музее антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН больше не числились совсем, а среди буддийских коллекций только одна (№ 741) была описана, как поступившая от П.С. Палласа. Причем эта коллекция была сформирована не в XVIII в., а только в начале XX в. Экспонаты были атрибутированы на основании старых этикеток с надписью «Pallas-Buyat». Изначально коллекция включала шесть предметов (шапки ламские). Позднее, в 1983 г., три предмета (мантия для богослужения, куртка ламская и юбка ламская) были переданы в Музей религии и атеизма. В настоящее время в коллекции № 741 числятся всего три предмета (шапки ламские). Никакой буддийской скульптуры, о которой писали О.П. Беляев и Ф.К. Руссов, в составе этой коллекции нет. Эти предметы вошли в состав коллекции № 719, потеряв свою первоначальную атрибуцию.

В 1979 г. сотрудник Отдела этнографии Л.А. Викторова перерегистрировала коллекцию № 719 и внесла уточнения, касающиеся

атрибуции некоторых экспонатов, указав, что на некоторых предметах имеются этикетки Кунсткамеры, однако информация о собирателях, времени поступления предметов в Кунсткамеру и месте сбора экспонатов установлена не была¹⁷. Для того чтобы восстановить эту информацию, необходимо обратиться к источникам, имеющимся в нашем распоряжении. Этих источников немного, но они позволяют восстановить картину передвижения экспонатов.

Большое значение для атрибуции экспонатов XVIII в. имеют старые этикетки Императорской Кунсткамеры. Для нумерации экспонатов в ней пользовались номерами, отпечатанными в академической типографии¹⁸. Кроме номерных этикеток на предметах встречаются также и текстовые этикетки, которые могут содержать информацию о собирателе, а иногда и название предмета. На значение этикеток как важнейшего источника по истории формирования коллекций обратили внимание еще в начале XX в., когда была сформирована коллекция № 741. Позднее к этикеткам как к ценному источнику информации обращались сотрудники Р. А. Ксенофонтова, А. М. Решетов, Л. А. Викторова, Л. А. Иванова, П. Л. Белков, С. А. Корсун¹⁹.

Другим важным источником стала «Опись Азиатского музея». Списки вещей из Азиатского музея, относящиеся к буддийским коллекциям, разделены на две статьи: статью VI и статью VII. Статья VI озаглавлена «Мунгальские и калмыцкие бурханы, или идолы и другие принадлежащие к их идолослужению вещи», статья VII «Вещи к мунгальскому и калмыцкому идолослужению принадлежащие». Необходимо отметить, что вся статья VI написана чернилами, в статье VII чернилами написаны только первые 20 наименований. Позднее, мы предполагаем, что в период с 1818 по 1837 г., когда экспонаты находились в Азиатском музее, статья VII была продолжена, но уже карандашом.

В разделах, посвященных собирателям, рассмотрим принцип, по которому предметы были распределены по этим двум статьям. Для нас важно отметить, что на полях списков Азиатского музея имеются пометки, сделанные синим карандашом. Эти пометки включают номер предмета и знак в виде косоугольного креста. Как установила Л. А. Иванова, пометки в виде косоугольного креста делались Ф. К. Руссовым²⁰. Эти пометки позволяют точно соотнести старые номера с современными номерами МАЭ.

Этикетки и «Опись Азиатского музея» – это единственные документы, которые сохранились непосредственно с XVIII – начала XIX в. В Отделе учета и хранения МАЭ находятся старые книги, списки и журналы, имеющие архивные номера. В них предположительно в начале XX в. были зафиксированы даты поступления экспонатов и основные музейные события XVIII–XIX вв. Эти архивные книги оказывают большую помощь при атрибуции предметов XVIII в.

В XVIII в. было опубликовано несколько работ, посвященных Кунсткамере – это первый каталог Кунсткамеры, «Палаты Санкт-Петербургской Академии наук, библиотеки и Кунсткамеры», работы И. Бакмейстера и О.П. Беляева²¹. Наконец, важнейшим источником являются работы самих путешественников-собирателей. Большое значение имеет не только описание путешествий, встреч, контактов, но и гравюры XVIII в., позволившие точно идентифицировать ряд экспонатов. Рассмотрев сложную историю формирования коллекций МАЭ и основные проблемы, связанные с атрибуцией ранних поступлений, мы возвращаемся к первым, дошедшим до наших дней буддийским собраниям Кунсткамеры и к их собирателям. Самые ранние буддийские экспонаты, сохранившиеся до наших дней, были проданы в Кунсткамеру Г. Ф. Миллером в 1748 г.

Герард Фридрих Миллер

Герард Фридрих Миллер (1705–1783) – выдающийся историк и археограф, участник Второй Камчатской экспедиции Академии наук (1733–1743), которую возглавлял легендарный мореплаватель В. Беринг²². Г. Ф. Миллер родился в Герфорде, его отец был ректором гимназии, в которой Миллер учился. Позднее он продолжил обучение в Лейпцигском университете²³. В Россию Г. Ф. Миллер приехал в 1725 г. Задачи Второй Камчатской экспедиции были грандиозны – исследование северных берегов Азиатского материка, изучение природы Сибири, плавание к берегам северо-западной Америки и первое плавание к Японии. В состав экспедиции входил Академический отряд, участником которого был Г. Ф. Миллер. Необходимо отметить, что Миллер путешествовал только по Сибири, он не побывал на Камчатке и не принимал участие в плаваниях Второй Камчатской экспедиции²⁴. Кроме того, с 1734 г. Г. Ф. Миллер был полностью свободен в выборе

маршрутов своих поездок, а с 1737 г. был полностью освобожден от всякого подчинения В. Берингу.

Академический отряд покинул Петербург в августе 1733 г., а в январе 1734 г. прибыл в Тобольск. Г. Ф. Миллер в ходе экспедиции совершил поездки к верховьям Иртыша, по Енисею и Забайкалью до русско-китайской границы. В Петербург Миллер вернулся только 14 февраля 1743 г., пробыв в экспедиции 10 лет. В основу трудов Г. Ф. Миллера положены материалы, полученные в процессе работы экспедиции, он уделял большое внимание географии, этнографии, лингвистике, археологии, истории²⁵. Им были обследованы и описаны архивы многих сибирских городов и скопированы хранившиеся там документы²⁶, обнаружены несколько летописей, включая ремезовскую. Материалы экспедиции легли в основу его фундаментального исторического труда «История Сибири». Г. Ф. Миллер был одним из первых ученых, собравших коллекцию буддийских культовых предметов. Как нам удалось выяснить, предметы из собрания Г. Ф. Миллера в настоящее время входят в состав коллекции № 719.

В ходе работы над коллекцией № 719 наше внимание привлекли бирки с надписью «Миллер» на обороте экспоната № 719–86, а также на предмете № 719–85. Нахождение бирок с фамилией Миллера послужило началом углубленного изучения этих экспонатов. В работе Ф. К. Руссова указано, что в 1748 г. от Г. Ф. Миллера поступили предметы тангутского (тибетского), монгольского и калмыцкого культов²⁷. В документах Академии наук за 1748 г. приводится «Реестр древностям и другим куриозным вещам, которые я в Сибири за собственные деньги купил», содержащий перечень «вещей, подлежащих к мунгальскому и калмыцкому идолослужению, а именно:

- [1] «барабан, которым собирают народ к идолослужению;
- [2] пара медных чашек звонительных;
- [3] медная труба в деревянном футляре;
- [4] медная сиповка;
- [5] небольшой медный колокольчик с тангутской надписью;
- [6] медный инструмент, очир называемый, который суеверию служит к прогнанию злых духов;
- [7] небольшой ручной барабан с шелковым привесом;
- [8] медное молитвенное колесо с брахманской надписью, внутри письменными молитвами наполнено;

- [9] мунгальские четки;
- [10] мунгальский идол на полотне напечатанный;
- [11] малеванная копия мунгальского образа, на котором семь идолов изображены;
- [12] четыре глиняные мунгальские идола, а именно: чигин муне, цаган даринке, нагон даринке, неман дабага, в двух медных футлярах, какие на шее носят;
- [13] пять отчасти печатных, а отчасти письменных амулетов в двух медных и в двух суконных футлярах, которые также на шее носят;
- [14] белая шелковая пелена, хадин называемая, которую идольские образа покрывают;
- [15] шелковая поцепка к идольским образам.

Сие собрание весьма редких вещей, каких в Европе еще не видано, на которые я чрезвычайный труд и многие подарки употребил, не дорого будет, ежели за все те вещи оптом тридцать рублей поставлю...

*Ger. Fridrich Muller*²⁸.

На экспонате № 719–86 кроме этикетки «Миллер» сохранилась еще и бирка с типографским печатаным номером «9», над которым карандашом надписан номер VII, что означает, как мы предположили, номер 9 в VII статье старых Списков Азиатского музея. И действительно, под этим номером в Списке числится «Малеванная копия мунгальского образа, на котором изображено семь фигур»²⁹. Поразительное совпадение с вышеприведенным описанием Миллера: «Малеванная копия мунгальского образа, на котором семь идолов изображены».

Обращаясь к статье VII Списков Азиатского музея, которая озаглавлена «Вещи к мунгальскому и калмыцкому идолослужению принадлежащие», узнаем, что в этой статье числится 20 предметов, написанных чернилами:

- [1] «Двойной бубен, *которым народ созывают к идолослужению.*
- [2] *Пара медных звонительных тарелок.*
- [3] Медная долгая труба из нескольких колен состоящая.
- [4] *Медная сиповка.*
- [5] Небольшой ручной бубен с шелковым привесом, *очир называемый, которым мунгальцы по суеверию своему употребляют к прогнанию злых духов.*

[6] Круглое медное колесо с брахманскую подписью, внутри письменными молитвами наполнено.

[7] Мунгальские чотки с двумя белыми и двумя голубыми пронизками.

[8] Мунгальский женский идол на полотне выпечатанный, с многими лицами, называемый Аюша.

[9] Малеванная копия мунгальского образа, на котором изображено семь фигур.

[10–13] Четыре небольших мунгальских идола, а именно: Чигин Муни, Цаган и Кеногон Тари, Кепеман дабага, в одной круглой, а другой четверугольной медной коробочки, какие на шее носят.

[14] Такой же глиняный женский идол на подобие четверугольной плитке.

[15] Такой же маленький идол.

[16–19] Четыре отчасти печатных, а отчасти письменных амулетов или ладонков, какие мунгальцы на шее носят, в том числе две в четверугольных медных коробочках, а один в красном суконном мешочке, а один небольшой свертком в медной коробочке.

[20] Белая шелкова пелена ходак называемая, которую мунгальцы покрывают идольские образа»³⁰.

Сходство Реестра Миллера и Описи Азиатского музея очевидно. В некоторых, отмеченных курсивом местах Опись дословно повторяет Реестр. В Реестре Миллера не упоминаются только предметы № 14, 15 из Списков Азиатского музея. Таким образом, в статье VII Описи Азиатского музея фактически перечислены экспонаты, поступившие в музей от Г. Ф. Миллера. В настоящее время Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН обладает рядом экспонатов, поступивших в 1748 г. от Г. Ф. Миллера. Здесь мы приводим таблицу, в которой сопоставлены Реестр Миллера, Списки Азиатского музея и экспонаты по современной описи коллекции № 719:

Таблица 1

	№ и описание предмета в Реестре Миллера	№ и описание предмета в Списках Азиатского музея	№ экспоната по описи коллекции 719
1.	«[1] барабан, которыми собирают народ к идолослужению»	«[1] «Двойной бубен, которым народ созывают к идолослужению»	719–84

	№ и описание предмета в Реестре Миллера	№ и описание предмета в Списках Азиатского музея	№ экспоната по описи коллекции 719
2.	«[2] пара медных чашек звонительных»	«[2] Пара медных звонительных тарелок»	719-83/2-1
3.	«[3] медная труба в деревянном футляре»	«[3] Медная долгая труба из нескольких колен состоящая»	719-82
4.	«[7] небольшой ручной барабан с шелковым привесом»	«[5] Небольшой ручной бубен с шелковым привесом, очир называемый, которым мунгальцы по суеверию своему употребляют к прогнанию злых духов»	719-81
5.	«[8] медное молитвенное колесо с брахманской надписью, внутри письменными молитвами наполнено»	«[6] Круглое медное колесо с брахманскую подписью, внутри письменными молитвами наполнено»	719-105
6.	«[10] мунгальский идол на полотне напечатанный»	«[8] Мунгальский женский идол на полотне выпечтанный, с многими лицами, называемый Аюша»	719-85
7.	«[9] малеванная копия мунгальского образа, на котором семь идолов изображены»	«[9] Малеванная копия мунгальского образа, на котором изображено семь фигур»	719-86
8.	«[12] четыре глиняные мунгальские идола, а именно: чигин муне, цаган даринке, нагон даринке, неман дабага, в двух медных футлярах, какие на шее носят, [13] пять отчасти печатных, а отчасти письменных амулетов в двух медных и в двух суконных футлярах, которые также на шее носят»	«[10-13] Четыре небольших мунгальских идола, а именно: Чигин Муни, Цаган и Кенонгон Тари, Кепеман дабага, в одной круглой, а другой четверугольной медной коробочки, какие на шее носят»	719-88в, 719-89в, 719-96, 719-97, 719-98, 719-99

На экспонате № 719–86 на обороте имеется номер Кунсткамеры «9», над ним карандашом нанесена цифра VII.

В настоящее время, можно утверждать, что этикетки Кунсткамеры использовались и в Азиатском музее. На карандашные пометы, уточняющие место изготовления предметов, обратили внимание Р. А. Ксенофонтова и А. М. Решетов³¹. Можно дополнить, что карандашные пометки делались в Азиатском музее, когда необходимо было внести коррективу или дополнение в старый номер Кунсткамеры. Так, латинская цифра VII означала статью в Описи, к которой относились эти предметы, а когда порядковый номер Азиатского музея не совпадал со старым кунсткамерским номером, то его зачеркивали и рядом приписывали новый.



Образец этикетки Кунсткамеры с пометками Азиатского музея

Необходимо отметить, что все предметы из Реестра Миллера совпадают с перечнем предметов в статье VII Списков Азиатского музея, Музей антропологии и этнографии обладает ценнейшей коллекцией буддийских культовых предметов, собранных в 1732–1743 гг.

Петр Симон Паллас

Одним из наиболее выдающихся исследователей-путешественников эпохи Екатерины II был Петр Симон Паллас (1741–1811), который являлся классическим ученым, энциклопедистом XVIII в. Российское правительство в то время было крайне заинтересовано в проведении комплексных географических исследований империи. К весне 1768 г. было организовано пять географических экспедиций. Паллас был назначен руководителем одной из них³². Экспедиция началась в июне 1768 г., только в июле 1774 г. он вернулся в Петербург. За это время исследователи побывали в Центральной России, Поволжье, на Урале и в Сибири. Путешествие Палласа имело колоссальное значение для изучения культуры народов, проживающих в Российской империи. Им были подробно описаны обычаи, облик, одежда, жилища и верования различных народов, от финнов до монголов. Большое значение имели материалы о повседневной и духовной культуре калмыков³³. В своей работе «Путешествие по разным провинциям Российской империи» он описывает пантеон северного буддизма, церковную иерархию, представления буддистов о строении мира³⁴.

В 1793–1794 гг. Паллас совершил путешествие по южным провинциям Российской империи. В ходе этой экспедиции он посетил Центральную Россию, Астрахань, калмыцкие степи, Кавказ, Крым. В фондах МАЭ РАН хранится европейская гравюра № 719–108/9(6), которая является иллюстрацией к альбому П. С. Палласа о его второй экспедиции³⁵. Как удалось выяснить, большая часть приобретенных П. С. Палласом буддийских предметов также входит в состав коллекции № 719. В этой связи интересна одна из остановок, совершенных Палласом во время его длительного путешествия. В августе 1769 г. П. С. Паллас посещает Яицкий городок – административный центр яицкого казачества, расположенный в большой излучине, образованной рекой Яик и впадающей в нее речкой Чаган. В Яицком городке проживала вся верхушка яицкого казачества – войсковой атаман, войсковые старшины, два есаула, войсковой дьяк и войсковой писарь. Всего в городке жило пятнадцать тысяч казаков, включая находящихся на службе калмыков. В непосредственной близости от Яицкого городка находились кочевья калмыков, описанные Палласом³⁶. Местный атаман предложил ему купить коллекцию буддийской скульптуры. Вот как об этом пишет сам Паллас в рапорте

в Академию наук: «В таком же затруднении нахожусь я и сейчас, имея в виду прекрасную коллекцию литых, хорошо позолоченных монгольских и калмыцких идолов, или бурханов, которую продает здешний атаман. Императорская Кунсткамера по этой части еще очень бедна, и потому я отобрал около 25 идолов, те, что лучше всего сохранились и отличаются один от другого. Когда я вернусь из Гурьева, я должен буду принять решение и либо упустить из рук такое превосходное украшение для Кунсткамеры, либо пойти на новый риск, не ведая, как к этому отнесется Императорская Академия наук»³⁷. На заседании Конференции Академии наук 25 сентября 1769 г. было принято решение о закупке 25 калмыцких «идолов» для Кунсткамеры³⁸. Из письма Палласа в Академию наук и Протоколов заседаний Конференции Имп. АН следует, что 25 литых позолоченных буддийских статуэток поступили в Кунсткамеру, однако в письме Палласа Г. Ф. Миллеру, датированным 3 апреля 1770 г., говорится уже о 80 с лишним буддийских скульптурах, отправленных в Петербург³⁹. Именно это собрание имел в виду Ф. К. Руссов, когда в 1900 г. писал, что основа буддийских собраний Академии заложена приобретенной П. С. Палласом скульптурой⁴⁰.

К сожалению, при регистрации коллекции № 719 эта информация также была утрачена, однако восстановить собрание П. С. Палласа помог сам путешественник, опубликовавший еще в XVIII в. ряд гравюр с изображением буддийских предметов из своей коллекции. П. С. Паллас издал несколько изображений в своих трудах: «Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs» («Путешествие по разным провинциям Российской империи»), «Merkwürdigkeiten der Mordvanen, Kasaken, Kalmücken, Kirgisen, Baschkiren etc.» («Достопримечательности мордвинов, казаков, калмыков, киргизов, башкиров и др.»), «Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Volkerschaften» («Собрание исторических известий о монгольских народах»).

Детальное сравнение опубликованных Палласом изображений с экспонатами из буддийских собраний Кунсткамеры позволяет утверждать, что практически все предметы, купленные Палласом в Яицком городке, хранятся в МАЭ РАН в составе коллекции № 719. Необходимо отметить, что скульптура из фондов музея сравнивалась с гравюрами XVIII в., однако нам удалось обнаружить особенности

постаментов, корон, наличие или отсутствие атрибутов, повреждения, которые дают возможность достаточно точно соотнести эту скульптуру с приобретениями Палласа. Это лишь несколько гравюр и фотографий, но они позволяют понять, что на гравюрах изображены экспонаты из коллекции № 719.

Гравюры из работ Палласа



Фотографии экспонатов МАЭ



Редкое изображение святого, предположительно одного из царей Шамбалы или Махасиддха. Для нас важно, что это редкое изображение святого на гравюре полностью совпадает со скульптурным изображением из коллекций МАЭ.



Полностью совпадают изображения божеств, декор, киот.



Четырехрукая форма бодхисаттвы Манджушри. По канону бодхисаттва должен держать в правой нижней руке стрелу, а в левой нижней руке – лук. Изображение стрелы и лука отсутствуют как на гравюре, так и у скульптуры из коллекции МАЭ.



У мула на гравюре и на экспонате отсутствуют хвост и левое ухо. На гравюре изображение без постамента. У скульптуры из коллекций МАЭ оригинальный постамент также отсутствует. Деревянный лакированный постамент был явно изготовлен уже в музее.

Нас, безусловно, интересовали вопросы, как столь обширное и ценное собрание буддийских культовых предметов попало к атаману Яицкого казачьего войска и кто был этот атаман-«коллекционер». Как нам представляется, атаман мог «добыть» эти предметы только у калмыков, проживавших на Яике. Поэтому Паллас называет их калмыцкими «идолами». Необходимо отметить, что у калмыков в XVIII в. бытовали незаурядные и очень дорогие культовые предметы из самых разных уголков буддийского мира. Атаманом Яицкого казачьего войска в интересующий нас период был Петр Васильевич Тамбовцев (1726–1772), избранный войсковым атаманом в 1767 г. и оставался им до своей гибели во время восстания в Яицком городке. Как участник восстания яицких казаков П. В. Тамбовцев упоминается у А. С. Пушкина в «Истории Пугачева»⁴¹.

По всей видимости, в состав этих 79 экспонатов входят и три калмыцких идола из Аблайн-кита, которые в Тобольске Палласу передал капитан Исленьев⁴². В Отделе учета и хранения МАЭ РАН хранятся

также «Выписки из журнала поступлений № I. Касательно коллекций поступивших в музей до 1837 года». Это несколько не пронумерованных листов бумаги, с записями о поступлениях, написанные черными чернилами. Эти «выписки», скорее всего, сделаны в XIX в. За 1771 г. указаны «Три калмыцких идола и др. замечательные вещи, найденные по Иртышу и привезенные из Тобольска Палласом» (Выписки). К сожалению, в настоящее время невозможно определить, какие именно три скульптуры происходят из Аблаин-кита.

В состав коллекции № 719 входят также два глиняных, позолоченных, расписных буддийских образа в деревянных окладах. Один из этих образов был опубликован П. С. Палласом. Мы предполагаем, что второй также был приобретен П. С. Палласом, хотя оба эти образа в VI статье Описи Азиатского музея не упоминаются.

Иоганн Иериг

Если вклад П. С. Палласа в российскую науку довольно хорошо известен⁴³, то деятельность Иоганна Иерига менее известна. Ему посвящена только одна работа⁴⁴. Между тем И. Иериг на протяжении 15 лет снабжал Императорскую Академию наук ценнейшими материалами по культуре, языку калмыков, а позднее – бурят и монголов. Иоганн Иериг – поволжский немец, общаясь с калмыками, самостоятельно занимался изучением монгольского языка и достиг в этом значительных успехов. В 1773 г. он впервые встретился с академиком П. С. Палласом в Царицыне и предложил свои услуги в качестве переводчика. Он был принят на службу и отправился к калмыкам. В 1775 г. Иериг присылает в Петербург много материалов о быте и религии калмыков, переводы на немецкий язык калмыцких сказок. Одновременно он продолжал изучать калмыцкий язык и начал учить тибетский. В 1779 г. П. С. Паллас, внимательно следивший за деятельностью И. Иерига, решил, что для дальнейшего изучения монгольского и тибетского языков его следует отправить в район Селенги. С 1780 г. Иериг находился в Забайкалье, в Гусиноозерском дацане, где продолжил занятия по монгольскому и тибетскому языкам под руководством ламы. Иериг занимался составлением монгольского словаря, который высылал в Петербург по частям, переводил на немецкий язык индийскую астрологическую рукопись.

Помимо изучения языков и переводов Иериг собирал различные материалы для Академии наук. Он выслал в Петербург образцы лекарств из Индии и Тибета, травы, семена, минералы, книги, рукописи и, что особенно важно, изображения святых как оригиналы, так и копии. В 90-х гг. XVIII в. Иериг работал над грамматикой монгольских языков⁴⁵. По праву его можно считать одним из основоположников отечественной монголистики.

В составе коллекции № 719 хранится также шесть буддийских икон одного размера, нарисованных на картоне и заключенных в деревянные позолоченные рамки европейского образца. В Описи Азиатского музея эти экспонаты отмечены как «шесть монгольских идолов из коих четыре называются махаранзами, один без имени, и один бадмасанбова, первые пять раскрашены, а последний простой, в позолоченных рамах, три за стеклом (от Г. Эриха присланы)»⁴⁶. Это единственная группа предметов, к которой в Описи Азиатского музея указан собиратель.

Мне не известен ни один Г. Эрих, который мог бы прислать в Петербург подобные изображения. Мы предположили, что заглавная буква «Г» обозначает не инициал, а сокращение слова «Господин», и тогда можно думать, что предметы поступили от «Господина Эриха». Единственный исследователь XVIII в., чья фамилия созвучна с Эрихом, это Иоганн Иериг⁴⁷.

По данным архива Отдела учета и хранения МАЭ, 27 мая 1782 г. Иериг отправил из Гусиного Озера *копию изображения Бурхана Badmagh Sambawa*. При перерегистрации коллекции в 1979 г. предмет № 719–80/6(6) был описан как заготовка для буддийской иконы, изображающая Падмасамбхаву в деревянной позолоченной рамке⁴⁸. В настоящее время эта «заготовка для иконы» выставлена на экспозиции «Монголия» (шкаф № 19). «Заготовка» была вынута нами из рамки, которая скрывала края и обратную сторону изображения, после чего обнаружилось следующее: первое – рисунок выполнен на европейской бумаге с различной на просвет филигранью изготовителя бумаги. Правда, разобрать рисунок филиграни не позволили технические возможности; второе – подпись «Joh. Jaehrig» (Иериг!) под изображением. В правом верхнем углу – дата «1782» год. В нижней части и на обороте рисунка – сопроводительные надписи на немецком языке. Все это позволяет заключить, что экспонат

представляет собой копию изображения, выполненную Иоганном Иеригом в 1782 г.



Рисунок И. Иерига с подписью и датой

Таким образом, это и есть та самая копия изображения Падмасамбхавы, выполненная Иеригом, о которой говорится в Книге поступлений. Допустимо предположить, что все шесть рисунков под № 719–80/6 поступили от И. Иерига. Четыре из них – это изображения локапал (стражей сторон света), в Описи Азиатского музея они описаны как Махаранзи. В Монголии локапалы известны как махараджи.

Кажется возможным ответить и на вопрос, почему эти вещи единственные, имеющие в Описи Азиатского музея имя собирателя. Описание Азиатского музея делится на две части – статью VI и статью VII. Как удалось показать, все предметы, относящиеся

к статье VII Описи Азиатского музея, были привезены Г. Ф. Миллером в 1748 г. Предметы, перечисленные в статье VI, – это приобретения П. С. Палласа⁴⁹, за исключением шести рисунков Иерига. Поскольку И. Иериг постоянно сотрудничал с П. С. Палласом и все посылаемые Иеригом материалы передавались Палласу, то при составлении Описи эти рисунки были объединены с вещами Палласа⁵⁰. Однако, чтобы отделить их от предметов, собранных самим Палласом, составитель Описи сделал пометку «от Г. Эриха присланы».

В ходе работы удалось выявить экспонаты, которые относятся к наиболее ранним музейным коллекциям не только в России, но и в мире. Вполне уместны слова Г. Ф. Миллера: «Сие собрание весьма редких вещей, каких в Европе еще не видано, на которые я чрезвычайный труд и многие подарки употребил...» Эти предметы и в наши дни имеют огромное научное значение, являясь тем немногим, что позволяет восстановить историю буддизма у калмыков и бурят в XVIII в., а также позволяют по-новому посмотреть на проблему атрибуции и датировки произведений буддийского искусства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Иванов Д. В. Могут ли буддийские культовые предметы быть «куриозными» // Курьез в искусстве и искусство курьеза. Материалы XIV Царскосельской научной конференции. СПб., 2008. С. 139–149; Иванов Д. В. Петр Симон Паллас и формирование первых буддийских коллекций в России // Из века Екатерины Великой. Путешествия и путешественники. Материалы XIII Царскосельской научной конференции. СПб., 2007. С. 186–195.

² Тихонов И. И. Сокровища Азиатского музея и их собиратели // Сб. МАЭ. Т. XXIX. Л., 1973. С. 6–7.

³ Тихонов И. И. Указ. соч. С. 8.

⁴ Кононов А. Н. Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 5.

⁵ Кононов А. Н. Указ. соч. С. 6.

⁶ Базиянц А. Азиатский музей – Институт востоковедения АН СССР 1818–1968. М., 1969. С. 16–18.

⁷ Журнал поступлений. 1719–1836. Архив МАЭ РАН. Ф. К – IV. Оп. 1. № 2. С. 2.

⁸ Решетов А. М., Станюкович Т. В. К 100-летию создания этнографического и антропологического центра Академии наук // Сб. МАЭ. Т. XXXV. Л., 1980. С. 6.

⁹ Петри Е. Л. Руссов Ф. К. // Сб. МАЭ. Т. 1. Вып. 10. СПб., 1911. С. 1.

¹⁰ Ф.К. Руссов (1826–1906) – первый хранитель МАЭ, в 1842 г. окончил юридическое отделение Петербургского университета. С 1886 по 1899 г. заведовал Отделом гравюр и рисунков Эрмитажа. С 1865 по 1905 г. – сотрудник Этнографического музея (с 1879 г. – Музей антропологии и этнографии Академии наук). См.: Шафрановская Т. К. Первый хранитель МАЭ Ф. К. Руссов // Сб. МАЭ. Т. XXXV. Л., 1980. С. 224.

¹¹ Russow Fr. Beitrage zur geschichte der Ethnographischen und antropologischen sammlungen der Kaiserligchen akademie der wissenschaften // Сб. МАЭ. Вып. I. СПб., 1900. С. 16–17.

¹² Руссов Ф. К. Путеводитель по Музею Имп. Академии наук по антропологии и этнографии. СПб., 1891; Russow Fr. Beitrage zur geschichte der Ethnographischen und antropologischen sammlungen der Kaiserligchen akademie der wissenschaften // Сб. Музея по антропологии и этнографии при Императорской Академии наук. Вып. I. СПб., 1900.

¹³ Бакмейстер И. Опыт о библиотеке и Кабинете редкостей и истории натуральной Санкт-Петербургской имп. Академии наук. СПб., 1779; Беляев О. Кабинет Петра Великого. Часть II. СПб., 1800.

¹⁴ Осип Петрович Беляев (ок. 1763–1807) – поэт, писатель, преподаватель. С 1797 г. унтер-библиотекарь библиотеки Академии наук.

¹⁵ Беляев О. Кабинет Петра Великого. Часть II. СПб., 1800. С. 151.

¹⁶ Russow Fr. Beitrage zur geschichte der Ethnographischen. С. 17.

¹⁷ Викторова Л. А. Монгольские фонды МАЭ // Сб. МАЭ. Т. XLI. Л., 1987. С. 104.

¹⁸ Станюкович Т. В. Кунсткамера Петербургской Академии наук. М.– Л., 1953. С. 156.

¹⁹ Реснофтонова Р. А., Решетов А. М. Китайские коллекции Петербургской Кунсткамеры в собрании МАЭ // Сб. МАЭ. Вып. XXXV. Л., 1980. С. 133; Викторова Л. А. Монгольские фонды МАЭ // Сб. МАЭ. Т. XLI. Л., 1987. С. 104; Иванова Л. А. Куковская коллекция Кунсткамеры. М., 2005. С. 56–62; Белков П. Л. Гавайские круглые накладки в коллекциях МАЭ РАН и проблемы музейного источниковедения // Радловские чтения. Тезисы докладов. СПб., 2006. С. 60; Он же. «Дешифровка» музейных каталогов конца XVIII – начала XIX в. и проблема идентификации предметов из ранних поступлений МАЭ // Радловский сборник. СПб., 2007. С. 52–53; Корсун С. А. Музейные этикетки и проблема атрибуции предметов из старинных коллекций МАЭ // Сб. МАЭ РАН. Т. LIII. СПб., 2007. С. 104–128.

²⁰ Иванова Л. А. Материалы к биографии Федора Карловича Руссова – первого ученого-хранителя Музея антропологии и этнографии // Сб. МАЭ. Т. LIII. СПб., 2007. С. 22.

²¹ Musei Imperialis Petropolitanae. Vol. 1–2. SPb., 1741–1745; Палаты Санкт-Петербургской Академии наук, библиотеки и Кунсткамеры. СПб., 1741; Бакмейстер И. Опыт о библиотеке и Кабинете редкостей и истории натуральной Санкт-Петербургской имп. Академии наук. СПб., 1779; Беляев О. Кабинет Петра Великого. Часть II. СПб., 1800.

²² Витус Беринг (1681–1741) – знаменитый путешественник-мореплавател, руководил Первой и Второй Камчатскими экспедициями. Именем Беринга названы остров, пролив и море на севере Тихого океана, улица в Петербурге.

²³ Пекарский П. История Императорской Академии наук. Т. I. СПб., 1870. С. 309–310.

²⁴ Греков В. И. Очерки из истории русских географических исследований в 1725–1765 гг. М., 1960. С. 55, 130.

- ²⁵ Элерт А. Х. Экспедиционные материалы Г. Ф. Миллера. Новосибирск, 1990. С. 15.
- ²⁶ Ученые-исследователи Калмыкии (XVII – начало XX в.). Элиста, 2006. С. 150.
- ²⁷ Russov Fr. Beitrage zur geschichte der Ethnographischen. С. 16.
- ²⁸ Материалы для истории Имп. АН. Т. IX 1897. С. 11–13. Разбивка в сплошном списке Г. Ф. Миллера сделана нами для ясности изложения.
- ²⁹ Опись Азиатского музея. Статьи VI, VII. Хранится в Отделе учета и хранения МАЭ РАН. С. 14.
- ³⁰ Опись Азиатского музея. Статьи VI, VII. Хранится в Отделе учета и хранения МАЭ РАН. С. 13.
- ³¹ Ксенофонтова Р. А., Решетов А. М. Указ. соч. С. 133.
- ³² Муравьев Вл. Дорогами Российских провинций. Путешествия Петра-Симона Палласа. М., 1977. С. 19.
- ³³ Ученые-исследователи Калмыкии. С. 170–172.
- ³⁴ Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1809. С. 490–529.
- ³⁵ Pallas P. S. Second voyage de Pallais, ou voyages entrepris dans les pays méridionaux de l'Empire de Russie. Paris, 1811. Pl. 8.
- ³⁶ Муравьев. Указ. соч. С. 39; Паллас П. С. Указ. соч. 1809. С. 455–490.
- ³⁷ Научное наследие П. С. Палласа. Письма. 1768–1771 гг. СПб., 1993. С. 89.
- ³⁸ Протоколы заседаний Конференции Императорской Академии наук с 1725 по 1803 года. СПб., 1899. Т. 2. С. 704–705.
- ³⁹ Научное наследие П. С. Палласа. С. 119.
- ⁴⁰ Russov Fr. Beitrage zur geschichte der Ethnographischen. С. 17.
- ⁴¹ Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. Т. 8. М., 1964. С. 157.
- ⁴² Иван Иванович Исленьев (1738–1784) капитан «черного гусарского полка», геодезист, адъютант по Географическому департаменту Петербургской АН (1771). См.: Научное наследие П. С. Палласа. С. 152, 173.
- ⁴³ Кеппен Ф. П. Ученые труды П. С. Палласа. СПб., 1895; Муравьев Вл. Указ. соч., 1977; Ученые-исследователи Калмыкии, 2006.
- ⁴⁴ Шафрановская Т. К. Монголист XVIII века Иоганн Иериг // Страны и народы Востока. Вып. IV. М., 1965. С. 155–163.
- ⁴⁵ Шафрановская Т. К. Указ. соч. С. 160–161, 163.
- ⁴⁶ Опись Азиатского музея. Статьи VI, VII. Хранится в Отделе учета и хранения МАЭ РАН. С. 12.
- ⁴⁷ Передача/транслитерация фамилии Иерига в XVIII – начале XIX в. могла быть записана по-русски как Эрих. Выражаю глубокую благодарность сотруднице кафедры общего языкознания филологического факультета СПбГУ Т. В. Клубковой за консультацию.
- ⁴⁸ Опись коллекции № 719. 1979. Перерегистрировала Л. А. Викторова. С. 14–15.
- ⁴⁹ Иванов Д. В. Петр Симон Паллас и формирование первых буддийских коллекций в России. С. 186–195.
- ⁵⁰ Шафрановская Т. К. Указ. соч. С. 161.

Захват китайских передовых позиций под Ургой войсками барона Р. Ф. Унгерна в 1921 г. *

В 1915 г. Российской империей, государством Монголия и Китайской республикой было подписано тройственное соглашение в слободе Кяхта. Важными положениями этого документа были признание автономии Внешней Монголии под сюзеренитетом Китая, невмешательство последнего в ее внутренние дела, жесткое ограничение численности китайских и российских вооруженных конвоев при представителях обеих стран¹. В 1918 г., пользуясь слабостью России вследствие двух революций и Гражданской войны, Китайская республика в одностороннем порядке объявила об отмене автономии Внешней Монголии. Там был установлен оккупационный режим генерала Сюй Шучжэна, цель которого была китаизация страны. В ее столицу Нийслэл-хурэ, или Ургу, был введен контингент китайских войск. Монгольский теократический монарх – Богдо-гэгэн Джебцзундамба-хутухта VIII – был лишен светской власти, монгольское правительство и две палаты распущены. Проводилась подготовка к заселению территории китайцами, предпринимались экономические меры, которые должны были привязать экономику Внешней Монголии к китайской, а монголов сделать должниками китайского капитала.

Монголы пытались получить помощь других государств для восстановления автономии, но безрезультатно. Официальный протест

* В статье использованы материалы полевых исследований автора, сделанных им во время пребывания в Монголии. Автор выражает благодарность З. Лонжиду – за информацию о Чулутын-ам, Б. Баяруи Ж. Оюунчимэг – за помощь в полевой работе, жителям поселка Чулут – за их ответы на поставленные вопросы.

заявили лишь представители российских белых. А. А. Орлов, дипломатический представитель России в Урге еще с царского времени, заявил протест китайским властям уже вскоре после введения войск Сюй Шучжэна. Затем глава российской миссии в Пекине князь Н. А. Кудашев направил протест в МИД Китая. Эти протесты были отклонены. Позиция российских красных была другой. 25 июля 1919 г. Совнарком РСФСР в обращении к китайскому народу и правительству объявил об отказе от всех тайных договоров России с Японией, Китаем и бывшими союзниками и заявил, что народы в этих областях сами решат, в границах какого государства они желают быть. На следующий день НКВД РСФСР подтвердил отказ от тайных договоров с Японией и Китаем, а также от Кяхтинского соглашения, и при этом объявил Монголию независимой страной².

Итак, в условиях двоевластия, существовавшего тогда в России, представители и белых, и красных не признали китайскую оккупацию Внешней Монголии. Вместе с тем они не желали обострять свои отношения с Китаем, вследствие чего не предприняли практических действий по прекращению оккупации. С этим же было связано и бездействие Японии, США и европейских держав. Под влиянием поражений белых в Сибири китайское правительство стало прислушиваться к советским посланцам и западным советникам, сочувствовавшим его сближению с РСФСР. В результате этого полномочия князя Кудашева перестали признаваться, а 1 января 1921 г. российская миссия в Пекине была закрыта³. Для советского правительства в тот период Внешняя Монголия представляла интерес не как независимое государство, а как инструмент для распространения мировой революции в Китай.

Фактически Внешняя Монголия осталась один на один с китайскими оккупантами. Не имея сил для эффективной борьбы, она была обречена на то, чтобы подвергнуться китаизации и стать «неотъемлемой частью Китая» так же, как это произошло с Внутренней Монголией. В 1920 г. Азиатская конная дивизия барона Р. Ф. Унгерн-Штернберга под давлением красных войск ушла из Забайкалья за границу. Однако, в отличие от большинства других белогвардейских отрядов, она ушла не в Маньчжурию, а во Внешнюю Монголию. Барон Унгерн по своим взглядам отличался от большинства белых. Он был традиционалист и ставил целью восстановление свергнутых

революциями монархий в Азии, а затем и в Европе. Уйдя в Монголию, он приступил к реализации своего плана. Это ему частично удалось: с санкции Богдо-гэгэна он выбил из страны китайских оккупантов и на короткое время восстановил там теократическую монархию. Внешняя Монголия вновь стала фактически независимым государством. В последующем историческом развитии, несмотря на изменения общественного строя, эта независимость укреплялась и стала общепризнанной на международном уровне, в том числе и Китае.

По идеологическим причинам до недавнего времени деятельность барона Унгерна в Монголии оценивалась однозначно отрицательно, хотя без него не было бы никаких предпосылок для восстановления и последующего укрепления независимости страны. Бои унгерновцев за освобождение Внешней Монголии до недавнего времени оставались неизученными, и лишь недавно в научный оборот были введены документы, мемуары и некоторые реконструкции⁴. Одним из решающих событий в освобождении Внешней Монголии от китайской оккупации были бои за освобождение ее столицы 1–4 февраля 1921 г. В результате силы белогвардейцев и монголов численностью 1460 чел. выбили из Урги китайские войска числом около 7 тыс.⁵ Этому предшествовали безуспешные атаки Азиатской конной дивизии на Нийслэл-хурэ осенью 1920 г. После них китайцы приняли меры по перекрытию путей возможного наступления белых. Монгольский очевидец и автор первой монографии по новой истории Монголии, написанной в 1925–1927 гг., Н. Магсаржав вспоминал, что по приказу китайского командующего вокруг Урги в горах копали окопы, проводили телеграф и расставляли караулы, чтобы закрыть дороги и ущелья, ведущие в город. Солдаты несли там службу посменно. Китайские караулы и окопы находились «в северном углу Баян-Дзурха, у русского моста через Толу и с юго-западной стороны той же горы, у Модочина, который находится в восточной части Богдо-улы, в Чулутын-ам и Тур-Хурхын-ам на восточной стороне [Богдо-улы], в Дзун-Модны-ам в южной части [Богдо-улы], с запада на перевале Тургэний-дава, на северной стороне [Богдо-улы] в Их-Тэнгэрийн-ам, в Толгойтын-ам на северо-западной стороне Богдо-улы и у монастыря Дамбадаржа к северо-востоку»⁶.

Таким образом китайцы перекрыли проходы через Богдо-ула, прилегающую к столице с юга, а также подходы к городу

с северо-востока. При этом особое внимание уделялось перекрытию тракта Урга – Калган, со стороны которого ожидалось новое наступление белогвардейцев. Там, где этот тракт проходит в самом узком месте (дефиле) между сопками с юго-восточной стороны Богдо-улы, китайцы провели работы по фортификационному оборудованию своих передовых позиций. На эти работы китайцы сгоняли мирное население, в том числе русское. В китайском штабе были офицеры, окончившие академию германского генштаба. Фортификационные работы проводились под их руководством⁷. В результате все было сделано на высоком уровне. Эти передовые позиции белогвардейцам пришлось брать первыми при решающем штурме Урги. До последнего времени о тех боях не было известно почти ничего. В монографиях по этому периоду, опубликованных в МНР и СССР, данные события вообще не упоминаются⁸. Малоизвестные мемуары очевидцев, опубликованные в эмиграции, до недавнего времени не были введены в научный оборот. Участник этих боев – есаул А. С. Макеев лишь упоминает о них⁹. Более детально описывает их другой очевидец – белогвардейский офицер Н. Н. Князев¹⁰. Кроме того, удалось выявить две рукописи, в которых дано описание этих событий, полковника М. Г. Торновского и Голубева, идентифицировать последнего не удалось¹¹. Хотя М. Г. Торновский и, очевидно, Голубев в тех боях сами не участвовали, они смогли дать довольно подробную картину по описаниям участников.

Торновский в своей рукописи привел кроки (план на основе глазомерной съемки) тех боев¹². Эти кроки составлены по воспоминаниям современников, и потому есть смысл привести их по оригиналу (рис. 1). Я их наложил на современную карту¹³. Исходя из кроков Торновского и современных больших дорог в той местности, я счел, что бои происходили между горами Богдо-ула и Баян-Дзурх около Улан-Батора, где сейчас проходят шоссе и железная дорога. На западных склонах Баян-Дзурха должны были остаться следы окопов, о которых писали очевидцы. Но их там найти не удалось. Зона поиска была расширена до горы Богдо-ула. Монгольский историк З. Лонжид сообщил мне, что в одной из падей Богдо-улы напротив Баян-Дзурха сохранились большие, старые, копаные ямы, которые вскоре после революции 1921 г. углубили и использовали как погреб для хранения продуктов. Кроме того, выяснилось, что в начале XX в.

тракт Урга – Калган проходил не там, где сейчас идут шоссе и железная дорога вдоль Баян-Дзурха на Улан-Батор. Он проходил западнее – по другую сторону реки (фактически, ручья) Хулуйн-гол: среди отрогов Богдо-улы по ее подножию (рис. 2 и 3). Это извилистая грунтовая дорога, которая сейчас мало используется. Но в прошлом это была главная дорога от столицы на юг. Ручей Хулуйн-гол, который течет между Баян-Дзурхом и сопками со стороны Богдо-улы, в прошлом был полноводной рекой. Долина между горами Богдо-ула и Баян-Дзурх не была заселена и была болотистой.

Вдоль Калганского тракта около Богдо-улы недалеко от р. Тола были небольшие поселки монголов, поставлявших дрова для отопления учреждений в столице, кроме того, они рубили дрова на продажу. Рубку леса проводили выше по течению реки. В конце XIX в. в 2,5–3 верстах от р. Тола по Ургинско-Калганскому тракту был первый из этих поселков – Малый Модочин (монг. Бага Модочин, от модоч – плотник, деревщик)¹⁴. Однако, судя по мемуарам Н. Н. Князева, Голубева и М. Г. Торновского, по крайней мере, в начале XX в. это был второй поселок модочей от Урги, а первый – Большой Модочин (монг.: Их Модочин) располагался ближе к Урге и к р. Тола. Бага-Модочин русские мемуаристы называли Малый, или Верхний Модочин, а Их-Модочин они называли Большой, или Нижний Модочин.

Наличие крупномасштабных спутниковых снимков данной местности, размещенных в Интернете по проекту Google Earth, позволили просмотреть современное состояние местности между Баян-Дзурхом и Богдо-улой. На некоторых из сопок там видны углубления правильной формы, напоминающие окопы. Исходя из этого, в 2011 и 2012 гг. я исследовал данную местность. Там были найдены старые оплывшие окопы, составляющие две линии, а также линия больших выемок и глубоких ям правильной формы, о которых говорил З. Лонжид. Каждый объект был картирован с помощью GPS. Затем координаты были введены в Google Earth. На спутниковых снимках позже было найдено еще несколько структур, определенных как окопы, но пропущенных на местности. Они были обозначены отдельно. Затем с помощью программы Global Mapper 15.1 оцифрованная топографическая карта данной местности была наложена на спутниковое покрытие Google Earth с метками каждого окопа на основании его координат.

Таким способом была построена топографическая карта расположения окопов. Координаты каждого из них приводятся в конце статьи (для длинных окопов даны координаты начала и конца).

Сопки, на которых находятся окопы, прилегают к пос. Чулут (центр поселка: 47°52.353'N, 107°05.305'E). Данный поселок построен сравнительно недавно, его жители не знают, что эти ямы на сопках – окопы. Мне не удалось найти человека в Чулуте, Улан-Баторе или других местах, который знал бы, что это окопы. К юго-западу от данного поселка находится падь Чулутын-ам в склоне Богдо-улы. В этой пади находятся ямы, о которых говорил мне З. Лонжид. Следующая падь к северо-западу отсюда называется Модочин-ам. Это название помнит лишь один старик в пос. Чулут, а про поселки Модочины не знает никто. Этот старик сказал, что в ущелье Модочин-ам раньше заготавливали древесину. Данный топоним – единственный, сохранивший следы названия Модочин. В 340 м юго-восточнее пос. Чулут удалось обнаружить заросшие земляные холмики (47°52.246'N, 107°05.729'E). Исходя из кроков Торновского и сведений монголоведа А. М. Позднеева, который был там ранее, можно заключить, что это все, что осталось от бывшего пос. Модочин и «рабочих казарм». В 1,5 км юго-восточнее пади Чулутын-ам находятся брошенные дома в несколько этажей. Жители говорят, что это бывший советский военный городок. На пространстве между ним и Чулутын-ам находится большой котлован, на склонах прилежащих сопки – несколько больших ям. Происхождение их неизвестно. В отличие от старых ям и окопов, выглядят они новыми и, вероятно, имеют отношение к военному городку или к постройке пос. Чулут.

Описание найденных структур позволяет нам представить места боев. Пологие выемки и ямы в пади Чулутын-ам. Выемки находятся у ее устья, на протяжении 30 м, ширина около 7–8 м, глубина менее 1 м. Их расположение позволяло простреливать саму падь и по диагонали Калганский тракт. В пади, примерно в 500 м от ее устья, находятся 26 ям, расположенных в правильном порядке четырьмя рядами. Протяженность рядов около 39 м. Ямы в основном круглые, сечением 1,5–1,8 м, почти в рост человека. От них в сторону устья идут три большие пологие выемки на протяжении примерно 69 м. Стенки круглых ям выглядят свежими – по-видимому, это те самые погребки. Место соответствует линии № 1 напротив «М. Мадачана»

на кроках Торновского (см. рис. 1). Окопы на сопках вокруг пос. Чулут. На двух возвышенностях обнаружено 49 окопов, образующих две группы (рис. 2 и 3). Они проходят от старого Ургинско-Калганского тракта по юго-восточным склонам до конца этих возвышенностей. В настоящее время крайние окопы пересекает колючая проволока, ограждающая охранную зону железной дороги (рис. 4). Эти линии китайских окопов соответствуют двум линиям на «Б. Мадачане» и «М. Мадачане» на кроках М. Г. Торновского (рис. 1). Возможно, так назывались и эти две возвышенности во времена Торновского: на его кроках видно, что окопы там располагаются именно на двух возвышенностях без построек, и именно на них написаны эти названия.

Рабочие казармы, упоминаемые М. Г. Торновским, по-видимому, располагались со стороны речки Хулуйн-гол, а не со стороны дороги: вдоль дороги не найдено никаких следов поселков, а со стороны речки – найдены. Все окопы сильно оплыли и заросли, но их форма отчетливо видна на местности (рис. 4–7). Сейчас рвы окопов мелкие (глубиной примерно до 10–30 см), брустверы почти не сохранились. Длина окопов 3–43 м, чаще 5–20 м, ширина – 1,2–3 м. Самые длинные – 15 стрелковых окопов, каждый имеет от 3 до 10 траверсов, обычно 5–8. Расстояние между траверсами 3–5 м. Большая часть окопов рассчитана на 1–11 человек. Первая линия (очевидно, в районе бывшего «М. Мадачана») – из 11 окопов – находится на возвышенности, состоящей из двух соседних сопек, и проходит по дуге между крайними окопами с координатами 47°51.885' N, 107°05.112' E – 47°52.219' N, 107°05.798' E, как раз напротив пади Чулутын-ам. Окопы опоясывают возвышенность по южному и восточному склонам. Они не позволяли обойти ее по долине напротив Чулутын-ам в северо-восточном направлении к реке. На этих двух сопках есть только стрелковые окопы. Вторая линия – из 37 окопов – находится на гребнях, южных и восточных склонах другой возвышенности, состоящей из трех сопек, расположенной севернее («Б. Мадачан» у Торновского). Окопы расположены от старого Калганского тракта до конца северо-восточного конца возвышенности, а также посередине ее вершины. Здесь есть стрелковые и артиллерийские окопы. Артиллерийских окопов четыре, они располагаются на вершине сопки. С этих позиций простреливается Ургинско-Калганский тракт и вся долина перед

возвышенностью. Эти окопы расположены по линии с крайними точками 47°52.313'N, 107°04.595'E – 47°52.320'N, 107°04.669'E.

М. Г. Торновский в своих мемуарах указывает китайскую позицию № 2 по другую сторону Ургинско-Калганского тракта напротив «Б. Мадачана» и позицию, с которой поручик Плясунов с запада (№ 3 на кроках) открыл огонь из пушки по тылам и флангу противника, окопавшегося на двух сопках. Оба этих места могут быть только на склоне Богдо-улы. Их поиски были безуспешными, в том числе возвышенность № 2 на кроках, где М. Г. Торновский обозначил окоп. Возможно, этот окоп был уничтожен позже при каких-то земляных работах. Следует отметить, что, кроме окопов, никаких следов военных действий там найти не удалось. Вероятно, это связано с тем, что бои были кратковременными и носили локальный характер. Кроме того, металлические предметы могли быть позже собраны, а частью уйти в сыпучий грунт. Полевые исследования в местах других боев Азиатской конной дивизии в Монголии – в Чойрыне – дали немного находок, а в районе Дзун-Бурхийн-гол их вообще не дали. Даже в Талын-Улан-хаде, где бои шли несколько дней с большой интенсивностью, грунт каменистый, а растительность разреженная, в настоящее время остатки оружия и боеприпасов попадают нечасто.

Китайские передовые позиции в районе Их-Модочин и Бага-Модочин были выбраны с тем расчетом, чтобы заблокировать наступавшим с юго-востока белогвардейцам главную и наиболее удобную дорогу на столицу – Калганский тракт. Наличие леса на склоне горы Богдо-ула, двух монгольских поселков и рабочих казарм давало возможности расквартирования войск и создания складов. Кроме того, передовые позиции соединялись прямой дорогой с восточной окраиной города, где располагались китайские казармы и Маймачен – китайская торговая слобода, в которой также закрепились войска. Это давало возможность быстрой связи и снабжения войск из города. Цепи окопов были вырыты на сопках таким образом, что из них простреливались Калганский тракт и прилегающая с северо-востока долина между горами Богдо-ула и Баян-Дзурх.

Для атаки на Ургу Азиатская конная дивизия в конце января 1921 г. была разделена на три колонны. Согласно М. Г. Торновскому и Голубеву, правая колонна (относительно Урги) под командованием есаула Хоботова (пять сотен) должна была обойти Баян-Дзурх

и затем перейти по льду р. Толу; вторая, средняя, колонна под командой генерал-майора Б. П. Резухина, имевшая три с половиной сотни и одно орудие, – должна была наступать по Калганскому тракту через Бага-Модочин и Их-Модочин на Маймачен; третья, левая, колонна – отряд под командой Ц. Ж. Тубанова – должна была проникнуть во дворец на краю Урги, где под китайским арестом находился Богдо-гэгэн, и вывезти его. Резерв составляли две сотни монголо-чахаров князя Найдан-гуна. Главный удар был направлен на модочинское дефиле. Его захват открывал дорогу по Калганскому тракту на Маймачен и китайские казармы.

В ночь с 31 января на 1 февраля главные силы – три с половиной сотни и одно орудие под командованием Резухина – направились по Калганскому тракту с юга на Модочины¹⁵. «Расчет был таков, чтобы к китайской заставе, находящейся в Верхних Модучанах, подойти в темноте и без выстрела снять ее». Но пушка, которую везли яки, запоздала и подошла только под утро, когда уже можно было различить контуры строений¹⁶. По свидетельству Князева, отряд Резухина утром 1 февраля сбил батальон китайской пехоты и отряд в 200 всадников, который отошел к главным силам на сопках справа и слева от дороги¹⁷. Макеев вспоминал, что они «в одно мгновение сбили китайцев с первых позиций и двинулись на верхний и нижний Мадучан»¹⁸. «Китайцы, заметившие приближение противника, встретили дивизию ружейным и пулеметным огнем, вследствие чего монгольская и чахарская сотни бросились врассыпную и их с большим трудом собрали и привели в порядок. Колонна Резухина немедленно была переброшена на левую сторону долины Калганского тракта и карьером вышла в тыл В. Модучанам, чем заставила китайцев оставить В. Модучаны и отступить к окопам, в которые они и залегли»¹⁹.

Перед окопами унгерновцы появились в три часа дня. «Колонна Резухина без остановки продвинулась на расстояние 1½-х верст от китайских окопов, которые непрерывной линией тянулись через всю долину Калганского тракта и уходили в сопки, где перед ними были легкие проволочные заграждения. Спешенная колонна Резухина цепями, без перебежек наступала на сопки, которые после короткого, но упорного боя были заняты, и китайцы медленно отходили к Нижним Модучанам»²⁰. Белые заняли китайские позиции

Бага-Модочина («Верхнего Модучана» у Князева и Голубева, «Малого Мадачана» у Торновского) к вечеру. К 17 часам Резухин занял «селение Верхний Модучан». Китайцы отошли и закрепились на высотах у Их-Модочина («Нижнего Модучана» у Князева, «Большого Мадачана» и Богдо-улы у Торновского).

Таким образом, за первый день боев унгерновцы довольно быстро сбили заставу китайцев, а затем примерно через два часа боев заняли первую линию их окопов. Для этого в бой был введен резерв – две чахаро-монгольские сотни Найдан-гуна. Противник отступил на вторую линию. Его позиции здесь были подготовлены лучше, судя по тому, что окопов этой линии в несколько раз было больше и находились артиллерийские окопы. Верстах в двух-трех от передовой, за выступом скалы, остановились начальник штаба дивизии Дубовик, доктор Клингенберг, комендант Безродный и резерв Найдан-гуна. Здесь же белые решили организовать перевязочный пункт. Когда стали подвозить раненых, выяснилось, что нет палаток, воды, дров и т.д. Раненых отправили на бычьих повозках в урочище У-Булан (примерно в 30 км восточнее Модочинов) на заимку Сухарева, куда прибыл фельдшер Логунов. Голубев отмечал, что раненые, особенно с переломами, сильно страдали от тряски в дороге, пять из них умерли.

Рано утром 2 февраля Резухин продолжил наступление на модочинском дефиле²¹. Согласно Князеву, пятью сотнями командовали Унгерн и Резухин²². Следовательно, Унгерн присоединился к Резухину, резервные сотни Найдан-гуна вновь были введены в бой. Бой был упорный, сказывалось не только превосходство китайцев в живой силе и вооружении, но и хорошая подготовка позиций. Макеев вспоминал: «Здесь китайцы жестоко сопротивлялись два часа, но были разбиты и бежали, оставив массу винтовок и маузеров»²³. Как отмечал М. Г. Торновский, китайцы здесь почти не использовали свое превосходство в артиллерии и пулеметах. Вместе с тем «огонь же пушки китайцев был направлен исключительно по наступавшей сотне. Очень немногие счастливицы дошли до китайских окопов»²⁴. Неясны причины того, почему китайцы не использовали превосходство в артиллерии и пулеметах. Судя по тому, что на второй линии они вырыли четыре окопа для артиллерии, они собирались использовать не одну, а четыре пушки.

В этом случае унгерновцам было бы гораздо труднее прорвать эту линию обороны. «Успех боя решил поручик Плясунов. Еще до света Резухин приказал Плясунову с сотней постараться обойти правый фланг позиций китайцев, занимавших сильные позиции по юго-восточному склону Богдо-улы. Пор. Плясунов задание выполнил блестяще. Он на рассвете провел сотню к западу от китайских позиций, у них в тылу, и утвердился на высоте № 3, с которой и открыл огонь по тылам и флангу от сопок №№ 1 и 2. Китайцы вынуждены были очищать сопки № 1 и 2, а за ними отступили и с позиции Большого Мадачана. Еще до наступления темноты сотни разместились на ночлег в рабочих казармах Мадачана»²⁵. Голубев ошибочно указывал, что в тыл к китайцам вышел Хоботов²⁶, а не Плясунов. Князев отмечал, что китайцы, не привыкшие вести ночной бой, были сбиты с высот вечером 2 февраля. Он вспоминал также, что у «Нижнего Модучана» белые захватили две двуколки с патронами, что было весьма кстати: патроны у них кончались. Белые и китайцы имели стрелковое оружие одного японского образца²⁷. По-видимому, это были в основном винтовки системы Арисака.

Бои в районе Их-Модочин и Бага-Модочин сыграли важную роль в одном из важнейших событий новой истории Монголии – освобождении ее столицы от китайских оккупантов. Взятие передовых позиций китайцев открыло войскам барона Унгерна наиболее короткий и удобный путь на Ургу. К вечеру 4 февраля 1921 г. монгольская столица была очищена от оккупантов. 22 февраля была проведена торжественная церемония возведения Богдо-гэгэна VIII на трон монгольского великого хана, восстановлено законное правительство страны. Бои в районе Их-Модочин и Бага-Модочин до сих пор остаются малоизвестными даже в Монголии.

Приводимые ниже координаты могут быть использованы для дальнейших исследований исторических событий того времени.

Координаты объектов в Чулутын-ам

1: Примерно 47°51.509'N, 107°04.975'E (пологие выемки на протяжении 30 м около устья пади); **2:** от 47°51.381'N, 107°04.775'E до 47°51.338'N, 107°04.728'E (линия круглых ям).

Координаты окопов на двух сопках около пос. Чулут
(для больших окопов указаны координаты обоих концов)

3: 47°56.162'N, 107°04.444'E; **4:** 47°52.248'N, 107°04.468'E – 47°52.261'N, 107°04.484'E; **5:** 47°52.306'N, 107°04.476'E – 47°52.293'N, 107°04.468'E; **6:** 47°52.311'N, 107°04.595'E; **7:** 47°52.309'N, 107°04.595'E; **8:** 47°52.308'N, 107°04.651'E; **9:** 47°52.313'N, 107°04.671'E; **10:** 47°52.305'N, 107°04.748'E; **11:** 47°52.307'N, 107°04.782'E; **12:** 47°52.325'N, 107°04.802'E; **13:** 47°52.327'N, 107°04.821'E; **14:** 47°52.342'N, 107°04.809'E; **15:** 47°52.338'N, 107°04.823'E; **16:** 47°52.340'N, 107°04.834'E; **17:** 47°52.330'N, 107°04.845'E; **18:** 47°52.342', 107°04.846'E; **19:** 47°52.364'N, 107°04.859'E; **20:** 47°52.365'N, 107°04.914'E; **21:** 47°52.358'N, 107°04.948'E – 47°52.373'N, 107°04.987'E; **22:** 47°52.477'N, 107°04.839'E; **23:** 47°52.478'N, 107°04.859'E; **24:** 47°52.483'N, 107°04.874'E; **25:** 47°52.611'N, 107°04.698'E; **26:** 47°52.605'N, 107°04.695'E; **27:** 47°52.589'N, 107°04.692'E; **28:** 47°52.537'N, 107°04.678'E; **29:** 47°52.470'N, 107°04.576'E – 47°52.458'N, 107°04.571'E; **30:** 47°52.421'N, 107°04.479'E – 47°52.418'N, 107°04.482'E; **31:** 47°52.407'N, 107°04.492'E – 47°52.405'N, 107°04.483'E; **32:** 47°52.199'N, 107°04.421'E; **33:** 47°51.895'N, 107°05.183'E – 47°51.880'N, 107°05.165'E; **34:** 47°51.885'N, 107°05.112'E – 47°51.883'N, 107°05.089'E; **35:** 47°51.909'N, 107°05.324'E – 47°51.903'N, 107°05.305'E; **36:** 47°51.961'N, 107°05.459'E – 47°51.952'N, 107°05.434'E; **37:** 47°52.041'N, 107°05.880'E – 47°52.046'N, 107°05.877'E; **38:** 47°52.050'N, 107°05.883'E – 47°52.034'N, 107°05.887'E; **39:** 47°52.226'N, 107°05.802'E – 47°52.226'N, 107°05.805'E; **40:** 47°52.219'N, 107°05.798'E – 47°52.224'N, 107°05.800'E; **41:** 47°52.216'N, 107°05.788'E; **42:** 47°52.100'N, 107°05.938'E – 47°52.094'N, 107°05.942'E; **43:** 47°52.093'N, 107°05.928'E – 47°52.099'N, 107°05.916'E; **44:** 47°52.659'N, 107°05.083'E – 47°52.668'N, 107°05.117'E; **45:** 47°52.668'N, 107°05.117'E – 47°52.678'N, 107°05.116'E; **46:** 47°52.675'N, 107°05.127'E – 47°52.683'N, 107°05.108'E.

Координаты окопов, не найденных на местности и определенных
по карте

47: 47°52.473'N, 107°04.484'E – 47°52.479'N, 107°04.499'E; **48:** 47°52.567'N, 107°04.695'E; **49:** 47°52.521'N, 107°05.036'E; **50:** 47°52.595'N, 107°05.187'E; **51:** 47°52.012'N, 107°05.539'E.

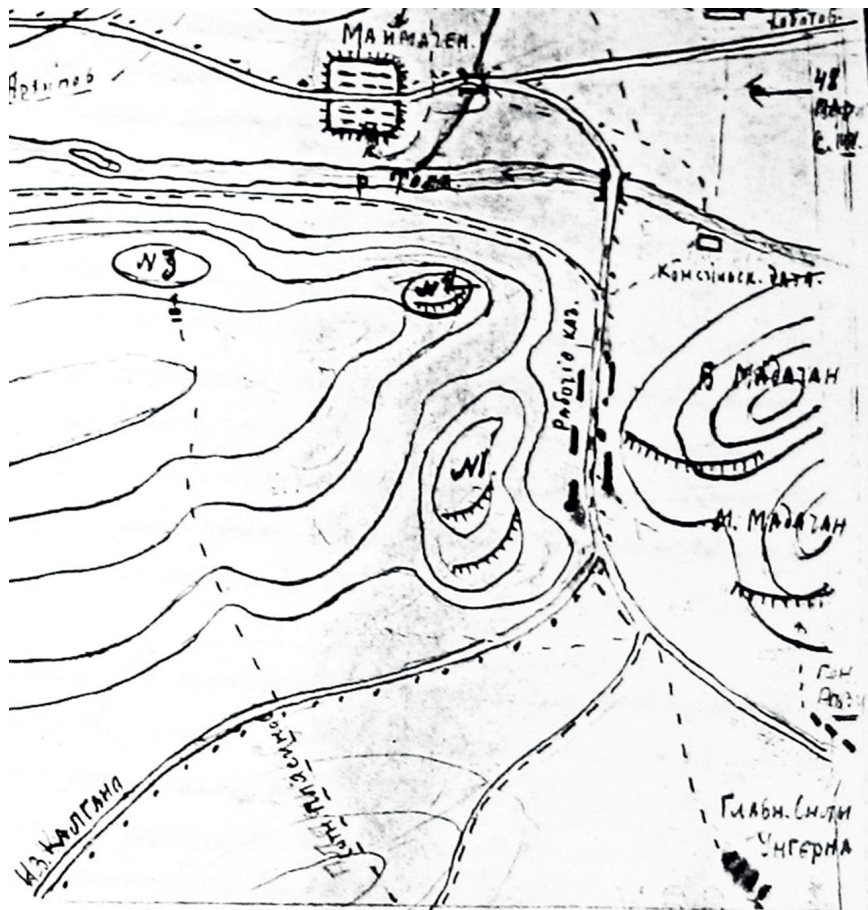


Рис. 1. Фрагмент кроков боев за Ургу из рукописи М. Г. Торновского (1942)



Рис. 3. Расположение китайских окопов у Бага-Модочин (справа снизу) и Их-Модочин (слева сверху)



Рис. 4. Китайский стрелковый окоп на границе современной охранной зоны Улан-Баторской железной дороги



**Рис. 5-6. Китайские стрелковые окопы около бывшего тракта
Урга – Калган**



Рис. 7. Китайский артиллерийский окоп. На горизонте – гора Баян-Дзурх и поселок у ее подножья

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Подробнее см.: Кузьмин С. Л. Столетие Кяхтинского соглашения 1915 г. между Россией, Монголией и Китаем // *Азия и Африка сегодня*. 2015. № 4. С. 60–63.

² Подробнее см.: Кузьмин С. Л. Теократическая государственность и буддийская церковь Монголии в начале XX века. М., 2016.

³ Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 243. Л. 228, 246–249.

⁴ Барон Унгерн в документах и мемуарах. М., 2004; Легендарный барон. Неизвестные страницы Гражданской войны. М., 2004; Кузьмин С. Л. История барона Унгерна: опыт реконструкции. М., 2011; Кузьмин С. Л., Оюунчимэг Ж., Баяр Б. Улаан хадын дэргэдэх байлдаан бол Монголын тусгаар тогтнолын төлөө тэмцлийн гол үйл явдлын нэг мөн // Түүхийн судлал. 2011–2012. Т. 41–42. № 14. Улаанбаатар. С. 182–217; Кузьмин С. Л., Оюунчимэг Ж., Баяр Б. Улан-хад: реконструкция забытых боев за независимость Монголии // *Россия и Монголия: новый взгляд на историю (дипломатия, экономика, культура)*. Кн. 4. Иркутск, 2015. С. 103–114.

⁵ Подробнее см.: Кузьмин. 2011. С. 176.

⁶ Магсаржав Н. Монгол улсын шинэ туух. Улаанбаатар: Туухийн хурээлэн ба Монгол улсын засгийн газрын архив, 1994. Х. 181–182.

⁷ Юзefович Л. А. Самодержец пустыни. Барон Р. Ф. Унгерн-Штернберг и мир, в котором он жил. М., 2010. С. 212–213.

⁸ См., например: Чойбалсан Х. Краткий очерк истории монгольской народной революции. М., 1952; История Монгольской Народной Республики. М., 1954; История Монголии. XX век. М., 2007.

⁹ Макеев А. С. Бог войны – барон Унгерн. Шанхай, 1934.

¹⁰ Князев Н. Н. Легендарный барон. Харбин, 1942.

¹¹ Голубев. Воспоминания // Hoover Institution on War, Revolution and Peace, DK254/U7G662, 1926; Торновский М. Г. События в Монголии – Халхе в 1920–1921 годах. Военно-исторический очерк (воспоминания). 1942 // Hoover Institution on War, Revolution and Peace, 48014–10.V.– Публикация: Легендарный барон. Неизвестные страницы Гражданской войны. М., 2004.

¹² Торновский М. Г. События в Монголии – Халхе в 1920–1921 годах. Военно-исторический очерк (воспоминания). Шанхай, 1942 // Hoover Institution on War, Revolution and Peace, 48014–10.V. P. 30-rev.

¹³ Кузьмин. 2011. Илл. на с. 179.

¹⁴ Позднеев А. Монголия и монголы. СПб., 1896. Т. 1. С. 586.

¹⁵ Голубев. Указ. соч. Л. 133; Торновский. Указ. соч. С. 210–211.

¹⁶ Голубев. Указ. соч. Л. 132.

¹⁷ Князев. Указ. соч. С. 59.

¹⁸ Макеев. Указ. соч. С. 36.

¹⁹ Голубев. Указ. соч. Л. 133.

²⁰ Там же.

²¹ Торновский. Указ. соч. С. 210.

²² Князев. Указ. соч. С. 60.

²³ Макеев. Указ. соч. С. 36.

²⁴ Голубев. Указ. соч. Л. 134.

²⁵ Торновский. Указ. соч. С. 210.

²⁶ Голубев. Указ. соч. Л. 134.

²⁷ Князев. Указ. соч. С. 60.

Современная отечественная историография об экономической и культурной политике Монгольской империи*

Изучение Монгольской империи – одно из приоритетных исследований российских монголоведов на протяжении уже нескольких столетий. Благодаря источниковедческим и археологическим открытиям, новым научным подходам в современной российской исторической науке представления о роли Монгольской империи в мировой и отечественной истории претерпели изменения. Возобладал комплексный подход в изучении Монгольской империи как общей колыбели народов Евразии¹. Современные исследователи (Б. В. Базаров, С. Г. Кляшторный, Е. И. Кычанов, Т. Д. Скрынникова, Н. Н. Крадин, В. В. Трепавлов и др.) стали уделять больше внимания вопросам внутренней жизни Монгольской империи, ее экономике, религии, специфике развития кочевого общества, этнокультурным процессам в Евразии. Здесь учеными выделяются такие вехи, как трансконтинентальная и региональная торговля; города как административные торговые и производственные центры, очаги имперской культуры; синтез культурных традиций разных народов Евразии в архитектуре, ремесле и технологии, науке, философии, литературе, живописи, музыке, быту, одежде, а также анализируется процесс формирования общеимперской культуры.

Создание обширной империи как Монгольская, безусловно, проходило с кровопролитием и трагедиями. Многие города в период правления Чингисидов были стерты с лица земли, целые народы были жестоко истреблены, уничтожены очаги культуры. Таковы были общие тенденции, характерные для создания великих держав

* Статья написана в рамках проекта РГНФ 09–01–00564а/g

и в древности, и в Средние века, и в Новое время. Однако, несмотря на всю противоречивость в оценке деятельности Чингисхана, создание Монгольской империи признается учеными историческим событием мирового масштаба. Многие империи распались сразу же после смерти основателя, так и не успев оставить в истории ничего кроме развалин. Иная судьба была у Монгольской империи. Факт ее возникновения на обширных территориях в столь короткие исторические сроки и длительное сохранение *Рах Mongolica* является во многом уникальным². Это побуждает современных исследователей обратиться к анализу не только военных причин монгольского успеха, но и к экономической и культурной политике Чингисидов. Безусловно, только на военном терроре Монгольская империя не могла бы просуществовать столь долго. Современные исследователи указывают на экономический фактор, способствовавший интеграции и культурному взаимовлиянию регионов Востока и Запада Евразии. И этот процесс нельзя назвать стихийным. Он направлялся экономической и культурной политикой Чингисидов, важнейшим фундаментом которой можно было бы назвать принцип толерантности.

Глубоко исследуя кочевые империи, ученый из Новосибирска Г. Г. Пиков приходит к выводу, что эпоха Монгольской империи сыграла ключевую роль в складывании нового миропорядка, создании новой геополитической конструкции Евразии: «Этот особо осязаемый вклад кочевников практически до сих пор оценивается исключительно негативно, как разрушительный. Между тем, передвижения кочевников являются всего лишь частью огромного евразийского, фактически “второго великого переселения народов”. Для этой первой фазы характерны традиционные методы решения назревших проблем (внешняя экспансия, переселения). Необходимо было снятие прежней структуры общества, которая уже изживала себя сама. Об этом свидетельствует широкое распространение по всей Евразии городов, становящихся не только политическими или военными центрами, но и центрами ремесла и торговли... Снята была насильственно и “героическая” феодальная верхушка, ориентированная на аграрную экономику и разбой. Налажены новые трансконтинентальные связи. Появилась и новая культурная карта. Кочевники во всех этих процессах играли не просто роль “дворников”, но и участвовали в этническом, политическом и культурном структурировании пространства»³.

Выводы Г.Г. Пикова подтверждает историк-исследователь РГГУ А. Фурсов: «Кочевые завоевания уничтожали население и разрушали хозяйство, города, но безвозвратно – редко, да и не стоит сильно преувеличивать разрушительный демографический и экономический эффект завоеваний. Исследования показывают, что население восстанавливалось в течение жизни двух поколений (40–50 лет); аналогичным образом обстояло дело и с экономикой. К тому же надо помнить, что, помимо прочего, кочевые завоевания были следствием уже происшедшего ослабления земледельческих государств»⁴. Монгольская империя активизировала культурно-исторические процессы в Евразии: кочевники активно участвовали в создании общих евразийских культурных ценностей, социальных институтов, освоении новых земель, влияли на темпы и направление развития многих народов и государств, участвовали в возникновении международных коммуникаций и ретрансляции созданной в культурных центрах информации.

Большая часть исследователей согласна с тем, что функционирование *Rex Mongolica* между 1250 и 1350 гг. привело к существованию мир-системы, состоявшей из взаимозависимых интегрированных в единое геокультурное и макроэкономическое пространство макрорегионов (Европа, Средний и Ближний Восток, Центральная Азия, Индия, Китай и Великая степь), смещению центров экономической активности, к сдвигам торговых отношений в Евразии, сельском хозяйстве и распространении сельхозкультур⁵. Создание единой империи монгольских ханов впервые включило огромную часть Шелкового пути в рамки одной державы (с ее распадом – в систему взаимодействия улусов-наследников). Была создана трансконтинентальная сеть дорог и станций сообщения для гонцов, послов, чиновников, торговли, проповедников. Это обеспечило безопасный сухопутный путь от Черного моря до Желтого, увеличило товарооборот между Востоком и Западом и привело к уменьшению значения индоокеанской морской торговли. И наоборот, когда крушение монгольских улусов в Иране и Китае, а затем и общеевразийские потрясения XIV в. («черная смерть», эпидемия бубонной чумы, войны Тамерлана с Золотой Ордой, Ираном, Индией) подорвали трансконтинентальный монгольский путь сухопутной торговли, ойкуменическая торговля (примерно с 1400 г.) на дальние расстояния опять стала преимущественно морской: «Рухнула Монгольская империя – сломался хребет

Евразии, исчезла мир-система, расчистив путь для возникновения новой европейской капиталистической мир-системы»⁶.

Как отмечают ученые, вклад Монгольской империи в этнокультурные процессы в Евразии это не только торговля, но и межкультурный обмен, и трансляция технологий, и интеллектуальное взаимодействие народов Евразии. Происходил синтез кочевой и оседлой цивилизаций. В результате тесного союза степи и городов, бурного развития ремесла и караванной торговли образовался специфический экономический потенциал, длительное время способствовавший сохранению *Pax Mongolica*. Оба компонента – кочевая степь и оседлые зоны – дополняли и взаимно поддерживали друг друга, тем самым обеспечивая государству важные для его существования условия⁷. В многонациональной империи материальная и духовная культура развивались как результат синтеза многочисленных частей, привнесенных разными народами. Этот синтез не был механическим смешением совершенно разных культур, он проходил под влиянием творческого начала. Этому способствовали религиозный плюрализм, толерантность, наднациональная и надрелигиозная политика властей. В империи духовенство всех религий, равно как и церковное имущество, было освобождено от налогов. Политика веротерпимости сохранялась даже при переходе ханов в буддизм в Китае или в ислам в Иране, Средней Азии и Золотой Орде. Современные исследователи приводят факты мирного сосуществования в империи ислама, христианства разных конфессий, буддизма, конфуцианства и тенгрианства⁸. Независимо от национальности и вероисповедания в монгольской армии или в имперской администрации можно было сделать карьеру⁹.

Многочисленные археологические находки последних лет и результаты их систематизации позволили опровергнуть ряд исторических штампов о «паразитическом» характере монгольского государства, неразвитости его городской цивилизации и вторичности его материальной и духовной культуры. Эти исследования свидетельствуют о том, что с середины XIII в. происходит оживление экономической жизни на территории империи. Идет возрождение городов, восстанавливаются экономические связи в регионах, происходит выход на международную торговлю. Сохранились и действовали практически все города, известные еще с домонгольского времени,

в том числе Ургенч, Отрар, Сыгнак, Самарканд и другие, пострадавшие еще в среднеазиатскую кампанию Чингисхана¹⁰.

Города, особенно имперские столицы и крупные торговые центры, (Каракорум, Шанду, Ханбалык, Тебриз, Алмалык, Самарканд, Бухара, Ургенч, Багдад, Марага, Сарай, Булгар и др.), стали местом переплетения культур, языков, нравов, обычаев, архитектурных решений и стилей, сосредоточием ремесел, изящных искусств, строительства храмов, академий, обсерваторий и мавзолеев¹¹. Задачи управления огромной территорией со сложным этническим социальным составом и разным экономическим уровнем развития породили возникновение сети городов по всей территории империи, включая степные регионы, где их раньше не было. Наиболее изученным в археологическом плане в настоящее время является западный регион империи – территория улуса Джучи. Но и в восточных частях монгольской державы сегодня найдено уже свыше 30 городов¹².

В улусе Джучи особенно богаты археологическими памятниками зоны сплошной оседлости – Поволжье, Крым, Приаралье, юг и восток Казахстана, Приднепровье, Приднестровье, предгорья Северного Кавказа. Здесь открыты и изучены городища (более 100), селища, некрополи, клады. Находят и языческие курганы, и мусульманские мавзолеи, многокомнатные кирпичные дома с печным отоплением, белокаменные и кирпичные общественные здания – бани, медресе, мечети, мавзолеи и караван-сарай. Стены многих зданий украшены расписной штукатуркой, многоцветными поливными изразцами, майоликой, терракотой, плиткой. Города имели сложную квартально-усадебную планировку. Усадьбы включали жилые палаты, хозяйственные помещения, огороды, сад с бассейном и фонтаном. В городах обнаружены сложные гидротехнические сооружения: искусственные озера, арыки, подземные водопровод и канализация¹³.

Налицо общий имперский стиль городов, даже в разных частях державы. Они везде демонстрируют поразительную общность архитектурных стилей, повсеместную унификацию строительного материала. И даже планировка Сарая во многом похожа на планировку Каракорума: четко выражены районы аристократии, купцов, бедноты; сконцентрированы подобно заводам ремесленные мастерские. Практически все города имеют многонациональный характер населения. Так Сарай получил название «Золотоордынский Вавилон»,

в котором каждый в своем национальном квартале жили кипчаки, черкесы, русские, армяне, монголы, византийцы, итальянцы, бухарцы и др. Еще одним общим моментом является тот факт, что имперские города длительное время не имели стен и окружались возделываемыми полями¹⁴.

Казанские ученые Д. М. Исхаков и И. И. Измайлов выделяют три фактора, способствовавших развитию городов империи: создание сети бесперебойных коммуникаций от Крыма до Ханбалыка, ямской службы, связывавшей важнейшие города и порты, караван-сарай; создание стабильной финансовой системы, использование государственных векселей, участие государства в финансовой поддержке купеческих корпораций (известных как «ортаки»); роль административно-политической функции городов, притягивающих знать и ремесла¹⁵. Одним из важных элементов эффективного управления многонациональной гиперимперией стала попытка создания синтетического «мирового языка» и письменности, впитывающих в себя в той или иной мере лексику и терминологию всех народов и племен цивилизационной зоны. На этом поприще в Монгольской империи первоначально использовалась уйгурская письменность¹⁶. Однако со временем стало ясно, что уйгурское письмо, обладая всего 14 буквами, недостаточно отражает все нюансы даже монгольского языка, не говоря о других языках империи. В восточной части империи уйгурскую письменность сменила созданная тибетцем Пагба-ламой квадратная. Квадратное письмо стало основой государственного делопроизводства Юань, было приспособлено для китайского языка и оказало влияние на создание корейского алфавита¹⁷.

В западных улусах Монгольской гиперимперии и прилегающих регионах (Казахстан и Средняя Азия, Крым и Поволжье, Восточный Туркестан и Хорасан, Индия и Малая Азия) языком межнационального общения и интеграции, делопроизводства и дипломатии, науки и культуры с XIII в. до середины XIX в. стал «тюрки», известный также как чагатайский, поволжский, староузбекский и старотатарский¹⁸. На «тюрки» писали такие поэты Золотой Орды и Средней Азии, как Кутб, Ал Хорезми, Сайфи Сараи. В Сарае в XIII–XIV вв. жили великие писатели и ученые, создававшие на арабском и персидском языках свои труды и оставившие тексты по риторике, мусульманскому праву (шейх Садат Тафтазани, Мухтар ибн Махмуд аз Захиди,

имам и факих Ибн Баззази). Поэты монгольского Ирана Амир Хосров, Джалаладдин Руми, Муслех-ад-дин Саади сделали литературным языком фарси, а А. М. Джувейни и Рашид-ад-дин прославили монгольский Иран как центр мировой историографии¹⁹.

Проблему мультилингвизма в монгольских улусах помогало также решать двуязычие (китайцы и монголы, иранцы и монголы, тюрки и монголы учили языки друг друга) и многочисленные переводчики – выпускники специальных государственных школ²⁰. На монгольский язык переводились в большом количестве художественные, исторические, философские, юридические и теологические произведения с арабского, китайского, тибетского, персидского, санскрита и других языков. Г. Г. Пиков для Монгольской империи выделяет такой параметр, как «этнокультурная гибридность», когда благодаря взаимодействию различных субкультур рождается новый культурный синтез²¹.

Культура и наука, литература и искусство народов, вошедших в монголосферу, получили дальнейшее развитие. В городах монгольского мира процветали науки: медицина, история, математика, астрология. Причем при юаньском дворе в Ханбалыке трудились мусульманские врачи и астрономы из Ирана, а китайские специалисты передавали свой опыт на Ближнем Востоке²². Характерными чертами декоративно-прикладного искусства империи являются орнаментальность, многоцветность, изысканность арабесковых мотивов. Наиболее ярко это проявлялось в культурном круге социально престижных изделий, в одежде знати – крой костюма, пайцзы, поясная гарнитура, оружие, конская сбруя, аксессуары – и даже в стиле мужской и женской прически²³.

Особое место в имперском культурном наследии занимают персидская миниатюра и юаньская живопись. Живопись и каллиграфия этой эпохи в Китае явили необычайную тонкость, ясность и гармоничность восприятия мира, воплощенную в неимеющих себе равных пейзажах и живописи Ни Цзяня, У Чжэня, Хуан Гун-вана и Чжао Мэн-фу. Эти «четыре великих мастера периода Юань» сумели сочетать в своих творениях танскую ясность, сунскую индивидуальную значительность и техническую виртуозность. Со времен Хубилая в Ханбалгасуне была собрана богатая императорская коллекция живописи. Император и монгольская знать влияли на тематику

произведений китайских художников, и последние были вынуждены учитывать их вкусы, в частности любовь к лошадям, изображения которых на китайских картинах эпохи Юань столь часты²⁴. В целом, говоря о культуре Монгольской империи, можно заметить, что пышный имперский стиль впитал в себя традиции культур всех имперских народов, все богатство степных кочевых (монгольских, кипчакских, кимакских и др.), мусульманских (булгарских, хорезмских, иранских), центральноазиатских и дальневосточных элементов материальной и художественной культуры.

Современная российская монголоведная историография, опираясь на данные источников и открытий в археологии, антропологии, этнографии, рассматривает Монгольскую империю как «колыбель народов Евразии», отмечая, что имперская политика в области экономики и культуры способствовала сложению трансевразийской экономической мир-системы, масштабным культурным контактам, взаимовлиянию культур различных регионов Европы и Азии, зарождению новых направлений дизайна и моды, живописи и декоративного искусства Востока и Запада, стимулировавшими появление современного мира. Таким образом, этнокультурные процессы в Монгольской империи стали существенным фактором как сложения новых этносов, так и интенсивного межкультурного взаимодействия в Евразии, открывшие важную веху в мировой истории.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Васильев Д. Д., Горелик М. В., Кляшторный С. Г. Формирование имперских культур в государствах, созданных кочевниками Евразии // Из истории Золотой Орды. Казань, 1993. С. 42.

² Трепавлов В. В. Монгольская империя: Еке Улус и Рах Mongolica // Международный евразийский форум «Идель – Алтай». Казань, 2009. С. 244–246.

³ Пиков Г. Г. О «кочевой цивилизации» и «кочевой империи» // Вестник НГУ. Сер. История, филология. Новосибирск, 2009. Т. 9. Вып. 1. История. С. 10.

⁴ Фурсов А. Срединность Срединной Азии: долгосрочный взгляд на место Центральной Азии в макрорегиональной системе Старого Света // Русский исторический журнал. Т. 1. № 4. Осень 1998. С. 14.

⁵ Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Империя Чингис-хана. М., 2006. С. 481.

⁶ Фурсов А. Указ. соч. С. 26.

⁷ Лушников О. В. Евразийская интеграция: тюркский, монгольский, российский опыт // Международный евразийский форум «Идель – Алтай». Казань, 2009. С. 142–145.

⁸ Сочнев Ю. В. Характеристика общих принципов религиозной политики монгольских властителей в XIII–XIV вв. // Мининские чтения. Нижний Новгород, 2003. С. 67.

⁹ Кадырбаев А. Ш. Хубилай-хан – завоеватель или объединитель Китая? // Общество и государство в Китае. Труды 39-й Международной научной конференции. М., 2009. С. 19.

¹⁰ Байпаков К. Города нижней Сырдарьи // История татар с древнейших времен. Т. 3. Казань, 2010. С. 260.

¹¹ Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Указ. соч. С. 482.

¹² Данилов С. В. К вопросу о появлении городов в Монголии в эпоху империи (XIII–XIV вв.) // Чингисхан и судьбы народов Евразии. Улан-Удэ, 2002. С. 84.

¹³ Измайлов И. Вещественные источники // История татар с древнейших времен. В 7 т. Т. 3. Казань, 2010. С. 60, 62.

¹⁴ Измайлов И., Зеленева Ю. Нижнее Поволжье и столицы // История татар с древнейших времен. В 7 т. Т. 3. Казань, 2010. С. 217–218.

¹⁵ Исхаков Д. М., Измайлов И. Л. Этнополитическая история татар. Казань, 2007. С. 108–110.

¹⁶ Зотов О. В. Китай и Восточный Туркестан на геополитической «орбите» Чингисидов и Тимуридов // Тюркологический сборник. М., 2005. С. 94.

¹⁷ Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987. С. 230–233.

¹⁸ Бейсембиев Т. К. Среднеазиатский (чагатайский) тюрки и его роль в культурной истории Евразии // Тюркологический сборник. М., 2008. С. 77.

¹⁹ Коновалова И. Г. Монгольская империя и ее наследники // Средневековый Восток. М., 2008. С. 271; Гальперин Ч. Россия в составе Монгольской империи // Монголоведческие исследования. Вып. 4. Улан-Удэ, 2003. С. 90.

²⁰ Гальперин Ч. Россия в составе Монгольской империи // Монголоведческие исследования. Вып. 4. Улан-Удэ, 2003. С. 87–88.

²¹ Пиков Г. Г. Указ. соч. С. 5.

²² Кадырбаев А. Ш. Ислам и мусульмане в истории монголов XIII–XV вв. // Монгольская империя и кочевой мир. Т. 2. Улан-Удэ, 2005. С. 219.

²³ Крамаровский М. Г. Новые материалы по истории культуры ранних Джучидов: воинские пояса конца XII – первой половины XIII вв. (историко-ведческие аспекты) // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань, 2001. С. 43–81; Крамаровский М. Г. Символы власти у ранних монголов. Золотоордынские пайцзы как феномен официальной культуры // Тюркологический сборник. М., 2002. С. 212–225.

²⁴ Крамаровский М. Г. Символы власти у ранних монголов. С. 219.

Монголы в Улан-Удэ: проблемы социальной адаптации

По мере постепенного развертывания процессов глобализации, стирания границ, возникновения новых государств или образования союзов государств мы становимся свидетелями массовых перемещений населения, которые совершаются во всех направлениях. Экономическое неравенство между регионами, политические катаклизмы, войны, голод – это только некоторые факторы, постоянно подпитывающие миграционные процессы. В этом контексте сообщества переселенцев, диаспоры и другие объединения мигрантов кажутся естественным результатом не только добровольных или вынужденных миграций людей, но, в свою очередь, приводят к изменению границ и движению капиталов по всему миру¹.

Одной из наиболее сложных проблем в этом плане стала проблема азиатских общин. В нашей работе мы попытались описать условия жизни граждан Монголии, проживающих в Улан-Удэ в постсоветский период как «кейс-стади», где в качестве «кейса» (случая) рассматривается определенная группа, ограниченная рамками указанной среды, на конкретном отрезке времени.

Азиатские диаспоры отличаются высокой сплоченностью, агрессивной позицией в экономике и культурной жизни. В рамках нашего исследования рассматриваются монгольские мигранты в Улан-Удэ. У них есть своя особенность, которую можно определить, исходя из ряда факторов. Феномен монгольского сообщества в городе Улан-Удэ специфичен, потому что Бурятия и Монголия представляют собой два населенных родственными народами региона, и в силу этого принимающее население не противопоставляет себя мигрантам. При разработке данной темы нами были использованы методы исследования,

в частности всесторонние интервью и наблюдения. Проанализируем проблему мигрантов под разными углами зрения.

1. Есть ли диаспора у монголов в пределах Улан-Удэ?

Изучение азиатских мигрантов в России тесно связано с проблемой диаспоры и диаспорального сознания. Принятые для китайцев, корейцев и других народов нормы определения принадлежности к своей диаспоре у монголов отсутствуют, поэтому, на наш взгляд, наиболее приемлемым методом изучения данной проблемы становится метод всестороннего и глубокого интервью. Устанавливать отношения с респондентами-монголами, собственно, как и с представителями любой другой азиатской общины, сложно. В этой связи качественные методы исследования имеют некоторый приоритет, так как выход на каждого актора связан со сложностями межкультурной коммуникации. Почти все информанты предпочитают не говорить о какой-либо общине, видя в этом угрозу своим интересам.

Так, например, можно привести выдержку из интервью с гражданином Монголии О. Одбаяром: *«Я не являюсь членом монгольской общины в Улан-Удэ, так как не знаю о ее существовании, хотя считаю, что монголы должны помогать друг другу, особенно за границей. Общине, которое есть между монголами в Улан-Удэ, носит торговый или деловой характер»*². Хотя, например, преподаватель Бурятского госуниверситета Сэргэлэн, являющийся главой Общества граждан Монголии в Улан-Удэ, считает, что диаспора есть, но она насчитывает всего 30 человек (основное место встреч The Mongolian Restaurant and pub of modern nomads в самом центре Улан-Удэ). При этом число монголов, находящихся в столице Бурятии, по данным Федеральной миграционной службы, насчитывает около тысячи человек.

Полученный в ходе интервью нарратив требует дальнейшей обработки соотнесения с данными, полученными от других информантов. Так, по данным, полученным от монгольских рабочих-гастарбайтеров: *«В Улан-Удэ «любого монгола можно найти через его знакомых, так как их в городе мало, и все друг друга знают»*³. Такое противоречие объясняется тем, что монголы не объединены в какое-либо единое сообщество, а круг общения определяется по профессиональной деятельности. Так, высокий уровень интегрированности в среде гастарбайтеров можно объяснить необходимостью защищать свои

права перед иностранными работодателями. Отсутствие профсоюза, инокультурное окружение – все это заставляет рабочих, которые наряду с китайцами выполняют строительные и отделочные работы на муниципальных объектах города, держаться вместе. Тем более что на рынке Бурятии работают одни и те же монгольские коллективы на протяжении уже нескольких лет.

Как справедливо отмечает исследователь Д. Ц Бороноева, анализируя поведение монгольских мигрантов в Японии, что «за ярко выраженным в японском обществе стремлением к кооперации и коллективизму монголы однозначно приходят к выводу о том, что не способны к такому уровню консолидации. Более того, в данных нам интервью некоторые говорили об отсутствии у монголов тяги к объединению как о специфической черте характера. Объясняют этот факт наследием кочевого образа жизни»⁴.

2. Мотивы миграции

На вопрос, является ли бедность причиной переезда из Монголии в Россию, монгольский предприниматель Аюрсурэн Мядаг сказал: *«Конечно, нет. Причина в том, что торговля между государствами приносит прибыль и на этом можно хорошо зарабатывать. Мы можем предложить друг другу разные товары и услуги. Я знаю, что монголы могли бы учиться в русских школах и сравнительно недорого. В Монголии все образование платное, но гораздо выгоднее его получить за рубежом. Это престижно. Я же предпочитаю торговать кожей, что тоже выгодно»*⁵.

Учитывая роль экономической составляющей в монгольской миграции в Россию, мы должны отметить и ее роль в сфере образования, так как благодаря проживающим в Улан-Удэ студентам некоторые монгольские предприниматели оставляют в Улан-Удэ товары, непроданные ко времени истечения визы. Полученные в ходе пилотного интервью данные свидетельствуют о следующем: *«В случае необходимости благодаря своим знакомым в Улан-Удэ можно выйти на любого монгола. Это возможно, потому что большинство из нас занимается торговлей. Учащаяся молодежь, которой в Улан-Удэ немного, помогает своим землякам на рынке»*⁶.

Хотя в целом монгольская система образования в начале 1990-х гг. так же, как и российская, находилась в тяжелом положении.

Исследователь Ц. Цэцэнбилэг отмечает, что «самые инициативные кадры, учителя и преподаватели, в начале перестройки ушли “на заработки” и подались наряду с другими в “челноки”, но так и не вернулись, когда этот бум прошел, найдя или организовав более прибыльное дело, занятие, остались большей частью инертные, пассивные, что, наряду с недостатками самой системы образования, сказывается на качестве обучения»⁷.

3. Конфликт интерпретаций

Таким образом, мы сталкиваемся при анализе проблемы адаптации монгольских граждан с конфликтом интерпретаций. Каждая из интерпретаций по-своему претендует на объективность. При этом материалы, представленные в рамках данного среза, получены стандартными статистическими методами. Когда речь идет о нарративных материалах, то мы уже сталкиваемся с судьбой конкретного предпринимателя, рабочего или студента, которые, в сущности, далеки от глубокого осознания этничности или нюансов межгосударственной политики. Для них это возможность учиться или зарабатывать. При этом меры, ограничивающие въезд-выезд из страны, лишь помеха на пути к личному благополучию. Так, для Аюрсурэна Мядаг, предпринимателя из Монголии, Соглашение 1992 г. стало толчком для создания фирмы, экспортирующей китайские товары на российский рынок, а введение миграционных карт и ограничение въезда – серьезная помеха бизнесу: *«Неужели так важно, кто торгует на рынке, главное, чтобы товар был доступен покупателю, а введение новых таможенных пошлин заставляет лишь повышать цены. Например, завозить из Монголии в Бурятию шерстяные ткани невыгодно из-за высоких налогов, введенных в пользу местных производителей, хотя монгольские товары значительно дешевле, поэтому возем только сырье»*⁸.

Для этого информанта события, происходящие на уровне межгосударственных отношений Россия – Монголия важны, потому что для него свободный переезд через границу – это возможность заработка и возможность содержать семью. Описываемые им события – это политическая история региона, рассказанная через призму субъективных диспозиций иностранца. «Устная история» – это точное воссоздание определенных исторических событий. В ее фокусе

не субъективный опыт деятеля, а историческое знание о событиях, процессах, движущих силах и причинах⁹.

4. Уровень дискурсивного сознания

Расхождение между обеими интерпретациями не является, однако, собственно противоречием между объективным и субъективным смыслом. К этой проблеме мы пришли в ходе анализа смысловой интерпретации социального мира, в то время как «смысл» вовсе не был для нас общим «предикатом» интенционального переживания, а имел другое специфическое значение в социальном мире. Мы в состоянии наблюдать и интерпретировать феномены внешнего мира, которые предстают как знаки чужих переживаний. В таких случаях мы говорим, что они имеют объективный смысл. Но в то же время сквозь них можно взглянуть на процесс конституирования в живом сознании разумного существа, для которого данные феномены внешнего мира как раз и являются знаками (субъективный смысл)¹⁰.

Отталкиваясь от данного положения, продолжим рассмотрение проблемы трактовки отдельного случая монгольских мигрантов. На макроуровне (геополитики) проблема монголов в Улан-Удэ может рассматриваться в рамках геокультурного контекста, имеющего едва ли не «панмонгольскую» основу. Так, идентичность монголов на уровне теории национализма некоторыми исследователями воспринимается в рамках единства монгольских народов – халха-монголов, бурят-монголов (см. работы Ш. Б. Чимитдоржиева и С. Ш. Чагдурова). Поэтому как таковой проблемы мигрантов на уровне политики не существует. Но при рассмотрении того же вопроса с социальных и экономических позиций уже появляются контуры проблемы, которая содержит в себе следующие вопросы: какова роль монголов в экономике Бурятии, по какой причине монгольские студенты обучаются в вузах Бурятии (стоимость, престижность и доступность образования).

5. Восприятие времени

Темпоральность – это свойство, присущее сознанию. Поток сознания всегда упорядочен во времени. Можно различать разные уровни темпоральности, поскольку она характерна для любого субъекта. Каждый индивид ощущает внутреннее течение времени,

которое основано на психологических ритмах его организма. Так, в восприятии монгола время воспринимается как нечто неопределенное¹¹. Так, например, в ходе работы с интервьюерами произошло столкновение с такими случаями, когда респондент обещал позвонить завтра (*маргааш*), звонил послезавтра или три дня спустя. Обычной практикой для большинства из них было назначить встречу, например на два часа дня, а прийти в три. Сами они это объясняют особенностями менталитета, то есть в восприятии монгола прийти в два часа означает, когда-то после двух. Хотя в Улан-Удэ монголы, по их собственному мнению, более пунктуальны, нежели в своей стране. Предположительно такое восприятие времени объясняется кочевым прошлым народа, что наложило отпечаток на все стороны жизни и, разумеется, сформировало своеобразное восприятие пространства и времени.

Большую роль в восприятии повседневности играет язык. Язык может не только конструировать крайне абстрагированные от повседневного опыта символы, но и «превращать» их в объективно существующие элементы повседневной жизни. Так что символы и язык становятся важными элементами реальности повседневной жизни. Такие категории, определяющие время в повседневной практике монголов, как – *маргааш* (завтра), *хурдан* (скоро), *удаан биш* (недолго), не совсем соответствуют русскому восприятию этих слов, хотя имеют синонимичное значение, но во временном эквиваленте возникает большое несоответствие. Категории языка, упорядочивающие восприятие социального и являющиеся формой коммуникации, очень часто приводят к конфликтам, основанным на непонимании. Непонимание чужой ментальности и восприятия времени является одной из форм латентных конфликтов. Присущее коренному населению европейское восприятие времени сталкивается с азиатским, в европейском варианте время выступает как некая константа, в монгольском аналоге это нечто неконкретное. Такая разница в мире повседневности характерна не только для случая с монголами, но и при столкновении других форм мировосприятия.

Статья является попыткой рассмотреть проблему сообщества и социализации монгольских граждан в этнически родственной среде Бурятии. На примере монголов в Улан-Удэ можно проследить, каким образом протекал процесс социокультурной модернизации

у различных монгольских народов и, что самое главное, какие результаты были достигнуты. Можно проследить и неравномерность в развитии в двух этнически родственных регионах – в Монголии и Бурятии. Проблема, рассматриваемая нами, имеет два совершенно различных значения на уровне дискурсивного и на уровне практического мышления. В быту этническая комплиментарность прослеживается на рынке и на совместном с коренным населением негативном отношении к китайцам. На дискурсивном уровне это можно объяснить, опираясь на исторические примеры, но на уровне практик проблеме еще предстоит изучить.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Попков В. Д. Феномен этнических диаспор. М., 2003.
- ² Из интервью с О. Одбаяром от 25.04.2004. (Полевые исследования автора.)
- ³ Там же.
- ⁴ Бороноева Д. Ц. Этническая идентичность современных монгольских мигрантов в Японии // Чингисхан и судьбы народов Евразии. Материалы международной научной конференции (3–5 октября 2002 г.). Улан-Удэ, 2003. С. 391–401.
- ⁵ Из интервью с Аюрсурэном Мядаг от 20.04.2004. (Полевые исследования автора.)
- ⁶ Из интервью с О. Одбаяром от 25.04.2004. (Полевые исследования автора.)
- ⁷ Цэцэнбилэг Ц. Проблемы модернизации монгольского общества. Улан-Батор, 2002. С. 75.
- ⁸ Из интервью с Аюрсурэном Мядаг от 20.04.2004. (Полевые исследования автора.)
- ⁹ Лофланд Дж. Анализируя социальные обстановки. Путеводитель для качественного наблюдения и анализа / Пер. Н. В. Веселковой.
- ¹⁰ Schuetz A. Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Wien, 1932.
- ¹¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. Е. Руткевич. М., 1995. С. 51.

Образ России в дискурсивных практиках СМИ Монголии*

В современном мире увеличивается интенсивность взаимодействия между государствами, народами и субъектами международных отношений. При этом особую роль играет процесс формирования (конструирования) и трансформации образов стран и народов. Отдельное место в этом процессе занимают СМИ (газеты, телевидение, Интернет), через них формируются новые способы описания реальности, создаются особые представления о ней, в том числе и об окружающем мире, внешнем по отношению к собственной стране. Поэтому проблема создания положительного образа своей страны в последние годы в Монголии стала актуальной и популярной, и работа над этой проблемой происходит по разным направлениям – в политологии, социологии, истории, культурологии, филологии и т.д.

Как показывает практика, любая страна (территория) может иметь много образов, имеющих различную дискурсивную основу для их выстраивания. Под *дискурсом* понимается относительно ограниченный набор утверждений, который устанавливает пределы того, что имеет значение, а что значение не имеет¹. Соответственно *дискурсивные практики* – это категория, обозначающая речевую деятельность, осуществляемую в соответствии с требованиями определенного типа дискурса в процессе его производства и воспроизводства. Данная категория подразумевает наличие в нашей повседневной реальности не одного, но большого числа самых различных типов и видов дискурсов, функционирующих одновременно и пронизывающих социальное пространство в виде автономных, гетерогенных и непрерывных информационных потоков².

* Статья выполнена в рамках проекта РГНФ № 09-03-00395 а/р

В данной работе рассматриваются основные наиболее яркие дискурсивные образы России, формируемые в монгольском информационном пространстве. Роль России в отношениях Монголии с внешним миром традиционно высока и значительна. Практически любые темы международного взаимодействия Монголии не обходятся без упоминания о российском факторе. Такие ключевые вопросы, как безопасность, социально-экономическое развитие страны, культурно-исторические аспекты, в той или иной мере связаны с Россией. Среди распространенных образов России в Монголии, на наш взгляд, можно выделить три наиболее часто встречающихся.

1. Дискурс геополитический

С начала XX в., когда Монголия обрела независимость от Цинской империи, в монгольской общественно-политической мысли одно из центральных мест занимали представления о «китайской угрозе», вероятном поглощении страны великим южным соседом. В связи с этим Российская империя, а затем и Советский Союз рассматривались как главный внешнеполитический союзник и защитник Монголии. В период социализма расхожим был лозунг «СССР – гарант независимости МНР». И хотя с нормализацией монголо-китайских отношений актуальность военной угрозы со стороны КНР значительно снизилась, а Россия перестала нести ответственность за безопасность Монголии, представления о «китайской угрозе» не исчезли.

Материалы монгольских газет, выступления известных политиков и общественных деятелей нередко содержат опасения по поводу возможного включения страны в состав Китая, в том числе и насильственным путем³. Помимо опасений военной угрозы не менее распространенными являются представления об экономической и культурной экспансии южного соседа⁴, поэтому северный сосед видится естественным противовесом китайскому натиску. Во многом через призму представлений о «китайской угрозе» конструируется образ России как «самого надежного военного союзника». В результате в дискурсивных практиках, связанных с представлениями о «китайской угрозе», Россия выступает как безусловный партнер и даже союзник, способный оказать военную помощь. Данный дискурс вполне коррелирует с результатами социологических опросов,

регулярно проводящихся в Монголии. По показателям социологического опроса, проведенного известным монгольским Центром «Сант-Марал» в 2008 г., в номинации «Самые лучшие партнеры Монголии» Россия неизменно занимает первое место – 66,5% голосов, в то время как КНР только четвертое – 18,6%⁵.

2. Дискурс современности и прогресса

После «бархатной революции» 1990 г. Монголия отказалась от социалистической модели развития и провозгласила курс на построение демократического общества и рыночной экономики. Социализм стал символом старого и регрессивного, а демократия и рынок – символами современного и прогрессивного. По сути, руководство страны предприняло попытку кардинальной смены политической идентичности. В связи с этим вполне объяснима политика монгольских политических и интеллектуальных элит, направленная на противопоставление «отсталой эпохи социализма» новой «прогрессивной эпохе демократии и рынка».

Такой взгляд стал органической частью постсоциалистического дискурса в Монголии 1990-х гг., согласно которому социализм признавался изначально «чуждым» монголам и монгольской культуре, социалистическое прошлое становилось «исторической ошибкой и трагедией» монгольского народа. В этом видится яркий пример проецирования представлений и идей по поводу настоящего на события прошлого. Тем самым создаются мифы, в дальнейшем призванные легитимизировать цели текущей политики.

В результате образ России как страны, первой в истории провозгласившей курс на построение социализма, стал ассоциироваться с социалистическим (а значит, негативным) прошлым, а многое российское стало синонимом архаичного, отсталого. Советские (российские) стандарты образования и здравоохранения признаются низкокачественными⁶, изучение русского языка малоперспективным⁷. В монгольском обществе широко распространен тезис о том, что страна стала образцовым примером перехода от авторитаризма к демократии, от планово-командной к рыночной экономике. В этом дискурсе образ «так и не обретшей демократии», «откатившейся обратно в эпоху авторитаризма» России призван контрастировать с образом Монголии как страны «с развитой демократией»⁸.

Более того, образ «России социалистической» нередко сливается с образом «России имперской» и «России бандитской», готовой постоянно навязывать свою волю соседям. Фразы «империалистические взгляды в крови у русского человека»⁹, «ведение русского бизнеса сопряжено с криминалом и коррупцией»¹⁰ стали обычным клише многих монгольских СМИ. Отчасти такой образ складывается под влиянием процессов в самой России, в ряде случаев использующей символический капитал советского прошлого, а также негативных явлений, связанных с ведением бизнеса в России.

3. «Медвежий» дискурс

В 1990-е гг. после распада СЭВ и СССР Монголия стала одним из так называемых национализирующихся государств¹¹. Началось формирование нового пантеона героев и новых символов страны. В сфере государственной символики, общенациональных культурно-исторических символов преобладают образы, связанные с традиционной номадной идентичностью. На первом месте – образ Чингисхана как основателя монгольской государственности и создателя крупнейшей в мире кочевой империи. На рынке международного туризма Монголия прежде всего предстает и позиционируется как страна «степей, юрт и номадов». Таким образом, в Монголии большое значение приобрели этнокультурные маркеры идентичности.

Произошли изменения окружающего мира (этнизация / культурологизация) образа соседей, в том числе и России, которая начала подаваться в категориях этнического – «русский мир», «русско-православная цивилизация», «страна бородатых пьяных мужиков». Фактически выстраивался непреодолимый «цивилизационный барьер», отделяющий «страну номадов» от страны «русской цивилизации». При описании России зачастую использовались такие этнокультурные символы, как матрешка, балалайка, медведи, водка. Так, на вопрос о негативных чертах, которыестораживают граждан Монголии при поездке в Россию, 23,4% респондентов отмечали проблемы, связанные с распространением в России пьянства¹². При этом в самой Монголии эта проблема стоит не менее остро. Сложившаяся ситуация во многом стала возможной в силу сократившихся контактов между гражданами двух стран, в первую очередь снизившейся привлекательности России как страны-реципиента. Кроме того,

многие монгольские СМИ при подаче информации о России используют материалы западных информационных служб, оперирующих ставшими уже классическими клише в отношении нашей страны.

Говоря о дискурсивной природе образов России в современной Монголии, следует отметить, что в геополитическом плане, связанном с представлениями о «китайской угрозе», Россия – это самый надежный защитник Монголии, а дискурс современности и прогресса, наоборот, рисует Россию символом прошлого и отсталого, источником негативных тенденций, как, например, в «медвежьем» дискурсе северный сосед наделяется отрицательными чертами, призванными очернить российскую/русскую культуру и все что с ней связано.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Филиппс Л., Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков, 2004. С. 30.

² Социологическая энциклопедия он-лайн.

³ Возможно, через 15 лет Китай завоюет Монголию // Ардчилал. 1993. № 17.

⁴ Монголия – Китай: тихая экспансия южного соседа // Өнөөдөр. 08.04.2008.

⁵ Данные по: www.owasia.ru Дайджест монгольской прессы.

⁶ Are we Russians or Mongolian? // Ulaanbaatar Post. July 27. 2010.

⁷ To study Mongolian or not? // Ulaanbaatar Post. August 24. 2010.

⁸ «Лучше быть маленькой демократией, чем большой деспотией» (www.sonin.mn)

⁹ Баабар Б. Хотят ли русские войны // Өдрийн сонин. 10.09.2008.

¹⁰ Западня: о российско-монгольских отношениях // Өдрийн сонин. 22.05.2008.

¹¹ Brubaker R. Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge. Cambridge Univ. Press, 1996. См. также: Т. Kuzio. «Nationalizing States» or Nation-Building? A Critical Review of the Theoretical Literature and Empirical Evidence // Nations and Nationalism. Cambridge, 2001. Vol. 7. № 2. P. 135–154.

¹² Данные по: Железняков А. С. Социологичин судалгааны дун (Результаты социологического исследования) // Умард хорш (Северный сосед). 2007. № 11. С. 6–7.

Сухэ-Батор – национальный герой Монголии

О жизни Дамдингийн Сухэ-Батора написано много книг, статей, воспоминаний. Они содержат ценный фактический материал, документы, но до 1990-х гг. страдали общим недостатком (речь идет об изданиях на русском и монгольском языках) – догматизмом в подходах и упрощениями в изложении событий. Сухэ-Батор обычно изображался как единственный вождь революции 1921 г., основатель МНРП и народного государства. Мы знаем теперь, что это было не так, что ведущими лидерами в 1921 г. были, кроме Сухэ-Батора, председатель ЦК партии С. Данзан, премьер-министр Д. Бодо и некоторые другие видные деятели. В 1990-е гг. и позже сделано немало для восстановления исторической объективности и достоверности. Но при этом, что касается Сухэ-Батора, очень важно не допустить конъюнктурного стремления вообще умалить, принизить его роль в исторических событиях того времени. Для нас несомненно, что Сухэ-Батор был одним из ведущих лидеров революции, одним из основателей самостоятельного монгольского государства (подчеркнем – «одним из»), выдающимся политическим и государственным деятелем Монголии. И что совершенно бесспорно, он был крупнейшим военным деятелем новой Монголии, главным создателем Монгольской народной армии.

В данной статье мы говорим о нем как о национальном герое Монголии. Разумеется, Сухэ-Батор как политик, государственный деятель, национальный герой – все это взаимосвязано и неразделимо. Ведь национальный герой – это не звание, не титул, не награда, которые присваиваются правительством. Мы исходим из того, что национальный герой – это человек, заслуги которого перед страной, перед народом в той или иной сфере деятельности столь значительны, что

он пользуется широчайшим общенародным признанием, это человек не просто известный, а необычайно популярный, легендарный, глубоко уважаемый, почитаемый. По нашему мнению, Сухэ-Батор обладал этими качествами в полной мере. При этом, что очень важно, таким героем он стал не в 1921 г., а гораздо раньше, в период службы в армии Богдо-хана. В 1921 г. его слава воина, полководца, освободителя несравнимо упрочилась, а его роль как одного из главных политических руководителей страны стала общепризнанной. В 1911 г. Внешняя Монголия в результате национально-освободительной революции вышла из состава Китая, провозгласила независимость, которая, впрочем, в 1915 г. была низведена до уровня автономии. Правительство Богдо-гэгэна начало проводить в стране преобразование. Особое значение придавалось созданию регулярной национальной армии, способной защитить самостоятельность нового государства.

Сухэ-Батор, сын арата-бедняка, был призван в армию в декабре 1911 г. Ему было 18 лет, он был физически крепок, высок ростом, ловок, умен, и очень скоро был зачислен в военную школу по подготовке младших командиров в Хужирбулане, недалеко от Урги. Среди преподавателей преобладали русские инструкторы, в большинстве своем опытные, бывалые военные. Сухэ-Батор многому научился в Хужирбулане. И строевая подготовка, и кавалерийские скачки, и основы тактики, и владение современным оружием, и крепкая дисциплина – все это было ему по душе. Он полюбил военное дело на всю жизнь и явно выделялся среди цыриков, поэтому командование часто ставило его в пример другим. Сухэ-Батор стал отменным кавалеристом, пожалуй, лучшим в то время в монгольской армии. Вот рассказы его сослуживцев: Сухэ-Батор «стремительно проносился на коне, ловко соскакивал с него, на ходу резко наклонялся вперед и назад, и все это проделывал в мгновение ока...» «Никто не мог лучше Сухэ-Батора на полном скаку поднять лежащий на земле кусок серебра. Он делал стойку на руках, сохраняя равновесие на ходу. Сидя на крестце быстро мчащегося коня, он метко стрелял в любом направлении»¹. Тогда его и стали часто называть Гоймон-батор (ловкий батор)².

В военной школе Сухэ-Батор учился около года. За успехи в учебе и боевой подготовке он был награжден в июле 1913 г. джинс (белым шариком 5-й степени) и павлиньим пером на шапку (почетные награды того времени). По окончании школы был назначен

командиром пулеметной роты. Он был отличным командиром, неустанно работал с цириками, стремился к тому, чтобы они узнали как можно больше о современной армии, повышали свою боевую подготовку, полностью овладели оружием. Причем делал это терпеливо, заботливо, он ведь и сам был такой же, как они, только выделялся своими знаниями, умением, опытом. Цирики уже тогда звали его, совсем молодого, «багш» (учитель). Его образцовая работа в армии была отмечена правительством. В указе (май 1915 г.) говорилось: «Подданный хошуна бэйсе Доржжава Батор не только в совершенстве овладел оружием, пешим и конным строем, но и хорошо обучил большое число цириков. За безупречную службу, постоянное усердие и рвение он заслуживает поощрения и награждается шариком 4-й степени»³. Это была уже вторая его правительственная награда.

Служба в Хужирбулане не являлась постоянной – ему, как и другим военнослужащим, приходилось принимать активное участие в боевых операциях на востоке и юго-востоке Монголии. Китайские солдаты и разного рода банды часто вторгались на монгольскую территорию, грабили местное население. Сухэ-Батор, командуя своим подразделением, неоднократно отражал атаки нарушителей границы, громил их, проявляя бесстрашие и героизм. Приведем один из примеров. Весной 1917 г. резко обострилось положение на востоке, в районе Халхин-Гола, где сосредоточилась многочисленная группа хорошо вооруженных бандитов-конников. Бои разгорелись жаркие. При этом именно пулеметная рота Сухэ-Батора сыграла решающую роль в освобождении территории, уничтожив и захватив в плен немало вражеских солдат. Все же противнику удалось окружить роту. Создалась опасная ситуация. И только благодаря уверенному командованию и смелости Сухэ-Батора роте удалось выйти из окружения и уничтожить остатки бандитов. Было много и других военных эпизодов, в которых он проявил личную храбрость, самообладание и незаурядные способности командира.

Заслуги Сухэ-Батора по охране границ Монголии были замечены и оценены правительством. Он был удостоен очередной высокой награды. В указе от 7 декабря 1917 г. говорилось: «Отмечая многократное участие и героизм в боях с противником на границах нашей страны..., беззаветное и целеустремленное исполнение долга и усилия, приложенные к изгнанию врага и очищению нашей священной

земли... наградить... Сухэ-Батора шариком 3-й степени»⁴. Позже Богдо-гэгэн удостоил его, простого арата, а ныне доблестного воина, наряду с другими отличиями, – княжеского титула «бэйсе»⁵.

Сухэ-Батор постепенно приобрел в армии Богдо-хана широкую известность и авторитет как неустрашимый герой. В монгольской армии служил не просто командир пулеметной роты, вахмистр, а военачальник, мужественный, умелый, надежный. Его имя становилось популярным, он был уже не просто Гоймон-батор из Хужирбулана, а прославившийся герой кровопролитных боев за национальную целостность страны. Но не только ратные заслуги определяли растущую популярность Сухэ-Батора. Он был плоть от плоти своего народа, не отделял себя от солдат, делил с ними все тяготы военной службы. Сохранилось немало воспоминаний об этом. Вот некоторые из них: «Он всегда был жизнерадостен и бодр... На первый взгляд он мог показаться суровым, но в действительности это был приветливый, общительный человек... Своим обаянием Сухэ-Батор умел привлечь к себе окружающих... Он говорил всегда прямо и откровенно. Был хорошим, надежным другом... На службе бывал строгим, сам не терял попусту ни минуты и того же требовал от окружающих... Никогда не заискивал перед вышестоящими, не завидовал равным себе, не унижал тех, кто был ему подчинен. Он был честен и справедлив...»⁶ Сухэ-Батор органически не терпел любую несправедливость, любые проявления высокомерия и самодурства со стороны высших начальников. Солдаты знали это и всегда находили у него помощь и поддержку, если было особенно трудно.

Так, в июне 1914 г., когда в Хужирбулане произошло восстание солдат против произвола высшего командования. И среди активных участников и организаторов выступления, уже не впервые, был Сухэ-Батор. Поводом для массового волнения послужило скверное питание, солдатам привезли протухшее мясо. Сухэ-Батор, будучи дежурным по гарнизону, приказал сжечь его. Но солдаты на этом не остановились, вспомнили другие обиды и унижения, выступления разрастались. Он распорядился всем построиться в колонну (собралось около тысячи человек) и организованно двинуться в Ургу с протестами к военному министерству. С большим трудом начальству удалось успокоить разбушевавшихся солдат благими обещаниями и вернуть в казармы. Но когда все-таки вздумали наказать зачинщиков, вновь поднялась

такая буря, что от этой затеи ничего не осталось... Командование возмущалось поведением «неблагонадежного» Сухэ-Батора, а солдаты готовы были носить его на руках. «Свой среди своих». Начальство возмущалось, грозилось «наказать», но не могло не считаться с заслугами Сухэ-Батора, его широкой популярностью и влиянием.

Служба в армии закалила Сухэ-Батора, он приобрел большой военный опыт, знания, качества боевого командира, смелого, решительного, находчивого. Вместе с тем он оставался верен простым солдатам, всегда был на их стороне в возникавших конфликтах. А солдаты – это вчерашние араты, не потерявшие связей с худоном, и все, что происходило в армии, становилось широко известно в стране – и бои на границах, и положение в казармах, и многое другое. Сухэ-Батор, герой боев, неоднократно награжденный, Гоймон-батор, «багш», становился героем народным, героем национальным...

Приход Сухэ-Батора в революцию 1921 г., в ряды ее наиболее активных участников и ведущих руководителей был естественен и закономерен. Это была его революция, поскольку она была направлена на завоевание национальной независимости, осуществление демократических преобразований, улучшение жизни народа, а эти цели всегда были понятны и близки ему и его единомышленникам. Сухэ-Батор вместе со своими сторонниками, членами Народной партии и сочувствующими ей, опираясь на поддержку Советской России, сделали все возможное и невозможное для победы революции, постепенной реализации ее целей.

И вполне понятно, что популярность, авторитет, влияние неустрашимого Сухэ-Батора многократно умножилась в 1921–1922 гг. У него не было конкурентов при выборе главкома Народной армии, ведь он сам был одним из главных создателей и организаторов. Ему беспрекословно подчинялись и старые опытные военачальники – Хатан-Батор Магсаржав, а также молодые, отличившиеся в боях командиры – Х. Чойбалсан, С. Пунцаг, Г. Бумцэнд и др. Сухэ-Батор непосредственно руководил своими бойцами при освобождении от китайских милитаристов Кяхтинского Маймачена 18 марта 1921 г. Взятие монгольской Кяхты – большой успех, тем более значимый, что это была первая крупная победа молодой Народной армии. И в самом деле – 400 монгольских конников сумели разгромить несколько тысяч хорошо вооруженных китайских солдат.

Секрет успеха был прост: монгольские цирики были полны энтузиазма, они боролись за правое дело, за освобождение своей родины. А китайские солдаты были деморализованы, разобщены, думали лишь о том, как спастись... И еще одно – у монгольских цириков был великолепный военачальник, который одним своим появлением воодушевлял бойцов, умело направлял ход боев. Были ведь трудные, опасные моменты, слишком много было гаминов (китайских солдат), перевес сил в их пользу многократный, а вот победа досталась монголам. Под Кяхтой впервые ярко проявился полководческий дар Сухэ-Батора. Он был полон решимости разгромить врага и знал, как это сделать. Д. И. Косич, член ВРС 5-й советской армии, вспоминал о своих встречах с Сухэ-Батором: «...Слушая Сухэ-Батора, верилось, что он готов отдать жизнь за свободу народа, верилось, что он искренен в своих убеждениях и что он именно тот человек, который сможет возглавить эту борьбу»⁷.

Сухэ-Батор отстоял Алтан-Булак (так стали называть бывший Маймачен) и другие пункты от атак войск барона Унгерна, новоявленного диктатора Монголии. Главком принял все необходимые меры по налаживанию взаимодействия с пришедшими на помощь частями Красной Армии. В боях под Алтан-Булаком вновь проявились незаурядные качества Сухэ-Батора как военачальника, его личное мужество и бесстрашие. Первую атаку на Алтан-Булак 5 июня 1921 г. повел отряд чахарского князя Баяр-гуна, союзника Унгерна. Бойцы Сухэ-Батора, поддержанные артиллерией частей Дальневосточной республики, отбили атаку и сами перешли в наступление. Противник был разгромлен, Баяр-гун смертельно ранен. Но потом к городу подошли основные силы Унгерна, стремившегося прорваться в советское Забайкалье. Монгольские цирики, ведомые Сухэ-Батором и активно поддержанные частями Красной Армии, и на этот раз (12–13 июня) отстояли город, и не только отстояли, а погналы побитого противника далеко, на юго-запад.

Находясь в Алтан-Булаке, Сухэ-Батор координировал деятельность всех отрядов Народной армии, воевавших в других регионах страны. Так, он поддерживал постоянную связь с отрядами Х. Чойбалсана и П. Е. Щетинкина, которые боролись с сообщниками Унгерна на западном направлении. А затем 6 июля последовало освобождение Урги монгольскими частями под командованием Сухэ-Батора

и советскими – под командованием комдива К. А. Неймана. Власть перешла в руки народного правительства, победили новые общественные силы, победила революция. Бои с остатками враждебных формирований продолжались до конца 1921 г. и позже, но их исход был предрешен. Все это время Сухэ-Батор находился в центре событий, можно было бы долго перечислять его военные подвиги и предпринятые им меры по укреплению армии, обеспечению самостоятельного развития страны. Вывод ясен – это был даровитый военачальник, бесстрашный воин, во всех отношениях достойный главком и достойный военный министр новой Монголии.

Мы никоим образом не хотим умалять роль Д. Бодо, С. Данзана и других лидеров, но нельзя забывать, что главком в смутное время – фигура центральная, наиболее заметная, решающая. Нельзя забывать, что Сухэ-Батор был выше формальных должностей – он был народным, национальным героем... Родина воздала должное своему герою. В сентябре 1922 г. Сухэ-Батору присвоили почетное звание «Зоригт баатар» (Отважный герой) с вручением трехчкового павлиньего пера (знак признания больших воинских заслуг). Он был первым, кого удостоили этой высшей награды новой Монголии⁸. Высоко оценило боевые заслуги Сухэ-Батора в борьбе против общего врага и руководство Советской России. В январе 1922 г. он был награжден орденом Красного Знамени (вместе с другими наиболее отличившимися военачальниками)⁹, ему вручили также серебряную саблю – подарок российского РВС.

Выше уже приводились некоторые выдержки из воспоминаний современников о Сухэ-Баторе. Дополним их немного. Особенно ценно мнение Б. З. Шумяцкого, основного координатора сотрудничества Советской России с Монголией в 1921 г. В характеристике Сухэ-Батора, составленной Шумяцким для В. И. Ленина и Г. В. Чичерина в октябре 1921 г., есть такие слова: «...Необычайно храбрый и настойчивый. Умеет общаться с народом и пользуется несомненной популярностью среди него, как национальный герой, а к своим солдатам относится как строгий, но образцовый военачальник... В народе о нем уже рассказывают легенды, как о баторе. Один из активных деятелей НРП и лучший оратор Монголии...»¹⁰ Приведем еще отдельные высказывания Д. П. Першина, сибирского литератора и общественного деятеля, работавшего в Монголии в 1915–1927 гг. и затем эмигрировавшего в Китай.

По своим взглядам Першин был далек от новой власти в Монголии, но вот что он, в частности, пишет о Сухэ-Баторе: «...Сухэ-Батор любил военное дело, был энергичный и честный человек. Он беззаветно любил свои степи и свой народ и готов был за родину во всякое время отдать свою жизнь... Это был человек с чистой душой, хорошим сердцем и неподкупной совестью...»¹¹

А вот живые зарисовки того времени буквально с места событий. В телеграмме Дальневосточного секретариата Коминтерна от 21 апреля 1921 г. сообщалось, что на митинге в Маймачене «с речью о положении дел в Монголии выступил вождь и национальный герой Монголии Сухэ-Батор»¹². В телеграмме Монгольского телеграфного агентства от 3 июня того же года сообщается о другом митинге, на котором выступили монгольские руководители: «Все речи были выслушаны с большим вниманием... Особенно большой успех имела прекрасная по конструкции пламенная речь главкома Сухэ-Батора, этого молодого многообещающего вождя Народной армии Монголии»¹³. Это – ответ тем, кто полагает, что «вождем», «национальным героем» его стали именовать задним числом, позже. Нет, должное ему, одному из ведущих лидеров новой Монголии, воздавалось и при жизни.

Деятельность Д. Сухэ-Батора была многогранной, мы здесь кратко коснулись лишь отдельных ее сторон. Не будем, как прежде, идеализировать его, он бы сыном своего времени, со своими недостатками и слабостями. Но это же не главное. Главное в том, что он действительно был национальным героем, национальным лидером, сыгравшим выдающуюся роль в рождении новой, независимой Монголии. Всю свою короткую жизнь он беззаветно, самоотверженно боролся за освобождение своей родины, за ее независимость и национальные интересы, за ее демократическое развитие, за лучшую жизнь для народа. И он стал победителем в этой тяжелой борьбе.

Д. Сухэ-Батор умер совсем молодым, 30-летним. И без преувеличения, вся Монголия скорбела о его кончине. Вся Урга (и не только Урга) провожала его в последний путь. Это были не просто похороны одного из руководителей страны, это было прощание со всенародным любимцем, отважным воином, национальным героем. Его светлое имя выдающегося борца за свободную, сильную Монголию навсегда вошло в историю страны.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Цит. по: Бат-Очир Л., Дашжамц Д. Дамдины Сухэ-Батор. М., 1971. С. 9.
- ² Бат-Очир Л. Туухийн унэний эрэлд. УБ., 1999. С. 368.
- ³ Бат-Очир Л., Дашжамц Д. Указ. соч. С. 15.
- ⁴ Там же. С. 17.
- ⁵ Бат-Очир Л. Указ. соч. С. 371–372.
- ⁶ Бат-Очир Л., Дашжамц Д. Указ. соч. С. 18.
- ⁷ Там же. С. 87.
- ⁸ Бат-Очир Л. Указ. соч. С. 371.
- ⁹ Советско-монгольские отношения. 1921–1974. Т. 1. М., 1975. С. 71.
- ¹⁰ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 9. Л. 42, 65.
- ¹¹ Першин Д. П. Барон Унгерн, Урга и Алтан-Булак. Самара, 1999. С. 76–77.
- ¹² РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 154. Д. 106. Л. 15.
- ¹³ Там же. Оп. 152. Д. 2. Л. 2.

Проблема возрождения буддизма в современной Монголии в историческом контексте

Демократические преобразования и провозглашение свободы вероисповедания в начале 1990-х гг. положили начало возрождению традиционных религий в Монголии, а также способствовали появлению в стране различных зарубежных религиозных организаций. Основное внимание при этом было сосредоточено на процессе восстановления буддийской сангхи – религиозного института, который доминировал в Монголии на протяжении нескольких веков и оказал значительное влияние на историю и культуру страны. Разумеется, этот процесс не мог остаться без внимания исследователей, несмотря на то, что большая часть монголоведов сконцентрировалась на политической и социальной истории Монголии, занявшись переоценкой событий социалистического периода или изучением политических реформ 1990-х. Первые статьи об этих изменениях были посвящены тому, как идет процесс восстановления сангхи в Монголии, какие предпринимаются шаги и какие проблемы встают перед монгольскими буддистами¹. За последние двадцать лет было накоплено немало информации по этой теме, и представляется, что настала пора перейти от описания происходящего к анализу и выявлению основных тенденций, связанных с процессом возрождения буддизма в стране. В данной статье я хотел бы взглянуть на проблему возрождения буддийской сангхи в более широком историческом контексте: возможно, сравнение с прошлыми этапами истории буддизма в Монголии поможет лучше понять, что происходит здесь в настоящее время.

Прежде всего необходимо ответить на вопрос, какой именно буддизм возрождается в Монголии? Монгольская сангха, начиная

с XVI в., складывалась под влиянием различных тенденций, связанных с интересами Тибета, цинского Китая и монгольских ханов и знати. Исторические факты свидетельствуют, что усилия по распространению дхармы, предпринятые монгольскими ханами в первые десятилетия после знаменательной встречи Алтан-хана с иерархом школы *гелуг* Сонам Гьяцо в 1576 г., в итоге могли бы привести к появлению новой региональной формы буддизма – монгольского буддизма. Алтан-хан рассматривал буддизм как учение, способное объединить разрозненные монгольские улусы и легитимизировать его притязания на трон всемонгольского хана. С этой целью подчеркивалась преемственность с временами великой Монгольской империи, Алтан-хан был объявлен перерождением Хубилая, а Сонам Гьяцо – *хубилганом* Пагба-ламы. Возрождалась система двух законов (*хоёр ёс*), определявшая характер взаимодействия светской и религиозной власти. Алтан-хан выступил инициатором проекта переводов буддийских текстов с тибетского на монгольский язык. По приказу Лигдэн-хана был сделан перевод буддийского канона – Ганджура – на монгольский язык. Переводчик и ученый Аюуши создал дополнительные символы для транскрипции тибетских и санскритских слов, чтобы более точно перевести религиозные тексты.

В 1588 г. халхаский хан Абатай построил первый буддийский монастырь на территории Монголии – Эрдэнэ-цзу. Примечательно, что большую роль при строительстве этого монастыря играли представители школы *сакья*, которая была доминирующей школой тибетского буддизма в империи Юань. Кроме этого, монгольские ханы поддерживали контакты и с другими тибетскими школами, например с *кагью*. Также стоит отметить, что свои первые посвящения Дзанабазар, великий монгольской религиозный деятель и скульптор, получил от сакьяского ламы и только после поездки в Тибет и встречи с Далай-ламой V стал ревностным последователем *гелуг*.

Таким образом предпринимались целенаправленные шаги по укрупнению тибетского буддизма в монгольских улусах и превращению его в учение, близкое и понятное монголам. Однако включение монгольских владений в состав империи Цин кардинально изменило ситуацию. Политика цинского двора и деятельность Далай-ламы V положили конец религиозному плюрализму в Монголии и привели к тибетизации религиозной жизни монголов. Прежние школы

буддизма были вытеснены школой *гелуг*, которая заняла доминирующее положение в Монголии. Большую роль в этом сыграла личность Далай-ламы V, выдающегося религиозного и политического деятеля Тибета, прозванного Великим. «Великий пятый» пользовался большим авторитетом среди монголов и ойратов, поэтому цинский двор стремился использовать его влияние для покорения этих народов. В 1652 г. во время своей аудиенции с императором Цин Далай-лама V был признан верховным наставником дхармы. Он обладал также большим влиянием лично на Дзанабазара, лидера буддийской сангхи Монголии, который стал активным сторонником распространения школы *гелуг* в Халха Монголии и оказал значительное влияние на решение халхаских ханов принять маньчжурское подданство. После этого цинские императоры и тибетские ламы начали активно участвовать в развитии буддийских институтов в Монголии, в результате чего тибетское влияние в религиозной сфере стало преобладающим. Решающую роль сыграло превращение тибетского языка в основной язык буддийской сангхи в Монголии: на нем были написаны буддийские тексты, и он стал использоваться при проведении религиозных служб и обрядов. Вследствие этого монгольский язык, монгольские ритуалы и традиции были вытеснены на периферию. Это нашло отражение и в монгольских источниках, где события монгольской истории, место и роль ее ключевых деятелей были переосмыслены с тибетской и маньчжурской точек зрения².

Буддизм, изначально рассматривавшийся монгольскими ханами как средство укрепления монгольской государственности, стал одним из основных факторов, способствовавших включению монгольских улусов в сферу цинских интересов. Вместе с тем стремление к независимости в монгольской сангхе не исчезло полностью. Постепенное развитие буддийских институтов в Монголии и усиление роли Джебцзундамба-хутухт и других *хубилганов*, их попытки укрепить свое экономическое положение приводили к неизбежному столкновению с цинскими властями и вынуждали последних принимать законодательные и другие меры, призванные ограничить усиление монгольских лам (например, поиск перерождений среди тибетцев, а не монголов; сложные меры по утверждению перерожденцев и пр.). Однако, несмотря на эти меры, мощь и влияние монгольской сангхи росла. Провозглашение независимости в 1911 г. и превращение Монголии

в теократическую монархию положили конец зависимости монгольской сангхи от политики Пекина. Дальнейшие события – революция и решение «ламского вопроса» – не только свели к минимуму тибетское влияние, но и разрушили саму сангху.

В ходе социалистических преобразований Монголия претерпела значительные изменения, в частности обрела независимость, стала светским государством, что не могло не сказаться на дальнейшей истории сангхи в стране. Несмотря на то что процесс восстановления буддийской сангхи в 1990-е гг. шел при тесном взаимодействии с тибетскими ламами, руководство страны старалось всячески избегать и ограничивать тибетское влияние, поскольку проблема Тибета крайне политизирована и неизбежно приводит к осложнениям с ближайшим соседом страны – Китаем. Так, монгольские власти дистанцировались от визитов Далай-ламы XIV и выпускали официальные сообщения, разъяснявшие позицию правительства (исключением стал визит 2006 г., когда президент Н. Энхбаяр не побоялся пойти на конфронтацию с Китаем и официально принял Далай-ламу XIV), довольно долго неоднозначным было и отношение к Халха Джебцзун-дамбе IX, который был тесно связан с тибетской диаспорой. Только в 2010 г. ему дали монгольское гражданство, а в 2011-м он был провозглашен главой монгольской сангхи – незадолго до своей смерти 1 марта 2012 г.

Непростой была и ситуация с выборами главы Азиатской буддийской конференции за мир (АБКМ), одними из создателей которой в 1970 г. были монгольские буддисты. В 1998 г. в Улан-Баторе прошла IX сессия Генеральной ассамблеи АБКМ. Участники выбрали Бакулу Ринпоче, гражданина Индии, новым президентом организации. При этом в частных беседах некоторые участники мероприятия высказывали мысль, что Секретариат АБКМ не получит поддержку во властных структурах Монголии до тех пор, пока иностранный гражданин остается ее президентом³. В 2003 г. в Лаосе прошла X сессия АБКМ, на которой новым президентом организации был избран монгол, хамбо-лама монастыря Гандантэгчинлин Д. Чойжамц. Вскоре после избрания Н. Энхбаяр (бывший тогда еще премьер-министром страны) принял и лично поздравил нового президента АБКМ с избранием и пообещал всестороннюю поддержку и помощь⁴.

Необходимо отметить, что общественно-политические настроения и нынешняя организационная структура сангхи ведут

к формированию национальной, монгольской, сангхи. Тем не менее, монгольские буддисты по-прежнему проводят службы на тибетском языке, Далай-лама XIV является для верующих монголов высшим авторитетом, в Монголии обучением верующих занимаются тибетские ламы, а монгольские монахи учатся в тибетских монастырях в Индии. В связи с этим возникает терминологическая проблема – как обозначить буддизм в современной Монголии, насколько правомерно его называть тибетским? Термин «ламаизм», прежде использовавшийся для обозначения буддизма в Тибете и у монгольских народов, постепенно вышел из употребления в связи с претензиями, предъявлявшимися к нему со стороны специалистов⁵. Вместо этого буддизм в Монголии называют тибетским, хотя некоторые монголоеды считают это некорректным. По их мнению, вполне правомерен термин «монгольский буддизм»⁶. Для этого есть основания. Но пока никто не сформулировал четкие критерии и признаки, отличающие буддизм в Монголии от тибетского буддизма.

Не менее важен и второй вопрос, на который хотелось бы обратить внимание, – насколько правомерно рассматривать 1990 г. как начало процесса восстановления сангхи? Ответ, казалось бы, очевиден – в стране поменялся политический строй, была провозглашена свобода вероисповедания. Естественным следствием этих процессов стало возрождение сангхи: начали восстанавливаться храмы и монастыри, строятся новые, налаживается система религиозного образования, публикуется литература по буддизму и т. д. Период после 1930-х гг., когда антирелигиозная кампания уничтожила сангху (как институт), обычно рассматривается в литературе как время атеистической пропаганды и отсутствия какой-либо религиозной жизни в стране. Между тем это не совсем так. Действительно, сангха была уничтожена, монастыри закрыты, а лам заставили вернуться к светской жизни. Но основной удар был направлен на организационные структуры сангхи, а частную сферу антирелигиозные меры затронули в меньшей степени.

Монастырь Гандантегчинлин в Улан-Баторе был открыт еще в 1944 г. С 1970 г. при нем начал работу Буддийский университет, готовивший кадры для буддийских организаций Монголии и России. Буддийская община Монголии стала членом Всемирного братства буддистов и Азиатской буддийской конференции за мир.

В 1979 и 1982 гг. Монголию посещал Далай-лама XIV. Кроме того, были еще живы бывшие ламы, получившие классическое буддийское образование в первые десятилетия XX в., знания и практики буддизма передавались на бытовом уровне в кругу семьи. Исследовательница В. Уоллес в своей статье приводит слова монгольских лам, которые говорят, что жители страны в социалистический период знали о буддизме гораздо больше, чем современные монголы⁷. Буддийские символы, образы и идеи сохранялись в искусстве и культуре, причем даже показ и описание лам в негативном свете сами по себе служили напоминанием о временах, когда буддизм доминировал в стране.

Таким образом, полностью буддийская традиция в Монголии в социалистический период не прерывалась, но претерпела значительные изменения. Антирелигиозная направленность политики МНРП привела к тому, что уровень знаний о буддизме среди населения значительно снизился, но многие функции, которые прежде выполняла сангха, – образовательная, медицинская, социальная – перешли к светским институтам. Монгольское руководство рассматривало буддизм как часть монгольской истории и культуры, способствуя тем самым постепенному вытеснению религиозной составляющей на периферию, укрепляя сращивание религиозной и национальной идентичности монголов. Одним из следствий этого стало, возможно, то, что некоторые монголы перестали видеть в буддизме религию, способную удовлетворить их религиозные нужды, и стали искать их в других религиях. Отсюда и относительная популярность христианства в современной Монголии.

Политическая и социальная трансформация монгольского общества в социалистический период оказала серьезное влияние на историю буддийской сангхи в стране, поэтому ее современное состояние нужно рассматривать именно в контексте предшествующих десятилетий. Конечно, темпы и масштаб мер по возрождению сангхи в 1990-е гг. совсем другие, но это никак не начало, а скорее продолжение. В этом смысле интересно слово, используемое В. Уоллес, – «revitalization» (вместо «revival» и «restoration»), которое имеет такие значения, как «оживление», «прилив новых сил».

Следовательно, можно говорить о процессе формирования национальной монгольской сангхи, начало которому было положено еще в социалистический период монгольской истории и который

получил мощный импульс для развития в 1990-е гг. Тогда появились и новые факторы, значительно повлиявшие на ситуацию (государственная поддержка, появление зарубежных организаций и фондов, помогавших сангхе, рост интереса со стороны населения и повышение уровня их осведомленности об основных положениях буддизма и др.). Как будет идти этот процесс дальше, покажет время, но уже сейчас ясно, что многое будет зависеть от того, когда и где найдут следующее перерождение Халха Джебцзун-дамбы IX и как будут развиваться события после ухода Далай-ламы XIV.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Barkmann U. B. The revival of lamaism in Mongolia // *Central Asian Survey*. 1997. 16 (1). P. 69–79; Bereja-Starzynska A., Havnevik H. A Preliminary Survey of Buddhism in Present-Day Mongolia // *Proceedings of the International Seminar Revival of Buddhism in Mongolia after 1990* (Warsaw, Poland, November 24–27, 1999). Warsaw, 1999. P. 34–37; Byrne, Sue. Buddhism In Mongolia. Report, March 1998 // < h-net.msu.edu/~asia/>; Kollmar-Paulenz K. Buddhism in Mongolia after 1990 // *Journal of Global Buddhism*. 2003. Vol. 4; Сабиров Р. Т. Возрождение буддизма в Монголии // *Азия и Африка сегодня*. 2002. № 8; Сабиров Р. Т. Некоторые аспекты возрождения буддизма в Монголии // *Российское монголоведение*. Бюллетень V. M., 2001. С. 301–312; Цэдэндамба С. Монгол улс дахь шашины нөхцөл байдал (XX–XXI зууны зааг уе). Улаанбаатар, 2003.

² См.: Elverskog, Johan. *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China*. University of Hawaii Press, 2006.

³ Скородумова Л. Г. Об Азиатской буддийской конференции за мир. Из личного архива автора.

⁴ Prime minister congratulates Hamba lama Chojiamts // *News from MONTSAME*. 14.03.2003.

⁵ См.: Торчинов Е. А. *Введение в буддологию*. СПб., 2000.

⁶ См.: Сабиров Р. Т. «Монгольский буддизм» – к вопросу о терминологии // *Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции* (Москва, 16 апреля 2010 г.). М., 2010. С. 64–66.

⁷ Wallace, Vesna. *Mediating the Power of Dharma: The Mongols' Approaches to Reviving Buddhism in Mongolia* // *The Silk Road*. Vol. 6. Number 1 (Summer 2008). P. 46.

Социальное положение и правовой статус отдельных групп населения Халхи и Танну-Тувы на рубеже XIX–XX вв.

История Тувы и Халхи (Северной Монголии) на рубеже XIX–XX вв. демонстрирует нам, как за сравнительно короткий срок трансформировались почти все стороны жизни тувинского и монгольского народов. На глазах современников происходит смена нескольких эпох, характеризующаяся значительными социальными переменами, приведшими к совершенно иной форме общества и государства. Это было вызвано процессами глобализации и неизбежным доминированием западной культуры. За последние десять лет здесь интенсивно изучается материальная и духовная культура народов с целью их сохранения и поисков путей возможного развития без потери этнического своеобразия. Тувинское общество уже не раз оказывалось в подобной ситуации. В конце XIX – начале XX в. происходил процесс его трансформации, но под влиянием Монголии и Китая.

Структурный анализ традиционного тувинского общества, выявление правового положения отдельных групп населения дает нам возможность проследить закономерности развития Тувы и позволяет дополнить социокультурный облик тувинского социума рубежа XIX–XX вв. Сравнение с социальным положением и правовым статусом отдельных групп населения Северной Монголии дает возможность выявить общее и особенное в развитии долгие века соседствовавших народов. Материалы статьи касаются только изучения социального положения и правового статуса отдельных групп населения традиционного тувинского и монгольского общества середины XIX в. и начала XX в.

Тува и Халха на рубеже этих веков находились в составе маньчжурской династии Цин, власть которой монгольские князья признали

в конце XVII в., а тувинские племена оказались в маньчжуро-монгольской зависимости в результате борьбы маньчжуров с Джунгарией и ее князем Галдан Бошокту-ханом. Западные тувинские племена сражались на его стороне и не раз поднимали восстание против власти династии Цин. Согласно сведениям из «Мэн-гу-ю-му-цзи»¹ только к середине XVIII в. Тува была окончательно завоевана. Для выполнения управленческих задач и эффективного контроля над урянхайскими племенами была проведена административная реформа. Бывшие княжеские уделы были преобразованы в военные единицы, соответствовавшие маньчжурским «знаменам»² ци (монг. хошуны). Каждый хошун, в свою очередь, делился на сумоны (кавалерийские эскадроны цзо-лин), а сумоны – на арбаны³, объединявшие, как правило, близких родственников, сородичей. Один арбан выставлял в солдаты 10 мужчин в возрасте от 18 до 60 лет⁴, а один сумон – 150 всадников в полной боевой экипировке. Шесть сумонов образовывали один цзяла-цзалан, или полк, пять полков составляли дивизию, а пять дивизий – корпус⁵.

Основная территория тувинских племён⁶ разделялась на несколько хошунов⁷; одни из них управлялись правителями-тувинцами, другие – правителями-монголами. Соответственно, в исторической литературе хошуны первой группы называются тувинскими, второй – монгольскими. В 1759 г. были учреждены четыре тувинских хошуна⁸: Тесингольский, или Оюннарский, Хемгольский, или Салчакский (Сальжакский), Тоджинурский, или Тоджинский, и Хубсугульский. (Последний в 1787 г. был отделен от тувинских хошунов, переименован в Хасутский и перешел в ведение китайской администрации в Улясутае⁹, но его население еще и в XIX в. продолжало нести некоторые повинности по отношению к тувинскому правителю¹⁰.) Во главе каждого из этих хошунов были поставлены правители угерда (другое встречающееся написание – угер-даа)¹¹ из числа бывших тувинских зайсанов¹².

Тувинцы, жившие в бассейне рек Улуг-Хема (Енисей) и Хемчика, частично к югу от хребта Танну-Ола и по обоим склонам Саян, оставались данниками монгольских князей¹³. Хемчикские тувинцы до цинского завоевания принадлежали вану¹⁴ Сайн-нойоновского ханства Арадану, затем были поделены между его сыновьями: Церибом, имевшим титул бэйсе, и Дамби, носившим титул гуна¹⁵.

Фактически образовались два самостоятельных хошуна – Бэйсе (Бейсе, тув. Бээзи) и Хемчикский. В 1764 г. за проступки Дамби был лишен звания гуна и тувинских данников, которых передали в подчинение хебей-амбыну¹⁶, находившемуся в Кобдо, а на должность угердаа, непосредственно ими управлявшего, поставили зайсана Шарба (Шара). С 1808 г. Хемчикский хошун, или Даа хошун (другие варианты написания – Да-хошун, Даа-хошун), окончательно стал пятым тувинским хошуном.

Тувинское общество отличалось строгой иерархичностью, где каждый занимал определенное положение соответствующее своему статусу. Особое место в обществе занимало чиновничество¹⁷. Во главе всего чиновничества Тувы находился Бугуде-дарга (амбын-нойон). Последний амбын-нойон Тувы Соднам-Балчыр был избран на должность Председателя правительства Тувы в 1921 г. Социальная структура Тувы конца XIX – начала XX в. была сформирована в результате завоевательной политики маньчжуров и состояла из нескольких социальных слоев: зажиточных тувинцев, середняков и бедноты¹⁸. Первые, в свою очередь, подразделялись на княжеское сословие, крупное чиновничество, духовенство, кара-баев, занимавшихся торговлей, но не состоявших на службе маньчжуро-монгольской администрации. Вторые были в основном чиновники среднего и низшего звена и араты, имевшие самостоятельное хозяйство. Третья категория представляла собой зависимых аратов (*эштенчи, чалча, холечик*), бедноту и батраков.

К самой высокой ступени социальной иерархии относилась маньчжурская знать во главе с императором, который являлся номинальным собственником всех земель Тувы, на его имя поступал ежегодно *албан*, взимаемый с каждого хошуна и лично доставляемый *амбын-нойоном* в Улясутай. За ними следовали монгольские князья и управители хошунов. Монгольским князьям принадлежали несколько тувинских *хошунов*. Сами монгольские князья не жили в Туве, но они посылали ежегодно своих представителей, именуемых *дарга* (староста, начальник), которые должны были управлять тувинцами, собирать с них подати и контролировать деятельность управителей *сумонов* из тувинцев. «Уложение» предусматривало значительные права и привилегии для монгольских князей, добровольно присягнувших на верность маньчжурскому императору

и проявивших доблесть в завоевании Джунгарии. Князья имели право брать подати со своих аратов в строго определенных размерах. Статья 196-я «Уложения» гласит: «Все разностепенные монгольские князья и тайцзи, у коих существуют свои наследственные поместья, должны ежегодно брать подати не более, как по нижеследующему расписанию, и именно: с каждой семьи, имеющей более пяти голов рогатого скота, брать одного барана, с 20 овец также одного; а с имеющих 40 овец – двух, а более сего не брать, хотя бы кто имел и гораздо большее количество животных»¹⁹.

Пекинское правительство установило для князей особое содержание, выплачивавшееся из средств Пекинской казны; ввело пожалование их чинами, наградами и знаками отличия свыше – от Богдыхана. Монгольские князья также пользовались налоговым и судебным иммунитетом. Из их среды маньчжуры формировали местный военный и гражданский аппарат. В эпоху маньчжурского господства княжеское сословие пополнилось новой социальной группой – *табунаны*. *Табунаны (эфу)* – это императорские зятья – монгольские князья, женившиеся на маньчжурских принцессах. *Эфу* имели преимущественное право на занятие государственных должностей, освобождались от всех налогов и воинской повинности. Старший князь в каждом роду считался главою аймака, был главой сейма, остальные князья того же рода различались уже сообразно старшинству своего происхождения, а также богатством и величиной своего удела. Таким образом, монгольские князья как социальная опора маньчжуров имели наибольшие права и привилегии. Они на законных правах могли владеть аратами, собирать подати. Князья ежегодно получали от императорской казны денежное довольствие, некоторое количество шелка, парчи и других тканей, яства с императорского стола и прочие милости. Также они были освобождены от налогов, от телесных наказаний, от несения воинской службы, не подлежали суду местных судебных органов. Цинское правительство всемерно поощряло стремление монгольских князей получить государственную службу. Постепенно для монгольских (и тувинских князей) чин и звание стали столь же важны, как и знатное происхождение.

Следующую ступень в социальной иерархии занимали тувинские князья. Сразу же оговоримся, что их в Туве было мало, поскольку титул получали исключительно за несение государственной службы и за малейшую оплошность они понижались в княжеской степени

и в звании. Исследователь Р.М. Кабо характеризует тувинских князей как мелких вассалов маньчжурского императора и противопоставляет их монгольским князьям, потомкам Чингизидов²⁰. К зажиточному слою относилось монгольское и тувинское духовенство²¹. В связи с тем, что духовная жизнь народа была сосредоточена в монастырях, иерархическую структуру самого духовенства необходимо рассмотреть, исходя из административного устройства хурэ (монастыря). В административном устройстве все монастыри Тувы представляли одинаковую структуру, в которых действовал определенный порядок старшинства в зависимости от занимаемой должности: *камбы-лама*, *соржу*, *даа-лама*, *демчи*, *ловун*, *кеский*, *кунзат*, *нирба* и *шомба*. Функции каждого были регламентированы внутренним уставом. Высшим должностным лицом был *камбы-лама*, выполнявший функции настоятеля монастыря.

К среднему слою традиционного тувинского общества относились мелкие чиновники, занимавшие такие должности в администрации хошуна, как управитель канцелярии – *чагырыкчы*, начальник *сумона* – *чангы*, глава *арбана* – десятник, чиновник по особым делам – *чалан*, помощник *чангы* – *хунду*, главный сборщик налогов – *бошка*, секретарь – *бижээчи*²². Все чиновники кроме *тусалакчы* назначались управителями хошунов. Для его назначения управители хошунов должны были подавать списки кандидатов, из числа которых *цзянцзюнь* и утверждал *тусалакчы*²³. Мелкие чиновники получали жалование, но только за период несения службы в канцелярии. Для них источником богатства становилось служебное положение.

Араты, в свою очередь, делились на: относительно самостоятельных, постоянно зависимых и бедноту. Араты-скотоводы, имевшие свое хозяйство, были основными плательщиками *албана* и *ундуруга*²⁴; прикрепленные к хошуну, они не имели права покидать его без специального разрешения *угерда*. По своему положению первая группа аратов тождественна монгольскому сословию *албату*. Они самостоятельно вели хозяйство, уплачивали *албан*, исполняя различные повинности в пользу нойона и канцелярии. По имущественному положению внутри первая группа дифференцировалась в зависимости от количества скота.

Вторая группа аратов, составлявшая третий слой тувинского общества, была менее значительной. Русские путешественники

и исследователи, посещавшие Туву в конце XIX – начале XX в., довольно отчетливо определяли их положение. Ученый-этнограф Ф. Я. Кон пишет: «При въезде в аал бросается в глаза одна юрта большая и как бы прочнее остальных. Это юрта богача, по имени которого улус получил название. Возле такой юрты ютятся три-четыре, редко больше, юрт бедняков, пользующихся лошадьми и рогатым скотом богача по мере нужды и являвшихся по мере потребности в них пастухами табунов “бай кижиги” (богача) или его “эджим” – “товарищами-слугами”»²⁵. *Эштенчилер*, *холечик*, *чалча* – так называли людей, работающих у зажиточных тувинцев, независимо от того, имели они свои юрты или нет. Термин «*эштенчилер*» происходит от тувинского слова *эш* – товарищ, друг, а значит, это постоянные спутники нойона, бая по кочевью. *Эштенчилери* выполняли различные работы: пасли скот, толкли просо, запасали дрова и т. д. Наконец, последняя категория – обнищавшие араты. В первом десятилетии XX в. насчитывалось около трех тысяч пауперизированных аратов, поскольку зажиточные семьи не могли предоставить им работу.

Таким образом, охарактеризовав социальную структуру традиционного тувинского общества, видим резкую имущественную дифференциацию, явившуюся следствием, с одной стороны, этносоциальных процессов, с другой – особенностями экстенсивного кочевого скотоводства, когда благополучие семьи всецело зависело от природных условий, усугублявшееся тяжелыми последствиями маньчжурского господства. Правовое положение разных социальных групп регламентировалось Уложением Китайской палаты внешних сношений, а также местными обычаями и традициями. Известно, что в Туве по наследству передавались такие титулы, чины и должности, как *бугуде-дарга* (амбын-нойон), *угерда* (правитель хошуна), *мээрен*, *чалан*, *хунду*. Правовое неравенство прослеживалось при наказании, например если бедный арат покушался на жизнь чиновника, то его подвергали телесным наказаниям (по решению хошунного сейма), в случаях убийства дело направляли в Улясутай или же из Улясутая приезжал специально уполномоченный чиновник по особым поручениям. Богатый же человек мог отделаться штрафом в несколько голов мелкого скота или же плиткой чая и т. д. Годы маньчжурского господства отрицательно сказались на социально-экономическом развитии тувинского этноса, поскольку общество оказалось в изоляции

от мировых этносоциальных процессов. В Туве на рубеже веков происходило смешение нескольких культур – традиционной кочевнической, оседлой земледельческой – с элементами капиталистического уклада. Тем самым было положено начало трансформации социальной структуры традиционной кочевнической цивилизации, послужившее толчком к дальнейшим изменениям в политической организации и культуре общества.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мэн-гу-ю-му-цзи. Записки о монгольских кочевьях / Пер. с китайского П. С. Попова, старшего драгомана и Генерального консула в Пекине, члена-корреспондента Императорской Академии наук. СПб., 1895.

² Изначально «знаменами» назывались крупные подразделения маньчжурского войска. Сопоставляют с европейскими дивизиями (см. например: Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 38).

³ Арбан (монг.) – десяток, здесь: мелкая единица военно-административного деления. В тувинских арбанах дворов было более 10, иногда и более 20.

⁴ См.: Липовцов С. В. Уложение Китайской палаты внешних сношений «Лифань юань изэ ли» / Пер. с маньчжурского. Т. I. СПб., 1828. С. 100.

⁵ См.: Бруннерт И. С., Ггельстром В. В. Современная политическая организация Китая. Пекин, 1910. С. 371.

⁶ Часть тувинцев жила в Монголии под управлением монгольских князей. Они омонголились и утратили тувинский язык, удержав лишь тувинские родоплеменные названия. В Дзасактухановском аймаке тувинским считался хошун Тоджи-урианхай, кочевья которого находились по обе стороны хребта Алтын-Нуру, т.е. в восточной части Монгольского Алтая. Хошун был населен потомками тувинцев-тоджинцев (*точи* или *точикасы* – в русских исторических документах XVII в.). Потомки тувинцев (например, мунгаты, хертеки, иркиты) входили также в Хотогойтские хошуны, в частности в хошун князя Бичирилты. См.: Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. С. 12.

⁷ В современном тувинском языке слово «хошун» в форме кожуун по-прежнему используется для обозначения административно-территориального подразделения, теперь соответствующего району.

⁸ Здесь и далее по рукописи «История прежних нойонов тувинского народа». Написана на монгольском языке, автор и время составления неизвестны. Сама рукопись хранится в рукописном фонде Института восточных рукописей РАН, а ее перевод на русский язык сделан Т. А. Бурдуковой, – в Фонде документально-письменных источников национального музея РТ им. Алдан-Маадыр, папка № 192. Подробнее об этой рукописи см.: Потапов Л. П. Указ. соч. С. 39, прим. 78.

⁹ В 1768 г. для управления Халхой и Тувой в Улясутае был создан институт цзянцзюня – представителя высшей маньчжурской администрации (генерал-губернатор, наместник императора в Северной Монголии).

¹⁰ В частности, Г. Н. Потанин упоминает о барщине жителей Хасутского хошуна в ставке амбын-нойона в Самагалтае (у Потанина Самгылтай. – Х. С.), длившейся от одного года до трех лет. См.: Потанин Г. Н. Указ. соч. С. 12.

- ¹¹ А также огурта, огурда, ухерида, ухэр-да, у Потанина – ухырда.
- ¹² Так называли родоначальников, глав и правителей родов.
- ¹³ Здесь и далее по рукописи «История прежних нойонов тувинского народа».
- ¹⁴ *Ван* (кит.) – в цинском Китае титул был разделен на две степени: *хошо цинван* – князь I степени и *доло цзюньван* – князь II степени.
- ¹⁵ *Бэйсе* (маньчж.) *гушань бэйцзы* – титул князя IV степени; *гун* (кит.) – титул был разделен на две степени: на монгольском языке *улусун тушегун* (кит. *фын-энь чжэнго гун*) – князь V степени и *улус-тур тусалакчигун* (кит. *фугогун*) – князь VI степени.
- ¹⁶ Поскольку Халха была разделена на несколько аймаков, управлявшихся князьями, они были подчинены *амбаням*, решали дела аймаков совещательно, то их титулуют *хэбэй-амбаниями*, что буквально может быть переведено как «член совета».
- ¹⁷ См.: Ховалыг С. С. Формирование и развитие чиновничества Тувы в эпоху господства маньчжурской династии Цин (1757–1912 гг.) // Научное обозрение. М., 2007. С. 79–86.
- ¹⁸ См.: Ховалыг С. С. Социальная структура традиционного тувинского общества в начале XX столетия // Этносоциальные процессы в Сибири: тематический сборник под ред. Попкова Ю. В. Новосибирск, 2007. С. 147.
- ¹⁹ Липовцов С. В. Указ. соч. С. 100.
- ²⁰ См.: Кабо Р. М. Очерки истории и экономики Тувы. Ч. 1. Дореволюционная Тува. М.–Л., 1934. С. 73–74.
- ²¹ Ламство в Туве как сословие возникает в середине XVIII в. в связи с постройкой буддийских монастырей, буддизм маньчжурами был объявлен государственной религией (подробнее см.: Монгуш М. В. История буддизма в Туве. Новосибирск, 2001. С. 70).
- ²² См.: Ховалыг С. С. Иерархия чинов местного управления Тувы на рубеже XVIII–XX вв. // Биоразнообразии и сохранение флоры, фауны и народонаселения Центрально-Азиатского региона: материалы II Международной научно-практической конференции (26–29 сентября 2007 г. Кызыл РТ). Кызыл, 2007. С. 387.
- ²³ См.: Липовцов С. В. Указ. соч. С. 78–80.
- ²⁴ *Албан* (тув.) или *алба* (монг.) буквально – «дань, подать, натуральная повинность», но в официальной переписке управлений это слово употреблялось в значении «пушной налог»; *ундуруз* (тув.) – подать, взимаемая местными управителями для содержания администрации.
- ²⁵ См.: Кон Ф. Я. Экспедиция в Сойотию. За пятьдесят лет. Собрание сочинений. Т. III. М., 1934. С. 165.

Боги и духи дауров

Статья написана на основе анализа исследований востоковеда Б. И. Панкратова и зарубежных этнографов с использованием авторских материалов из этнографических экспедиций 2005–2007 гг. в Северо-Восточный Китай. Тема божеств и духов в отечественном востоковедении полноценно не изучалась, хотя обращение к ней могло бы выявить многие интересные параллели в верованиях монгольских и тунгусо-маньчжурских народов и создать целостную картину общемонгольского пантеона божеств.

Первое свидетельство о существовании у дауров развитого пантеона божеств находим в архиве Б. И. Панкратова. Он пишет, что «кроме шаманов (йадага), которых в каждом роде (моко) бывает только один, занимающий свой пост пожизненно, у дауров существуют еще лица, называемые *багачи*, т. е. “возносители молений”. Их обязанностью является приношение жертв Небу и божествам *малу* и *холел*. Что касается этих божеств, то каждая семья почитает только одно из них и никогда не бывает случаев двоебожия»¹. Забегая вперед, заметим, что наши полевые материалы в какой-то мере подтверждают высказывание Б. И. Панкратова о существовании раздельного почитания этих божеств. Например, один из трех основных родов хайларских дауров – род аула почитает *да-баркана* (по-другому «*малоо*»), а роды говол и мэрдэн – *ход-жор баркана*. Информанты, представители этих родов, затрудняясь что-либо ответить на вопрос, почему они почитают разные божества, просто поясняют, что этим божествам молились их деды и прадеды. Видимо, истоки подобного разделения уходят своими корнями в далекое прошлое и являются, на наш взгляд, отголосками былых племенных культов, которые так и не смогли выйти из этих рамок и стать общедаурскими.

К разряду общедаурских божеств можно отнести Небо, почитаемое даурами как верховная божественная сила. Его называют

тэнгэр баркан, и понятие это довольно абстрактное. По нашим наблюдениям, *тэнгэр баркан* не наделяется антропоморфными чертами, никто из информантов не может объяснить, что он представляет собой. Хотя не исключается и версия существования его изображения. И все же он не поддается никаким измерениям, непостижим человеческим умом, так же как, например, природные явления: день и ночь, дождь и снег, ветер и молнии. Еще одной особенностью *тэнгэр баркана* является его нахождение за известными людям временными рамками, никто не знает начала, т.е. времени его появления. Понятие *тэнгэр* включает в себя и Землю. Она изначально является составной частью, управляемой Небом. На Небе живут божества *Дариэ Катоо* (Принцесса Неба), *Хигэвэтчаа* (Большая императрица), *Ушкэвэтчаа* (Малая императрица) и другие, но шаманская мифология дауров не знает известного монгольскому миру деления на западных, добрых, и восточных, злых, божеств. Вышеназванные божества изучены нами недостаточно, поэтому ограничимся простым упоминанием о них.

Подношения *тэнгэр баркану* делают во время *Анеэ сар* (Нового года по лунному календарю) и во время почитания обо (сакральное место). В семейном кругу обычно подносят *тэнгэр баркану* водку и боорцог, возжигают курительные свечи. Такое же подношение делают и созвездию Большой Медведицы (Долоо Од). Кроме того, есть информация о подношении *тэнгэр баркану* свиного ребра или куска реберной части и кровяной колбасы. По другим данным, для этих целей обычно старались использовать говядину, подношение кусками свинины расценивалось как признак материальной несостоятельности семьи. Право подносить жертвенную пищу *тэнгэр баркану* и совершать поклонения, падая ниц, дано только мужчинам, причем, еще раз заметим, дауры приносят жертвоприношения только Небу, но не Земле. Женщины, даже если и принимают участие в почитании обо, должны просто сидеть на одном месте до самого окончания, строго запрещается даже вставать на колени или корточки. Как правило, женщины не поднимаются в горы для участия в церемонии поклонения обо.

Имеются и другие данные о небесных божествах: Отец-Небо (Ачаа Тэнгэр), Мать-Небо (Эвэ Тэнгэр), Человек, управляющий Небом (Нотор Нойин), и другие². Не существовало изображений для

совершения перед ними жертвоприношений при почитании Неба и их не называли богами (баркан). В жертву Небу приносили двухлетнюю корову или свинью, ранее в качестве жертвоприношения выступала белая корова³.

Обратимся теперь к конкретным даурским божествам. Одним из самых почитаемых является *холер баркан*. Дауры говорят о нем следующее:

Тэнгэр гаджирар нэкер деу *Младше Неба и Земли на один год*
Тумэн закар нэкер агэ *Но старше всех созданий на один год*⁴.

Почти всё даурское население почитает его, за исключением представителей рода мэрдэн, проживающих в регионе Бутха и поклоняющихся божеству Мэрдэн Этуо. Возможно, ранее и этот даурский род поклонялся ему, поскольку появление их локального родового божества Мэрдэн Этуо, согласно легенде, связано с военной службой дауров в период правления династии Цин. Известно несколько разных наименований этого божества; так, помимо названия *холер баркан*, хайларские дауры также называют его *да баркан* (иероглиф «да» в китайском языке имеет значение большой, высший, верховный). В некоторых местностях, населенных даурами, он известен и как *хваймар баркан* так как, вероятно, располагался в почетной северо-западной части дома – *хваймар*. Айгунские дауры знают его только как *Малуо баркан*. Слово «малу» (малул) в переводе с эвенкийского означает почетное место в чуме, палатке, юрте⁵ и свидетельствует о тесных этнокультурных связях между эвенками и даурами. В одной из легенд айгунских дауров говорится, что в далеком прошлом дауры, орочны и монголы в течение долгого периода времени были соседями. Они уживались вместе подобно братьям. Позже они разделились и обменивались божествами (баркан) в знак дружбы. Орочны передали дагурам *Малуо баркан*, а монголы – *Нуо баркан*, дауры, в свою очередь, передали его орочынам. По нашим данным, божество Малоо знают также современные баунтовские эвенки, краткие сведения о нем были получены во время проведения международной экспедиции «Кочевые оленеводческие сообщества севера Евразии» (2008).

Современные информанты-дауры полагают, что история почитания этого божества восходит к киданям, которые поклонялись ему. Правда, никто не смог назвать источники, указывающие

на существование культа *холер баркана* среди киданей. Возможно, основой для подобных сообщений информантов послужила версия о происхождении дауров от киданей известного китайского ученого Чэнь Ши, выдвинутая в 50-е гг. XX в. Он указывал на тот факт, что «в памяти потомков киданей, живших в бассейне р. Ганьхэ, осталось имя вождя, возглавившего переселение киданей на север, – Кулер (Холер). Даурам также известно это имя. До сих пор существует гора Кулер»⁶. Эти сведения несколько расходятся с полученной нами информацией: предком одного из даурских родов, прослеживаемым по генеалогическому списку «цзяпуу», считается некий Кулиркэн (Кулер), в середине XVII в. переселившийся в долину р. Нонни с левого берега Амура.

Изучение происхождения *холер баркана* получает неожиданное развитие в даурских мифах. Согласно одному из них, это божество было воспринято даурами у эвенков-орочонов и восходит к древнейшему в Центральной Азии культу оленя, а именно – таинственного оленя милу, или оленя Давида, ранее обитавшего в болотистых местах Северо-Восточного Китая. Суть мира сводится к следующему: в древности жил странный ороchon по имени Тэгэ Ороchon («Тэгэ» переводится как олень Давида; таким образом, Тэгэ Ороchon означает «орочон, использующий оленей Давида»), погибший от удара молнии. Перед смертью он искал защиту от молний среди черепах и лягушек, которые были единственными живыми существами, попавшими в поле его зрения в тот момент. Таким образом, олень, черепаха и лягушка стали божествами ороchонов, и с тех пор почитаются. Эта практика почитания позже распространилась среди дауров, проживавших в то время на левом берегу Амура. Свидетельства о существовании культа оленя Давида у средневековых дауров отмечены в шаманских онгонах – тотемах-божествах, с которыми шаманы общались, управляли ими и использовали при лечении больных⁷. В этой связи следует уделить внимание необычности самого оленя Давида, редчайшего вида оленей, которого называли «сы-пу-сян» (дословно – «четыре несовместимости»). О его существовании даже в Китае знали более лишь по слухам, нежели по рассказам очевидцев. Не приходится сомневаться, что видели его лишь избранные. Непросто поверить в реальность шестикрылого дракона, имеющего острые орлиные когти, каменистый черепаший панцирь

и ноги жирафа. Вероятно, даже самое богатое воображение спасует перед столь несовместимыми внешними данными. Тем более трудно представить себе оленя (зверя более реального, нежели дракон) с шеей верблюда, копытами коровы, хвостом осла и только туловищем собственно оленя. Все отростки рогов направлены назад, а не вперед, как у всех настоящих оленей. Создается впечатление, что рога поставлены задом наперед. Еще в XVI в. благородное животное изображалось на китайском фарфоре, а рисунок его витиеватых рогов издавна украшал послания титулованных особ. К XIX в. «сыпу-сян» сохранился только в китайском императорском парке, в 1894 и 1900 гг. олени погибли во время наводнения Хуанхэ и боксерского восстания, и лишь благодаря миссионеру, отцу Арману Давиду, некоторые особи сохранились в зоопарках Берлина и Лондона⁸.

Существует и другая история о происхождении *холер баркана*, где упоминаются Тибет, Шеньян и другие регионы Китая. Краткое ее содержание таково: давным-давно в тибетских горах была одна большая скала, которая однажды раскололась от удара молнии. Антилопе, жившей там, пришлось покинуть это место. Она добралась до окрестностей Шеньяна, где стала мешать людям. Позже, когда она пересекла Великую Китайскую стену в районе Шанхайгуаня, маньчжурские власти поймали ее, поместили в кожаный мешок и бросили в реку. Мешок дрейфовал до тех пор, пока его не разорвал водяной дракон. Антилопа сумела убежать и снова стала нарушать покой людей. Тогда маньчжуры, поймав антилопу, вновь заключили ее в кожаный мешок, привязали его к лошади и отпустили на все четыре стороны. Лошадь на северном берегу Амура была поймана племенем ороочонов-тэгэ. Ороочоны считали, что в мешке находятся драгоценности и открыли его. Антилопа тут же выпрыгнула и быстро устремилась в чащу. Всякий раз, когда шел дождь с раскатами грома, она искала защиты у ороочонов-тэгэ. Во время одной сильной грозы погибло много людей от ударов молний, в живых осталась только антилопа. Она убежала к месту слияния рек Номин и Нэньцзян неподалеку от Бутха, рядом с деревьями Эйлер и Битай, где на поле работал один ороочон. Антилопа приблизилась к нему. И в этот момент молния ударила в них, разорвав на 99 частей. Впоследствии дух антилопы и ее жертвы причинял беспокойства людям, поэтому они были одухотворены как божества. Первоначально они были почитаемы ороочонами, а позже и Цинской династией⁹.

Ареал распространения культа *холер баркана* поначалу охватывал лишь даурские регионы Бутха и Цицикар. В Хайларе этот культ появился лишь в середине XIX в. Со слов информанта, однажды летом дети из селения Дэнтэкэ купались в реке Имин. Неожиданно рядом оказался берестяной короб. Когда из-за любопытства открыли его, то увидели внутри фигурки всех видов животных и платье из змеиной кожи, запятнанное кровью. Это было истолковано как предзнаменование болезней, предметы вернули в короб и выбросили обратно в реку. Однако течение реки не уносило его, и он стоял на месте, словно отказываясь плыть. Тем временем несколько девочек из группы, купавшихся в тот злосчастный день, начали сходить с ума. Шаманы предсказали, что для их лечения нужно вытащить короб из реки и совершить жертвоприношение. Таким образом, с этого времени у даурского Дэнтэкэ появился свой *да баркан*, тогда как Манна и Арчан моконы его не имели.

Холер баркан состоит из многих отдельных деревянных компонентов, их можно легко разделить на три яруса (верхний, средний, нижний). Начнем с верхнего яруса, где посередине расположена круглая деревянная фигурка божества (голова и туловище) высотой около 15 см с вырезанными и прорисованными для четкости сверху черной краской частями лица (глаза, брови, нос и рот). Рядом с ним стоят четыре круглых деревянных брусочка диаметром и высотой около 10 см с вырезанными на каждой из них изображениями девяти голов чудовищ (*мангее*); горизонтальная деревянная дощечка с изображением девяти голов чудовищ (*мангее*); четыре овальные маленькие деревянные головы *мангее*. Средний ярус состоит из семи антропоморфных деревянных фигурок: безногий (отсутствует левая нога ниже колена); безрукий, калека, называемый *пачел*; две половины человека, рассеченного пополам от лба до промежности (*колтегин*) и расположенные на расстоянии друг от друга; горбун, еще один калека (антропоморфная фигура без видимых физических изъянов, возможно слепой); замыкает цепь еще один безногий (без правой ноги ниже колена). На нижнем ярусе – две птицы, лодка с веслом; под ними две черепахи, несколько рыб. *Холер баркан*, описанный исследователем Кейденом, включает в себя еще и несколько тигров¹⁰. В музее г. Нирги средний ярус *холер баркан* состоял не из семи, а из девяти антропоморфных фигур, и в нижнем ярусе имелось

вырезанное из дерева длиной 13–15 см ружье (*мяочан*). Из вышесказанного следует, что существуют разные вариации *ходжор баркан*.

Следующим повсеместно распространенным даурским божеством является *ходжор баркан* (*оджор баркан*). Слово «*ходжор*» (*оджор*) можно перевести на бурятский язык как «зууур», или же «изагуур»: вершина, конец, острие; корень, основание, происхождение. Другое название – *утаач*. Так дауры называют своих предков. Изготавливают его из кожи, в доме находится строго на западной стене. Обычно делают для этого небольшую божницу, прибивают два гвоздя, на них ставится деревянная дощечка и сверху небольшого размера иконка. Но могут обходиться и без этого. Например, в городе Нантун в доме информанта Тумуртэя (род говол, уршиг айл) нами в 2006 г. был зафиксирован *ходжор баркан*, представлявший собой две вырезанные из плотной зимней кожи фигурки людей. Они символизировали мужчину и женщину и были связаны одной нитью, висевшей на маленьком гвоздике. Информант также сообщил, что в их семье всегда делают *ходжор баркан* подношение рыбой, а именно карасем (по даур. *кэлтэг тавина*).

Ходжор баркан у разных родов и даже подродов бывает различным, имеет свое название, и на этот счет у дауров имеется немало легенд и преданий о происхождении тех или иных *ходжор баркан*. Например, в патронимической группе манна рода гобол его именуют *хулан баркан* (красное божество). История его появления такова: во время непрерывных войн с маньчжурами в первой половине XVII в. один молодой воин из этого рода попал в плен. Сумев выжить, позже он совершил побег, но до родного селения так и не добрался, умер в горах по дороге. Однако стремление к дому было настолько сильным, что его душа превратилась в рябчика (по даур. *тогел*) и прилетела домой. По поведению птицы, которая садилась на вещи покойного, и другим приметам родители поняли, что прилетела душа их сына в виде рябчика. Был приглашен шаман, который после камлания (заклинания) сказал, что теперь их сын стал хранителем рода¹¹.

Следующая интересная история о божестве *ходжор*, почитаемом патронимической группой *хорличен* рода *онон*, была записана исследователем К. Хэмфри у одной пожилой женщины из местности Хорли. Давным-давно одна девушка из *хорличен* дружила и состояла во внебрачных связях с мужчиной из рода *мэрдэн*. Но до своего

замужества она забеременела, чем вызвала сильный гнев своих семи дядьёв. Опасаясь их, девушка ударила себя по коленям и чудесным образом улетела. Одна старуха, пользовавшаяся всеобщим уважением, так прокомментировала это событие: «Она превратилась в духа, иначе как она могла совершить подобное? Немедленно схватите ее!». Многие мужчины отправились за ней в погоню. Однако поймать ее они так и не смогли. Тем временем уставшая девушка встретила старика и попросила его о помощи: «Спрячьте, пожалуйста, меня в своей кладовой. Если они поймают меня, то будут жестоко обращаться». Старик пожалел ее и спас от преследователей, направив их по ложному пути. Однако девушка решила уйти подальше от людей, видимо желая полностью обезопасить от возможных преследований своего спасителя. Ее последним убежищем стала высокогорная долина с рекой, бурными потоками пробивающейся из теснин двух скал. Здесь и была она обнаружена своими сородичами. Девушка пытается бежать дальше и взбирается на вершину горы. Поняв безысходность своего положения, отрезает свои мизинцы и кладет в красивый ящичек, который всегда был с ней. Страх перед преследователями и предстоящее осуждение толкают девушку к самоубийству. Она прыгает вниз, в реку, где тонет. Ее отрезанные мизинцы превратились в птицу, которая внезапно выпорхнула из ящичка и улетела. Девушка стала *ходжор*, т.е. предком патронимической группы *хорличен* рода *онон*. Почитают ее и представители рода *мэрдэн*¹².

Эту историю можно разделить на две части. В первой части четко прослеживаются непростые взаимоотношения между незамужними девушками, женщинами и стариками внутри группы. Во второй части характер отношений меняется, и красной нитью проходит идея о доведении членами рода своей дочери до самоубийства, что можно расценить как принесение сородичами ее в жертву духам местности. Успокоить дух могут лишь жертвоприношения, совершаемые современными представителями этого рода.

Из вышепоказанных примеров становится ясно, что божеств может быть множество (сколько семей, соответственно столько и божеств), и они имеют самые разные виды, в основном тотемистического характера. Нами был описан лишь один *ходжор баркан* в виде фигурок мужчины и женщины, и осталось неясным следующее: как же все-таки выглядят эти божества у других родов

и подродов? Возможно, в виде рябчика или другого живого существа, этот вопрос еще требует своего окончательного разрешения, поэтому сразу перейдем к краткому описанию следующих божеств.

Бээдиш баркан также относится к разряду почитаемых божеств. Происхождение слова «*бээдиш*» непонятно, со слов информантов, *бээдиш баркан* переводится как степное божество. Более понятно другое его название: «*шар баркан*», означающее «желтый бог», или «бог желтого цвета». В основе культа этого божества лежит почитание лисицы. Как изображают его, неясно. Только один информант сообщил, что изображают его в образе мужчины, другие подробности неизвестны. Зато имеется немало рассказов, посвященных лисицам. Для наглядности обратимся, например, к отдельным фрагментам наших полевых записей: «Старики говорили, что лисы защищают нас, наш народ. Раньше существовал запрет на охоту, сейчас некоторые молодые охотники убивают их... Дауры, проживающие в Синьцзяне, даже платили охотникам-казахам определенную плату за сохранение жизни лисиц... К разряду почитаемых животных относился и колонок с “седеющей шкурой”, которого называли “*бутсэн араат*” (ставший лисой)... Дауры боялись и почитали лису и колонка. Считалось дурным предзнаменованием, если человек встретит лису, и она улыбнется ему и помашет лапой, поэтому во избежание разного рода неприятностей дауры старались не держать собак белой и желтой мастей...»

В этой связи интерес вызывает наличие практически у всех групп дауров божества *аоли баркан*, что означает «божество горы». Оно представляет собой небольшого размера икону, на которой изображены мальчик и девочка. В ногах у них лежит лисица. Число людей и лисиц, некоторые детали на иконах могут варьироваться. Так, например, многие информанты полагают, что божеством горы является седовласый морщинистый старик с белой бородой и блестящими черными глазами, символизирующий долголетие. Нами, в свою очередь, зафиксирована бумажная икона, где нарисованы в сидячем положении трое взрослых мужчин и шесть женщин, под ними стоят три мальчика и девять девочек. В самом низу, свернувшись клубочком, лежат шесть лисиц. Они расположены попарно, одна большая, другая поменьше, т. е. самец и самка, между парами растет по одному большому красному цветку. Специально для *аоли баркан* строили маленький домик *тарт* (на четырех ножках, высотой около 1 м),

который ставили в северо-западной части ограды. Кстати, небезынтересно заметить, что некоторые информанты знают это божество как *тарт баркан*. В целом эти факты почитания лисиц вызывают большой интерес. Как известно, многие народы Северо-Восточной и Центральной Азии, например китайцы, приписывали лисицам злые чары, вредоносную магию. У монголов считается недобрый знаком, если дорогу перебежала лисица. Буряты чернобурую лисицу называли собакою Эрлен-хана – царя подземного царства мертвых¹³. В «Истории государства киданей» имеются сведения о строительстве храма Белой лисицы для увековечения памяти императора Тай-цзуна, умершего при загадочных обстоятельствах. В храме была помещена вылепленная из глины фигура белой лисицы с попавшей в нее стрелой императора¹⁴.

От размышлений по поводу происхождения *шар баркан* и *аоли баркан* нам интересно женское божество под названием *нян-нян баркан*, прочно вошедшее в разряд популярнейших божеств. Оно не является исконно даурским, ему издревле поклонялись южные соседи дауров – китайцы. Под наименованием *нян-нян* в Китае издавна были известны богини-покровительницы плодородия и сыновей. После распространения буддизма культ *нян-нян* в народном представлении стал сливаться с буддийским культом бодхисаттвы *Гуань-инь*¹⁵. Со временем различия стерлись настолько, что богослужения, посвященные *Гуань-инь* и *нян-нян*, проходили в одних и тех же храмах. Широкая популярность этого культа в средневековом Китае привела к его дальнейшему проникновению в Маньчжурию и далее к даурам. По мнению К. Хэмфри, даурский *нян-нян баркан* представляет собой синтез трех культов трех богинь: бодхисаттвы *Гуань-Инь*, богини Земли *Хоу-ту* и богини Запада *Сиванму*¹⁶. Похожую историю рассказывали нам некоторые информанты, полагавшие, что *нян-нян баркан* заимствован даурами из древних китайских преданий. Некогда жили три сестры, погибшие неестественной смертью и впоследствии ставшие богинями.

В отличие от китайянок и раньше и сейчас даурские женщины не ходят в храмы для поклонения *нян-нян*, культ даурской *нян-нян баркан* полностью домашний. Женщины кладут *нян-нян баркан*, сделанный в традиционном китайском стиле, в специальную коробочку или прикрепляют божество над окном внутри дома. Особенно почитают в домах, где часто болеют дети. Обычно божество представляется

в следующем виде: женщина средних лет в окружении семи детей: мальчиков и девочек. Внизу, в районе ног, находится больших размеров распустившийся красный цветок. Но не все иконы бывают одинаковыми, они видоизменяются в широком диапазоне: часто это одна женщина, иногда с лежащей под ней лисицей; можно вырезать *нян-нян* из домашней одежды, но в этом случае обязательно приделывают лицо и наряжают божество в другие хорошие ткани.

Известно, что дауры приносили и приносят небольшие жертвоприношения в виде *зуллэ* курицы. *Зуллэ* (по-бурятски «зулдэ») представляет собой лучшую часть, предлагаемую богам и гостям, состоит из языка, дыхательного горла, куска грудной кости, легких и сердца. С ним, в свою очередь, связано почитание специального духа или, правильнее, хозяина леса, по своему рангу сближающегося с божествами. Дауры называют его «*баин ачаа*» (в разговорной речи *байначаа*), что переводится как «богатый отец». Он контролирует все лесные богатства: животный и растительный мир. Ему делают подношения, когда отправляются на охоту, собирать ягоды, грибы или в дальнюю дорогу. *Байначаа* можно увидеть в разных местах леса. Примерно на уровне 1,5 м и выше с дерева (зачастую это береза) снимают кору и рисуют черной или коричневой краской изображение лица с удлинненными раскосыми глазами, открытым ртом и редкой бородой. Можно сказать, что *байначаа*, помимо всего прочего, это охотничий дух или дух охотничьего счастья. Чтобы охотнику сопутствовала удача, обязательно обращаются с добытым животным по особым правилам и всегда делятся частью добычи со встреченными на обратном пути людьми. Однако никогда дауры-охотники не делят с другими *зуллэ* добытого ими животного, ибо считается, что в нем хранится душа животного и удача охотника. Продолжая тему леса и природы в целом, упомянем о существовании и других похожих культов, например культа хозяев отдельных лесных участков, конкретных местностей (*эжид*), почитание водных правителей (*усун-хан*), живущих в глубинах больших рек Наун, Номин и других, а также культа огня (*галын баркан*).

В заключение немного места уделим демонологии, дьяволам, олицетворяющим в представлениях дауров нечистые силы. По нашим предварительным наблюдениям, дауры знают три вида нечистой силы: *мангее*, *шуркул* и *бон*. *Мангее* относится к высшим демонам,

играет важную роль в шаманской мифологии, он присутствует в *холер баркане* и по своему влиянию и силе превосходит *шуркул*, которому можно найти соответствие в бурятском языке – *шудхэр*. Аналогом же *мангее*, на наш взгляд, в шаманской мифологии являются *мангадхаи*. Дьяволом *бон*, со слов информантов, становятся люди, которых из-за неосмотрительности или по незнанию похоронили, т.е. закопали в могилу, когда они еще были живыми. Ими могут также стать невестки, которые из-за обид и притеснений в семье мужа кончают жизнь самоубийством. Когда они начинают вредить после смерти обижавшим их людям, дауры говорят: «*бон бособэй*». К разряду мелких чертей можно отнести и маленьких чертей под названием *яваг*. Они следят за неправильными действиями людей. Например, всем известно, что нельзя подстригать ногти в ночное время. *Яваг* собирают кусочки их ногтей и кладут в обувь тем, кто не соблюдает это правило.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Ф. 145. Оп. 1. Д. 1–17. Л. 17.

² Stuart K., Li Xuewei and Shelear. China's Daur Minority: Society, Shamanism, and Folklore // Sino-Platonic Papers. N. 60. December. Department of East Asian Languages and Civilizations University of Pennsylvania. Philadelphia, 1994. С. 22.

³ Ibid. P. 22.

⁴ АВ ИВР РАН. Л. 17.

⁵ Мальчакитова Р.Е. Ядерная лексика амурских эвенков // Амурские эвенки: большие проблемы малого этноса / Под ред. Г. В. Быковой. Вып 1. Благовещенск, 2003. С. 256.

⁶ Хао Цинюнь. Китайские ученые о происхождении дауров // Традиционная культура востока Азии. Благовещенск, 1999. С. 209–210.

⁷ Stuart K., Li Xuewei and Shelear. Ibid. P. 7.

⁸ Бойко Е. Спасенные отцом Давидом // Вокруг света. 1995. № 10. Рубрика «Неведомые тропы» на сайте <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/1279/>

⁹ Stuart K., Li Xuewei and Shelear. Ibid. P. 24.

¹⁰ Humphrey Caroline. Onon Urgunge. Shamans and Elders. Experience, knowledge and power among the Daur Mongols. Oxford, 1996. P. 279.

¹¹ Ibid. P. 189.

¹² Ibid. P. 264.

¹³ Хангалов М. Н. Собр. соч. Т. I. Улан-Удэ, 1960. С. 421.

¹⁴ Лун-ли Е. История государства киданей (Цидань го чжи). М., 1979. С. 93–94.

¹⁵ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 383.

¹⁶ Humphrey Caroline. Onon Urgunge... P. 289.

Традиционное пастбищное животноводство в Калмыкии – основа рационального использования пастбищных земель

Территория проживания калмыков находится на крайнем юго-востоке европейской части России и представляет собой равнинные земли – степи и полупустыни. Географические условия определили здесь и способ существования людей, основным занятием которых стало животноводство. Пастбищное животноводство – сбалансированная система, в которой наблюдаются сложные экологические взаимосвязи между растительностью и животными: при тебеневочном* содержании животные постоянно передвигаются; кочевание устраняет опасность выедания и вытаптывания кормов на одном месте, удлиняет общую продолжительность вегетационного периода. Степень интенсификации современного пастбищного животноводства должна соответствовать как природным, так и социально-экономическим условиям конкретной местности. В первую очередь необходимо учитывать биопродуктивность естественных пастбищ и риск необратимых деградационных изменений.

Пастбищное животноводство служило основой природопользования в засушливых регионах юга России на протяжении многих веков. Особенность его состояла в круглогодичном содержании скота на подножных кормах. Технология предусматривала максимально рациональное использование пастбищ, чтобы сохранить их продуктивность и способность к восстановлению, постоянную заботу о последующем

* Тебеневать – добывать корм из-под снега. Животные при этом копытами передних ног откапывают снег и получают корм.

воспроизводстве растительного покрова. Местным населением вырабатывался опыт организации и использования пастбищ, одновременно создавались уникальные породы домашнего скота.

Длительная практика хозяйствования позволила выработать оптимальное соотношение разных видов животных в стаде (15,5% составляли овцы, 15,5 – верблюды, 43,4 – лошади, 25,2 – крупный рогатый скот и 0,4% – козы). Наблюдения за пастбищами выявили, что самое негативное воздействие на их состояние оказывают козы и овцы, затем крупный рогатый скот, далее – лошади. Самая низкая степень отрицательного воздействия на аридные экосистемы – у верблюдов. Соблюдение нужного соотношения овец и верблюдов позволяло эффективнее использовать пастбища, снизить нагрузку животных на естественные экосистемы, обеспечив тем самым ежегодное самовозобновление и самовоспроизводство кормовой массы. Все пастбища делились на сезонные – весенние, летние, осенние, зимние, – а также по принципу расположения – ближние и дальние. Ближнее пастбище состояло из резервного пастбища, а также из пастбища для выпаса молодняка. Дальнее было предусмотрено для благоприятной погоды и непогоды.

Вместе с тем пастбищное животноводство – это не только отрасль регионального сельскохозяйственного производства, это – особая философия быта, экономики, культуры и экологии кочевого народа. При использовании пастбищ соблюдалась определенная очередность стравливания участков. В ранневесенний период скот выпасался на пастбищах с эфемероидной растительностью **, которая наиболее часто приурочена к возвышенным местам¹. Затем появлялись эфемеры ***, но с наступлением летней жары они полностью исчезали, поэтому скотоводы старались использовать такие участки в более раннее время года. В летние месяцы скот переводился в низинные места: в лиманы, балки, к озерам. Здесь растительность менее страдала от жары и засухи, травостой сохранялся. Участкам, выделенным под зимний выпас, предоставлялся своеобразный отдых. На них с ранней весны до глубокой осени скот не выпасали, в этом случае создавались необходимые условия для хорошего произрастания и обсеменения кормовых растений. К моменту перегона

** Эфемероиды – многолетние растения, надземная часть которых живет несколько недель.

*** Эфемеры – однолетние растения с коротким сроком развития.

на зимние пастбища животные, по причине недостатка травы, не оставались на одном месте больше 2–3 дней.

По мнению исследователя Л. П. Потапова, для содержания одной головы скота в зимнее время требуется примерно 8–10 га естественных пастбищ среднего качества. Пригодные для пастбы участки не всегда находились рядом. Поэтому калмыки совершали перекочевки с места на место со стадами не только летом, но и в остальное время года. Известный естествоиспытатель П. С. Паллас писал, что «калмыки со стадами своими зимою кочуют в полуденной стороне Волжской степи и вдоль берега Каспийского моря, но всегда в некотором отдалении от реки Яика, где кочевали киргизы. При Каспийском море имеют они довольно камышу для употребления вместо дров, и снегу там выпадает столь мало, что скотина сама находит себе корм на полях»².

У калмыков исторически было развито кочевое скотоводство. Ареал кочевания у них был невелик и отличался почти неизменными маршрутами, кочевые земли строго распределялись и оберегались общинно-правовыми нормами. Из поколения в поколение передавалась информация о том, какие земли и почему необходимы в качестве сезонных кочевий. В Калмыкии для зимовки использовались земли, на которых выпадало наименьшее количество снега, эта территория носила название «Хар газр» – «Черные земли». Весенняя перекочевка начиналась в конце февраля – начале марта³. Кочевники перегоняли скот в максимально удаленную от зимовки часть летних пастбищ с небольшой скоростью, так как шел расплод скота и прием молодняка. В течение лета стада медленно продвигались по кривой линии, максимально используя при этом всю территорию, стравливая подножный корм. Длина такого перегона скота составляла 200–300 км.

Зимняя кочевка также требовала определенного порядка: впереди шли лошади – вид скота, который может сам добывать корм из-под снега, за ними – крупный рогатый скот, овцы и последними – верблюды. При зимней кочевке у берегов рек этот порядок не соблюдался, так как в качестве корма использовались камыш и рогоз⁴.

Перегон скота на Чёрные земли и обратно происходил по строго установленному маршруту, по местам, где имелись сочные травы и хорошие водопой. Однако водные преграды, в частности через реку Волгу, приводили к гибели животных, особенно молодняка. Поэтому в приволжских улусах организации переправ уделялось большое внимание.

Судя по сведениям середины XIX в., переправа через Волгу обычно происходила в тихую погоду. Калмыки готовили для этого свои дощанки, на которые вводили верблюдов, коров, овец и маленьких жеребят, чтобы переправить их на противоположный берег. Конные табуны вместе с подростками уже жеребьятами, двухгодовалыми и третьяками, пускали вплавь через реку. В конце XIX в. Черные земли продолжали выполнять роль зимних пастбищ. Всякое более или менее крупное скотоводческое хозяйство степей с востока от берегов Волги, с северо-востока Эргенских гор стягивалось к зиме на Черные земли, где собиралось огромное количество скота со всеми пастушескими хотонами. На лето весь этот скот расходился по разным углам степи. Начиная с XVIII в. Чёрные земли постоянно использовались для зимнего выпаса скота.

Известно, что эволюция природного ландшафта Черных земель шла параллельно с антропогенной нагрузкой, которая в начале 50-х гг. XX в. была минимальной, а в 70–80-х гг. достигла максимума. Это подтверждает схема, отображающая исторические этапы освоения Черных земель.



В 80-е гг. XX столетия вследствие хозяйственной деятельности темпы деградационных процессов на пастбищах стали высокими. Сокращение площадей природных кормовых угодий в Северо-Западном Прикаспии составляло 2–5% в год. Скорость снижения продуктивности природных пастбищ составляла 1–5% в год⁵. Из травостоя пастбищ практически исчезли такие ценные растения, как житняки, типчак, волоснец, пырей, полынь белая и прутняк (кохия). Из-за бессистемной эксплуатации пастбищ, отсутствия приемов их рационального использования возросла их сбитость, возникли пустынные пятна, очаги засоления и ветровой эрозии. Ученые ВНИАЛМИ по материалам аэрофотосъемок установили, что за последние три десятка лет площадь подвижных песков на территории пастбищ от Каспия до Ергеней и от Волги до Куры увеличилась с 5 до 25%. В некоторых районах Калмыкии пески привели в негодность 75% пастбищ.

В основе борьбы с опустыниванием пастбищ, сохранением и увеличением их продуктивности лежит повышение плодородия и эрозийной устойчивости почв в аридных условиях Северо-Западного Прикаспия. Как показали исследования экологов В.П. Зволинского (2004), А.Ф. Туманян (2005)⁶, особое внимание должно отводиться научно обоснованным мерам и способам по рациональному использованию всего природного комплекса региона, поверхностному и коренному улучшению степных пастбищ.

В настоящее время состояние естественных кормовых угодий Черноземельского, Яшкульского, Юстинского и Лаганского районов требует повышенного внимания специалистов и руководителей хозяйств, которые обязаны принять срочные и действенные меры для повышения урожайности кормовой базы на уникальных природных пастбищах и не допускать увеличения нагрузки на эти угодья.

Таким образом, порядок использования территории под выпас скота местным населением можно назвать народной технологией пастбищного животноводства. Благодаря такой технологии экологическое равновесие при высокой нагрузке скота на пастбища (в Калмыкии – 2,9 млн условных голов овец) сохранялось до середины XIX в. Самым ценным опытом явилась выработка приспособленной к природным условиям технологии пастбищного кочевого животноводства.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Федюков А. П. Природа Калмыцкой АССР. Элиста, 1969.
- ² Цит. по: Эрдниев У.Э. Калмыки. Элиста, 1980. С. 123.
- ³ Зонн С. В. Республика Калмыкия – Хальмг Тангч – Европейский регион экологической напряженности // Сборник статей «Биота и природная среда Калмыкии». Москва – Элиста, 1995.
- ⁴ Растительный мир Калмыкии. Элиста, 1977.
- ⁵ Туманян А. Ф. Агроэкологические и геоботанические аспекты деградации и повышения продуктивности фитоценозов в аридной зоне Прикаспия // Автореф. дис... д-ра с.-х. наук. Астрахань, 2005.
- ⁶ Зволинский В. П. Экологическое восстановление и повышение продуктивности деградированных экосистем Прикаспия // Научно-производственное обеспечение развития комплексных мелиораций Прикаспия. М., 2006. С. 19–27; Туманян А. Ф. Указ. соч.

II. ФОЛЬКЛОР, РЕЛИГИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

А. А. Бурыкин

К исторической и ареальной типологии монгольских сказок о Царцаа Намжил: сибирские, тюркские, кавказские и европейские параллели

Параллели между устным народным творчеством монгольских народов и фольклором других народов, входящих в алтайскую языковую общность, а также с фольклором других народов Евразии представляют весьма интересный и важный объект исследования. Изучение сходств сюжетов, мотивов и иных структурных элементов нарративных текстов и образцов малых фольклорных жанров, начатое классиками отечественного монголоведения, еще долго не сможет исчерпать богатства материала, который содержится как в произведениях устной словесности, так и в ранних литературных памятниках монгольских и тюркских народов. Само по себе сходство сюжетов, общность сказочных и эпических мотивов повествований, притч, загадок или заклинаний (чрезвычайно близких, почти до тождества) еще не могут служить обоснованием языкового родства алтайских народов, несмотря на то, что в этих языках совпадают некоторые названия фольклорных жанров (например, общий корень имеют названия для заклинаний-благопожеланий – монгольские термины *ёроол* и эвенкийское *хиргэчэн*, явно общим является монгольский жанровый термин *улигер* и редкое эвенское название прозаического произведения *улгур*)¹.

Фольклорный материал при его историко-типологическом изучении может дать аргументы в пользу прямых культурных заимствований, являющихся результатом таких ареальных связей, которые способны были бы подтвердить гипотезу о контактном характере языковых сходств вследствие массовых однонаправленных заимствований – при значительной степени сходства текстов, сюжетов, состава мотивов, – он же мог демонстрировать более отдаленные сходства, свидетельствующие о глубоких дивергенциях в духовной культуре разных групп первоначально единой общности.

Даже вне этногенетического или культурогенетического контекста выглядит увлекательной перспектива изучения взаимодействия монгольского фольклора и фольклора народов – северных соседей монголов – например, в области сюжетов сказок. Такие исследования до недавнего времени были затруднены из-за того, что сказки народов Сибири (как сказки народов тунгусской группы, так и сказки палеоазиатских народов) были доступны ученым в небольшом объеме, а обладатели объемных архивов полевых записей сказок этих народов (обычно по разным причинам) не имели возможности привлекать для сравнения монгольский фольклорный материал. Не менее перспективным представляется сравнительно-историческое и сравнительно-типологическое изучение фольклора монгольских и тюркских народов, в особенности сказок тюркских народов, которые не испытывали на себе монгольского влияния.

Предметом настоящей работы является сюжет монгольской сказки о герое по имени Царцаа Намжил в сравнении со сказочными текстами народов Восточной Сибири, турецкой сказкой, а также со сказками народов Северного Кавказа и народов Европы.

Монгольская сказка имеет следующий сюжет:

Человек по имени Царцаа Намжил за три года жизни в монастыре ничему не может научиться: учитель посылает его путешествовать, тот учится подражать крику и действиям птиц, антилоп, мышей, пробует объясниться знаками с китайским купцом, приходит к хану, хан дает ему задание отыскать украденное кольцо ханской жены: Царцаа Намжил воспроизводит действия животных, наблюдающие за ним дают им символическое истолкование и принимают его за всеведущего; женщина, укравшая кольцо, сознается в краже; на диспуте с ламами он воспроизводит знаки, которыми

объяснялся с китайцем; ламы считают его самым мудрым из них; в последнем испытании хан, поймав кузнечика и зажав его в руке, предлагает Царцаа Намжилу угадать, что у него в руке; Царцаа Намжил, подразумевая себя самого, говорит, что Кузнечика не поймали два раза, но на третий раз он, кажется, должен умереть; хан, не зная прозвища Намжила, думает, что он отгадал его загадку и выдержал испытание; Намжил возвращается к себе и живет счастливо².

В волшебных сказках якутов есть персонаж с именем Чаарчахаан, в якутских бытовых сатирических сказках – герой носит имя Чээрэ Чээрэкэээн³. Нет сомнений в том, что перед нами одно и то же имя, причем то самое имя персонажа, встречающееся в сказках юкагиров, эвенов и эвенков. Заметим, что вопрос о монгольском влиянии в области фольклора на устное народное творчество якутов представляется нам значительно менее изученным, нежели вопрос о большом количестве монгольской лексики в якутском языке, хотя изучение этого материала позволило бы как-то прояснить ситуацию в вопросе о субстратном или суперстратном характере монголизма якутского языка, и в особенности якутской топонимики с монгольскими по происхождению топоосновами. В данном случае имя сказочного персонажа, несомненно, заимствовано у монголов, ибо оно имеет фонетический облик, не свойственный якутским словам, и не объясняется с помощью якутского языка.

Несколько версий сказок о Чарчахане зафиксировано у эвенков:

1. Хитрый эвенк Чарчикан бросает в котел кость, говорит, что пропало мясо, получает теленка, убивает его, получает взамен быка⁴;
2. Чарчикан везет куклу, куклу топят в воде, в качестве отступного Чарчикан берет в жены младшую дочь хозяина⁵;
3. Чарчахан попадаетея людоеду, который собираетсея его сварить, он прогоняет людоеда⁶;
4. Чарчахан притворяется мертвым, его находит существо-половинка Чулугды, несет его домой; Чарчахан обманывает Чулугды, выкалывает ему единственный глаз и уходит, замуровав выход из жилища Чулугды⁷.
5. «Как Чарчахан умирал»: к Чарчахану приходит злой дух Харги взять его душу, Чарчахан просит разрешения сделать себе

гроб, берет с собой бубен, Харги отсылает его на Среднюю землю; Чарчахан живет долго, а Харги больше не является людям видимым – становится невидимкой⁸.

Ни одна из этих сказок не связана напрямую со сказкой о Царцаа Намжил. По сути, у эвенков складывается собственный цикл сказок о герое-трикстере с монгольским по происхождению именем. Персонаж с тем же именем встречается в следующих двух эвенских сказках.

1. У старухи (sic!) Тарчакан четверо детей (Травяная Нога и т.п.), она посылает их за водой, дети погибают; 2) Тарчакан – Чарчахан и дети обманывают жену людоеда, тот ее убивает; Чарчахан истребляет людоеда, дети оживают⁹. В первом случае имя героя, получившего иную гендерную идентификацию, привязывается к иному сюжету, второй текст по мотивам и персонажам близок эвенкийской сказке под № 3. Несколько сказок с этим персонажем, имеющих разные сюжеты, известны у юкагиров.

2. Тяртекана обманывает песец, который оставляет свой зуб на блюде, Тяртекан шаманит, среди пришедших на камлание зверей узнает песца по потерянному зубу; Тяртекан попадает к людоеду, но спасается от него¹⁰. Первая часть сказки очень близка к одному из эпизодов эвенской сказки о лисе¹¹, вторая часть – к эвенским сказкам о герое с именем Дэбрэ и, по существу, отличается от них лишь отсутствием у людоеда грибов-ловушек.

3. При перекочевке Чарчахан посылает детей искать потерянный мешок с ложками, дети тонут в воде; жена Чарчахана повсюду ищет их; ворон рассказывает ей, что Чарчахан скормил детей шаману; Чарчахан допытывается, как она узнала об этом, жена говорит, что понимает язык воронов, так как ее кормили в детстве вороньими яйцами¹². Эта сказка на первый взгляд не имеет аналогий у сказок тунгусских народов.

4. Чарчахан и его дети и младшие братья (Травяная Нога и др.) хотят убить оленя-быка, младшие все погибают; Чарчахан приходит к сказочному старику, сказочный старик хочет съесть Чарчахана, Чарчахан его убивает¹³. Эта сказка сходна в одинаковой мере как с одной из эвенских сказок (однако в них различаются родственные связи персонажей), так и с эвенкийскими сказками, повествующими о борьбе героя с опасным для него существом. Насколько мы можем

судить, монгольские сказки о Царцаа Намжил не встречаются в сказках тюркских народов, имевших устойчивые культурные контакты с монголоязычными народами. По существу, единственной известной аналогией монгольской сказки о Царцаа Намжил является турецкая сказка под названием «Звездочет»¹⁴, имеющая следующее содержание:

Жена желает, чтобы муж стал придворным звездочетом; муж вживается в роль отгадывателя, находит нарочно украденный перстень жены звездочета, находит перстень, украденный служанкой жены султана, и возвращает его как проглоченный гусем, султан ловит кузнечика и предлагает угадать, что у него в руке, герой называет кузнечика, султан делает героя звездочетом.

Эта турецкая сказка обнаруживает сходство с монгольской сказкой. Можно отметить следующее: в турецкой сказке, в отличие от монгольской о Царцаа Намжил и многих других сказок о гадальщике с именем Кузнечик или Сверчок, заметно увеличен женский компонент повествования. Герой начинает активные действия по воле жены, и женские персонажи, в числе которых присутствует служанка, укравшая кольцо у госпожи, явно превышает число женских образов в других сказках. Важным – и довольно странным – отличием этой сказки от монгольской сказки и тех сказок о Кузнечике и Сверчке, которые будут рассматриваться далее, оказывается то, что само слово Кузнечик в третьем испытании не имеет сюжетной мотивировки: оно не связано ни с именем, ни с прозвищем героя.

Кабардинская сказка «Кузнечик» имеет такой сюжет¹⁵:

Бедняк по имени Кузнечик находит пропавших коней хана, отыскивает украденное кольцо ханской дочери и возвращает его под видом того, что кольцо проглотил гусь, другой хан испытывает гадальщика тем, что прячет в руке Кузнечика, гадальщик произносит свое прозвище, потом ссылается на то, что мог гадать только три раза.

В этой сказке сохраняется тройственность заданий гадальщику, однако характер первого задания – отыскать коней – как бы устраняет сюжетный повтор, характерный для турецкой сказки, где отыскание колец становится основным занятием героя. Черкесская сказка с названием «Кузнечик» имеет сюжет, идентичный с кабардинской сказкой, но в последнем испытании отсутствует отправление к другому князю.

Монгольская сказка о Царцаа Намжил, турецкая сказка об удачливом гадальщике и кавказские сказки, сохраняющие имя главного героя в лучшей степени, чем турецкая сказка, обнаруживают параллели в новеллистических сказках народов Европы. В этих сказках герой имеет несколько иное прозвище – Сверчок, однако это компенсируется общностью представлений о кузнечиках и сверчках в мифологии и повествовательном фольклоре. Так, среди сказок о животных имеются сказки о кузнечике и муравье и сверчке и муравье, имеющие почти тождественное содержание, лежащее в основе сюжета басни И. А. Крылова «Стрекоза и муравей», – таковы ингушская сказка «Кузнечик и муравей», ассирийская сказка «Муравей и кузнечик», одна из североафриканских сказок «Муравей и сверчок». В албанской сказке «Мышь, сверчок и кот» сверчок выступает в необычной роли кредитора мыши; кот заставляет мышь вернуть долг сверчку.

Возвращаясь к нашему предмету, изложим содержание латышской сказки «Всевидец»:

Бедняк-старик желает заработать денег, у барина пропадает дорогой перстень. Воры признаются в краже, перстень находят в индюке, барин, желая испытать гадальщика, ловит сверчка и сажает его под кружку, спрашивает что под ней – герой, называя самого себя по прозвищу, говорит: «Ох, Сверчок, Сверчок, вот и угодил ты не на свой шесток». Таким образом старик приобретает репутацию великого ведуна.

В данной сказке представлены не три, а только два испытания гадальщика, но эпизод с украденным перстнем в деталях совпадает с аналогичными эпизодами турецкой, карачаевской и черкесской сказок.

Чешская сказка «Яндала и Сверчок» содержит те же сюжетные элементы, но ее содержание осложнено дополнительным повествованием в начале и в конце сказки. Ее содержание таково:

Два приятеля-батрака – Яндала и Сверчок – присматривают невест, но не могут заработать денег на свадьбу: идут в город, чтобы стать гадальщиками. У царевны пропадает перстень, слуги гадальщиков, украсившие его, признаются гадальщикам в краже, перстень находят в индюке. Царь показывает шкатулку со сверчком, предлагает угадать, что внутри; Яндала называет прозвище приятеля – Сверчок: царь награждает гадальщиков. На обратном пути они пугают разбойников и берут себе награбленные ими деньги, живут счастливо.

В этой сказке и эпизод с пропавшим перстнем, и эпизод со случайным отгадыванием скрытого объекта занимают подчиненное положение в структуре изложения и приобретают значимость в тексте только в связи с тем, что в одном из них обыгрывается прозвище одного из героев. В этой сказке Сверчок – только спутник Яндалы, который оказывается вполне самостоятельным героем в сюжете о плутах.

Необычным в сравнении с тем, с чем мы уже встречались, оказывается построение французской сказки «Попался, сверчок!», в которой эпизоды угадывания, основанные на ассоциации загадываемых предметов с именем героя, предшествуют мотиву отыскания украденного кольца, возвращаемого похитителями из страха разоблачения. Сюжет этой сказки может быть изложен следующим образом:

Маленький пастух Венсан, по прозвищу Сверчок, разгадывает три загадки. Одна связана с липой (липовый гадалщик), другая – с его именем Венсан, созвучным числу 2000, третья – с прозвищем Сверчок. После этого Венсан приходит в город, находит кольцо богатой женщины, украденное ее слугами, слуги признаются, кольцо возвращают, как будто оно было съедено гусакom, гадалщик получает награду. С тех пор и солдаты, и мальчишки говорят, поймав кого-нибудь: «Попался, сверчок!».

Эта сказка является хорошей иллюстрацией трансформации сюжета, изменения состава мотивов и рекомбинацией мотивов внутри как будто бы тождественного сюжета. Впрочем, другие сказки с аналогичным сюжетом и тем же главным героем показывают нам не менее выразительные трансформации иного типа – удвоение персонажей (чешская сказка), пропуск мотивов (латышская), гендерные вариации персонажей (турецкая, чешская).

Таким образом, монгольская сказка о Царцаа Намжил, турецкие и кавказские сказки о гадалке Кузнечике и европейские сказки о гадалке Сверчке имеют ряд общих мотивов, связанных с поисками кольца, причиной которого является страх воров перед разоблачением со стороны гадалки, и случайным угадыванием объекта по собственному прозвищу. При этом все привлеченные к сопоставительному анализу тексты существенно различаются по составу персонажей, композиции и даже по тому месту, которое занимают эпизоды с действиями гадалки. Для тюрко-монгольской этнокультурной общности мы можем предполагать распространение общего сюжета, и то же можно найти

в кавказском регионе, где два текста чрезвычайно сходны. В Европе мы встречаем распространение мотива, связанного уже не с кузнечиком, а со сверчком как объектом загадывания и как прозвищем героя сказки. По крайней мере, в Западной Азии и Европе фоном из зооморфных персонажей для рассматриваемой нами сказки с именем персонажа Кузнечик или Сверчок служат сказки о кузнечике и муравье, которые представляют собой сказочные прообразы басни И.А. Крылова «Стрекоза и муравей».

Какой-то ключ к разгадке о гадателе по имени Кузнечик нам может дать лаосская сказка «Как вороне не удалось кузнечика склевать» со следующим сюжетом.

Ворона хочет съесть кузнечика; кузнечик загадывает вороне загадки, ворона не может их отгадать, судья признает правоту кузнечика, но ворона с тех пор всегда съедает кузнечиков.

Данный текст имеет исключительную ценность: во-первых, он не имеет близких аналогий, во-вторых, именно он дает нам основания полагать, что в основе сюжета или комплекса мотивов о гадателе или трикстере Кузнечике/Сверчке лежат сказки о животных, которые в процессе своей эволюции подверглись трансформациям, связанным с заменой персонажей на людей и с определенной перестановкой функций персонажей. Именно за счет последнего кузнечик-загадыватель в результате инверсии стал кузнечиком или сверчком – объектом загадывания, и в результате переосмысления имени – Кузнечиком и Сверчком. Возможно и иное – если системы личных имен в этнической традиции соотносятся с именами нарицательными, то переосмысление статуса сказочного персонажа «зооморфный персонаж» > «антропоморфный персонаж с именем-зоонимом» может оказаться попросту ожидаемым явлением.

Как показывают наблюдения, тексты сказок о гадателе Кузнечике или Сверчке, несмотря на свою широкую распространенность в смежных традициях как в Азии, так и в Европе, в общем не показывают явных заимствований. Для нас важно, что монгольские и тюркские варианты этих сказок с определенностью не восходят друг к другу, то же можно сказать и о балтийских (латышская) и славянских (чешская) сказках. Только две кавказские сказки, чрезвычайно близкие друг к другу, могут восходить к единому источнику. Таким образом, данные фольклора, несмотря на легкость и простоту заимствования сюжетов

и мотивов, не коррелируют с представлениями о том, что общий лексический фонд алтайских языков составляют взаимные заимствования – скорее всего, мы и в языках, и в культуре имеем дело с результатами дивергенции единой общности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Борджанова Т. Г., Бурыкин А. А. Калмыцкие стихотворения-приметы и их параллели в фольклоре народов Сибири // Теегин герл (Свет в степи). 1999. № 3. С. 100–108; Борджанова Т. Г., Бурыкин А. А. К сравнительному изучению эвенских загадок: тунгусо-маньчжурские и монгольские параллели // *Altaica*. Вып. 5. М., 2001. С. 32–49; Бурыкин А. А. Малые жанры эвенского фольклора. СПб., 2001.

² *Mongolian Folktales and Stories / Translated from Mongolian by D. Altangerel*. Ed. by Owen Lattimore. Ulanbaatar, 1979. P. 125–132; *The Legend of Cuckoo Namjil [s.a.]*. The Legend of Cuckoo Namjil / Translated from Mongolian by D. Altangerel. Ed. by Owen Lattimore. Ulanbaatar, [s.a.] P. 199–206.

³ Якутские сказки. Т. 1. Якутск, 1964. С. 112–117; Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974. С. 221–222, 229.

⁴ Оегир Н. Человек сильнее всех. Красноярск, 1986. С. 50–51.

⁵ Там же. С. 52–53.

⁶ Там же. С. 60–62.

⁷ Танчами. Сказки народов Севера. Красноярск, 1988. С. 43–44.

⁸ Там же. С. 44–45.

⁹ Новикова К. А. Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан, 1987. С. 45; Сказки народов Северо-Востока. Магадан, 1956. С. 299–302. Помимо данных двух опубликованных текстов, при полевой работе автору встречались также минимум два упоминания о герое-трикстере с именем Тарчакан (одно – на Охотском побережье в с. Гижига, второе – на Чукотке в с. Марково), однако тексты сказок с этим персонажем не удавалось записать, так как они якобы «неприличного» содержания.

¹⁰ Легенды и мифы Севера. М., 1985. С. 331–334 – с разбивкой на два текста. См. также: Сказки народов Севера. Л., 1959. С. 493–495; Сказки народов Северо-Востока. Магадан, 1956. С. 259–261.

¹¹ Новикова К. А. Эвенские сказки, предания и легенды. С. 12–13.

¹² Фольклор юкагиров Верхней Колымы. Хрестоматия. Ч. 1–2. Якутск, 1989. № 12. С. 48–49.

¹³ Там же. № 29. С. 90–93.

¹⁴ Султанша из подземелья. Турецкие сказки. М., 1992.

¹⁵ Все сказки, рассматриваемые в настоящей работе, см. на сайте <http://skazka.province.ru>, www.skazka.rondon.org, а также на других сайтах Интернета.

Семантика образов персонажей в шаманских ритуальных обрядах*

Во время шаманских ритуальных обрядов у бурят можно условно обозначить два основных вида связи в пространстве. В одном из них действие разворачивается в вертикальной плоскости, относящейся к реальному пространству, в другом – в горизонтальной плоскости, имеющей отношение к сакральному полю. В пространственной схеме обряда не менее актуально деление на две сферы: *свое* и *чужое*. К своему пространству относится все реальное, принадлежащее живому миру. В обряде посвящения в шаманы к *чужому* миру относится сакральное пространство небожителей и предков, локализованное на небесах. Необходимым условием проведения обряда является установление прямого контакта между этими сферами.

Обрядовые события регламентированы особыми правилами, обеспечивающими непрерывность развертывания общего сценария «игры». Близость игры и ритуала отмечалась многими исследователями. Действительно, сюжет событий разворачивается по определенному сценарию, где игровые моменты со сценическими атрибутами одежды и поведения заранее оговорены. Хотя в реальном пространстве обряда нет жесткой регламентации поведения. При проведении обрядов, связанных с сакральным пространством, необходимым условием является знание «своего места» в этом действии и понимание принятых кодов. При установлении связи между мирами актуализируются правила поведения, что влечет за собой повышение семиотичности пространства.

В обрядовом действии особая роль отводится персонажам, выполняющим только им присущую функцию. По сценарию, девять

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 08–06–00328-а

сыновей/детей шамана, называемые *юсунгуты* (досл. перевод девятка), олицетворяют детей небожителя и являются реальными помощниками в ходе проведения ритуальных действий. В шаманских обрядах теломыгия, записанных исследователем М. Н. Хангаловым весной 1912 г. у унгинских и бильчирских бурят, перед началом ритуала выбирают девять сыновей шамана, одевают их в белые одежды, и они вместе с шаманом и посвящаемым шаманят, помогают в ходе обряда. Примечательным фактом, касающимся девяти сыновей, является следующий эпизод: «На березах натягивают белую волосяную веревку с надетыми на нее кольцами. С этими кольцами играют, бросая их взад и вперед, девять сыновей. Так будто бы играли девять сыновей тэнгеринов»¹.

В шаманских призываниях наиболее четко обозначены девять сыновей небожителей Эсэгэ Малан тэнгри, Хухэдэй Мэргэна, отличающиеся резвым характером, и девять дочерей, умеющие красиво плясать. Весь ритуал подчиняется кодовым правилам, связанным с числовой, цветовой, пространственной символикой. Белый цвет подчеркивает непорочность небесных детей, число девять символизирует сакральное небесное, солнечное начало, все действия проводятся строго по ходу солнца. По данным Ц. Жамцарано, девять сыновей Неба были героями, демиургами. Они создали солнце, землю и учредили свадебную обрядность, т.е. были основателями института парной семьи².

Д. С. Дугаров, анализируя хори-бурятский обряд посвящения в шаманы, поясняет: «Происхождение и функциональное значение девяти детей Неба не совсем понятны. Некоторый свет на эти вопросы проливает миф о сватовстве Великого Неба (*Ундэр тэнгэри*) и Широкой Земли (*Улгэн дэлхэй*)»³. Дети Великого Неба спущены на землю в наказание за насмешку над главным мифологическим персонажем Ежом *Заряя Азарга*. По мифологической версии, дети спущены на землю навсегда. Автор предполагает, что они и являются девятью детьми, участвующими в обряде. Данная версия вызывает некоторое сомнение, в многочисленных шаманских призываниях описывается, как дети небожителей спустились на землю помогать земным людям и остались жить как хозяева гор и местностей в виде *хатов*. Во-первых, *юсунгуты* спускаются на землю только на определенное время и на обозначенное пространство

и, выполнив свою функцию, возвращаются на небеса. Во-вторых, они временно воплощаются в людей, возможно, превращаются в живых «онгонов». Создается впечатление, что девять помощников шамана являются знаковыми фигурами только в представлениях подобного рода.

В современном обряде посвящения в шаманы, записанном нами в Агинском национальном округе в июне 2002 г., события о девяти детях имеют ярко выраженный сюжетный характер. Девять детей (девушки и парни) небожителя проходят через обряд, устанавливающий их связь с сакральным миром. Обряд называется *ами гаргаха* – выселение души в силу того, что они являются детьми небожителя, то на период обрядового действия как бы они лишаются своей земной души. Шаманка призывает духов, бьет в бубен, затем на бубен ставит пиалу с водкой, прикладывает к голове каждого и затем бросает с бубна пиалу на землю. Если чаша падает боком или вверх дном, то весь процесс повторяется снова, перед повтором окуривают три раза священной травой того, чья чаша упала вверх дном. Если чаша падает как положено, то испытуемый три раза обходит чашу по ходу солнца, кланяется, берет ее и относит на стол. Таким образом, как пишет Д. С. Дугаров, «по зову шамана души детей спускаются с неба на землю по мировому дереву, вселяются в специально подобранных для этого обряда чистых, непорочных девушек и юношей»⁴.

Тема соединения с иным миром представлена различными способами, в данном случае каждому на грудь вешают красную кисточку для защиты сердца и в знак того, что они сейчас отрешены от реального мира. С этого момента любое событие регламентирует поведение персонажа, оказавшегося в плотном окружении чужого пространства, и что особо примечательно, в данном случае девять детей небожителя оказываются в реальном мире как бы чужими. Потому соблюдаются многочисленные предписания, направленные на замыкание пространства для защиты детей иного мира, особо уязвимых в реальном пространстве. Им разрешается ходить, только взявшись за руки, ни в коем случае не покидать обозначенное сакральное пространство, не соприкоснуться ни с чем «грязным». В некотором роде воссоздается фрагмент иного мира в центре своего пространства, и подобная модель предполагает существование своего и чужого

в рамках единого целого. *Юсунгуты* олицетворяют собой посланников мира небожителей и выполняют в этом обряде функцию связующего звена.

Кульминацией событий является момент, когда будущая шаманка входит в измененное состояние сознания *онго орохо*. Для этого посвящаемая и *юсунгуты* начинают танцевать в стиле *ёхора*, поют ритмичные песни, затем под убыстряющийся стук бубна начинают бегать вокруг деревьев до тех пор, пока посвящаемая не войдет в измененное состояние сознания *онго орохо*. По правилам «игры» она станет шаманкой, если влезет на дерево-отец и прокукует. После этого она спускается вниз, и девять детей принимают ее на одеяла так, чтобы она не касалась земли. Здесь реальная роль *юсунгутов* сводится к подбадриванию и поддержанию посвящаемой, по мифологической же версии, они как дети небожителей помогают ей войти в связь с иным миром и начать общаться со своими предками-шаманами. Как верно замечает исследователь Р. Кайуа, событие «всецело разворачивается в строго ритуальном порядке и в соответствии с заранее известной мифологией. Все действие выглядит как драматическое представление»⁵. После этого проводят обряд вселения души – *ами оруулха*, возвращения к прежней жизни. Ритуал сопровождается действиями по очищению символического пространства и восстановлению границы между своим и чужим миром.

В итоге ритуального действия, по сюжету, происходит обряд вселения души *ами оруулха*, в котором повторяется тот же процесс, который был при обряде выселения души *ами гаргаха*. В данном случае при соединении верха и низа в контексте обрядового действия основной категорией становится символический путь, перемещение из *своего* в *чужое*, и по завершении ритуала возвращение в свое пространство. Мнемонический знак, кодирующий их иной статус, выполняет в дальнейшем роль оберега для шаманки. Кисточки, которые были повешены на грудь *юсунгутов*, новоявленная шаманка собирает для кисточки на свою шаманскую шапочку. Функция детей, помогающих земным людям донести до предков и небожителей молитвы и подарки, завершена.

Рассмотренные нами эпизоды из ритуального действия доказывают, что все события и явления одновременно имеют практическое и символическое значение. Каждый этап ритуала может рассматриваться

в знаковом аспекте. Любой обрядовый ритуал проводится по необходимости, решая жизненно важные задачи по сохранению, контролю и воспроизводству своих символических ценностей.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 2. Улан-Удэ, 2004. С. 135.
- ² Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991. С. 53.
- ³ Там же. С. 51.
- ⁴ Там же. С. 52.
- ⁵ Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М., 2007. С. 114.

Культ Хормусты в сакральной традиции монголов

Хормуста – божество индо-буддийского происхождения (семантически – эквивалент Индры), в силу исторических обстоятельств адаптировавшееся в монгольской мифологии. В результате слияния его образа с древнемонгольским Хухэ Мунхэ тэнгри Хормуста приобрел статус верховного божества в тэнгристском пантеоне монголов. Данная трансформация свидетельствует об эволюции религиозно-мифологических представлений кочевников в эпоху после Чингисхана, нашедших отражение в шаманских ритуальных текстах. Эти тексты относятся к важным источникам, раскрывающим культовые аспекты в сакральной традиции монголов.

Среди сохранившихся молитвенных обрядников, посвященных ураническим божествам, нередко упоминается имя Хормусты. Так, в одной из инвокаций (молитва) он именуется «тэнгрием, всех создавшим»¹, в чем нетрудно усмотреть черты божества-демиурга, свойственные Хухэ Мунхэ тэнгри. При этом необходимо напомнить, что в старинных обрядниках, составленных в эпоху Чингисхана еще до широкого распространения буддизма в Монголии, Хормуста не фигурирует². Лишь в более поздних редакциях он замещает Хухэ Мунхэ тэнгриа, а если последний и упоминается в общем перечне призываемых божеств, то вслед за новоявленным верховным божеством³. В то же время монгольский Хормуста сохраняет в себе следы уйгуро-буддийского происхождения и уживается с богами тибетского пантеона.

Характерный в этом плане образец шаманской поэзии записан Б.Я. Владимирцовым во время его поездки в Монголию в первой

трети минувшего столетия. В силу семантической насыщенности текста мы приводим его целиком.

Ваджрапани,
оберегающий, владея верхним телом!
Манджушри,
оберегающий, владея нижним телом!
Хан Богдо Дайин Дерьхе,
спасающий, наблюдая сторону тела!
Неразлучно взирая, милосердствующие
тридцать три духовных белых тэнгрия
царственного Хормусты!
Без упущения оберегающий, спасая,
двенадцатичленный
благодетельный великий, грозный хранитель религии!
Девяносто девять черных тэнгриев,
оберегающие, владея верхним телом!
Семьдесят семь гениев-хранителей,
оберегающие, владея нижним телом!
Двенадцать тэнгриев,
оберегающие, спасая заднее тело!
Двадцать четыре владыки местностей,
шарийских сорок девять,
полным наполняющие лицевую сторону!
Сорок четыре владыки гор!
Восемьдесят один владыка земли-местности!
Три тьмы четыре тысячи царей драконов!
Ставший милосердным отцом,
царственный Хормуста-тэнгри (Небо)!
Ставшая благодетельной матерью царственная Земля!
Владыки восьми поколений драконов!
Соизвольте смилостивиться!⁴

Текст этого шаманского призывания отличает его синкретический характер, свойственный в целом монгольскому шаманизму, испытавшему сильное влияние ламаистской мифологии. Что касается Хормусты, он традиционно называется вместе с тридцатью тремя тэнгриями (*траястринса*), известными в буддийской космологии.

Эта божественная траястринса, напоминающая об уйгурском прошлом Хормусты, характеризуется хроматическим эпитетом *белый*, указывающим на светлое духовное начало. С другой стороны, текст демонстрирует связь Хормусты с драконами, что имплицитно подчеркивает громовержеческую ипостась первого, поскольку драконы, или лу, в мифологии монгольских народов связаны с представлением о громе и молнии.

В эпитетике Хормусты обращает внимание слово Хан (в монгольском тексте его теоним читается *Хан Хормуста*), употребляемое перед его именем. Это слово фигурирует преимущественно в шаманской сакральной лексике и используется по отношению к наиболее почитаемым мифологическим персонажам или особо священным природным объектам (горам). Б. Я. Владимирцов переводит его как «*царственный*», что семантически верно передает значимость статуса Хормусты в пантеоне монгольских божеств⁵. Также по отношению к Хормусте иногда применяется эпитет *отец* (монг. *эчигэ*), что имеет место в рассматриваемом нами призывании. Причем это пиететное слово звучит в контексте обращения к Хормусте как Небу – олицетворению отцовского начала в противопоставлении Земле – носительнице женского, материнского начала, что напоминает древнюю формулу бурят-монгольского шаманизма:

Үндэр тэнгэри эсэгэмни,
Үлгэн дэлхэй эхэмни.

Высокое Небо – отец мой,
Широкая Земля – мать моя.

Сравним древнемонгольскую диаду: Вечное Синее Небо (тэнгри-отец) – Этугэн (богиня, мать-земля). Стало быть, Хормуста фактически идентифицируется в восприятии шаманов с первым членом этой божественной пары, выступая как бы его эквивалентом, что было отмечено Б. Я. Владимирцовым⁶ относительно близкого сходства Хан Хормусты с Хухэ Мунхэ тэнгри – верховным божеством «монголов Чингис-хана». В то же время в этом же культовом тексте с Хормустой соотносится выражение «грозный хранитель религии», под которой подразумевается буддизм. Подобная амбивалентность в трактовке образа Хормусты характерна для молитвенных обрядников позднего происхождения. Показательным в этом плане является обрядовый текст «Хамуг-а тэнгри-нэр-ун Эрхэту Хан Хормуста

тэнгри-дур тахиу ину» («Чин поклонения Хормусте – всемогущему из тэнгриев»), название которого говорит само за себя. Он хранится в монгольской коллекции Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург) [Хормуста, G 133 (Панкратов, 11, 10), № 6761]. Текст на старописьменном монгольском языке представляет собой небольшую рукопись в форме книжки, объемом 16 листов; написан черной тушью, почерк размашистый, со следами скорописи. В некоторых местах обнаруживаются вставки и исправления, свидетельствующие о незначительной корректировке письменного оригинала.

В отличие от шаманского призывания текст начинается с упоминания священной буддийской формулы «ом» и завершается тибетским восклицанием «мангалам», соответствующим христианскому «аминь» в значении «верно, истинно». В центральной же содержательной части текста лейтмотивом является обращение к Хан Хормусте, приводится описание состава жертвоприношений ему как «Хан тэнгри», стоящему во главе 99 небожителей. Упоминается Хормуста в числе шаманистских и буддийских богов в ряде других ритуальных призываний, в частности «Атаа тэнгриин сан» – молитве, обращенной к одному из старейших монгольских небожителей Ата тэнгри. Примечательно, что в результате синкретизма религиозно-мифологических представлений появились «смешанные» обрядовые тексты, а сам такого рода обрядник (уншилга) стал именоваться шаманско-ламским, поскольку записанные в нем шаманские тексты стали использовать ламы⁷. По мнению исследователя Г.Р. Галдановой⁸, подобного рода обрядники по культу тэнгри составлялись ламами на основе монгольских культовых текстов с включением в них скалькированных фрагментов из тибетоязычных буддийских обрядников.

Следует сказать, что шаманистские традиции в сравнительно цельном виде сумели сохраниться у хорчин-монголов (Внутренняя Монголия). Пантеон тэнгристских божеств, данные о которых носят отрывочный характер, возглавляет Хормуста тэнгри. Он, как правило, упоминается с препозитивным *Хан* или же в форме Эчигэ Хормуста (*Отец Хормуста*). Причем в призываниях отражается бинарная древнемонгольская формула. Здесь мы видим ее вариацию: *Хаан Хурмаст тэнгэр / Хатан газар, ус минь* – Хан Хормуста тэнгри / Царица земля, вода (моя)⁹. Функция же Хормусты связана

с дождем, о чем свидетельствует обряд почитания неба о ниспослании дождя (*qur-a guuqu tengri takily-a*). Этот обряд проводится в начале лета, когда «открываются двери небес». При совершении кровавого жертвоприношения (например, овцой) он называется *ulaγan takily-a* («красный обряд»), а без принесения жертвы – *саγан takily-a* («белый обряд»). При этом взывают к Хан Хормусте с просьбой оросить землю небесной влагой, чтобы возшла хорошая трава на пастбищах¹⁰. Помимо того, от этого верховного божества зависит человеческое благоденствие, о чем говорит шаманская гнома:

Хувьтай хүний үр Дитя человека, наделенного долей,
Хурмастын нарыг үзнэ. Увидит солнце Хормусты.

Степень адаптации Хормусты в сакральных сферах жизни монголов оказалась довольно высокой, чему находится подтверждение в таком архаичном тексте, как обрядовая молитва, адресованная охотничьему божеству Манахан. Здесь Хан Хормуста, «у которого великая сила», неоднократно упоминается на протяжении всего ритуального действия, причем в «связке» с 99 тэнгриями (*Qan Qormustu yiren yisün tengri*)¹¹. В некоторых шаманских инвокациях Хан Хормуста удостоивается эпитета «самого высшего» (*хамгийн дээд*) из божеств, как, например, при совершении обряда жертвоприношения в честь духов обона – одного из наиболее распространенных и древних обрядов, характеризующих этнокультурную традицию монгольских народов¹². Более того, в одном из призываний к Даян Дэрхи Хан Хормуста называется тэнгрием, «предопределившим его появление» (*Хан Хурмаст тэнгэрээс заяатай*)¹³.

Имя Хормусты фигурирует также в шаманских инвокациях Прихубсугуля, которое можно назвать своего рода цитаделью шаманизма в Монголии¹⁴. Так, в призывании шаманки Баглаан к родовым онгонам наряду с ландшафтными божествами упоминаются тридцать три Хормусты (*гучин гурван Хурмаст*) и их небесная страна¹⁵. Данная нумерологическая характеристика еще раз показывает, что в титулатуре Хормусты, приобретшего в шаманской традиции монгольские черты бога Неба, сохраняется уйгурский отзвук, связанный с траястринсой из буддийской космологии.

Вместе с тем нельзя не отметить, что формула «тридцать три Хормусты» приобретает самодовлеющее значение в шаманской

мифологии монголов, вписываясь в традиционную иерархию пантеона божеств, обозначенную нумерологической символикой. Это хорошо прослеживается на примере шаманского моления (*залбирал*), обращенного к небесным богам-покровителям:

99 тэнгэр минь,	99 тэнгри моих,
55 цагаан тэнгэр минь,	55 белых тэнгри моих,
44 хар тэнгэр минь,	44 черных тэнгри моих,
33 Хурмаст минь...	33 Хормуста тэнгри моих... ¹⁶

В некоторых случаях употребляется формула «33 номт тэнгэр», где эпитет «номт» – «духовный, относящийся к учению религии» – указывает на уйгуро-буддийское происхождение этой категории богов¹⁷. Подобного рода свидетельства говорят об определенной вариативности традиционной формулы траястринсы в устной традиции. Следует принять во внимание, что встречающиеся в шаманских призываниях упоминания о 55 белых и 44 черных тэнгрях напоминают о существовании дуалистических представлений в монгольском шаманизме, которые считались утраченными или деформированными под влиянием буддийской идеологии. Так, в отличие от бурятской интерпретации образа Хормусты, согласно которой он возглавляет западных небожителей в борьбе с их восточными антиподами, в монгольской версии Хормуста, будучи владыкой всех тэнгриев, занимает как бы позицию «над схваткой», исполняя миротворческую роль в противостоянии двух враждующих сторон при помощи «грозных красных тэнгриев» (*догшин улаан тэнгэр*)¹⁸.

Думается, небезынтересны материалы, отражающие отношение современных монголов к Хормусте, чей культ сохранился до наших дней. Во время экспедиции в 2002 г. по западным аймакам Монголии многие, с кем мне пришлось беседовать, отвечали утвердительно на вопрос: знают ли они, кто есть Хормуста. Так, информант Ч. Дамдин (Архангай) полагает, что Хурмаст тэнгэр особое божество, занимает место выше других бурханов. Вместе с тем ряд информантов выражают мнение, что бурхан и тэнгри – это одно и то же (*бурхан тэнгэр хоёр адил*). Оно свидетельствует о слиянии прежних шаманистских представлений с культовой системой буддизма, где ведущим является институт бурханов.

Чаще всего обращаются к Хормусте при совершении обряда *сэржэм өргөх* (возлияние молоком или чаем, обычно утром – сначала в сторону восходящего солнца (*нар ургах зүг*), а затем по четырем сторонам света – по движению солнца (*нар зүг*). При этом произносятся короткие призывания-молитвы. Приведем некоторые из них:

Хан Хурмаст, Хан Хөхий,
Хархираа хайрхан минь.

Хан Хормуста, Хан Хухы,
Хархира – горы мои священные.

(Записано у Ганбаатара, из рода булгадар, племени баят, г. Улангом.)

Хурмаст тэнгэр минь
өршөө.

Хормуста тэнгри мой,
смилуйся-соблаговоли.

Баян Хан Хөхий минь
өршөө.

Богатый Хан-Хухы мой,
смилуйся-соблаговоли.

(Информант Пурэвдорж, халх, Завханский аймак.)

Хан Хурмаст тэнгэр минь
Алтай таван богдо минь,

Хан Хормуста тэнгри мой,
Пять священных (вершин)
Алтая,

Намайг хайрлаж хамгалж
Харалцаж яваарай.

жалея меня, защищая,
охраняя (меня) да пребудьте.

(Индивидуальная молитва Д. Баясгалана, из племени дурбэт, Убсанурский аймак.)

Алтай Хангай дэлхий минь
Өршөө хайрлала.

Земля моя – Алтай и Хангай,
смилуйтесь и благословите

Хурмаст тэнгэр минь
Энх амгалан байлай.

Хормуста тэнгри мой,
Да пребудем в спокойствии
и мире.

(Со слов Аюр, род алаг адуу, племени сартуул, Завханский аймак.)

Из вышеприведенных фрагментарных текстов явствует, что воспоминание о Хормусте еще прочно держится на бытовом уровне. Подтверждением его живучести является то, что призывания к Хормусте, как правило, сопровождаются обращением к священным горам Монголии – Алтаю, Хан-Хухы и Хангаю, – то есть культ Хормусты в его остаточной форме слился в народном сознании с культом гор, который издревле был присущ монгольским народам. Помимо того, сам теоним Хормуста в монгольском языке обнаруживает и нарицательный смысл. Это слово в форме *хурмаст* используется как синоним неба, например в песенном фольклоре.

Итак, образ Хормусты как бога, олицетворяющего небо, был воспринят и освящен в шаманской традиции монголов. Б. Я. Владимирцов, предпринявший в свое время попытку охарактеризовать пантеон шаманских божеств, сохранившихся у монголов, отмечал, что мифология современного шаманизма «бледна и смутна», а иерархические отношения божеств «теперь уже установить невозможно». Тем не менее ученый обратил внимание, что на фоне отрывочных сведений «довольно хорошо очерченной фигурой является Хан Хормуста», роль которого по-прежнему остается значительной в представлениях монгольских шаманистов¹⁹. Данная оценка совпадает с мнением современных монгольских и зарубежных ученых относительно Хормусты, который в мифологическом континууме монгольского тэнгризма входит в его верховную триаду наряду с Мөнх тэнгри (Хухэ Мунхэ тэнгри) и Ата тэнгри²⁰.

Таким образом, Хормуста как божество уйгуро-буддийского происхождения представляет собой теологический феномен в шаманской мифологии монголов. Анализ ритуальных текстов показывает некоторые особенности культа Хормусты, возникшего на монгольской почве в результате его контаминации с образом Хухэ Мунхэ тэнгри и сохранившегося до наших дней.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Терентьев-Катанский А.П. С Востока на Запад. М., 1990. С. 150.

² Пурэвжав С. К вопросу о стадии развития и идеологической концепции древнемонгольского шаманизма // Туухийн судлал. Т. 10, вып. 10. Улан-Батор, 1974. С. 140.

- ³ Галданова Г. Р. Эволюция представлений о тэнгри // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1975. С. 94, 100.
- ⁴ Владимирцов Б. Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. Л., 1927. С. 32.
- ⁵ Владимирцов Б. Я. Указ. соч. С. 22.
- ⁶ Там же. С. 22–23.
- ⁷ Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Улан-Удэ, 1995. С. 86–87.
- ⁸ Галданова Г. Р. Указ. соч. С. 94, 99.
- ⁹ Сухбат Ш. Бөө. Улаанбаатар, 2003. С. 203.
- ¹⁰ Хурэлшаа Н. Böge mörgöl-un sudulul. Begejin, 1998. С. 448, 450–451.
- ¹¹ Sárközi A. A. Mongolian Ninting Ritual // Acta Orientalia. Т. 25. Budapest, 1972. С. 200, 201.
- ¹² Нямбуу Х., Арьяасурэн Ч. Монгол ёс заншлын их тайлбар толь. Тэргүүн боть. Улаанбаатар, 1992. С. 299.
- ¹³ Цолоо Ж., Рэгзэндорж Р. Монгол улсын буряад-монголчууд. Улаанбаатар, 2005. С. 151.
- ¹⁴ Ринчен Б. Дома духов у шаманов Прикосоголья // Acta Orientalia. Т. 15, fasc. 1–3. Budapest, 1962. С. 249.
- ¹⁵ Ниссэн долоон бөө. Улаанбаатар, 2000. С. 1, 4.
- ¹⁶ Бум-Очир Д. Монгол бөөгийн зан үйл. Улаанбаатар, 2002. С. 105, 106.
- ¹⁷ Батмөнх Б. Буриад зоны бөө мөргөлийн зан үйлийн товчоон. Улаанбаатар, 2005. С. 27.
- ¹⁸ Сухбат Ш. Указ. соч. С. 9.
- ¹⁹ Владимирцов Б. Я. Указ. соч. С. 22, 23.
- ²⁰ Бум-Очир Д. Указ. соч. С. 11.

О буддийской литературе у калмыков в XX – начале XXI в.

Буддийская литература на ее поздних этапах бытования у народов России, исповедующих буддизм, не только недостаточно исследована как литературный и культурный феномен, но и до сих пор по-настоящему не оценена по своей значимости для изучения истории литературы калмыков, бурят, тувинцев, а также для истории изучения буддийской письменной и книжно-литературной традиции в целом. Историки калмыцкой литературы обычно избирали и избирают своим предметом светские литературные произведения, очевидно по умолчанию предполагая, что буддийская религиозная литература должна состоять исключительно из старинных канонических сочинений и ее бытование едва ли порождало новые тексты и тем более новые документальные и литературные формы. В пособиях и монографиях по религиоведению при характеристике буддизма как одной из мировых религий книжной буддийской культуре уделяется крайне незначительное внимание.

При исследовании отдельных памятников буддийской литературы и тем более их научных изданий для работы, как правило, выбирается публикация наиболее авторитетная в текстологическом отношении, а в обзорах списков и редакций ведущее место отводится наиболее репрезентативным рукописям. Буддийская рукописная литература позднейших периодов, в частности литература последнего столетия, становится предметом рассмотрения в двух случаях – во-первых, при археографической работе и изучении бытования рукописной традиции в полевых условиях, при обследовании рукописей и старопечатных документов, хранящихся в семьях, в собраниях, находившихся в распоряжении тех лам и гелюнгов (монахов), которые начинали свое служение в первой четверти XX в.,

в местных музеях общекраеведческого профиля и, во-вторых, при каталогизации и обзорном изучении материалов, находящихся ныне в региональных архивных хранилищах, которые как раз и призваны сберегать рукописные документы и книги, имеющие историческую и культурную ценность, и создавать условия для их систематического изучения.

В статье представлен предварительный обзор состава и содержания образцов буддийской литературы как переводной, так и оригинальной, сохранявшейся и создаваемой калмыками на протяжении XX столетия. Что представляет собой эта буддийская литература, что именно мы понимаем под буддийской литературой? Речь идет прежде всего о тех образцах сочинений, в которых затрагивается и отражается буддийская тематика, раскрываются различные аспекты буддийской доктрины: религиозно-философские знания, буддийское видение мира, воззрение на мир, буддийская этика, эстетика и т.д. Как это ни странно, но образцы подобного рода литературы не только продолжали свое бытование, но и создавались у калмыков на протяжении всего XX в., включая калмыцкую диаспору в Европе и США. Создание такой литературы стало делом тех, кто хранил канонические буддийские книги, кто принадлежал к наиболее просвещенной части калмыцкого общества, некогда составлявшей единственный слой образованной элиты, а в более поздние десятилетия, в частности с конца XIX в., мирно уживался с теми, кто получал светское, гражданское или военное образование.

Речь идет не только о новых переводах классических сочинений, выполненных калмыцкими буддийскими священнослужителями, но и об оригинальных сочинениях, авторами которых они являются. Важно отметить – и до недавнего времени такие факты не были широко известны – эти сочинения были написаны не только на тибетском или ойратском языках, что является вполне традиционным для монгольского мира (здесь дальнейшего исследования заслуживает мотивация выбора языка для новых сочинений между ойратским и тибетским языками), но они писались также и на русском языке. Одной из причин этого могло быть обрусение некоторой части калмыков, в особенности в пределах Области войска Донского, с другой стороны, возможно, что таким образом гелюнги стремились распространить влияние буддизма за пределы калмыцкой этнической

среды или, как бы теперь сказали, закрепить толерантное отношение к буддийской вере у соседей калмыков. Особо хотелось бы сказать и о таком феномене, как бытование буддийской обрядности вплоть до начала XXI столетия не только в традиционной записи на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг»), но и на разновидностях кириллицы, в различных вариантах использовавшейся в ходе реформирования графики и орфографии современного калмыцкого языка.

Мы хотели бы остановиться подробнее на таких важных моментах, которые нельзя не затронуть, рассматривая этот весомый пласт в литературном процессе прошлого столетия. Данная тема до сих пор не нашла достаточного освещения в официальной науке, работах по истории калмыцкой литературы Нового и Новейшего времени – времени XX – начала XXI в. Пока приходится констатировать тот факт, что до сих пор литература калмыков и других народов России в XX в. ассоциируется и по форме, и по содержанию, и по генезису исключительно с литературой социалистического реализма. Отчасти это и в самом деле обстоит именно так. Вместе с тем в сегодняшней Калмыкии с конца XX в. идет процесс возрождения духовной культуры народа во всех составляющих ее компонентах, среди которых буддизм по праву занимает одно из важных мест. Этот процесс немаловажен и невозможен без обращения к истокам буддизма и буддийской культуры, без анализа этнической специфики ее рецепции у ойратов и калмыков, без изучения национальной литературной и культурной традиции и, самое важное, без детального изучения того связующего звена, которое представляет собой буддийская традиция и буддийская литература калмыков XX в.

Калмыки, как и другие народы Центральной Азии, оказались в сфере распространения и влияния тибетской формы буддизма, идущей к ним с юга и юго-востока. То особое отношение к священным буддийским текстам, которое утвердилось в Тибете, было перенято и калмыками. «Согласно традиции, буддизм может существовать только в том случае, если одновременно присутствуют три его компонента: Будда, его Учение (дхарма) и община последователей (сангха). В символическом смысле Будда – это его статуи и изображения; Учение – это записи проповедей Будды, как рукописные, так и печатные, то есть книги; община, в строгом смысле светские верующие тоже причисляются к ней. Таким образом, Учение Будды сохраняется

в форме книги; отсюда понятно то почтение, с которым относятся к книге буддисты», – отмечают современные исследователи¹. По тем буддийским текстам, которые сохранились в Калмыкии, можно с уверенностью говорить о том, что и для буддистов-калмыков переписывание, чтение вслух и заучивание наизусть священных текстов было очень важно, как, впрочем, и принятие и следование высоким требованиям буддийской морали.

Наиболее обширным собранием буддийской литературы на тибетском, монгольском и ойратском языках располагает научный архив Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (более 2,5 тыс. единиц хранения). В основе собрания лежит личная библиотека известного буддийского священнослужителя Калмыкии, переводчика Тугмюд-гавджи (О.М. Дорджиева) (1887–1980)². Тугмюд-гавджи был одним из просвещенных монахов, получивших классическое буддийское образование. Его обучение проходило в Бурятии и Монголии при монастыре Гандантэгчинлин (Гандан). Одним из тех, кто обучался вместе с ним, был бурятский лама Жамбал-Доржи Гомбоев, ставший впоследствии Пандито Хамбо-ламой (в период с 1963 по 1980 г.). Старописьменные буддийские источники на тибетском, монгольском и ойратском языках Тугмюд-гавджи собирал на протяжении всей своей жизни. Из своих ежегодных поездок в Иволгинский дацан он привозил большое количество ксилографов, изданных в печатнях бурятских дацанов. Отдельные издания он выписывал по почте. Бесценно в этом отношении приобретенное им собрание канонического свода Ганджура на старописьменном монгольском языке, изданное в Индии в серии «Шата-питака»³. О том, что собрание буддийских книг было системным, целенаправленным, можно судить по тому, какие именно жанры представлены в коллекции. Эти книги сосредоточены в двух фондах: ФД-15 (Фонд О.М. Дорджиева) и Ф-8 (Фонд редких рукописей).

Небольшая коллекция буддийских памятников хранится в фондах Национального музея им. Н.Н. Пальмова, Общественного музея поселка Кетченеры Кетченеровского района Республики Калмыкия. Часть священных текстов находится в библиотеках вновь возведенных буддийских храмов (хурулов). Многочисленные экземпляры тибетских и ойратских книг в настоящее время хранятся в частных собраниях, многие из раритетов являются семейными реликвиями,

передаются по наследству от отца к сыну. Характеризуя собрания буддийских книг Калмыкии, сохранившиеся вплоть до начала XXI в., можно сказать, что они включают сочинения из буддийского канона (сводов Ганджура и Данджура), собрания сочинений (сумбумы) тибетских авторов, трактаты по философии и логике, обширную обрядовую литературу, посвященную божествам буддийского пантеона, разнообразную справочную литературу по медицине, книги по астрологии, календарные материалы, словари и каталоги изданий различных монастырей и другое. Значительная часть литературы – это книги древнеиндийского происхождения, то есть тибетские переводы с санскрита, китайского и уйгурского языков. Помимо этого, в коллекциях имеются ойратские и монгольские переводы с тибетского языка, а также оригинальные ойратские, монгольские и тибетские сочинения.

Типичным собранием буддийской литературы может послужить коллекция Общественного музея посёлка Кетченеры, основу которой составляет личная библиотека известного буддийского священнослужителя Калмыкии Н. Д. Кичикова (1901–1986), хорошо известного знатока тибетской медицины, получившего образование в буддийской академии Цанит-Чёёря. Библиотека состоит большей частью из разрозненных свитков, принадлежавших разным владельцам, среди которых были астрологи (зурхачи), специалисты, практиковавшие тибетскую медицину (эмчи), и багши (гелюнги), совершавшие ежедневные обряды. Из сочинений состава буддийского канона (свода Ганджура) выделяется «Алмазная сутра» («Ваджраччхедика», или «Дорджи Джодва», тиб. *rdo-rje gcod-pa*), представленная как тибетскими ксилографами и рукописными копиями, так и версиями на ойратском «ясном письме», фрагментами ойратского текста. Сутра написана около 300 г. н. э. в Индии, в ней содержится краткое изложение учения о *праджняпарамите*, то есть о пути спасения и достижения святости⁴. Она занимает особое место в ряду других почитаемых священных буддийских текстов калмыков: по представлениям верующих, сутра способна принести семье счастье и благополучие.

Среди известных сочинений можно перечислить такие, как «Сутра махаяны “Тарпа Ченпо”», или «Великий освободитель» (тиб. *'Phags-pa thar-pa chen-po yongs-su rgyas-pa zhes bya-ba theg-pa chen-po 'i mdo*), «Сутра Золотого блеска» (тиб. *'Phags pa gser 'od*

dam pa mdo sde'i dbang po'i rgya po zhes bya pa theg pa cen po'i mdo, ойр. *Xutuqtu dēdū altan gerel suduriyin aimagiyin erketu xān kemēkū*), «Сутра махаяны “Ценд Аюш”» (тиб. *'Phags-pa tshe dang ye shes dpag-tu med pa zhes-ba-ba theg-pa chen-po'i mdo*), «Сутра махаяны “Камчу Нагпо”» (тиб. *'Phags-pa kha-mchu nag-po zhi-bar byed-pa zhes-ba-ba theg-pa chen-po'i mdo*), «Сутра о промежуточном состоянии “бардо”» (ойр. *Zuurdiyin sudur orosiboi*), фрагмент из «Праджняпарамиты в восемь тысяч шлок (строф)» (тиб. *brGyad stong pa*), «Сутра сердца Праджняпарамиты» (тиб. *bCom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po bzhugs*) и др. Широко представлена культовая литература, в которой описываются различные обряды, посвященные божествам буддийского пантеона. Среди таких текстов, к примеру, можно привести следующие: «Сэржэм, или Подношение напитка Балдан Лхамо» (тиб. *dPal-ldan lha-mo'i gser-skyems*), «Обряд подношения напитка Махешваре» (тиб. *'Phags-pa bzang-po spyod-pa'i smon-lam-gyi gser-skyems*), «Обряд поднесения торма (жертвенных хлебцев) Царю учения» (тиб. *Dam can chos kyi rgyal po'i gtor cho ga bskang gso bstod bskul*), «Садхана или визуализация Хаягривы» (тиб. *rTa mgrin gsang sgrub kyi sgrub thabs rta mchog rol ba'i dgongs rgyan*) и др. Широко представлены тексты культа бодхисаттвы Авалокитешвары (различных его проявлений), особо почитаемого не только калмыками, но и всеми монгольскими народами: «Молитва Авалокитешваре» (тиб. *Thugs rje chen po'i shis brjod phrang ba dang smon lam*), «Вознесение молитвы Одиннадцатиликому Авалокитешваре» (тиб. *Thugs rje chen po bcu gcig zhal dpal mo lugs kyi dbang gi bla ma brgyud pa'i gsol 'debs*), «Садхана или метод визуализации Великого Милосердного» (тиб. *'Phags pa thugs rje chen po zhal bcu gcig pa dpal mo lugs kyi sgrub thabs smyur bar gnas pa'i cho ga dang bcas pa phan bde'i snang ba gsar dgom*). Помимо этого встречаются неканонические сочинения.

Памятники буддийской литературы, имевшие хождение среди калмыцких гелюнгов, а также светских приверженцев буддизма дают современным исследователям материал, позволяющий не только по-новому взглянуть на этнорегиональные особенности буддизма в Калмыкии, но и установить сходства и различия в культовой системе буддийских конфессий Калмыкии, Бурятии и Тувы. Они позволяют прояснить целый ряд вопросов относительно круга обрядовой

литературы, пантеона божеств, ритуальной стороны деятельности калмыцких хурулов, системы преподавания в буддийских философских академиях Цанит-Чёёря, особенностей добуддийских верований калмыков и др. Рассматриваемые нами сочинения имеют индийские корни, что позволяет на их примере изучать связи ойратской и – шире – монгольской литератур с литературами Центрально-Азиатского региона (Тибета, Китая) и Индии.

Несмотря на то что калмыками были восприняты основные доктринальные тексты и обрядовая сторона тибетского буддизма, в их среде, тем не менее, сложился особый институциональный и культурный феномен, который получил название «калмыцкий буддизм». Специфика этого феномена продолжает формироваться и определяться даже в наши дни. В практике перевода буддийских религиозных сочинений на родной язык верующих, встраивающей религиозную литературу в собственную письменную традицию, коренился очень тонкий психологический ход проповедников: гораздо легче обратиться в свою веру того, кому понятны изложение основ Учения и проповеди, когда на родном языке верующего и обращаемого разъяснены основные моменты этой веры. Не случайно история знает много фактов, когда монгольские и другие народы становились таким образом приверженцами Учения Будды. Благодаря этому сегодня мы имеем бесценное собрание буддийского канона, представленное в записи на старописьменном монгольском языке. Для всех калмыков, как и для их соплеменников в Западной Монголии и Северо-Западном Китае, не перестает оставаться священным имя великого ойратского просветителя Зая-пандиты Намкай Джамцо (1599–1662).

Изучение памятников буддийской литературы у калмыков требует внимания к разным аспектам создания и функционирования текстов, относящихся к различным проблемам истории ойратского письменного литературного языка и калмыцкого литературного языка, истории всего корпуса письменных памятников и истории отдельных текстов, переводческой практики и переводческой техники в разные периоды истории ойратского письменного языка и калмыцкого языка. Рассматривая проблему буддизма в Калмыкии, необходимо обратить внимание на следующие направления исследования:

1. Изучение наследия Зая-пандиты, его учеников и последователей. Сохранение тех переводных памятников ойратской буддийской

литературы, переложение которых на ойратский язык на «ясном письме» было сделано самим Зая-пандитой и его ближайшими учениками. Большую роль при этом играет уточнение корпуса переводных и оригинальных сочинений, составляющих литературное и письменное наследие Зая-пандиты и его школы, а также исследование истории отдельных текстов, текстологическое изучение памятников, выявление оригиналов переводимых текстов, определение состава редакций и зависимости известных списков сочинений друг от друга.

2. Изучение практики калмыцких авторов-переводчиков и изменения переводческой техники на протяжении последних двух столетий. Данная тема до настоящего времени практически не разработана. В границах этого направления представляется необходимым рассмотреть язык оригиналов переводных текстов (тибетский, санскрит, уйгурский, китайский и др.), особенности лексики переводов, точность выбора эквивалентов и степень устойчивости передачи лексических единиц оригинала. Особое внимание в этой сфере исследований уделяется воздействию языка оригинала на перевод в области синтаксиса, степени самостоятельности синтаксиса переводных памятников буддийской литературы и проблемы влияния книжных буддийских произведений на язык текстов других жанров. Синтаксис при этом рассматривается как один из факторов эволюции синтаксического строя ойратского и калмыцкого литературных языков.

3. Изучение изменений, происшедших на протяжении нескольких столетий в устной и письменной формах калмыцкого языка. В связи с тем, что от времени жизни Зая-пандиты и его учеников нас отделяет более четырех столетий и за этот период в устной и письменной формах калмыцкого языка произошли значительные изменения, наше внимание привлекает анализ соотношения письменной и устной форм языка, направления развития современного калмыцкого языка и отражения в нем этих процессов.

4. Проведение сравнительно-сопоставительных анализов ойратских текстов с их оригиналами на тибетском языке. Вопросы литературной истории буддийских памятников у калмыков невозможно рассматривать исключительно на материале ойратских текстов, бытующих у них. Необходимо сопоставлять эти тексты с их оригиналами, большинство которых написаны на тибетском языке, который у калмыков до настоящего времени и является вторым по распространению

языком в сфере религиозных сочинений. При этом изучаемые памятники на старописьменном монгольском языке являются как бы параллельными переводами тех же сочинений и могут быть полезными при изучении языка памятников и выяснении особенностей переводческой практики. Привлечение ойратских текстов, восходящих ко времени Зая-пандиты, может оказаться недостаточным, поскольку калмыцкий язык не стоял на месте, он претерпел серьезные изменения, затронувшие фонетику, лексику, графику и орфографию современного калмыцкого языка.

При изучении переводных памятников калмыцкой литературы, как религиозных текстов, так и собственно светских литературных произведений, принципиальным вопросом является соотношение понятия перевода и переложения произведения с одного языка на другой. Эта проблема имеет важное значение в связи с изучением социально ограниченного конфессионального двуязычия и многоязычия и анализом индивидуальной и коллективной переводческой практики. Так, известный ойратовед Н. С. Яхонтова ставит вопрос, являются ли ойратские тексты переводами или переложениями, при этом она затронула самую животрепещущую проблему в калмыцкой литературной традиции и в науке о литературе, поскольку для данной традиции, по мнению исследовательницы, присуще именно *переложение* с ойратского «тодо бичиг» на современный калмыцкий язык, а не *перевод*, как это часто именуется авторами таких работ.

Проблема соотношения переложения и перевода требует специального обсуждения. Мы полагаем, что называть вторичный текст переложением можно в двух случаях: во-первых, когда в тексте, создаваемом переводчиком-редактором на основе оригинального текста на близкородственном языке или языке архаической формации, заменяется графическая форма текста и в какой-то мере грамматика текста, но синтаксический строй и лексическая основа оригинального текста не претерпевают серьезных модификаций, и во-вторых, когда текст, создаваемый на основе иноязычного оригинала, не совпадает с этим оригиналом по языковой фактуре и коррелирует с ним только по содержанию. В подобных ситуациях мы имеем дело не с собственно переводом, а с переложением или изложением.

Еще одна проблема заключается в бытовании переводов и переложений – как мы думаем, переложения становятся распространенным

явлением в условиях искусственной смены графики, как это имело место в истории калмыцкого языка в XX в. В других случаях в рамках истории отдельных текстов переводы и переложения могут сосуществовать друг с другом, хотя пока мы не можем исключать того, что какая-то часть религиозных текстов может оказаться по большей части переложениями, а не собственно переводами. Чтобы снять возникающие тут вопросы, необходимо тщательное изучение переводных памятников с целью выявления места и времени создания переводов, имен переводчиков и переписчиков, текстологии переводов и оценки адекватности переводов на объемном фактическом материале. Пока мы должны признать, что такое важное направление, как переводоведение (в том понимании, какого придерживаются лингвисты, и в том, как расценивают его литературоведы) в истории литератур монгольских народов является разработанным в самой незначительной степени, несмотря на то что оно составляет весьма значимую область современного научного знания.

Традиция создания переводной буддийской литературы, заложенная трудами ойратского просветителя Зая-пандиты в XVII в., имела продолжение и в XX в. вплоть до конца 1960-х гг. и, возможно, даже несколько позднее. Буддийские проповедники понимали, что для нужд практикующих верующих необходима литература, в которой бы сжато, доходчиво и глубоко излагались основные постулаты, обрядовая практика, правила церемониала и другие стороны верования. При этом возникала необходимость учитывать менталитет того этноса, который обращался в буддийскую веру. Это достигалось подбором именно таких сочинений, которые способны были пробудить в воображении и умах потенциальных верующих благоговение и почтение. В этой связи интересен подбор сочинений, переведенных Зая-пандитой (178), его ближайшими учениками (35) и последователями. Среди трудов хорошо известные канонические и неканонические сочинения, и каким бы ни было их жанровое разнообразие, в соответствии с их функциональным назначением можно выделить: учебную, обрядовую (литургическую) и популярную литературу.

Первая четверть XX столетия ознаменовалась всплеском просветительской, переводческой деятельности калмыцких буддийских священнослужителей, начало которому было положено в конце XIX в. В это время был создан целый ряд переводных и оригинальных

произведений на русском и ойратском (калмыцком) языках. Одним из инициаторов этой работы выступил бакша (лама) донских калмыков Менько Борманжинов (1855–1919). Издание буддийской литературы на «ясном письме» типографским способом и с помощью техники литографии было налажено в Санкт-Петербурге в конце XIX – начале XX в. Одним из редакторов этих публикаций выступал известный монголист А. М. Позднеев (1851–1920)⁵, среди таких работ были образцы известных буддийских памятников⁶.

Приверженность калмыцких монахов буддийской литературно-книжной традиции проявилась в том, что они переводили религиозные сочинения и научные тексты с тибетского языка не только на ойратский и калмыцкий языки, но и на русский. Примером последнего могут послужить переводы медицинских сочинений из разряда лечебников (тиб. *lhan-thabs*), сделанные калмыцким монахом, бакши-эмчи Эркетенева хурула Донской области Дамбо Ульяновым (1844–1913)⁷. Из предисловия к этому изданию видно, какой «крайне трудно выполнимой» была для него работа по переводу с тибетского языка на русский. При этом его собственная переводческая техника заключалась в том, что он не позволял себе что-либо изменять или добавлять, а передавал всякие аллегорические и символические представления в том виде, в каком они были изложены в тибетском оригинале⁸.

Помимо сочинений практического назначения, каковыми являются медицинские труды, калмыцкие ламы занимались вопросами популяризации, разъяснения основных положений буддийского учения. С этой целью был издан ойратский перевод тибетского сочинения «Руководство к познанию ламайского вероучения»⁹. На титуле этого издания были представлены тибетское название (*sKyabs 'gro sems bskyed bzhugs so*) и ойратское название сочинения, состоящее из двух частей: 1. *Ibēl yabuūlxu sedkil öüskekü*; 2. *Gurban törölkiteni möriyin kötölbüri*. Автором его был Дордже Сетенов (Навангсодба, Навангзодба) (ум. 1915), старший бакша хурулов Больше-Дербетовского улуса ставропольских калмыков. Содержание труда представляет собой изложение основополагающего момента буддийской практики – принятия прибежища в Трех драгоценностях (т. е. в Будде, его учении и монашеской общине), а также руководство для тех, кто встал на путь учения Будды.

Еще одна интересная страница литературной и просветительской деятельности калмыцких священнослужителей связана с деятельностью калмыков в эмиграции. Калмыцкие ламы, оказавшиеся в Европе, не только продолжали заниматься переводческой деятельностью, но по-прежнему создавали оригинальные духовные сочинения на ойратском языке. Одним из таких трудов является сочинение Задбы (Зодьбы) Бурульдинова (1888–1964), в котором он представляет линию преемственности буддийских иерархов донских калмыков¹⁰. Согласно автору, рукопись была завершена «30-го числа месяца обезьяны года коровы, земли 16-го *равджуна*» (60-летнего цикла по тибетско-монгольскому календарю), что соответствует 1949 г. по европейскому летосчислению. Краткий пересказ этого сочинения со слов А. Борманжинова сделал в своем очерке Кольдонга (Кульдинов) Содном¹¹. Помимо этого, рукопись З. Бурульдинова, *умзада* (канонарха, запевалы при богослужениях) при хуруле «Арша ламин кит»¹², записанная на «тодо бичиг», включает сочинение *Burxan birman xoуor* («Будда и брахман»), а также разъяснение основных положений учения Будды (учение о страданиях, три яда, десять грехов, 10 добродетелей и т.п.).

Представители калмыцкой интеллигенции, оказавшиеся в Америке, озабоченные необходимостью пропагандировать национальную культуру среди молодого поколения, организовали культурно-просветительскую работу, в рамках которой переводились буддийские обрядовые тексты, молитвы. Бакша Санджи-Рагба Меньков (1897–1968) перевел с тибетского языка и составил в поэтической форме *магтал* (восхваление) о ниспослании милости Трех драгоценностей и божеств буддийского пантеона (*Ваджрапани, Манджушри, Авалокитешвары*)¹³. Эта небольшая по объему работа была опубликована в 1957 г. в Филадельфии. Автор сопроводил ойратский текст латинской транслитерацией с тем, чтобы сделать буддийскую молитву легкой для прочтения и понимания.

Примечательным в ряду ойратских и калмыцких переводов буддийских текстов является работа Тугмюд-гавджи (в миру О. М. Дорджиева, по другим сведениям – Тогмд-Очира Манджаева) (1887–1980), который выполнил перевод известного буддийского сочинения «Сутры о мудрости и глупости» (санскр. *Damamūkonāmasūtra*, тиб. *'Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo*) с тибетского

языка на ойратский (калмыцкий) язык (1968)¹⁴. Оно хорошо известно в монгольском мире под кратким названием «Улигер-ун далай» (монг. *Üliger-ün dalai-yin neretü sudur* «Сутра под названием “Море притч”»). В имеющихся описаниях письменных памятников на ойратском языке эта сутра часто упоминается под названием *Medētei medē ügeyigi ilyaqči kemēkü sudur* («Сутра, разъясняющая мудрого и глупого»), что является эквивалентом тибетского названия. Это – собрание *джатак* и *авадан*, повествующих о прошлых рождениях Будды Шакьямуни; его можно отнести к разряду популярных буддийских сочинений.

Этот памятник неоднократно выступал объектом перевода. На монгольский язык его переводили такие известные ламы, как Ширээт гуши Цорджи (монг. *Širegetü güüsi čorji*, начало XVII в.), Цултэм-Лодой, Тойн гуши¹⁵. В XVII в. на ойратский язык его перевел Зая-пандита¹⁶. То, что это сочинение неоднократно выступало объектом изучения и перевода, свидетельствует о его большой популярности среди народов Центральной Азии. Перевод сутры, автором которого является Тугмюд-гавджи, – это самый поздний из ойратских переводов буддийских памятников, выполненных калмыками в XX в., и он является одновременно и свидетельством сохранения традиции, и значительным вкладом в литературное наследие калмыцкого народа. Труд Тугмюд-гавджи, равно как и описанные выше образцы сочинений на русском, ойратском и калмыцком языках, свидетельствует о богатстве и самобытности буддийской составляющей калмыцкой литературы XX в., демонстрирует непрерывность традиции, которая была заложена в XVII столетии Зая-пандитой Намкай Джамцо и сохранялась на протяжении четырех последующих веков.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Успенский В. Л. Книга в тибетском буддизме // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге III тысячелетия. Материалы конференции. СПб., 2000. С. 89.

² Музраева Д. Н. Халимагт хадгалагдаж буй год, төвд бичгээрх дурсгалууд // Bibliotheca Oiratica V. Халимагт түүх, соёл. Улаанбаатар, 2007. С. 115–121; Музраева Д. Н. О коллекции буддийской литературы О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи) // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста, 2008. С. 26–54.

³ Mongolian Kanjur / Ed. by L. Chandra from the Collection of Prof. Raghuvira. New Delhi, 1973–1979.

⁴ Сазыкин А. Г. Ойратская версия рассказов о пользе «Ваджрачхедеми» // Петербургское востоковедение. Вып. 9. СПб., 1997. С. 139–160.

⁵ Шастина Н. П. А. М. Позднеев / Подготовка к печати, примеч. А. Г. Сазыкина // Mongolica–VI. Сб. ст. СПб., 2003. С. 7–18.

⁶ Борманжинов А. Ламы калмыцкого народа: ламы донских калмыков. Элиста, 1997. С. 25.

⁷ Перевод из тибетских медицинских сочинений Дже-ду-нинг-нор, гл. 91 и Хлан-таб, гл. 30. Лечение чумы, холеры и проказы. Штатного гелюна Дамбо Ульянова. СПб., 1902.

⁸ Там же. С. 3–4.

⁹ Руководство к познанию ламайского вероучения. С тибетского на калмыцкий язык перевел Дордже Сетенов, старший бакша хурулов Больше-Дербетовскаго улуса ставропольских калмыков. Петроград, 1914.

¹⁰ Vuzabiyin blamnariyin daran. Без года. Рукопись на «тодо бичиг» из Научной библиотеки КИГИ РАН.

¹¹ Судьба донских калмыков, их веры и духовенства. Очерк Кольдонга Соднома. Хулгуна жил. Издание автора. USA, 1984.

¹² Алексеева П. Э. Станица Граббевская (XVII – декабрь 1943 г.). Исторический очерк. Элиста, 1997. С. 30–31.

¹³ Adistide cixal orxu kemekiü maqta / Translated and composed in poetrik form from Tibetan by Baksha Sangdzi-Ragba. Philadelphia, Penna. November, 1957.

¹⁴ Музраева Д. Н. О переводческой деятельности Тугмюд-гавджи (1887–1980) // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста, 2008. С. 90–113.

¹⁵ Үлгэрийн Далай (Шулуун уналт хэмээх судар). Ширээт гүүш цоржийн орчуулга. Монгол бичгээс кирилл бичигт хөрвүүлэн тайлбар хийсэн Д. Бүрнээ, Д. Энхтөр. Улаанбаатар, 1996. С. 1–3.

¹⁶ Музраева Д. Н. «Сутра о мудрости и глупости» у ойратов и калмыков: к сопоставительному исследованию переводов Зая-пандиты Намкай Джамцо (1599–1662) и Тугмюда-гавджи (1887–1980) // Сборник материалов III Международной научной конференции «Проблемы литератур Дальнего Востока» (Санкт-Петербург, 24–28 июня 2008 г.). Том 2. СПб., 2008. С. 317–323.

Фразеология памятника монгольского права XVIII в. «Халха джирум»

Для современного монгольского языкознания актуальной является фразеологическая проблематика, которая требует продолжения начатых исследований и лексикографических разработок¹. Необходимо приступить к активному изучению основных источников фразеологии монгольских языков, прежде всего письменных памятников, произведений художественной литературы и фольклора. Серьезная подготовительная работа по накоплению и каталогизации фактического материала – условие для проведения диахронических², синхронно-сопоставительных и сравнительно-типологических исследований фразеологии монгольских языков³ по таким аспектам, как лексический состав, грамматическая структура, семантика и стилистическая образность, приемы варьирования и способы введения фразеологизмов в текст⁴, а также роль фразеологии в создании языковой картины мира⁵.

В монгольской фразеологии еще не получила научного освещения проблема употребления фразеологических единиц в зависимости от специфики жанра и стиля произведения. В этой связи особое значение приобретает изучение монгольских повествовательно-прозаических текстов историко-литературного, историко-этнографического и юридического характера. Большой интерес исследователей вызывает фразеология памятников монгольского феодального права, в частности «Халха джирума» как образца официально-деловой речи⁶. Общая характеристика языковых особенностей этого документа была дана в свое время Л. Д. Шагдаровым, который справедливо отметил ориентированность стиля памятника на устные традиции монголов и на разговорную стихию⁷. Относясь к жанру юридических документов, он отличается лаконичностью изложения, которое достигается во многом за счет терминологически точного словоупотребления, стереотипности

фраз, не допускающих двусмысленности и стандартности синтаксических конструкций. Во многом этому способствуют устоявшиеся книжные и разговорные обороты речи, закрепившиеся в канцелярско-деловом стиле старописьменного монгольского языка.

В рассматриваемом законодательном сборнике, отражающем важнейшие для своего времени государственно-правовые нормы и сложившиеся социально-политические отношения в монгольском феодально-классовом обществе, содержится немало оригинальных фразеологизмов, относящихся к разным сферам жизни и быта монголов. В силу юридического характера памятника большая часть образных устойчивых словосочетаний, выступая в роли номинативных средств, относится к судебным и следственным делам, к системе различных мер наказания, например:

ariyun-dayan yarqu ‘оправдаться в суде’,
qarayiqu baryuiqu-yi abqu ‘отобрать движимое и недвижимое имущество’,
alban-dayan yarqu ‘выделиться в самостоятельное податное хозяйство’,
kešig bariqu ‘отбывать барщину’,
šilu ögekü ‘выделить довольствие’ и т. д.

В тексте памятника встречается большое число стилистически нейтральных устойчивых словосочетаний, характерных для стиля законодательных юридических актов:

toda bariqu ‘поймать с поличным’,
oru bosququ ‘возмещать что-либо’,
mal buruуulaqu ‘скрывать скот’,
kereg yarуaqu ‘учинить скандал’,
dayudaži yarуaqu ‘разоблачать кого-либо’,
šiqaya-bar arilyaqu ‘заставить покаяться’,
tamaуa daruqu ‘удостоверять, ставить печать-тамгу’ и др.

На фоне книжных фразеологизмов выделяются народно-разговорные, просторечные выражения:

yar kürekü ‘поднять руки на кого-либо, посягать на что-либо’,
yar-tu oroqu ‘быть пойманным’,
ama-bar dayariqu ‘оскорблять словесно’,

beye-ben medekü ‘поступать по своей воле, по своему усмотрению’,
yeke üge-ber güžirlekü ‘поносить непристойными словами, позорить’.

Для характеристики действий и поступков духовных и светских особ, а также при обращении к ним используются выражения высокого стиля:

čilege medekü ‘осведомляться о здоровье’,
ögede bolqu ‘шестьствовать, ехать’,
deger-e örgekü ‘преподносить высокой особе (букв. наверх)’,
abai-yi gegekü ‘оставить, покинуть супругу-княжну’ и т.п.

Большую группу составляют фразеологизмы, являющиеся наименованиями специальных ритуалов и обрядов, совершаемых в определенных ситуациях:

yurim kilgekü ‘совершать требу’,
manža činaqu ‘варить чай-мандзу для совершения обряда покаяния’,
munaba bariulaqu ‘заставить принести очистительную присягу’,
tölüge orkiqu ‘гадать, бросать жребий’.

Степень семантической мотивированности фразеологизмов неодинакова. В некоторых случаях общий смысл выражения не может быть объяснен полностью значениями составных частей:

tašiyur-ıyan bariži yarqu ‘остаться без надела, ни с чем’ (досл. ‘уйти, держа свою плетку’),
toluyai-ban medekü ‘действовать самостоятельно, по своей воле’ (букв. ‘голову свою знать’),
süke idekü ‘получить топор в качестве вознаграждения’ (букв. ‘топор кушать’).

Лингвостилистический анализ памятника невозможен без учета богатого фразеологического материала, свидетельствующего о его культурно-речевой специфике и национальной самобытности. Являясь важным элементом стиля, фразеологизмы оживляют и обогащают язык памятника, придавая ему яркость и выразительность. Основная масса фразеологических сочетаний, встречающихся в тексте «Халха джирум», хорошо известна носителям современного монгольского языка. Лишь

некоторая их часть в силу устарелости и отсутствия прежних реалий нуждается в пояснениях и комментариях. Выявление и систематизация фразеологии памятника — одна из задач описания особенностей его языка.

Ниже с учетом опорных слов фразеологизмов приведены конкретные примеры их употребления в тексте «Халха джирум». В качестве стержневых слов с образным значением выступают имена существительные, прилагательные, наречия и глаголы:

ama ‘рот, уста; пасть’; *перен.* ‘язык, слово, речь’

*ama-bar (amabar) dayariq*⁸ ‘оскорблять словами, наносить словесное оскорбление’: *gegen-ü*⁹ *elči-du ama-bar dayaribas...* (I, 23–144). ‘Если кто-либо оскорбит словами посланца гэгэна’... *ama-bar dongyudaqu* ‘поносить, оскорблять словами’: *noyad kerigül bolžu ama-bar dongyucaldubasu...* (XIV, 15–271). ‘Если нойоны во время ссоры нанесут друг другу словесные оскорбления’...

ama yarqu ‘наносить оскорбление’: *noyan-dur ama yaruyсан aldanggi-ber toryu* (I, 25–145). ‘Взыскать штраф *алданги*¹⁰ как за словесное оскорбление нойона’.

ama qazayiqu (XIV, 13–269) ‘хулить, наговаривать’: *žünkken*¹¹ *boluyad qan-du ama qazayibas...* (XIV, 13–269). ‘Если кто-либо осмелится нанести словесное оскорбление ханше *джункэн* и хану’...

amin, ami ‘жизнь, душа; дух’

qalayun amin-i talbiq ‘отпустить живым’: *qaraču kümün ömügerbesü qalayun amin-i talbiy-a* (VII, 25–205). ‘Если заступится (за него) простолюдин, то отпустить его’.

qalayun ami songyuqu ‘выдать головой’: *biši qulayaiči-yin qalayun ami songyuži bariži ög* (VII, 7–198). ‘Надлежит выдать головой любого из воров’.

kümün-i amin-dur kürekü ‘угрожать жизни’: *ken kümün kümün-i amin-dur kürekü yeke üge-ber qoblažu qudal-iyar qayan-dur ayilataybasu* (XIV, 10–267). ‘Если кто-либо сделает ложный донос хану, возведя позорящее обвинение, которое угрожает жизни человека’...

bey-e ‘тело, организм; сам человек’

qara bey-e (qalayun ami) ‘сам человек’: *keyid-tu qan kümün yar kürebesü qara bey-e-i-ni kögeži orkiy-a, qatuyulus-i-inu abuy-a* (I, I-126).

‘Если человек ханского достоинства дерзнет напасть на монастырь, то его самого изгнать, а всех его подданных отнять’.

ulay-a šügüsü tasulbasu qamuy yaγum-a-i-inu cöm talažu sang-du bariya, qara bey-e qalayun ami-inu noyan-dayan bayiqu (VII, 24–204). ‘За отказ (гэгэну) в подаче подводы и довольствия все имущество (виновных) конфисковать в пользу казны, а самих оставить в распоряжении их нойона’.

qara bey-e kümün ‘одинокий человек’: *qara bey-e kümün-i bosquidur-ıyan kümün-i alabasu...* (VII, 24–204; VIII, 34–225). ‘Если одинокий человек при побеге убьет кого-либо’...

beyeben medekü ‘распоряжаться собой, поступать по своей воле’: *abai inž-ben abun qoşıγun-dayan beyeben medekü* (VIII, 3–210). ‘Жена нойона, получив свое приданое, может сама распоряжаться собой в своем хошуне’.

toluyai ‘голова’

toluyai-ban medekü ‘действовать самостоятельно, по своей воле, на свой страх и риск’: *ežen ba ečige-eče boşuy ügei toyin bolqula toluyai-ban buu medetügei* (XIII, 6–250). ‘Без согласия своего владельца и родителей монах тойн не волен распоряжаться собой’.

γar ‘рука’

γar kürekü ‘поднять руки на кого-либо, дерзнуть напасть на что-либо’: *gegen-ü elči-dü irtü üzügür-tü-ber čilayı modun-ıyar γar kürebesü...* (I, 23–144, 24–145). ‘Если кто-либо поднимет руку на посланца гэгэна и ранит его режущим или колющим оружием, палкой или камнем’...

γar-tu oruqu ‘попасться в чьи-либо руки, быть пойманным (о воре); *γar-tu oruγsan qulayaiči-yi buu ala* (IV, 35–174). ‘Пойманного вора не убивать’.

toy-a ‘котел’

nige toy-a-tai bolqu ‘питаться с кем-либо из общего котла’: *ene bey-e kümün noyan-ıyar-ıyan nige toy-a-tai bolqula...* (IV, 1–150). ‘Если этот одинокий человек пользуется со своим нойоном общим котлом’...

alban ‘подать, дань; повинность’

alban-da(γan) γarqu ‘выделиться в самостоятельную податную хозяйственную единицу’: *keüked-inu alban-dayan*

γartuyai (VIII, 22–218). ‘Дети ее должны выделиться в самостоятельное хозяйство (податную единицу)’.

ariyun ‘чистый, невинный, безгрешный’

ariyun-dayan γarqu ‘быть признанным невиновным’: *tere qulyaiči ariyun-dayan γarču todurbasu...* (IV, 28–166; 24–259). ‘Если тот вор будет признан невиновным’...

ögede ‘вверх, навверх; выше; к, на’

ögede bolqu ‘ехать (о высоких особах)’: *qutyutu¹² qamiya ögede bolbasu... ulaya šigüsü kemžiye ügei* (I, 1–126). ‘Куда бы ни ехал хутухта, предоставлять ему подводы и довольствие без ограничения’.

deger-e ‘навверху, вверху; высоко’

deger-e örgekü ‘сделать подношение гэгэну’: *alaydayči-yin mal em-e ür-e-yi deger-e örgüy-e* (XIV, 1–261). ‘Скот, жену и детей убитого поднести гэгэну’.

deger-e zoriqu ‘направляться к гэгэну, чтобы укрыться у него’: *deger-e zoriži iregsen bosqul-i ken kümün üzebesü buu sayadki* (VIII, 27–221). ‘Кто увидит беглого, направляющегося к гэгэну, препятствий ему не чинить’.

deger-e qorγaydaq ‘найти укрытие у самого гэгэна’: *kümün-i eme ükin-i kümün abuyad deger-e qorγaydubasu...* (IV, 59–186). ‘Если кто, взяв чужую жену или дочь, укроется у гэгэна’...

kešig ‘счастье; доля, удел’

kešig bariqu ‘отрабатывать барщину’: *ton yaγuma ügei kümün bolqula eng kümün-i γurban žil kešig bariγuluy-a* (IV, 1–150, 240). ‘Простолюдина, у которого ничего нет, заставить отрабатывать барщину в течение трех лет’; *qulyaiči-yi nige žil güicetel kešig bariγuluy-a* (там же). ‘Вора заставить отрабатывать барщину в течение одного года’.

kitad ‘китаец; раб’

kitad-un kitad-tu bariži ögkü ‘отдать в вечное рабство’: *qulyaiči mal-un ežen-i alaqula, bey-e-inu qošiγun-u dotur-a kitad-un kitad-tu bariži ögtügei* (IV, 17–159). ‘Если вор убьет хозяина скота, то самого вора отдать в рабы раба в хошуне’.

qaraçu kümün qatun-dur orubasu, qamuy bey-e-inu talayad qalayun ami-i cöm qatun-u noyan-dur albatu-yin dotur-a kitad-un kitad-tu barižu öggüy-e (VIII, 9–213). ‘Если простолюдин сойдется с княгиней, то его самого отдать нойону княгини в рабы раба’.

ken kümün kümün-i ösleži ba şölažu alabasu..., zasaγ-anu zaγu tašiyurdayad qošiγun-u dotur-a kitad-un kitad-tu barižu öggüy-e (XIV, 2–263). ‘Если кто-либо из мести или озорства убьет человека, то наказать (виновного) так: дать сто ударов плетью и сделать его рабом раба в хошуне’.

küčin ‘сила, мощь’

küčin-i kürgen oroqu ‘войти как зять в дом тестя и тещи, чтобы работать на них’: *mal öggül ügei küčin-i kürgen oroži eme abuyad öbereyen urbažu oçibası...* (VIII, 21–218). ‘Если кто-либо женится и, войдя в семью как зять, не приведет с собой скота’...

munaba ‘колотушка’, **süke** ‘топор’

munaba bariqu ‘присягать, держа колотушку (один из видов присяги)’: *yeru sayid qan kümün-i albatu-yin-i tula munaban bariqu ügei bui* (IV, 28–166). ‘Вообще *господин* не должен вынуждать к присяге человека ханского достоинства из-за его подданного’.

süke atqayulaqu ‘заставить присягать, держа топор’: *qulıyacı-yin dotor-a-aça nige ni bi ariγun bile gekü bolqula tegün-i süke atqayulutıyacı* (IV, 22–161). ‘Если кто из воров заявит, что он не виновен, то заставить его держать топор’.

süke atqaqu ‘держат топор (один из видов присяги)’: *toyin kümün-i qara kümün kögeži orkiqula yeke üge-ber güžirleži toyin süke atqayad ariγun-dayan γarqula...* (XIII, 24–259). ‘Если кто из мирян прогонит монаха или грубо оклеветает его, а монах оправдывает себя путем присяги с топором, то’...

tašiyur ‘плеть, плетка’

tašiyur-ıyan barižu γarqu ‘уйти без надела, с одной плеткой в руке’: *noyon-u zarlıy ügei abasu tašiyur-ıyan barižu γartıyacı* (VIII, 22–219). ‘Если (она вышла замуж) без разрешения нойона, то пусть уходит без надела (с плеткой в руке)’: *tabunang abai-yi gegebesü tašiyur-ıyan barižu γarqu* (VIII, 4–210). ‘Если *табунан*¹³ покинет жену, то должен уйти с одной плеткой в руке’.

tölüge ‘гадание; жребий’

tölüge orkiqu ‘гадать, бросать жребий’: *yeru zaryu šigügsen sayid-un sanay-a ese nevilbesü burqan-u emün-e tölüge orkiži teüger bolqu bei* (IV, 53–181). ‘Если производящие суд сайты разойдутся во мнениях, то следует погадать (бросить жребий) перед бурханом и решить согласно ему’.

üge ‘слово’

yeke üge-ber güžirlekü ‘грубо оскорблять кого-либо’: *toyin kümün-i qara kümün yeke üge-ber güžirleži kögeži orkiqula...* (XIII, 24–259). ‘Если кто из мирян грубо оскорбит и прогонит монаха-тойна’...

yeke üge-ber qoblaqu ‘делать крупный поклеп на кого-либо, ложно оклеветать’: *ken kümün kümün-i yeke üge-ber qoblaži qudal-iyar qayan-dur ayiltyabasu...* (XIV, 10–267). ‘Если кто-либо сделает крупный ложный донос хану, возведя на человека позорящее обвинение’...

bay-a (öçüken) üge-ber qoblaqu ‘делать мелкий поклеп; ябедничать’: *qayan-dur bay-a üge-ber qoblaysan-u qayas aldanggi-ber toray-a* (XIV, 10–268). ‘За мелкий поклеп, сделанный хану, надлежит взыскать половину *алданги*’.

qara ‘черный; мирской, светский, недуховный’

qara bolqu ‘стать мирянином, светским, перейти на положение недуховного лица’: *quwaray kümün-i otuy sumun-dur-inu ögči qara bolži yabutuıai* (IX, 3–229). ‘Человека монашеского звания передать в его оток или сомон и перевести на положение мирянина’.

qara sayan-i yazar ‘особая условная единица измерения расстояния, на котором можно различить черный цвет от белого’: *tariyan-u yazar-aça yadayši qoyar qara sayan-u yazar qoriqu* (IV, 6–152). ‘Запретная линия от места посевов должна быть на расстоянии двух *харацаганов*’; *noııtan modun-i küriyen-i zaq-a-aça qoyar qara sayan-i yazar-aça inayši modun-i buu oıytal* (XII, 10–247). ‘От окраины монастыря на расстоянии двух *харацаганов* растущего дерева не рубить’.

šilu ‘бульон; довольствие; кормовые’

šilu ögükü ‘выделять довольствие в виде кормовых для питания’: *bosqul kümün kümün-i širqadqabasu bosqul-un mal-aça širqayduıçı-dur edgetele šilu ög* (VIII, 35–225). ‘Если беглый человек

ранил кого-либо, то раненому выделять довольствие до его выздоровления из скота беглого’.

šiqayan ‘очистительная присяга’

šiqayan-du oruqu ‘проходить *шухан*, присягать, давать присягу’: *šiqayan-du oruγad qoyina ariγun geži qulayaiči-anu bužar bolži todurbasu...* (IV, 28–165). ‘Если выяснится, что признанный невиновным вор впоследствии окажется виновным, то’... *šiqayan-ača bucaqu* ‘отрекаться от присяги’: *qoyitu sayid*¹⁴ *šiqayan-ača bucabasu tere sayidi dörben mori tabun šidülen üker-iyer torγuži ab* (IV, 28–165). ‘Если второй *господин* отречется от присяги, то прежде присягавшего господина оштрафовать четырьмя конями и пятью коровами трех лет’.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Luvsandszav Ch. A mongol szolasok. Kandidatusi ertekezés tezisei. Budapest, 1966; Пюрбеев Г.Ц. Об особенностях фразеологических единиц монгольских языков // Развитие науки в Калмыцкой АССР. Ч. 2. Элиста, 1968. С. 171–189; Пюрбеев Г.Ц. Лексикография монгольских языков и опыт отражения фразеологических единиц в национально-русских словарях // Вестник КНИИЯЛИ. Элиста, 1968, № 3. С. 139–156; Пюрбеев Г.Ц. К вопросу об устойчивых сочетаниях слов и фразеологизмах (на материале монгольских языков) // Система и уровни языка. М., 1969. С. 212–220; Будаев Ц.Б. Фразеология бурятского языка. Улан-Удэ, 1970; Пюрбеев Г.Ц. Системно-организующие свойства монгольских фразеологических оборотов // Народы Азии и Африки. 1971. № 3. С. 143–149; Пюрбеев Г.Ц. Глагольная фразеология монгольских языков. М., 1972; Пюрбеев Г.Ц., Бертагаев Т.А. Антонимия слов и антонимия фразеологизмов // Вопросы фразеологии. Вып. 3. Самарканд, 1973. С. 159–164; Пюрбеев Г.Ц. Из наблюдений над фразеологией языка «Сокровенного сказания» // Исследования по восточной филологии. К 70-летию проф. Г.Д. Санжеева. М., 1976. С. 221–226; Цыденжапов Ш.-Н. К характеристике фразеологического фонда дидактических произведений на старописьменном монгольском языке // Стилистика и лексикология бурятского языка. Улан-Удэ, 1978. С. 124–129; Пюрбеев Г.Ц. Об эпической фразеологии монгольских народов (на материале эпосов «Джангар» и «Абай Гэсэр») // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. М., 1980. С. 309–315; Цыденжапов Ш.-Н. Спорные вопросы фразеологии монгольских языков // Востоковедные исследования в Бурятии. Улан-Удэ, 1981. С. 141–149.

² См., например: Цыденжапов Ш.-Н. Фразеологизмы старописьменного монгольского языка. Улан-Удэ, 1990; Шагдаров Л.Д. «Сокровенное сказание монголов» – общемонгольский литературный памятник // «Тайная история монголов»: источниковедение, филология, история. Новосибирск, 1995. С. 99–108; Бадмаева Л.Б. Язык бурятских летописей. Улан-Удэ, 2005; Бадмацыренова Н.Б. Анализ моделей образования фразеологических единиц в монгольских языках (сравнительно-типологическое исследование). Автореф. канд. филол. наук. Элиста, 2007; Тагарова Т.Б. Фразеологические единицы

«Шара тууджи» – монгольской летописи XVII в. // Страны Востока: история, культура, международные отношения. Иркутск, 2008. С. 44–49.

³ Дашдаваа Д. Сопоставительное исследование фразеологии в русском и монгольском языках (на материалах переводов произведений М. Горького на монгольский язык). Автореф. дисс. канд. филол. наук. М., 1973; Бадмацыренова Н. Б. Анализ моделей образования фразеологических единиц в монгольских языках (сравнительно-типологическое исследование). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Элиста, 2006; Тагарова Т. Б. Фразеологические единицы «Шара тууджи» – монгольской летописи XVII в. // Страны Востока: история, культура, международные отношения. Иркутск, 2008; Тагарова Т. Б. Соматические фразеологические единицы старомонгольских письменных памятников в стилистическом аспекте // Языки и письменные источники монгольских народов. Материалы Международной научной конференции. Улан-Удэ, 2010. С. 106–110.

⁴ Шагдарова Д. Л. Фразеологизмы «Сокровенного сказания монголов» в переводе на бурятский и русский языки // «Тайная история монголов»: источниковедение, филология, история. Новосибирск, 1995. С. 115–123; Шагдарова Д. Л. Сопоставительно-типологическое исследование лексико-фразеологических систем бурятского и русского языков (на материале переводов и двуязычных словарей). Улан-Удэ, 2003.

⁵ Чулууунхишиг К. Фразеологические единицы со значением отнесенности к домашним животным в русской языковой картине мира (с позиции носителя монгольского языка). Автореф. дисс. канд. филол. наук. М., 2000; Пюрбеев Г. Ц., Голубева Е. В. Антропоцентричность картины мира в калмыцких фразеологизмах // IX Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 8–12 августа 2006). Доклады российских ученых. М., 2006. С. 315–319.

⁶ Пюрбеев Г. Ц. «Их цааз» и «Халха джирум» как источники фразеологии монгольских языков // К 100-летию со дня рождения акад. Б. Я. Владимирцова. Материалы Всесоюзной научной конференции. М., 1984. С. 97–99.

⁷ Шагдаров Л. Д. «Халха джирум» как образец документально-делового стиля старописьменного языка монголов // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал. Т. 2. Улаанбаатар, 1977. С. 240–246.

⁸ В круглых скобках римскими цифрами указываются номер закона, затем соответствующий номер статьи закона, после которого через дефис дается ссылка на страницу (напр., XIV, 15–271). Примеры даются по: «Халха джирум»: памятник монгольского феодального права XVIII в. / Сводный текст и перевод Ц. Жамцарано; подготовка текста к изданию, редакция, введение, примечания С. Д. Дылыкова. М., 1965. Транслитерация старомонгольского текста наша. – Г. П.

⁹ Gegen – один из высших санов буддийского духовенства; титул перерожденца. См.: Большой академический монгольско-русский словарь (БАМРС). Т. I–IV. М., 2001. С. 477.

¹⁰ Aldanggi – единица штрафа скотом. См.: Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь (МХДТТ). Улаанбаатар, 2008. С. 69.

¹¹ Žüngken – титул, присвоенный маньчжурским императором Канси супруге халхаского Тушету хана. См.: БАМРС. С. 188.

¹² Qutugtu – высший сан буддийского духовенства. См.: БАМРС. С. 174.

¹³ Tabunang – монгольский князь, женатый на маньчжурской принцессе; зять императора. См.: БАМРС. С. 174; МХДТТ. С. 1878.

¹⁴ Sayid – сановник, вельможа; знатный человек; министр. См.: БАМРС. С. 69.

Тема любви в монгольской литературе (1960–1980)

Эта тема – одна из важных и часто освещаемых в мировой литературе. Разнообразные эмоции, свойственные человеческой природе, описываются и вплетаются в сюжет практически в каждом произведении художественной литературы Востока и Запада. В Монголии тема любви рассматривается с четырех позиций: любовь к родине, другу, родителям, возлюбленной/возлюбленному. Сюжеты на эти темы у читателей нередко вызывают субъективные и противоречивые оценки, тем не менее произведений о любви в стране не становится меньше.

Особое время для Монголии – период 1960–1980 гг., когда утверждается социалистическая система и ощущаются ее первые положительные результаты. В литературе появляется современный герой – образованный человек, ставящий общественные интересы выше личных. Самореализация, социальный статус, активная жизненная позиция – вот к чему стремится герой, который решительно выступает против мещанства, лени, необразованности. Герой-борец – так можно охарактеризовать положительного литературного персонажа 1960–1980 гг. Писатели ратовали за смелость, чистоту намерений и доброту, поэтому неудивительно, что за вдохновением писатели обращались к устному народному творчеству, именно в произведениях фольклорного характера можно найти героев высокой нравственной чистоты и справедливости, идеалы любви, дружбы и патриотизма. Но в отличие от героев произведений устного народного творчества современные герои не так предсказуемы.

В этот период писатели старались преодолеть скудость описания внутренних мотивов и отсутствие психологизма – недостатки, присутствующие в литературе прошлых лет. Именно теперь были сделаны серьезные шаги к раскрытию духовного облика героя. Не терял своей актуальности

и «принцип активности», завещанный монгольским литераторам А.М. Горьким. Они не только перенимали опыт зарубежных коллег, но и в своих произведениях проповедовали подобную жизненную установку. Художественным воплощением «принципа активности» служили не только современные герои, но и выбор конфликта. В произведениях встречаем смелого героя, который упорно противостоит неблагоприятным обстоятельствам, борется с нечестными поступками. Он всегда делает выбор в пользу общественных ценностей и идей вопреки собственным желаниям. В рассказе Д. Гармы «Метель» главный герой Хас кажется нелюдимым человеком с тяжелым характером. Но за угрюмой внешностью скрывается большое и доброе сердце. Хаса гнетет бесполезность его жизни, он не знает, как помочь людям. Судьба все-таки предоставляет Хасу такую возможность: он спасает в метель ребенка, но сам погибает. Ценой смерти он исполняет свое главное желание.

Появление в литературе положительного героя стало закономерным результатом в первую очередь социальных преобразований: ликвидация неграмотности, введение обязательного среднего образования, создание многих специализированных и высших учебных заведений. Меняется взгляд на литературу и меняется отношение к роли писателя в обществе. Теперь современные литераторы обращаются к читателю на равных. Общественное, личное, национальное – все переплетается в современных произведениях, что свидетельствует о начале демократизации литературы.

Отличительная черта литературы 1960–1980 гг. – многообразие тематики. Примером может служить творчество С. Удвал, охватывающее практически все актуальные темы – от осмысления исторических событий до описания любовных чувств: «Первые тринадцать», «Девушка из Гоби», «Катюша-монголка», «Солдаты», «По велению сердца», «Букет цветов». Важное место занимают в литературе не столько современные сюжеты, основой которых является нынешнее положение в стране, сколько исторические сюжеты, а именно преобразование страны после революции 1921 г. В рассказе «Гриф» автор Л. Тудэв весьма лаконично описывает события, которые полностью изменили Монголию. Произведение философично, главным здесь является сытый гриф, олицетворяющий старую Монголию. В новелле С. Эрдэнэ «От тьмы к свету» показаны события революции 1921 г., борьба монгольских партизан. История Монголии дана через историю бедного юноши и слепой

девушки. Серьезные преобразования, перевернувшие Монголию, коснулись и психологии всего народа.

Литераторы пытаются отразить все сложнейшие общественные процессы, но предыдущего опыта, литературного мастерства для этого подчас бывает недостаточно. Нередко встречается поверхностное объяснение человеческих поступков, отсутствие глубины образов. Но, тем не менее, многие произведения становятся примером нового этапа развития литературы.

Качественные перемены обусловлены не только потребностями современного общества, но и дальнейшим развитием прозаических жанров. К 1950–1960 гг. появляется эпическая форма – роман. Говоря о романе, нужно упомянуть имена таких авторов, как Д. Намдаг, Ч. Лодойдамба и Б. Ринчин. Стоит отметить рост мастерства монгольских писателей, их стремление к анализу. В рассказе Б. Ринчина «Последний сон чудовища До» перед нами предстает бывший чиновник, не гнушавшийся ничем ради славы и богатства, ныне ставший простым ночным сторожем. До умело скрыл свое прошлое от людей, сумел приспособиться к новым условиям. Внешний облик сторожа безобразен: лоснящийся от пота лоб, грязные волосатые руки. Вся нынешняя цель его жизни сводится к пьянству. В алкоголе он топит ненависть к настоящему, горечь о прошедшем. Жизнь сторожа и есть наказание за былые грехи, но До не испытывает сожаления. И только в предсмертном пьяном бреду, когда перед его глазами прошли сотни замученных им людей, До осознал, какую гнусную жизнь он прожил.

Центральное место в современных произведениях занимает человек, его отношение к труду и семье. Писатели проявляют интерес к морально-этическим темам. Пафос многих рассказов направлен против мещанства, в которых осуждается потребительское отношение к жизни и зависимость от материальных благ. Мещанство одинаково разрушительно как для общественной жизни, так и для личной жизни. В рассказе Э. Оюун «Как решит Цэвэлма?» главная героиня стыдится своего мужа-шофера, не замечает, что рядом с ней человек, преданный своему делу.

Много внимания уделено в произведениях теме семьи, равноправию женщины дома и в общественной жизни. Преобразования в стране заставляют людей задуматься о семейных ценностях, об идеалах счастья. Монгольская женщина теперь не только хозяйка дома, хранительница

домашнего очага, но и общественный деятель, человек, стремящийся помогать людям. Идеал семейного благополучия представлен в рассказе С. Удвал «Герой». Главное действующее лицо – простой человек, всю жизнь посвятивший служению общественным идеалам. Рядом наравне с ним трудится его жена. Но эту семейную пару связывают не только чувство долга, сила привычки, дети, а крепкое, настоящее чувство. Лирический фон рассказа – нежное отношение супругов друг к другу.

Несмотря на начальный этап преодоления психологической недостоверности, писатели были внимательны к духовному миру человека, к малейшим движениям души. Как считает литературовед Л. К. Герасимович, с развитием литературы, повышением читательской культуры положительный герой получает несвойственную ему ранее психологически-эстетическую нагрузку, индикатором ценности личности становится интенсивная духовная жизнь¹. Самой благоприятной почвой для изображения внутренних мотивов, раскрытия нравственного облика героя служила тема любви. Л. К. Герасимович пишет о том, что в художественном творчестве дореволюционной Монголии обычной и даже преобладающей была трагическая любовная ситуация. Объяснений этому много: неравное социальное положение влюбленных, право богатого взять в жены любую понравившуюся ему женщину, случайное или намеренное несовпадение благоприятных примет для брака при ламском гадании. В новейшей литературе уже в первых произведениях любовь изображалась только счастливой, разделенной, при всех перипетиях любящие благополучно соединялись. Например, в рассказе Д. Нацагдоржа «Новый год и горькие слезы» два главных героя произведения Цэрима и Цультам, несмотря на свое тяжелое зависимое положение, решились начать новую жизнь вместе. Но до 1960-х гг. ситуация была неблагоприятной². В 1960–1980 гг. положение полностью меняется: семью, любовные отношения писатели пытаются показать с точки зрения конкретного человека, что гарантирует разнообразие и индивидуальность чувств. В рассказе С. Эрдэнэ «Мы с Хулан» читатель следует за чувствами главного героя, видит мир через призму его эмоций, не может предугадать, что будет дальше. Семнадцатилетний юноша, полюбивший жену богатого знакомого, – тонкий, глубокий, деликатный человек, робкий в проявлении своих чувств.

Настоящая любовь, по мнению монгольских литераторов, может пройти через любые испытания. Для изображения такого, как кажется, волшебного чувства они снова обращаются к устному народному творчеству монголов. Хорошим примером деликатного изображения чувств служит рассказ С. Дашдорова «Предчувствие покоя». Молодой человек, полюбивший соседскую девочку еще в отрочестве, сохранил эту любовь, пройдя через войну, но, вернувшись домой, узнал, что девушка вышла замуж за его друга. Главный герой остался один, не сказав тогда, еще до войны, слова любви. Силу его чувств читатель может ощутить через нежные, трогательные воспоминания героя о времени, когда они, будучи детьми, вместе проводили время.

Большое внимание в литературе теперь уделено личной жизни человека. Тема любви, верности и долга тесно переплетается с темой социального статуса человека, общественным положением, что создает новый тип конфликта между возлюбленными. Большая занятость на работе является новой причиной для ссор между супругами. Интересен рассказ С. Удвал «Пять дней из двадцати лет», главный герой Цэдэндорж – трудолюбивый человек, партийный работник, отдающий себя без остатка людям. Герой теряет жену и ребенка, решив, что помощь единственного в округе врача необходима другому человеку. Оценить поступок Цэдэндоржа однозначно очень трудно.

Важно отметить, что монгольская литература, по сравнению с другими восточными и западными литературами, сохраняет запрет на откровенное изображение любовных отношений между мужчиной и женщиной. Деликатное изображение этого чувства, отсутствие привычки открыто выражать его органично для монгольского писателя, однако такое изображение любви для читателей других стран может показаться наивным и поверхностным, и любовную ситуацию они посчитают непривычной и неправдоподобной.

Но истинное чувство в понятии монголов немногословно, оно не нуждается в объяснениях. Взгляд или жест может сказать намного больше. Некая нерешительность в раскрытии чувств иногда играет злую шутку с героями, за свою пассивность они расплачиваются расставанием с любимым человеком. Особой темой становится тема первой любви, которая для монголов чаще всего становится самым глубоким и настоящим чувством. Предмет первой любви – почти всегда соседская девочка. Примером этого служит рассказ Ч. Лодойдамбы «Солонго». Главные

герои проводят много времени вместе, неясные чувства молодого человека и есть лирический фон повествования. К сожалению, зарождающееся чувство не находит своего развития, главная героиня уезжает, а расставание оставляет горький осадок в душе героя.

Говоря о теме любви, нельзя не сказать о монгольском писателе С. Эрдэнэ, который является представителем нового для Монголии того времени жанра – психологической новеллы. С. Эрдэнэ выбрал для себя единственный, сложный путь – путь психологического раскрытия образа. Он не избегает социальных, политических и исторических тем, но и не отказывается от анализа чувств героев, представляя актуальные темы времени в свойственной ему лирической манере. В произведениях о любви положительные герои С. Эрдэнэ любят горячо и целомудренно, но не умеют выражать свои чувства бурно и открыто, они – большие романтики. Любовь к родине является также частым предметом изображения в литературе. Практически в каждом произведении мы встречаем описание четырех времен года, детальное описание любимых монгольских животных. От взгляда писателя не ускользает ни одна черта, ни одна деталь родной природы. Любовь к родине созвучна с глубоким чувством любви к окружающему миру. Как и для героев С. Эрдэна, любовь для монголов – это дар природы.

Писатели не оставляют в стороне и традиционную тему родительской любви. Особое место в их творчестве занимают чувства матери и ребенка. Почти все они посвящают строки матерям, так как любовь к матери у монголов – самое святое и сокровенное чувство. Рассказы, посвященные родительской любви и любви детей к матерям, полны глубокой почтительности и нежности: Л. Нарангэрэл «Туман», Д. Гарма «Самородок», С. Дашдоргов «Душа матери», Д. Намдага «Мой сын обязательно вернется». Монгольские произведения, раскрывающие сложную тему любви, не теряют своего национального колорита, скорее именно в них читатели сильнее всего ощущают «дух степи» и могут увидеть душу монгольского народа, приблизиться к пониманию мира Монголии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Герасимович Л. К. Литература Монгольской Народной Республики 1965–1985. Очерки прозы. Л., 1991. С. 113.

² Там же. С. 86.

Звукосимволическая основа числительных *yurban*, *dörben* и *jirγuyan* В МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ

Во многих языках мира количественные числительные первого десятка непосредственным образом связаны с обозначениями пальцев, их формой, длиной или выполняемой функцией. Исследователь Ю. М. Шилков, отмечая важную роль руки в освоении действительности, пишет: «Она активно ощупывает и фиксирует предметные сведения <...>. Она указывает на телесное происхождение столь абстрактных понятий, как количество, число, счет и скрывающихся за ними операциональных процедур»¹.

П.-мо. *yurba*, мо. *гурав/гурван*, бур. *гурбан*, калм. *хурвн*, ойр. *хурван*, баоань. *Goraŋ*, ж.-уйг. *Gurwan*, даг. *guarba(n)*, дунс. *guran*, мог. *yurbōn*, монгор. *Gurān* ‘три’. Филолог Д. Тумэртогоо раскладывает лексему на следующие элементы: *γu-r-b-an*², а Л. Болд отмечает, что корень *γu* дал такие производные, как *γuna* ‘трехлетний бычок’, *γunaji* ‘трехлетняя корова’, *γurumusun* ‘состоящий из трех частей’, *γucin* ‘три десятка’, а также участвует в образовании числительного *jir-γu-γan* ‘шесть’³. Известный филолог Г. Рамстедт пишет: «мо. *gurban* ‘три’, *gurmasun* ‘втрое скрученный канат (бечева)’, *gurmasula-* ‘сплести три пряди (в косу)’ связаны между собой так же, как тунг. *ilan* ‘три’ связано с основой *ilča-* ‘сплести’, от которой оно было произведено»⁴. Таким образом, исследователи полагают, что приводимые ими производные, включая *yurban*, восходят к древнему корню **γu* с предполагаемым абстрактным значением ‘три’.

Тем не менее звуковой облик числительного *yurban* настойчиво свидетельствует о том, что он имеет звукосимволическую основу. В современных монгольских языках активно функционируют фонетически

близкие корни **urb/ durb/ ĵurb/ ĉurb* в составе своих производных: п.-мо. *urbayar*, мо. *урвагар* ‘воспаленный; торчащий’, бур. *урбагар* ‘вывернутый (о веках)’; п.-мо. *durbaliy*, мо. *дурвалаг* ‘тимофеевка степная’, бур. *дурбигар* ‘отвисший (о губах)’; п.-мо. *ĵurbayar*, мо. *зурбагар* ‘выпяченный (о губах)’, бур. *зурбагар* ‘раскрытый, открытый (о рте)’. Значения п.-мо. *ĉurba*, мо. *сурав* ‘птенец (домашних и диких птиц); крупный птенец, выводок фазана и других птиц; оперяющийся птенец’; п.-мо. *ĉurbang*, мо. *цурван* ‘большой цыпленок, молодка’; п.-мо. *ĉurbay-a*, мо. *цурвага* ‘цыпленок, птенчик’ возникли на основе образа ‘нечто с широко раскрытым ртом’. Образную природу лексем отчетливо демонстрирует синоним баргуз. *зурбаахай* ‘птенец’.

Большое количество производных корня **ĵur/ ĵurb* позволяют выявить его главный мотивационный признак, при этом известно, что прилагательные на *-гар*, как правило, являются основными «носителями» символического значения: п.-мо. *ĵurayar*, мо. *гургар* ‘длинный и тонкий’, бур. *гургар* ‘стройный’. Кроме того, корень *ĵur* имеет следующие производные: п.-мо. *ĵuriy*, мо. *гуриг*, калм. *хуря*, ойр. *хурьаа* ‘тощий, изможденный’ < ‘тонкий’, п.-мо. *ĵuraljaqu*, мо. *гуралзах* ‘вилять (о летящей стреле)’ (ср. *ĵurbaljaqu*); п.-мо. *ĵuri*, мо. *гурь* [бѳх] ‘гречиха восточная’ < ‘нечто длинное и высокое’.

Обратимся к словам однокоренным с числительным *ĵurban*: п.-мо. *ĵurbalji*, мо. *гурвалж* ‘камыш, тростник’. Ср. ма. *гурби/ гурбин* ‘тростник’⁵. Тот же признак протяженности реализуется в п.-мо. *ĵurbi*, мо. *гурви*, бур. *гурьба* ‘резьба, нарез; бороздка, орнамент в виде резьбы’. Глаголы п.-мо. *ĵurbaljaqu*, мо. *гурвалзах*, калм. *хурвлзх* ‘извиваться, пресмыкаться, изгибаться’; п.-мо. *gürbeljikü*, мо. *гурвэлзэх*, бур. *гурбэлзэхэ*, калм. *гурвлзх* ‘извиваться (о червях); трепетать, биться (о рыбе)’ характеризуется движение чего-либо длинного и тонкого, например змеи, ящерицы, червей, тела человека, стрелы в *ĵuraljaqu*. Информация о форме денотатов заложена в п.-мо. *gürbel*, мо. *гурвэл*, бур. *гурбэл*, калм. *гурвлг*, ойр. *гурвл/ гургүүл* ‘ящерица’, п.-мо. *gürbelji*, мо. *гурвэлж* ‘змея’; п.-мо. *ürbel*, мо. *урвэл* ‘ящеренок’. В британском словаре EDAL в качестве параллели приводится Птунг. *gori-* ‘шевелиться, двигаться’⁶. Форма восстановлена на основе эвенк. *gori-* ‘шевелиться; биться, стучать (о сердце)’, сол. *гурэлбе-* ‘двигать’, эвен. *гур-гэл-* ‘двигаться; дрожать’⁷. Значение ‘биться (о сердце)’ сближает

т.-ма. глаголы с производными корня **jir* в монгольских языках (среди которых *jirüken* ‘сердце’).

Таким образом, анализ словообразовательного гнезда корней **γur/ γurb/ gürb* подтверждает их исходное образное значение ‘нечто длинное и тонкое’. Если учесть, что названия числительных первого десятка, как правило, связаны с обозначением пальцев, то логично предположить, что корень **γurb* номинирует именно средний палец по причине того, что он и является самым длинным из пяти.

В подтверждение данного предположения приведем значения фонетически близкого корня **qur/ qurb*. Известно, что чередование фонем *q/γ*, благодаря их артикуляционным признакам, допустимо в любой позиции звукоизобразительных корней. К данному корню восходят п.-мо. *qursu*, мо. *хурс* ‘вегетативный побег’; п.-мо. *qurbasu*, мо. *хурвас* ‘жила, сухожилие’, а также соматический термин п.-мо. *quruγu*, мо. *хуруу*, бур. *хурган*, калм. *хурһн*, ойр. *хурһан/ хуруу*, ордос. *хурй*, могол. *qurйн*, дунс. *һурун*, баоань. *хур*, дагур. *хорб* ‘палец, пальцы; спицы’ < ‘нечто длинное, тонкое’. Лингвист А. В. Дыбо на праалтайском уровне сопоставляет с т.-ма. **xuru* ‘горсть’, ма. *urun* ‘мера длины шириной в палец’, т.-ма. **xuru-n* (адъективная форма) ‘копыто’⁸. Кроме указанной параллели, в Алтайском словаре приводятся другие, не менее ценные: Птюрк. **K[a]rǵuk* ‘палка, колышек’, Пкор. **karak* ‘палец; палка’⁹.

В п.-мо. *quray-a*, мо. *хурга(н)*, бур. *хурьган*, калм. *хурһн*, ойр. *хурһан* ‘ягненок, барашек’ можно попытаться выделить признак ‘с тонкими длинными ножками’, по всей вероятности, этот же признак в бур. *хурбэ* ‘ягненок’. В тюркских языках авторы EDAL восстанавливают Птюрк. форму **Koři* ‘ягненок’, отмечая, что, вопреки мнению лингвистов Г. Дерфера и А. М. Щербака, она не может быть источником заимствования в монгольские языки¹⁰. Тот же признак, на наш взгляд, стал основой номинации в п.-мо. *sarbay-a*, мо. *сарваа* ‘двухлетний жеребенок’, калм. *сарва*, ойр. *сарваа* ‘годовалый жеребенок’. Ср. бур. *сэрбэгэр* ‘длинный и стройный’. Слово заимствовано тюркскими языками: алт. *сарбага*, тув. *сарба*: и др.¹¹

Исследователь И. В. Кормушин, отмечая функционирование в ряде тюркских языков глагола *quzla- ~ qozla-* ‘ягниться’, обращает внимание на широту семантики кбалк. *qozla-* ‘родить (о кобыле, корове, овце)’. Исследователь предполагает, что это – свидетельство

более широкой первоначальной семантики *qoɣu*- ‘детеныш некоторых домашних животных’, сузившийся впоследствии до ‘ягненка’¹². Таким образом, можно предположить, что корни **qur/ sar* в монгольских, **qoz* в тюркских языках могли характеризовать детенышей домашних животных по внешнему виду, точнее, по длинным, тонким конечностям.

Логично допустить, что лексемы, обозначающие возраст животных (*гунан* и *гунжин*), возникли позднее, нежели само числительное, и представляют собой результат словообразовательной деривации, сопровождавшейся усечением производящей основы **ɣurb*. Последнего не произошло в случае с лексемой п.-мо. *ɣurbaljin*, мо. *гурвалжин*, калм. *хурвлжн* ‘треугольник’. Следует отметить, что формант *-ljin* также является «надежным свидетелем» образного происхождения корня, поскольку сфера его «влияния» строго ограничена рамками звуко-символических образований. Ср. *саралж* ‘решетка; каркас’ от **sar* ‘нечто торчащее’, *сарвалж* ‘татарское просо’ от **sarb* ‘нечто растопыренное’, *гололж* ‘ситник’ от **ɣol* ‘нечто блестящее’, *тэвхэлжин* ‘квадрат’ от **tebk* ‘нечто плоское’ и др. Лексему *ололжин* ‘многоугольник’, восходящую к наречию *олон* ‘много’, следует признать поздним образованием, созданным по аналогии с другими лексемами, обозначающими геометрические фигуры. По всей вероятности, существительное *гурвалжин* первоначально имело значение ‘нечто вытянутое кверху, остроконечное’, впоследствии перешедшее в область математической терминологии.

Что же касается лексемы п.-мо. *ɣurmasun*, мо. *гурмасан* ‘толстая веревка из трех пядей; скрученный в три раза; тройной, утроенный (о веревке)’, то она действительно отчетливо распадается на две производящие основы: **ɣur* ‘три’ и п.-мо. *töcī*, мо. *мөч*, бур. *мүсэ*, калм. *мөч*, ойр. *мөчи* ‘конечность’, где компонент **ɣur* передает количество пядей, используемых в процессе плетения веревки.

П.-мо. *dörbe*, мо. *дөрөв*, бур. *дүрбэ(н)*, калм. *дөрвн*, ойр. *дөрвен*, баоань. *deraŋ*, ж.-уйг. *dorwän*, даг. *dirbe(n)*, дунс. *dzieruan*, орд. *dorwo*, мог. *dürbön*, монгол. *deran* ‘четыре’. По предположению Г. Рамстедта, тюрк. *tort*, якут. *tüört*, чув. *təvat*, мо. *dörben*, тунг. *digin*, *dujun*, ма. *duin*, кор. *turi*, сев.-кор. *ndujin*, *nduin*, вероятно, восходят к некоему праязыковому **do*¹³. Кроме того, на алтайском уровне числительное сопоставляется с протояп. **dä-* ‘четыре’¹⁴. Л. Болд считает, что корень

данного числительного является общим с тюркским *tör-t* ‘четыре’. Исследователь соглашается с лингвистами М. Базаррагчаа и Д. Тумуртоого, выделяющими в лексеме корень *dö* и аффиксы *-r* и *-ben*: *dö-r-ben* по аналогии с *yu-r-ban*¹⁵.

Так же, как и *yurban*, числительное *dörben* можно рассматривать с позиции звуковой изобразительности. При этом важно, что словоформы обладают единичными корневыми согласными [*r*] и [*b*] и потому с учетом гипервариативности образных основ могут обладать приблизительно схожими значениями. Корни **dorb/ yorb* дали следующие производные: п.-мо. *dorbuyur*, мо. *дорвогор*, бур. *дорбогор*, калм. *дорвһр*, ойр. *дорваһар* ‘оттопыренный, выпяченный, надутый (о губах)’, отсюда п.-мо. *dorbuyu*, мо. *дорвого* ‘котелок; фляга; сумка ламская’, калм. *дорв*, ойр. *дорва* ‘торба’ < ‘нечто оттопыривающееся, торчащее’; п.-мо. *yorbuyur*, мо. *ёрвогор* ‘надутый’; п.-мо. *yorbuyi-*, мо. *ёрвой-* ‘оттопыриваться, растопыриваться’, бур. *ёрбой-* ‘выдаваться острым углом’.

Исходя из приведенных значений, в лексеме *dörben* выявляется мотивирующий признак ‘торчащий, растопыренный’. На наш взгляд, этот признак не мог характеризовать безымянный палец, идущий четвертым по счету, ввиду его «непримечательности» (даже в русском языке он не имеет специального названия). По всей вероятности, признак ‘торчащий, растопыренный’ соотносился с числом конечностей человека: двумя верхними и двумя нижними.

П.-мо. *dörbelfin*, мо. *дөрвөлжин*, калм. *дөрвөлжн*, ойр. *дөрвөлжн* ‘квадрат, четырехугольник’, п.-мо. *dörbelji*, мо. *дөрвөлж* ‘четырёхугольная корзина (для топлива); игральные кости, кубик (для игры)’ восходят к образу ‘нечто с острыми, торчащими углами’. Примечательно также значение последней словоформы ‘поперечина (у сохи), к которой привязывались постромки’, в основе которой, по всей видимости, лежит признак ‘торчащий, остроконечный’.

Другая лексема *dortu*, мо. *дормо(н)* ‘металлическая пластинка с девятью отверстиями, подвешиваемая к одежде ребенка (от злых духов)’, также, вероятно, номинировала предмет четырехугольной формы. Так, у исследователя-монголоведа Г.Н. Потанина находим следующее описание детского оберега у тувинцев: «У урянхайцев на Улугхеме и Хакеме мы стали встречать онгон *емегельджин* или *емеген*, этот онгон устраивался теми, кто не имеет детей. *Емегельджин*

состоит из четырехугольного добавочного лоскута, на котором нашиты куколки с руками и ногами <...> Этот лоскут имеет сверху шнуры, которыми он подвешивается к юрточной решетке»¹⁶. Такое предположение также может быть связано с тем, что детские обереги у монгольских народов, как правило, имели острую форму: это ножи, кнуты, шкурка и крылья филина, бедренная кость, миниатюрный молоток, стрелы и ветки шиповника¹⁷.

В фитониме мо. *дормосон мугз* ‘четырёхлистник золотистый’ компонент *дормосон* состоит из **dör* ‘четыре’ и п.-мо. *möci* ‘конечность’, т.е. ‘с четырьмя лепестками’. Вторая часть названия *мугз* восходит к образному корню **müǰj/ muǰj*, значение которого восстанавливается на основе прилагательного п.-мо. *муǰауар*, мо. *мугзгар* ‘куций; комо-лый; короткостриженный’. Калм. *дөрү* ‘мера длины в четыре пальца’, как и термины животноводства *дөнөн* ‘четырёхгодовалый бык’, *дөнжин* ‘четырёхгодовалая (о корове, верблюдице)’ также могли возникнуть в результате усечения производящей основы **dörb*.

Перейдем к рассмотрению числительного п.-мо. *ǰiry-u-ya*, мо. *зургаа*, бур. *зургаан*, бао. *džirg_uan*, даг. *džirg_ō(η)*, мнг. *dirγōn*, дун. *džirg_uan* ‘шесть’. По мнению Д. Тумуртоого, морфологическая структура данного числительного по сравнению с остальными достаточно прозрачна. Она состоит из корня *ǰir(in)* в значении ‘два’, встречающегося еще в «Сокровенном сказании монголов», а суффикс *-yu* является корнем в слове *yu-r-ban* ‘три’. Таким образом, в каждом компоненте лексемы заложено числовое значение: 2, 3. С ним согласны и другие монгольские исследователи¹⁸.

Несмотря на кажущуюся достоверность предыдущей версии, основанной на сложной операциональной процедуре, мы склоняемся к иному толкованию, впрочем не претендуя на то, что наше объяснение правильное и единственно возможное. Числительное *ǰiryuqa* разложимо на корень **ǰiry / ǰirq* > *ǰir* и суффикс *-ya(n)*. При счете по пальцам шестым идет большой палец, для обозначения которого в монгольских языках также используется лексема п.-мо. *erekei*, мо. *эрхий* ‘большой палец; шпора (на птичьей ноге); сторожок птичьих силков’, бур. *эрхы*, калм. *эркэ*, ойр. *эркээ*, орд. *erexī*, даг. *xereg*, *xergī*, *herehe*, ж.-уйг. *hermegči* ‘большой палец’. Пмонг. **herekei* сопоставляется с «Птунг. **peru-* ‘большой палец’, Птюрк. **ernek* ‘палец, большой палец’»¹⁹. «А. фон Габен рассматривает тюрк. *еренгек*

‘большой палец’ в качестве производного, образованного от основы *ep* ~ *epen* ‘муж, мужчина’ с помощью уменьшительного аффикса *-гақ/-қақ* и т.д., и внутреннюю форму рассматриваемого производного передает в виде ‘человечек’. Так же у К. Брокельмана и М. Рясянена»²⁰.

Корни **er/ir/ĵer/ĵir/ĵirq*, как и большинство корней с дрожащим сонантом *[r]*, передавали признак ‘нечто торчащее, оттопыренное’, в данном случае соотносящийся с большим пальцем. Ср. п.-мо. *erteger*, мо. *эртгэр* ‘торчащий, изогнутый, загнутый’ (о носе, носках обуви, спинке стула), ойр. *эртегер* ‘вздернутый кверху’. Корень **er*, как известно, служит в монгольских языках для обозначения понятия ‘мужчина’: п.-мо. *er-e*, мо. *эр*, бур. *эрэ*, калм. *эр*, ойр. *эре*, орд. *ere*, мог. *erra*, даг. *ere*, дунс. *ere*, бао. *ere*, ж.-уйг. *ere*, монгор. *rē* ‘мужчина, муж’. Тюркской параллелью является **jer* ~ *er*, которое «первоначально означало ‘человек мужского пола’, впоследствии приобрело значение ‘супруг’. Главное значение слова в современных языках ‘муж, супруг; мужчина’»²¹. Ср. чув. *ар* ‘самец’, каз. *арлан* ‘самец хищных животных (медведя, волка)’. В качестве тунгусской параллели лингвист Э.В. Севортян приводит эвенк. *ур* ‘самец, особь мужского пола; мужчина’²².

Выявленный нами признак ‘торчащий, прямой’ на древнем этапе становления языка, по всей видимости, соотносился с мужским половым органом, обозначавшимся лексемами *er/ereg*²³. Последняя восстанавливается в слове п.-мо. *eregtei*, мо. *эрэгтэй [хүн]*, бур. *эрэгтэй* ‘мужчина’, досл. ‘[человек] обладающий членом’. Как известно, по данной модели образованы лексемы п.-мо. *büsetei*, мо. *бүстэй* ‘юноша, мужчина’ < ‘имеющий пояс’ (п.-мо. *büsegüi*, мо. *бүсгүй* ‘девушка, женщина’ < ‘без пояса’), п.-мо. *geĵigetü*, мо. *гэзэгт* ‘диал. жена; девушка, женщина’ < ‘имеющая косы’.

Вероятно, что значение ‘мужской половой орган’ является в тюркомонгольских языках «первозначением», легшим в основу слова *эр* ‘мужчина’. Как отмечает исследователь К. Вульф, языковая символизация – это не только перенос способности хватания продуктов питания в рот, «она является также формой сублимации телесных отношений между людьми, то есть сексуального отношения. Язык – точка пересечения принятия пищи с сексуальностью, с помощью языка не только воспринимают объект, но и творят другого субъекта...»²⁴.

Таким образом, семантико-этимологический анализ числительных, тесно связанных с соматическими терминами, показал активное участие дрожащего переднеязычного сонанта [r] в образовании данных лексем в монгольских языках, часть из которых имеет параллели в других языках алтайской общности. Развитие в большом количестве корней с указанным согласным главных признаков ‘торчащий, остроконечный; растопыренный’ (ср. *арбан* ‘десять’) стало возможным благодаря явлению синестезии, под которым понимается транспозиция ощущений из акустической модальности в зрительную. Образ ‘нечто торчащее, остроконечное’ развился на базе образа острых, торчащих зубов диких животных (ср. *арслан, барс, хярс*), сопровождающегося звуком рычания *ар-р!*

Взаимосвязь ощущений разных рецепторов постоянно имеет место в процессе восприятия любого предмета или явления. Наиболее «сильная» с позиции звукового символизма фонема [r], благодаря своим артикуляционным признакам, участвует в языковой интерпретации всех видов модальности. В сфере вербализации обоняния она может передавать резкий, едкий запах (бур. *шороб* ‘резкий, бьющий в нос’). В зрительной модальности фонема передает резкий свет (мо. *яргах* ‘слепить’), резкую, острую форму (мо. *арзгар* ‘торчащий’) и др. Во вкусовой модальности – резкий, острый вкус (мо. *дарвигнах* ‘ощущать пряный, острый вкус’), в тактильной модальности – шероховатость, а также боль. Как видно, значения производных объединены дифференциальным признаком ‘резкий’, обусловленным достаточно высокой степенью напряжения артикулирующих органов (кончика языка) во время произнесения сонанта [r]. Все это подтверждает решающую роль сенсомоторного опыта в познании, поскольку именно через призму перцептивного образа репрезентировалась индивидууму окружающая действительность.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Шилков Ю. М. Психосоматические структуры сознания // Метафизические исследования. Вып. 6. Сознание. Альманах лаборатории метафизических исследований при философском факультете СПбГУ. СПб., 1998. С. 90.

² Төмөртөгөө Д. Монгол хэл шинжлэлийн онол, түүхийн асуудлууд. УБ, 2002. С. 237.

³ Болд Л. Түрэг, монгол хэлний тооны нэр / Ред. Ц. Өнөрбаян. УБ, 2005. С. 98.

- 4 Рамстедт Г. Введение в алтайское языкознание. Морфология. М., 1957. С. 65.
- 5 Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 1. Л., 1975. С. 173.
- 6 Starostin S., Dybo A., Mudrak O. (with assistance of Ilya Gruntov and Vladimir Glumov). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages, Part I [A – K], Part II [L – Z], Part III [Indices]*. Leiden; Boston, 2003. P. 568.
- 7 Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. С. 161, 173.
- 8 Дыбо А. В. Семантическая реконструкция в алтайской этимологии: соматические термины (Плечевой пояс). М., 1996. С. 317.
- 9 Starostin S., Dybo A., Mudrak O. (with assistance of Ilya Gruntov and Vladimir Glumov). *Ibid.* P. 856.
- 10 *Ibid.* P. 809.
- 11 Этимологический словарь тюркских языков. Общeturкские и межтюркские основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С». М., 2003. С. 217.
- 12 Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. 2-е изд., доп. М., 2001. С. 443.
- 13 Рамстедт Г. Указ. соч. С. 64.
- 14 Starostin S., Dybo A., Mudrak O. (with assistance of Ilya Gruntov and Vladimir Glumov). *Ibid.* P. 1377.
- 15 Болд Л. Түрэг – монгол хэлний үндсэн тооны нэрийн гарлын болон бүтцийн харьцуулсан судалгаа // *Nomadic Studies. Bulletin* № 8. Улаанбаатар, 2004. С. 99.
- 16 Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV // Урянхай. Тыва Дептер (IV – начало XX вв.). Т. 2. М., 2007. С. 469.
- 17 Басаева К. Д. Традиции и обряды, связанные с рождением и воспитанием детей // *Буряты / Отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская*. М., 2004. С. 189.
- 18 Болд Л. Түрэг – монгол хэлний үндсэн тооны нэрийн гарлын болон бүтцийн харьцуулсан судалгаа. С. 100–102.
- 19 Starostin S., Dybo A., Mudrak O. (with assistance of Ilya Gruntov and Vladimir Glumov). *Ibid.* P. 1138.
- 20 Этимологический словарь тюркских языков: Общeturкские и межтюркские основы на гласные. М., 1974. С. 299.
- 21 Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. 2-е изд., доп. М., 2001. С. 303.
- 22 Этимологический словарь тюркских языков. С. 322.
- 23 Сундуева Е. В. Специфика реализации диады «мужское – женское» в монгольских языках // *Вопросы когнитивной лингвистики*. 2010. № 2. С. 121–122.
- 24 Вульф К. Антропология, история, культура, философия / Пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб., 2008. С. 183.

Особенности эквивалентности слов МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКОВ (на материале русско-бурятского и русско-монгольского словарей)

Эквивалентность в равной степени относится и к области перевода, и к области теоретической и практической лексикографии. В теоретической переводной лексикографии она относится к числу сложных вопросов, требующих глубинных семантических исследований лексем входящего языка на предмет членения их на значения и оттенки. В практике принято придерживаться значений, выделенных в одноязычных (преимущественно толковых) словарях входного языка. В свете темы данной статьи – русского языка.

При переводе любой литературы (художественной, публицистической, научной, научно-популярной и т.д.) именно словарь выступает своеобразным «трансформатором», в котором текст-оригинал преобразуется в текст языка перевода. Идеальным для переводческой деятельности было бы полное соответствие слова или словосочетания двух или нескольких языков. Однако, как пишет исследователь В. П. Берков: «Очевидно, случаев, когда слову или словосочетанию одного языка в другом языке соответствует слово или словосочетание, обладающее всеми теми же характеристиками, относительно немного по сравнению со случаями, когда полного соответствия нет»¹. По мнению другого ученого В. Н. Крупнова, таким совпадением обладают лишь слова некоторых слоев лексики языка: «И только тот случай, когда совершенно однозначной слову подлинника находится твердое однозначное же (при разных контекстах) соответствие – относительно более редок; такая однозначность возможна в принципе по отношению к определенным слоям лексики – к терминам,

к обозначениям календарных понятий (названия месяцев, дней недели), к некоторым именам родства (например, fills, son, Sohn – *сын*; fille, daughter, Tochter – *дочь*; neveu, Neffe – *племянник*), к некоторым названиям животных и общеупотребительных предметов, к личным местоимениям»².

Пользователь, переводчик в любом случае вправе требовать учета всех значений, семантических нюансов слова исходного языка и отражения их в переводном (выходном) языке. Это, естественно, труднодостижимая (а во многих случаях недостижимая) цель. Тем не менее В. П. Берков предлагает: «Если в общем виде сформулировать требования, которые целесообразно предъявлять к словарному эквиваленту, то они будут весьма просты: в идеале переводящий эквивалент [для данного значения многоязычного (тут, видимо, описка, должно быть, многозначного. – *Б. Ц.*) слова] должен сообщать всю ту и только ту информацию, которую сообщает переводимое слово, т.е. совпадать с ним по всем характеристикам. Теоретически такой идеальный эквивалент вообще невозможен, а на практике достаточно хорошее приближение к этому идеалу также случай нечастый. <...> Конечно, оптимальная передача лексического значения должна быть признана основным требованием к эквиваленту, то переводящий эквивалент, более или менее адекватно передающий лексическое значение переводимого слова, может настолько резко расходиться с переводимым словом по другим характеристикам, что общая его адекватность будет весьма сомнительна»³.

Особенности эквивалентной передачи слов в русско-монгольских словарях попытаемся рассмотреть на примере глагола «идти». Бесспорным прямым эквивалентом слова «идти» будет бур. *ябаха* и монг. *явах* ‘передвигаться, переступая ногами’⁴, поскольку у бурят, как и у монголов, перемещение в пространстве было сопряжено именно с передвижением на ногах, будь то ходьба, будь то верхом. Передача же других значений русского глагола «идти» осуществляется уже другими бурятскими (монгольскими, общемонгольскими) глаголами. В этом ряду значение «направляться, отправляться *куда-либо, с какой-либо целью*», которое близко к *ябаха* в силу особенностей передвижения кочевых народов (на собственных ногах, верхом).

Другие же значения глагола «идти» требуют совершенно иных эквивалентов, сообразно общему и частному контексту, в том числе

«направляться, отправляться куда-либо, с какой-либо целью» – *ошохо, ерэхэ* [Русско-бурятский словарь (РБС)], в этом случае все русско-монгольские словари единодушны, ср. монг. *очих, ирэх*. Далее с определенными оговорками по порядку нумерации значений совпадают значения «простираться, пролегать; иметь то или иное направление» [Словарь русского языка (СРЯ) и РБС-081 – *үнгэрхэ, нэбтэ гараха*, в РБС-54 и в Русско-монгольском словаре (РМС-82)] *ошохо, гараха* и *нэвт гараха, шувт өнгөрөх* соответственно. Совпадение порядка следования передачи значений в РБС-54 и РМС-82 легко объяснимо тем, что составители при подборе словника своего словаря ориентировались на РБС-54. Эквиваленты остальных 22 значений глагола «идти» получают хотя и семантически близкие, но иерархически разные порядковые места, например: «лить, падать (об осадках)» – в РБС-54: *орохо* (снег), РБС-08: *орохо, унаха*, РМС-82: *орох, унах*. При этом следует заметить, что глагол «унаха» как в бурятском языке, так и в монгольском скорее калька. Этот глагол более употребителен к инею – *хируу унаха* (бур.), *хяруу унах* (монг.), нежели к снегу, ср.: снег упал / выпал – *саһан ороо, цас унав*.

Также в той или иной степени калькированием можно объяснить передачу значения «иметь место, происходить, совершаться / исполняться, ставиться (о пьесе, спектакле и т.д.)» глаголами *табигдаха, наадагдаха* (РБС-08). Появление глагола *табигдаха* (букв. ставиться) в этом значении в русско-бурятском словаре 2008 г. издания (в отличие от РБС-54, где только *гараха* ‘выходить, выпускаться’) в большей степени объясняется активным употреблением калькированных слов и выражений в современном бурятском языке. Также обстоит дело и со словом *наадагдаха* букв. играть → играть, ср. *Сегодня в оперном идет «Севильский цирюльник»* ‘Мүнөөдэр опернодо «Севильский цирюльник» наадагдана’. Хотя данная форма не употребляется в живой разговорной речи, здесь более уместно выражение: «*Севильский цирюльник*» *харуулагдана* или *гарана*.

«В очень большом числе случаев, конечно, значение переводного слова может быть передано лишь несколькими эквивалентами. <...> Ситуация, когда слово одного языка может быть передано лишь совокупностью эквивалентов другого языка, объясняется тем, что языки обладают разными уровнями специфичности. <...> Характерно, что в теории лексикографии поставлен вопрос о том, что когда сумма

частичных и связанных эквивалентов не обладают наглядной общностью, их необходимо снабдить объединительным толкованием, однако в практике двуязычной лексикографии этот прием используется очень редко»⁵.

При составлении иноязычно-родных словарей, в данном случае русско-монгольских, номенклатура значений входного (русского) языка обуславливается рядом факторов, в котором немалое место занимает волюнтаризм (как в позитивном, так и в негативном понимании этого слова). Так, РБС-54 основан на словнике, составленном Государственным издательством иностранных и национальных словарей под редакцией Т.Г. Брянцевой⁶. Немалую роль играет и субъективизм составителей. Так, в РБС-08 представлено 25 значений глагола «идти», столько же, сколько и в четырехтомном Словаре русского языка, но не представлены значения «длиться, продолжаться (*идет 1957 год*) и оттенок этого значения, касающийся возраста (*идет второй год – ребенку*)», значение «вступать в брак (о женщине – *идти замуж*)», «начинать что-либо, пускаться во что-либо (*пускаться в пляс*)», «иметь что-либо своим содержанием, касаться чего-либо (*о разговоре, споре* и т.п.)». Между тем в отдельное значение выделено устойчивое сочетание «идти ко дну». Эта практика «тянется» с РБС-54⁷: (*ко дну*) *шэнгэхэ, шэнгэжэ ябаха*; в РМС-82⁸: *живэх, чивэх, лодка идет ко дну завь живж байна*; в РБС-08⁹: *шэнгэхэ*; лодка идет ко дну *онгосо шэнгэбэ*. Здесь налицо подмена образного значения прямым: идти ко дну – терпеть фиаско, крах, неудачу. Сравним: Завод идет ко дну – завод не выполнил свои обязательства, показал свою финансовую несостоятельность и прекратил (прекращает) свою деятельность.

Влияние политического курса страны на словари очень ясно видно на лексикографических примерах. Например в РБС-54¹⁰: *перен. ошожо ябаха, ошохо, ябаха*; наша страна идет к коммунизму *манай орон коммунизм тээшэ ошожо ябана*; РМС-82¹¹: *хүрэх, явах*; наша страна идет к коммунизму *манай орон эв хамтад хүрэх гэж явна*. В РБС-08 по вполне понятным причинам подобных примеров нет, как и нет выделенного значения этого глагола. Хотя владеющим бурятским и монгольским языками совершенно ясно, что получается не совсем точный перевод значения глагола «идти» – стремиться. В таком случае более уместен перевод – *тэгүүлэх* (бур.)

и тэгүүлэх (монг.). Далеко не всегда, однако, причиной того, что словарь предлагает читателю необобщенный набор частичных эквивалентов, является отсутствие обобщающего перевода в выходном языке словаря. По-видимому, очень часто источником неоправданного дробления значения переводимого слова, представления всех или части конкретных частных реализаций вместо общего значения являются толковые словари переводимого языка, используемые при составлении двуязычных словарей.

В целом номенклатура эквивалентов значений глагола «идти» в РБС-08 представлена следующими глаголами и глагольными словосочетаниями бурятского языка: *ябаха, хатарха, гүйхэ, ошохо, ерэхэ, худэлхэ, дабхиха, дүтэлхэ, ойртохо, орохо, унаха, таараха, зохиho, үнгэрхэ, эльгээгдэхэ, дамжаха, хүрэхэ, үнгэрхэ, нэбтэ гараха, ходо гараха, бааяха, адхарха, ябадал хэхэ, хэрэглэгдэхэ, дахаха, хойноhoо ябаха, элсэхэ, гүйсэтэй байха, тараха, хангалтаха, гутаха, орохо, зоолдохо, багтаха, табигдаха, наадагдаха, түлэгдэхэ, түлбэрилэгдэхэ, зүбшөөхэ, бүтэхэ, бүтэмжэтэй байха, гоожожо, шэнгэхэ, хорохо, татаха, доошолхо* – итого 46 глаголов и глагольных словосочетаний.

Среди лексикографов бытует мнение, что избыточность переводных эквивалентов является в некоторой степени отрицательной характеристикой словаря. Однако в случае, когда входной и выходной язык и генеалогически, и типологически далеки друг от друга, равно как и народы-носители их далеки по исконному традиционному быту, культуре, истории, хозяйственно-экономическому укладу, такое решение данной проблемы кажется оптимальным. В этом плане мы совершенно согласны с В. Н. Крупновым: «Во избежание неясностей или недоразумений надо четко оговорить, что даже знаменательное слово, не говоря уже о словах служебных, не является постоянной самостоятельной единицей перевода. Смысл слова не автономен, он зависит как в оригинале, так и в переводе от контекста, проясняется в контексте (иногда – достаточно широко), и это всегда учитывается сколько-нибудь опытным и внимательным переводчиком. И нередки случаи, когда одно слово оригинала передается на другом языке сочетанием двух или нескольких слов или когда сочетание двух или нескольких знаменательных слов передается одним словом, или когда слово подлинника (притом полнозначное – даже термин) в переводе

опускается, будучи ясным из предыдущего текста, или передается местоимением или, наконец, когда местоимение передается полнозначным существительным»¹².

Дальнейшее развитие русско-монгольской лексикографии, а также развитие самих монгольских языков, как нам кажется, позволит определить и развитие семантической структуры, расширить возможности подбора эквивалентов не только увеличением их числа, но и оптимальным использованием лексического значения слова выходного языка, отработать вопросы их функциональной и стилистической дифференциации, адекватной передачи фразеологических единиц.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Берков В. П. Слово в двуязычном словаре. Таллин, 1977. С. 110.
- ² Крупнов В. Н. Лексикографические аспекты перевода. М., 1987. С. 134.
- ³ Берков В. П. Указ. соч. С. 112–113.
- ⁴ Словарь русского языка / Сост. С. И. Ожегов. М., 1989. С. 205–206.
- ⁵ Берков В. П. Указ. соч. С. 119–120.
- ⁶ Русско-бурятский словарь (РБС-54) / Под ред. Ц. Б. Цыдендамбаева. М., 1954. С. 5.
- ⁷ РБС-54. С. 6.
- ⁸ Русско-монгольский словарь (РМС-82). Улан-Батор, 1982. С. 8.
- ⁹ Русско-бурятский словарь (РБС-08) / Под ред. С. Д. Намсараева. Улан-Удэ, 2008. С. 24.
- ¹⁰ РБС-54. С. 4.
- ¹¹ РМС-82. С. 4.
- ¹² Крупнов В. Н. Указ. соч. С. 133.

Акцент и ударение в монгольском языке

Из истории вопроса

Просодия в монгольском языке важный элемент организации всей структуры языка. Просодические признаки относятся не к сегментам (звукам, фонемам), а к так называемым супра- (т. е. над-) сегментным компонентам речи, большим по продолжительности, чем отдельный сегмент, – к слогу, слову, синтагме (интонационно-смысловому единству, состоящему обычно из нескольких слов) и предложению. Следовательно, просодия может быть слоговая, словесная, синтагматическая и фразовая. В данной статье речь пойдет об одном из уровней языковой просодии – словесном ударении.

В последнее время все чаще и чаще стали различать термины акцента и ударения, прежде употреблявшиеся как синонимы. В рамках этого вопроса мы будем придерживаться терминологии исследователя В. Лефельдта¹. «Акцент» и «ударение» обозначают различные феномены на уровне абстрактных и конкретных словоформ. Акцент – теоретический феномен, изолированный от действительности, от реальной речи. Акцентуированный слог – слог, который, согласно неким правилам и закономерностям, должен быть ударным. Ударение – реализация акцента индивидом. Ударение – объект экспериментально-фонетического исследования.

В специальной лингвистической литературе нет единого мнения ни о характере, ни о месте акцента в монгольском языке. Из исследований и работ многих лингвистов-монголоведов можно выделить три концепции. Первая гипотеза: акцент всегда выделяет последний слог и является музыкальным – это точка зрения первых отечественных исследователей монгольского языка второй половины XIX в. О.М. Ковалевского, А.М. Позднева². Вторая гипотеза: монгольский

акцент падает не на последний, а на первый слог и характеризуется наибольшей силой экспирации. Приверженцы этой гипотезы ученые начала и середины XX в. – А. Д. Руднев, Ш. Лувсанвандан, Б. Х. Тодаева³. И третья гипотеза – на стыке двух предыдущих – допускает либо первую, либо вторую, но с большими оговорками. Например, Б. Я. Владимирцов выделяет основной акцент на первом и второстепенный, выделяющий грамматическую форму слова, на последнем слоге⁴.

Во второй половине XX столетия появляется новый, интересный тезис исследователя В. И. Золхоева об акценте монгольского языка⁵. Он первый из всех монголистов, занимавшихся изучением природы монгольского акцента, разделил понятия словесного, синтагматического и логического акцента. С его точки зрения, монгольский акцент связан с членением потока речи на смысловые единицы, и по своим функциям ученый различает три вида монгольского акцента: качественный, словесный, падающий на первый слог; музыкальный, синтагматический, выделяющий последний слог синтагмы; и музыкально-динамический – логический.

Немного позже, вслед за Золхоевым, Л. К. Герасимович провела экспериментально-фонетическое исследование монгольского стихосложения⁶. Она пришла к выводам, опровергающим теорию фиксированного акцента в принципе (на первом и последнем слоге).

Исследование В. Лефельдта основано на дедуктивных методах. Опираясь на выведенные законы русского словесного акцента, он исследовал ударение русского языка в речи. Теория ударения монгольского языка пока не вывела строгих правил, чётких закономерностей. В данном исследовании не будет сравниваться акцент и ударение как его реализация. Напротив, мы будем руководствоваться индуктивными методами: по ударению – по конкретным объектам исследования, мы попытаемся вывести некие закономерности акцента.

Подбор материала для акустического исследования проводился с учетом специфики словесного ударения в монгольском языке, обращающая особое внимание на ритмическую структуру слова. В живой речи все просодические уровни наслаиваются и взаимодействуют друг с другом, поэтому на первом этапе изучать словесное ударение нужно на материале изолированном от воздействия других явлений языка. Материал был начитан двумя дикторами, обладавшими нормальной дикцией и стандартным литературным произношением (халха).

Роль фонологической долготы в расстановке акцента

На первом этапе важно отследить, как фонологическая долгота влияет на акустические параметры в слоге, на котором она появляется и в соседнем слоге. Весь материал был разделен на группы по ритмической структуре, учитывая различие консонантно-вокалического исхода и консонантно-вокалического начала. Сравним в процентном отношении длительность слогов в словах, различающихся наличием долгого гласного. При этом долгота может появляться в первом слоге, последнем, сразу в обоих слогах. Также мы отслеживаем изменение параметра в соседнем слоге, который может быть как долгим, так и кратким.

Соотношение длительности, частоты основного тона и интенсивности первого слога к первому и второго слога ко второму в словах, отличных по фонематической структуре наличием долгого гласного в первом или втором слоге. Второй слог при этом может быть и долгим, и кратким.

Таблица 1

диктор №1			диктор №2		
ŪC-UC / UC-UC	200,20%	90,4%	ŪC-UC / UC-UC	174%	114,9%
CŪC-UC / CUC-UC	202,1%	151%	CŪC-UC / CUC-UC	216,2%	93,5%
CUC-ŪC / CUC-UC	100,8%	237%	CUC-ŪC / CUC-UC	99,4%	297,9%
UC-ŪC / UC-UC	112,1%	237,4%	UC-ŪC / UC-UC	91%	264,2%
CŪC-ŪC / CUC-ŪC	234,6%	102,6%	CŪC-ŪC / CUC-ŪC	191,3%	114,1%
CŪC-Ū / CUC-Ū	191,8%	82,2%	CŪC-Ū / CUC-Ū	226,9%	94,4%
CŪC-ŪC / CUC-UC	185,2%	0%	CŪC-ŪC / CUC-UC	240%	276,2%,

Во всех случаях, независимо от структуры, долгий слог длиннее краткого почти в 2–3 раза. Прикрытый слог становится более длительным,

чем неприкрытый. Процент редукции во втором кратком слоге значительно выше при первом долгом слоге, чем при первом кратком*.

Таблица 2

диктор №1				диктор №2		
ŪС-UC / UC-UC	+м2	-м2		ŪС-UC / UC-UC	+ б2	- б2
СŪС-UC / CUC-UC	+м2	-б2		СŪС-UC / CUC-UC	+ м2	- б2
CUC-ŪС / CUC-UC	ровн	+б2		CUC-ŪС / CUC-UC	- м2	- б2
UC-ŪС / UC-UC	+м2	-б2		UC-ŪС / UC-UC	Ровн.	Ровн.
СŪС-ŪС / CUC-ŪС	+б2	-м2		СŪС-ŪС / CUC-ŪС	- м2	- м2
СŪС-Ū / CUC-Ū	+б2	-м2		СŪС-Ū / CUC-Ū	+ б2	- б2
СŪС-ŪС / CUC-UC	+м2	-		СŪС-ŪС / CUC-UC	+ б2	- м2

Интереснее вырисовывается картина при сравнении изменения частоты основного тона. Во всех случаях с появлением долготы мелодика во всем слове меняется и в первом слоге, и в последнем. Изменения не слишком большие, но можно проследить закономерность: слог с долгим гласным выше на м2–б2, частота краткого слога с появлением соседнего долгого уменьшается на м2–б2 вне зависимости от того, в каком слоге по счету находится долгий гласный. Тем самым увеличивается интервал между долгим и кратким слогами.

Таблица 3

диктор №1				диктор №2		
ŪС-UC / UC-UC	2,4	-1,5		ŪС-UC / UC-UC	4,4	-2,1
СŪС-UC / CUC-UC	1,5	-1,6		СŪС-UC / CUC-UC	1,9	-5

* Здесь и далее: м2 – малая секунда, б2 – большая секунда, м3 – малая терция, б3 – большая терция, ув4 – увеличенная кварта.

диктор №1			диктор №2		
СUC-ŪC / CUC-UC	0,7	1,8	СUC-ŪC / CUC-UC	-1,3	2,3
UC-ŪC / UC-UC	3,7	0,3	UC-ŪC / UC-UC	-1	-2
СŪC-ŪC / CUC-ŪC	4,0	2,0	СŪC-ŪC / CUC-ŪC	9	-2
СŪC-Ū / CUC-Ū	2,0	-0,5	СŪC-Ū / CUC-Ū	4	-2,5
СŪC-ŪC / CUC-UC	5,0	-	СŪC-ŪC / CUC-UC	9	-2

Ту же закономерность можно проследить в изменении интенсивности. В большинстве случаев вне зависимости от позиции слог с долгим гласным становится более экспираторно выделенным, а краткий слог при появлении долгого соседа ослабляется. По этим данным можно сделать вывод о влиянии фонологической долготы не только на ритмическую структуру слова, но и на изменения всех акустических параметров во всех слогах слова – длительности, интенсивности и мелодики.

Определяющий акустический коррелят монгольского акцента

Следующим этапом работы был поиск определяющего акустического параметра монгольского акцента. В качестве материала были взяты дисиллабы в именительном падеже. Материал был также разделен по группам в зависимости от ритмической структуры с учетом различия консонантно-вокалического исхода и консонантно-вокалического начала. Здесь и во всех следующих таблицах дисиллабов длительность первого слога принята за 100%, разница представлена в таблицах в виде отношения второго слога к первому длительности – в процентах, интенсивности – в децибелах и частоты основного тона – в интервалах.

Таблица 4

диктор №1				диктор №2			
Структура	Длит.,%	Интервал	dB	Структура	Длит.,%	Интервал	dB
UC-UC	69,40	+62	-1,7	UC-UC	66,0	+ 62	2,3
ŪC-UC	33,9	-м2	-6,0	ŪC-UC	34,8	+ м2	-4,7

диктор №1				диктор №2			
Структура	Длит.,%	Интервал	dB	Структура	Длит.,%	Интервал	dB
CUC-UC	63	+62	-3,7	CUC-UC	89,5	+ м2	1,2
CŪC-UC	40,5	-62	-6,5	CŪC-UC	33,9	+ м2	-2,3
CUC-UC	87,6	+м3	-1,8	CUC-UC	86,9	+ 62	0,5
CUC-ŪC	189,4	-62	0	CUC-ŪC	246,7	- 62	4,5
UC-UC	84,8	+63	3,3	UC-UC	79	+ м3	6,5
UC-ŪC	182,5	-м2	0	UC-ŪC	211,9	+ м3	5,5
CŪC-UC	41,1	-62	-7,0	CŪC-UC	319	+ м2	3
CUC-ŪC	213	+м3	0	CUC-ŪC	33,5	- м2	-2
ŪC-UC	47	-м2	-5,0	ŪC-UC	73,4	ровн.	-1
UC-ŪC	256,5	ровн.	2,0	UC-ŪC	290	+ 63	6
CŪC-ŪC	105,8	-5	2,0	CŪC-ŪC	103,3	- 62	-2
CUC-ŪC	242	ровн.	4,0	CUC-ŪC	172,5	- 62	-2
CŪC-Ū	110,8	-4	-5,0	CŪC-Ū	105,9	- 62	-1
CUC-Ū	276,8	-м2	-3,0	CUC-Ū	256,4	+ 62	5,5
CŪC-ŪC	81,2	-м2	-5,0	CŪC-ŪC	111,5	ровн.	-3
CUC-UC	0	-	-	CUC-UC	96,9	- м3	8

В таблице отражено различие акустических параметров. Отношение второго слога к первому по длительности в процентном соотношении (длительность первого слога =100%), по частоте основного тона в интервалах, и разница в интенсивности во втором слоге по отношению к первому.

Идеально акцентуированный слог – это слог, наиболее выделенный экспираторно, квантитативно и мелодически, но зачастую на практике акустические параметры могут действовать в разных направлениях. Лингвист Т. М. Николаева считает, что акцент может быть выражен в языке комбинацией трех параметров (fti), парными комбинациями (ft, fi, ti); и одиночным выделением слога (f, t, i). В большинстве случаев акцентуированный слог в монгольском языке является и самым длительным, и самым экспираторно выделенным. Изменения в мелодике невелики, но они есть. Выявить закономерность

мелодического контура пока затруднительно. Практически во всех случаях слог с долгим гласным является ударным. Если оба слога – краткие, то акцентуированный слог также самый долгий и интенсивный. Если оба слога – долгие, то картина не так однозначна. Первый слог является наиболее экспираторно выделенным, а второй – более долгим. Пока можно заявить, что монгольский язык является *ti*-ориентированным, т.е. акцент реализуется с помощью парной комбинации двух коррелятов – длительности и интенсивности. Такой акцент называется *stress accent* – это акцент, продуцируемый комбинацией акустических феноменов (в числе от 2 до 4)⁷. Помимо выделенной интенсивности и длительности можно добавить и точность артикуляционного произношения, так как процент редукции кратких гласных очень велик. Пока мы не будем стремиться выделить один коррелят. Посмотрим, что покажут дальнейшие этапы исследования. Сейчас же будем придерживаться гипотезы о наличии *stress accent* в монгольском языке и ориентироваться на *ti*-комбинацию.

Словесный акцент монгольского языка

Материал исследования составили существительные двуслоги в падежной парадигме. В ходе эксперимента не было замечено, что падежный суффикс влияет морфонологически на расстановку акцента. Суффиксы всех падежей изменяют ритмическую структуру слова, и именно это действует на позицию акцента. Рассмотрим расстановку ударения у дикторов на примере винительного падежа, так как в словоизменении имени в винительном падеже большее количество разнообразных по своей ритмической структуре суффиксов.

Таблица 5

Дисиллабы

диктор №1					диктор №2			
Структура	Длит., %	Интервал	dB		Структура	Длит., %	Интервал	dB
ᠤᠰ-ᠤᠰ	79	ровный	-0,2		ᠤᠰ-ᠤᠰ	58	-62	-6,2
ᠰᠤᠰ-ᠤᠰ	80	-м2	-2		ᠰᠤᠰ-ᠤᠰ	75	-62	-5,4

диктор №1				диктор №2			
Структура	Длит., %	Интервал	dB	Структура	Длит., %	Интервал	dB
УС-УС	159	62	5,8	УС-УС	119	-62	-6,8
СУС-УС	180	62	3,4	СУС-УС	159	-62	-5,5
УС-ŪС	167	62	3,3	УС-ŪС	149	-62	-5,5
СУС-ŪС	170	м2	1,7	СУС-ŪС	166	-62	-4,8
ŪС-ŪС	67	-м2	-6,5	ŪС-ŪС	78	-м2	-5,6
СŪС-ŪС	77	-м2	-3,2	СŪС-ŪС	80	-62	-7,1

Трисиллабы

Структура	Длит.,% 2 к 1	Длит.,% 3 к 1	ЧОТ 2 к 1	ЧОТ 3 к 1	Интенс. +/- dB2 к 1	Интенс. +/- dB3 к 1
УС-ŪС-УС	176	206	62	м3	4,5	3,5
СУС-ŪС-УС	249	246	м2	м2	5,5	3
СУС-ŪС-ŪС	235	221	62	м2	2,6	0,5
УС-ŪС-ŪС	201	146	62	ров- ный	6	2
УС-УС-ŪС	43	137	-	-м2	2	2
СУС-УС-ŪС	100	176	м2	м2	0	1,1
СŪС-УС-ŪС	-	82	-	62	-	-1,3
ŪС-УС-ŪС	-	73	м2	62	-	-4,3
СУС-УС-УС	110	219	ров- ный	-м2	2	5
УС-УС-УС	-	103	-	-м2	-	6
СŪС-ŪС-УС	124	125	ров- ный	62	-0,5	-3,5

Структура	Длит,% 2 к 1	Длит,% 3 к1	ЧОТ 2 к 1	ЧОТ 3 к 1	Интенс. +/- dB2 к 1	Интенс. +/- dB3 к 1
диктор 2						
УС-ŪС-УС	219	174	м2	ров- ный	5,3	0
СУС-ŪС-УС	178	148	-62	-м3	2,1	-4,6
СУС-ŪС-ŪС	185	175	-	-62	1,5	-3,5
УС-ŪС-ŪС	287	267	-	-62	8	2
УС-УС-ŪС	-	121	62	-62	-	-8
СУС-УС-ŪС	115	136	ров- ный	ров- ный	-3,6	-8
СŪС-УС-ŪС	-	86	62	-62	-5	-7
ŪС-УС-ŪС	-	65	-	-62	-	-7
СУС-УС-УС	-	120	62	-м3	-	-5,5
УС-УС-УС	-	129	м2	-62	-	-8
СŪС-ŪС-УС	88	115	-	-62	-4	-6

Изучив данные эксперимента, можно вывести следующие закономерности в расстановке словесного акцента в монгольском языке, принимая ритмическую структуру слова – позицию долгих и кратких слогов и консонантно-вокалические начала и исходы слов – за определяющий фактор.

1. В двуслогах и трехсловах, где все слоги долгие, акцентуирован первый слог.
2. В двуслогах и трехсловах, где только один слог в ритмической структуре долгий, именно этот слог в большинстве случаев выделен акцентом.

3. В трисиллабах, где два долгих слога в ритмической структуре, либо первый и второй, либо второй и третий, либо первый и третий, акцент падает в большинстве случаев на первый из долгих слогов.
4. В трисиллабах и дисиллабах со всеми краткими слогами данные у дикторов не совпадают, первый диктор выделяет акцентом последний слог, диктор 2 – первый. При наличии лишь двух информантов затруднительно выявить причины такого несовпадения. К этому вопросу необходимо вернуться, обладая экспериментальными данными большего числа дикторов.

К вопросу о мелодике

Музыкальный акцент в монгольском языке как второстепенный выделял Б. Я. Владимирцов. Он описывал его как «однородное повышение тона». До проведения эксперимента было затруднительно сказать, что он имел в виду, так как в современной фонетике такого термина нет. После подведения статистических итогов относительно изменения частоты основного тона можно предположить, что Б. Я. Владимирцов, обладая хорошим музыкальным слухом, определил, что мелодический рисунок слова изменяется в пределах интервала малой большой секунды, т.е. нет сильных скачков мелодики. Просмотрев данные, приведенные в таблицах, нетрудно заметить, что частота основного тона изменяется практически всегда (за исключением нескольких случаев) на m_2 – b_2 . Это изменение, возможно, Б. Я. Владимирцов и назвал «однородным». Что касается постоянного «повышения»: в большинстве случаев акцентуированный гласный выделяется либо повышением, либо понижением ЧОТ на m_2 – b_2 по сравнению с ЧОТ остальных слогов в слове. Но все же этот акцент не может быть назван музыкальным в силу своего непостоянства. В монгольском языке изменения частоты основного тона можно рассматривать как дополнительный параметр в определении расстановки акцента. Анализ данных эксперимента определил монгольский язык как *ti*-ориентированный, т.е. основные корреляты акцента – длительность и интенсивность.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Лефельдт В. Акцент и ударение русского языка. М., 2006.
- ² Ковалевский О. М. Краткая грамматика монгольского книжного языка. Казань, 1835; Бобровников А. А. Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань, 1848.
- ³ Руднев А. Д. 1905; Лувсанвандан Ш. Орчин цагийн монгол хэлний бутэц. Улаанбаатар, 1967; Тодаева Б. Х. Грамматика современного монгольского языка. М., 1951.
- ⁴ Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Л., 1929.
- ⁵ Золхоев В. И. Ударение в монгольском языке. Улан-Удэ, 1970.
- ⁶ Герасимович Л. К. Монгольское стихосложение. Л., 1975.
- ⁷ Николаева Т. М. Просодия Балкан. Слово – высказывание – текст. М., 1996.

Summary

In 1983, the all-Russian academic conference dedicated to the 100th anniversary of the birth of the famous Russian specialist in Mongolian studies. Academician B. Ya. Vladimirtsov was held. Since then, holding of academic conferences in honor of this scholar entitled “Vladimirtsovskie Chteniya” has become a good tradition. The organizer of these conferences is the Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences in cooperation with the Russian Society of Mongolists. Members of the institutes of the Russian Academy of Sciences and other organizations participate in these conferences.

On October 11, 2010, the Institute of Oriental Studies hosted the 6th Conference “Vladimirtsovskie Chteniya”, that brought together specialists in Mongolian studies and orientalists from leading centers of Mongolian studies in Russia – Moscow, St. Petersburg, Ulan-Ude, Irkutsk, Elista, as well as from Yakutia, Perm, Samara and other cities. The collection of articles, offered to the readers, includes works prepared on the basis of the papers read at that conference.

The problems considered in the articles cover both the historical past and the present state of the Mongolian peoples. Subjects of the articles are diverse: economic and cultural policy of the Mongolian Empire, history of the Buryat and Yakut steppe dumas at the Russian Empire period, Mongolian-South Korean relations in the beginning of the 21st century, revival of Buddhism in modern Mongolia, etc. A number of articles are devoted to political events that fundamentally changed the face of Mongolia and its position in the world, namely, the multiparty elections of 1990–1992, establishment of the presidency, adoption of the new Constitution in 1992, as well as the concept of foreign policy and national security in 1994, conclusion of the Treaty on friendly relations and cooperation between the Russian Federation and Mongolia in 1993, V. Putin’s visit to Mongolia in 2006. An important place is given to the

leaders of the Mongolian revolution of 1921, one of whom, D. Sukhe-Bator, played a significant role in the formation in Mongolia in 1921–1923, creation of the Mongolian People’s government.

Army and strengthening of friendly relations with Soviet Russia. Philological aspects of Mongolian studies are presented in the articles on insufficiently explored problems of Mongolian linguistics, folklore and literature studies.

The collection includes papers by well-known specialists in Mongolian studies and young researchers.

Содержание

Предисловие	3
-------------------	---

I. ИСТОРИЯ

Бадмаев А.З. Руководящий корпус Монголии в освоении русского языка	6
Бойкова Е.В. Состояние и перспективы монголо-южнокорейских отношений (первое десятилетие XXI в.)	19
Ганжуров А.В. Политический кризис в Монголии (апрель 2010 г.)	30
Гольман М.И. О политических событиях в Монголии (1990-2010)	37
Грайворонский В.В. Бурятия (Россия), Монголия и Внутренняя Монголия (Китай) на путях трансформации.....	46
Джунджузов С.В. Организация медицинской службы в Ставропольском калмыцком войске (30-е гг. XVIII в. – начало 40-х гг. XIX в.)	60
Дугаров В.О. Старобурятская интеллигенция в конце XIX – начале XX в. в поисках национальной идеи бурятского этноса.....	70
Зотов О.В. Восточный Туркестан – основа Монгольской империи и ключ к мировой политике	77
Иванов Д.В. Монгольские коллекции Кунсткамеры XVIII в.	87
Кузьмин С.Л. Захват китайских передовых позиций под Угрой войсками барона Р. Ф. Унгерна в 1921 г.	108
Лушников О.В. Современная отечественная историография об экономической и культурной политике Монгольской империи	126
Михалев А.В. Монголы в Улан-Удэ: проблемы социальной адаптации	135
Родионов В.А. Образ России в дискурсивных практиках СМИ Монголии	142
Рощин С.К. Сухэ-Батор – национальный герой Монголии	147
Сабиров Р.Т. Проблема возрождения буддизма в современной Монголии в историческом контексте	156

Ховалыг С.С. Социальное положение и правовой статус отдельных групп населения Халхи и Танну-Тувы на рубеже XIX–XX вв.	163
Цыбенов В.Д. Боги и духи дауров.....	171
Чемидов М.М. Традиционное пастбищное животноводство в Калмыкии – основа рационального использования пастбищных земель.....	183

II. ФОЛЬКЛОР, РЕЛИГИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

Бурькин А.А. К исторической и ареальной типологии монгольских сказок о Царцаа Намжил: сибирские, тюркские, кавказские и европейские параллели.....	189
Дампилова Л.С. Семантика образов персонажей в шаманских ритуальных обрядах.....	198
Дугаров Б.С. Культ Хормусты в сакральной традиции монголов.....	203
Музраева Д.Н. О буддийской литературе у калмыков в XX – начале XXI в.	212
Пюрбеев Г.Ц. Фразеология памятника монгольского права XVIII в. «Халха джирум».....	226
Сапожникова О.А. Тема любви в монгольской литературе (1960–1980).....	236
Сундуева Е.В. Звукосимволическая основа числительных <i>γurban</i> , <i>dörben</i> и <i>ᠵirγuyan</i> в монгольских языках	242
Цыренов Б.Д. Особенности эквивалентности слов монгольских языков (на материале русско-бурятского и русско-монгольского словарей)	251
Чернуха А.И. Акцент и ударение в монгольском языке.....	257
Summary	268

Научное издание

ВЛАДИМИРЦОВСКИЕ ЧТЕНИЯ – VI

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Редактор М. С. Баландина
Корректор М. Я. Колесник
Верстка И. В. Федулов

Подписано 31.08.2017
Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 17,0. Уч.-изд. л. 13,3.
Тираж 500 экз. Зак. № 316

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом А. В. Сарабьев
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в типографии ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5